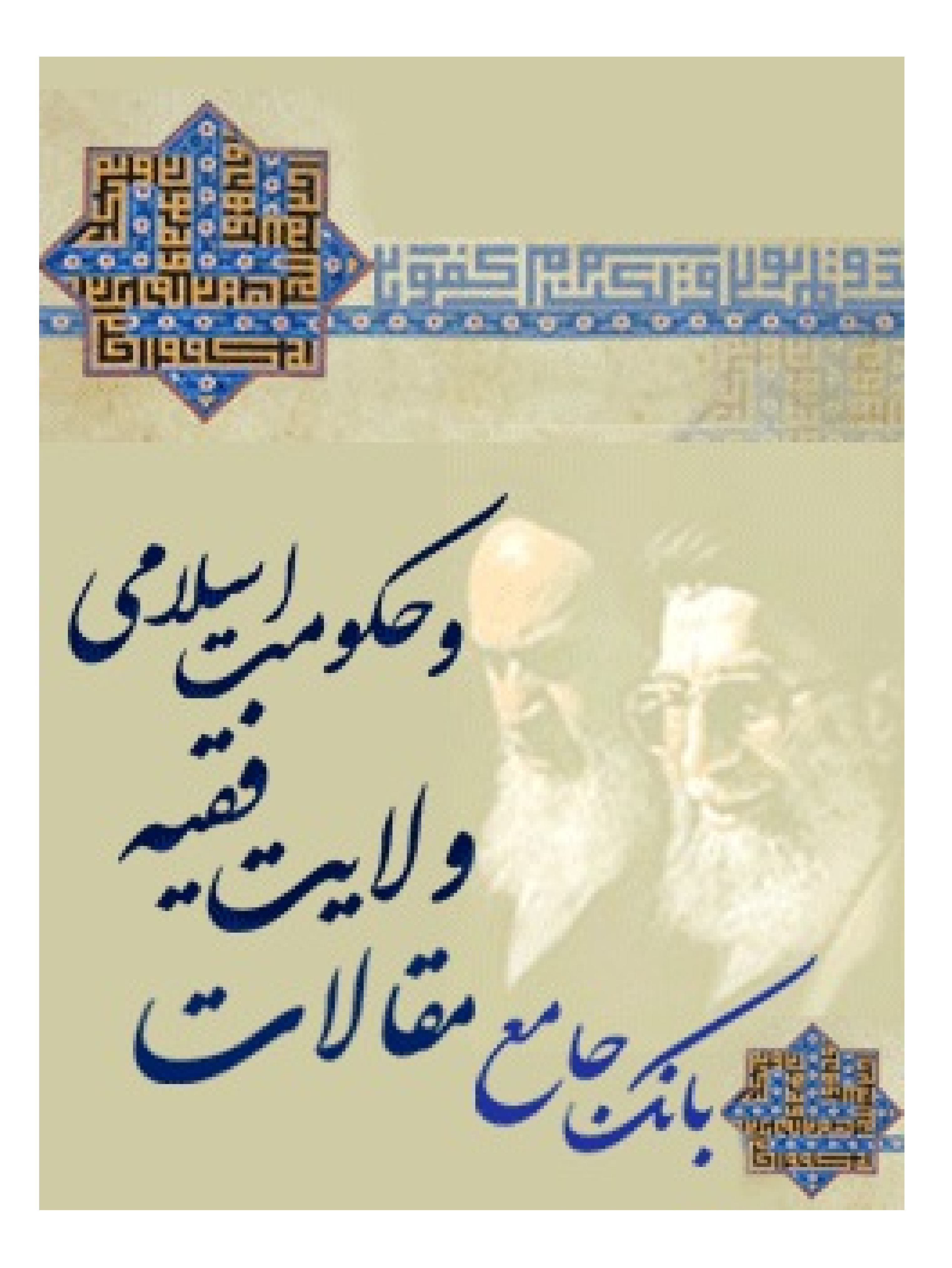

ولایت فقیه و حکومت اسلامی
بانک جامع مقالات



بانک جامع مقالات ولایت فقیه و حکومت اسلامی

نویسنده:

جمعی از نویسندگان

ناشر چاپی:

مرکز تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان

ناشر دیجیتالی:

مرکز تحقیقات رایانه‌ای قائمیه اصفهان

فهرست

بانک جامع مقالات ولایت فقیه و حکومت اسلامی

مشخصات کتاب

سرشناسه:مرکز تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان،۱۳۹۰ عنوان و نام پدیدآور:بانک جامع مقالات ولایت فقیه و حکومت اسلامی/ جمعی از نویسندگان مشخصات نشر دیجیتالی:اصفهان:مرکز تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان ۱۳۹۰. مشخصات ظاهری:نرم افزار تلفن همراه و رایانه . موضوع:مقالات

حکومت و انواع آن

انواع حکومت

انواع حکومت انواع حکومت را از زوایای گوناگون می توان مورد بررسی قرار داد. از جمله نگرش تاریخی به مسأله است که در خلال آن، دیدگاه هر یک از نویسندگان غربی و مسلمان در طبقه بندی حکومت بیان می شود. در رویکرد دیگر، انواع حکومت ها بدون توجه به نظریه پردازان مورد بررسی قرار می گیرند. ما در این فصل بر اساس نگرش دوم به بررسی انواع حکومت می پردازیم . معیار انواع حکومت ها را می توان در محورهای ذیل خلاصه کرد: الف) طبقه بندی حکومت، بر اساس تعداد حاکمان، در سه محور. ب) معیار تمرکز قدرت و پراکندگی آن در کشور. ج) معیار مشارکت شهروندان د) معیار جهان بینی الهی. الف تقسیمات سه گانه حکومت ها (بر اساس تعداد حاکمان) .۱ حکومت فردی: (۱) در حکومت فردی، سلطان یا شاه در رأس حکومت قرار دارد و بدون مسؤولیت و به میل و رأی خود اعمال قدرت می کند. در قرآن کریم هر گاه ذکری از تاریخ پادشاهان به میان آمده به حرص و طمع و طغیان آن ها نیز اشاره شده است. در این باره در سوره نمل، آیه ۳۴ می خوانیم : (و ان الملوك اذا دخلوا قریهٔ أفسدوها و جعلوا أعزهٔ أهلها أذلهٔ) پادشاهان هر گاه وارد شهری شوند آن جا را به فساد و تباهی کشانده، عزیزان آن جا را خوار و ذلیل می کنند. حکومت فردی کهن ترین شکل حکومت است. در عصر جدید، به واسطه افزایش مشارکت شهروندان در اداره امور کشورها از حکومت های فردی کاسته شده است. معمولا حکومت های فردی در شکل پادشاهی به شکل «موروثی» ، «انتخابی» ، «استبدادی» ، و «مشروطه» یافت شده است: .۱.۱ پادشاهی موروثی: حکومتی است که بر مبنای رسومی که طی زمان های متمادی به وجود آمده است شکل گرفته است و حکومت از طریق ارث به حاکمان بعدی منتقل می شود. چگونگی انتقال حکومت را قانون اساسی یا سنت و عرف تعیین می کند. .۱.۲ پادشاهی استبدادی: پادشاهی استبدادی یا مطلقه، حکومتی است که پادشاه قدرت و اختیاراتش را بنا به میل و اراده خود اعمال می کند و اداره مملکت تابع هیچ قانونی نیست. خواست پادشاه حکم قانون را دارد و هر سه قوه در دست پادشاه است. در گذشته، بسیاری از حکومت های پادشاهی استبدادی بوده اند که قانون بنا به خواست آن ها وضع و اجرا می شده است. .۱.۳ پادشاهی انتخابی: در گذشته، برخی از پادشاهان توسط بزرگان یک جامعه انتخاب می شدند، اما به مرور زمان به موروثی گرایش یافته اند. .۱.۴ پادشاهی مشروطه: پادشاهی مشروطه یا محدود حکومتی است که قانون اساسی قدرت پادشاه را محدود کرده باشد و پادشاه بر طبق قوانین تصویب شده حکومت کند، نه مطابق میل و دلخواه خود. در نظام مشروطه پارلمان و تفکیک قوا وجود دارد. تفاوت پادشاهی مشروطه با جمهوری آن است که در جمهوری رئیس قوه مجریه از سوی مردم انتخاب می شود، اما در پادشاهی مشروطه انتقال حکومت از طریق وراثت است. امروزه، در برخی کشورها چون انگلیس و ژاپن نظام مشروطه برقرار است. .۲ حکومت گروهی (طبقاتی) : در طول تاریخ، با حکومت هایی مواجه ایم که در آن ها حاکمیت در دست گروه خاص است، گروهی که مدعی برتری فکری یا طبقاتی اند و خود را برای به دست گرفتن حکومت محق می دانند.

برخی شکل های حکومت گروهی عبارت اند از: .۲.۱ اریستوکراسی: حکومت به دست گروهی اندک است که مدعی برخورداری از تبار بلند و شرافت طبقاتی اند. مبنای اریستوکراسی توارث یا ثروت می باشد. این مدل حکومتی در طبقه بندی حکومتی ارسطو و افلاطون آمده است. از منظر ارسطو، اریستوکراسی حکومتی است که به دست گروهی از مردم اعمال می شود و صلاح عموم را در نظر دارد. پس در اریستوکراسی، بخش کوچکی از شهروندان در اداره جامعه و تدوین سیاست ها نقش دارند. .۲.۲ الیگارشی: در این شیوه حکومت نیز اداره جامعه به دست گروهی اندک است. از منظر ارسطو، الیگارشی شکل فاسد اریستوکراسی است که در آن ثروت نقش اساسی دارد. بر حسب این تعریف، بسیاری از حکومت ها، در جهان معاصر، الیگارشی هستند. یکی از انتقاداتی که از سوی برخی منتقدان از جمله شومپیتر بر دمکراسی های غربی وارد شده، آن است که این حکومت ها الیگارشی هستند، گر چه عنوان دمکراسی را یدک می کشند. .۲.۳ حکومت نخبگان: امروزه، در نظریات سیاسی معاصر از حکمرانی اقلیت به حکومت نخبگان یاد می شود. در هر جامعه ای، شماری از نخبگان فکری، در عرصه های سیاسی، نظامی، اقتصادی و فرهنگی، وجود دارند که می کوشند به هرم قدرت نزدیک شوند و حکومت را به دست گیرند. از منظر نظریه پردازان نخبه گرایی، حاکمیت احزاب در کشورهای غربی حاکمیت نخبگان است، نه دمکراسی که از آن دم زده می شود. در ایتالیا و آلمان، فاشیست ها خود را گروه نخبه می دانستند. در کشورهای مارکسیستی طبقه کارگر گروهی است که حاکمیت را به دست می گیرد . (اسلام اشرافیت و برتری های طبقاتی، را ملاک تقدم و اولویت نمی شناسد) . .۳ جمهوری: در حکومت جمهوری، اقتدار و مناصب دولتی از طرف مردم به طور مستقیم یا غیر مستقیم به حکام واگذار می شود. حکومت جمهوری در مقابل حکومت سلطنتی است و به حکومتی اطلاق می شود که اولاـ حاکم به طور مستقیم از سوی مردم و یا غیر مستقیم از طرف پارلمان انتخاب شود. حاکم برای مدت محدود انتخاب می شود. حاکم هیچ امتیاز شخصی بر دیگران ندارد و در مقابل قانون مسؤول است. حکومت جمهوری امروزه به شکل های گوناگونی در کشورها جریان دارد. در بعضی از کشورها رئیس جمهور مستقیما از سوی مردم انتخاب می شود و در برخی کشورها به طور غیر مستقیم، یعنی رئیس جمهور با واسطه از جانب مردم انتخاب می شود، مثل رژیم حاکم بر ترکیه که رئیس جمهور توسط آرای نمایندگان مجلس انتخاب می شود. رژیم جمهوری یا ریاستی و یا پارلمانی است. .۳.۱ جمهوری ریاستی: در سیستم ریاستی، رئیس جمهور عضو قوه مقننه نیست و قوه مقننه می تواند رئیس جمهور را به جهت خطاهایش که در قانون اساسی پیش بینی شده محاکمه کند. در این سیستم، وزرا و رؤسای سازمان های اداری را رئیس جمهور انتخاب می کند و اعضای کابینه در برابر رئیس جمهور مسؤول و پاسخ گو می باشند و تفکیک قوا حاکم است. .۳.۲ جمهوری پارلمانی: گاهی از آن به سیستم کابینه ای نیز یاد می شود. در نظام پارلمانی، ریاست تشریفاتی از ریاست قوه مجریه جدا است. کابینه در دست یک حزب یا ائتلافی از احزاب است و وزرا عضویت مجلس مقننه را دارا هستند. هم چنین کابینه وضع قوانین بودجه و انتصابات را به عهده دارد. کشورهای مشترک المنافع و تابع انگلیس سیستم پارلمانی دارند. ارزیابی سیستم جمهوری .۱ در نظام های بشری، جمهوری از شکل های خوب حکومت است که در بسیاری از کشورهای جهان رواج دارد و همان طور که اشاره شده یا مستقیم است، یعنی رئیس جمهور با آرای مستقیم مردم برگزیده می شود و یا غیر مستقیم است، یعنی رئیس جمهور توسط نمایندگان مجلس انتخاب می شود . طبیعی است که در مقایسه با دیکتاتوری در چنین نظامی ظلم کم تری صورت می گیرد. .۲ علی رغم آن که برخی کشورها نام جمهوری را یدک می کشند، اما در آن ها حاکمیت فردی و دیکتاتوری جریان دارد. برخی از کشورهای جهان سوم در ظاهر جمهوری اما در مقام عمل دیکتاتوری هستند. در برخی از این کشورها رئیس جمهور مادام العمر است و قوانین نیز ناشی از خواست و اراده او است. جمهوری آتاتورک در ترکیه، جمهوری عراق و در بسیاری از دیگر کشورها از این جمله اند. .۳ حکومت الهی با حفظ حدود و قوانین اسلامی می تواند در قالب جمهوری جنبه عملی بیابد . طبیعی است حاکمیت در چنین حکومتی از آن خداوند است و رجوع به آرای عمومی در چارچوب احکام دین صورت می گیرد. ب) طبقه بندی حکومت ها به متمرکز و فدرال حکومت ها به لحاظ

تمرکز قدرت در پایتخت یا پراکندگی آن در ایالت ها به دو دسته متمرکز و فدرال طبقه بندی می شوند. .۱ حکومت متمرکز: در حکومت متمرکز، قدرت در پایتخت متمرکز است و حق اعمال قدرت به حوزه کوچک تری، مثل ایالت و شهر، تفویض نمی شود، گر چه ایالت ها و استان ها اختیارات خاصی دارند که در قوانین عادی پیش بینی شده است. از مزایای چنین حکومتی یک سان بودن قوانین و طرز اداره کشور است. .۲ حکومت فدرال: در کشورهای فدرال قدرت بین دولت مرکزی و ایالت ها تقسیم شده است و هر ایالت سیاست خاص خود را اعمال می کند. کشورهایی که دارای قلمرو وسیع، تنوع ناحیه ای و جغرافیایی، ناهمگونی نژاد، ملیت، زبان و دین هستند با این نوع حکومت سازگارترند. در قانون اساسی کشورهای فدرال، به جز وظایف معین و مشخصی که برای دولت مرکزی در نظر گرفته شده، سایر اختیارات و وظایف به دولت های محلی واگذار شده است. (معمولاـ امور بین المللی، جنگ ها، پول رایج و مهاجرت مربوط به دولت مرکزی است و سایر اختیارات بین ایالت ها تقسیم می شود). ج) طبقه بندی حکومت بر حسب مشارکت شهروندان بر حسب مشارکت شهروندان حکومت به دو بخش توتالیتر و دمکراسی طبقه بندی می شود: .۱ حکومت توتالیتر واژه توتالیتر نخستین بار توسط موسولینی ابداع شد. وی حکومت توتالیتر را چنین تعریف کرد: سیستمی که در آن همه چیز برای دولت وجود داشته باشد، هیچ چیز خارج از دولت و علیه دولت نباشد. (۲) در حکومت توتالیتر، همه جنبه های زندگی شهروندان زیر نظر حکومت است، تا بر اساس خواست حکومت و حزب هدایت شود. ویژگی های حکومت توتالیتر که ویژه جوامع صنعتی قرن بیستم است عبارتند از: .۱ ایدئولوژی ای که در برگیرنده همه جنبه های زندگی باشد و همه افراد بدان پای بند و وفادار باشند. .۲ حزب فراگیری که غالبا یک نفر آن را رهبری می کند و متشکل از بخش کوچکی از کل جمعیت است. .۳ نظام پلیسی نیرومندی که از تکنولوژی مدرن، برای جاسوسی، تعقیب و مراقبت، بهره می برد . .۴ کنترل کامل رسانه های گروهی به وسیله حزب. .۵ استفاده عمدی از ترور جهت نیل به اهداف. .۶ کنترل متمرکز اقتصادی. .۷ تعارض و برخورد با امور معنوی. (۳) .۱.۱ ارزیابی حکومت توتالیتر الف) حکومت توتالیتر استبداد مدرن است و ظالمانه ترین حکومتی است که بشر در طول تاریخ با آن مواجه بوده است. در گذشته، حکومت های دیکتاتوری فراوان بوده اند، به گونه ای که بخش وسیعی از مناطق کره زمین زیر سلطه حکام مستبد و فاسد بوده است. تفاوت دیکتاتوری جدید که توتالیتر نامیده می شود با نظام های استبدادی پیشین، در این است که نظام توتالیتر می کوشد که صنعت و تکنولوژی را به استخدام خود درآورد و در تار و پود زندگی شهروندانش مداخله کند. در نظام توتالیتر، حریم شخصی معنا ندارد و زندگی فردی شخص نیز در خدمت دولت است. و دولت مخدومی است که همه در خدمت او هستند به دیگر سخن شهروندان به مثابه ابزاری در خدمت ماشین دولتند. ب) حکومت اسلامی هیچ سنخیتی با نظام توتالیتر ندارد، در اسلام حکومت خادم مردم است و حاکمان جامعه اسلامی بر اساس تعالیم اسلام اعمال حاکمیت می کنند. حکومت امانتی الهی در دست حاکمان است و به محض تخطی از قوانین اسلامی و سهل انگاری در آن ها مشروعیت ایشان مخدوش می شود. .۲ حکومت دمکراسی دمکراسی حکومتی است که در آن، شهروندان مشارکت دارند و احزاب و جامعه مدنی فعالند. حاکمیت از آن مردم است و مردم در انتخاب حاکمان و تدوین خط مشی های اساسی نقش دارند. حکومت دمکراسی گاه به صورت جمهوری است، چنان که در بسیاری از کشورهای مدعی دمکراسی، برقرار است و گاه به صورت مشروطه است؛ چنان که حکومت های انگلیس و ژاپن در عین دمکراتیک بودن، سلطنتی مشروطه نیز هستند. د) طبقه بندی حکومت ها بر حسب جهان بینی حکومت ها بر حسب جهان بینی به دو نوع، حکومت الهی و طاغوتی، تقسیم می شوند: .۱ حکومت الهی در این حکومت منبع قانون خداوند است که بر اساس حکمت، مصالح و شناختی که از ابعاد وجودی انسانی دارد تشریع می کند و حکومت امانتی در دست حاکمان به شمار می آید. در حکومت ایده آل دینی، حاکم باید دارای ملکه عصمت بوده از مدیریت و علم به قوانین برخوردار باشد تا جامعه را بر طبق قوانین الهی اداره کند. از آن جا که در تفکر اسلامی حکومت از اهمیت شایانی برخوردار است، در عصر غیبت که جامعه از حضور امام معصوم محروم است امر حکومت به اشخاصی واگذار شده که شباهت

بیش تری به امام معصوم داشته باشند. و علاوه بر فقاهت دارای ملکه تقوا و ورع باشند و توان مدیریت اداره جامعه را نیز داشته باشند. حکومت الهی، با حفظ شرایط فوق، می تواند در قالب های گوناگونی تحقق یابد؛ ولی همان گونه که متذکر شدیم، حکومت الهی استبدادی و یا توتالیتر نیست؛ زیرا در حکومت استبدادی ملاک قانون خواست حاکم است؛ اما حاکمیت در حکومت الهی از آن خداوند است و همه افراد، از جمله پیامبر (صلی الله علیه و آله و سلم) و ائمه (علیهم السلام) و در عصر غیبت حاکمان اسلامی، مطیع خداوند و اجرا کننده قوانین و احکام الهی هستند. قرآن کریم در این باره می فرماید: «و لو تقول علینا بعض الاقاویل. لأخذنا منه بالیمین ثم لقطعنا منه الوتین» (۴) اگر پیامبر (صلی الله علیه و آله و سلم) چیزی بر ما می بست (می افزود) او را با قدرت تمام اخذ می کردیم، سپس رگ گردن او را قطع می کردیم. در حکومت الهی کار ویژه حکومت صرفا ایجاد امنیت و یا رفاه نیست، بلکه همان گونه که در تعریف واژه سیاست اشاره شد حاکم اسلامی نقش هدایت جامعه از گمراهی به سوی آرمان های الهی را نیز دارد و تلاش می کند تا ضمن ایجاد محیطی مساعد، زمینه رشد فضایل اخلاقی بر اساس ایمان، تقوا، عدالت و فسادزدایی را مهیا کند. در نظام جمهوری اسلامی ایران از سویی، حکومت جمهوری است؛ یعنی اداره کشور بر آرای عمومی متکی است، انتخاب رهبران عالی جامعه، اعم از رهبری، ریاست جمهوری و نمایندگان مجلس، مستقیما یا غیر مستقیم، با مردم است و رئیس جمهور و نمایندگان مجلس برای مدت معین انتخاب می شوند. از سوی دیگر، اسلامیت قیدی است که بیانگر محتوای حکومت اسلامی است. تفاوت جمهوری در ایران با جمهوری های دیگر با قید «اسلامی بودن» آشکار می شود. در نظام اسلامی، مشروعیت حکومت ناشی از خداوند است و رجوع به آرای مردم نیز در چارچوب احکام اسلامی انجام می گیرد . به هر حال، اسلامیت، بیانگر محتوای حکومت و جمهوریت، بیانگر شکل آن است. .۲ حکومت طاغوتی نظام های سیاسی مبتنی بر اومانیسم، که حاکمیت را از آن انسان می دانند، در هر شکلی که تجلی یابد طاغوتی است؛ چرا که انحراف از قوانین اسلامی و تجاوز به حق ربوبیت الهی طغیان و ظلم محسوب می شود. در قرآن کریم برخی ویژگی های نظام طاغوتی ترسیم شده است: .۲.۱ دیکتاتوری، استبداد و خودکامگی: در گستره تاریخ، یکی از آفت های بزرگ حکومت ها و قدرت های سیاسی استبداد و خودکامگی حاکمان بوده است. استبداد یعنی پیروی از آرای آمیخته با هوا و هوس شخصی که نتیجه طبیعی آن عدم رعایت مصالح افراد جامعه است. شخص مستبد به جای مصالح جامعه به مصلحت خود و یارانش می اندیشد. اشاره کردیم که اندیشمندان فلسفه سیاسی کوشیده اند تا از تمایل یافتن حکومت به استبداد جلوگیری کنند و در این راستا، پیش گیری از استبداد از دو راه امکان پذیر است: یکی قانون و دیگری نظارت عامه مردم. البته در تفکر دینی، علاوه بر این دو راه «تقوا» نیز به عنوان عامل درونی کنترل کننده به شمار می رود. امروزه، در نظام بین الملل نوعی هرج و مرج حاکم است و قدرت های جهانی نوعی استبداد بین المللی را حکمفرما ساخته اند. کشورهای بزرگ گرچه در ظاهر به آزادی مردمشان احترام می گذارند، اما در سطح جهان به آرای مردم اعتنایی ندارند و تعریف حقوق بشر را ساری و منطبق بر آن نمی دانند. .۲.۲ انحصار طلبی (استئثار) : دیگر ویژگی حکومت طاغوتی و جاهلی استئثار و خودگزینی یعنی هر چیز خوب را برای خود خواستن است. حضرت علی (علیه السلام) می فرمایند: «من ملك استأثر؛ هر کس به حکومت و قدرت می رسد، استئثار (انحصار طلبی) پیشه می کند.» انحصار طلبی در مقابل ایثار است که در نظام اخلاقی اسلام از انفاق برتر است. ایثار ویژگی تربیت شدگان مکتب اهل بیت است: «و یؤثرون علی انفسهم و لو کان بهم خصاصة» طبق فرهنگ قرآنی نعمت های الهی، اعم از مادی و معنوی، برای همه انسان هاست: «خلق لکم ما فی الارض جمیعا» و هر حرکتی در جهت انحصاری کردن آن امری غیر اسلامی است. انحصار طلبی حکام اولا موجب تقدم مصالح شخصی بر مصالح عامه می شود و ثانیا موجب سریان این خصلت ناروا به مردم و شهروندان می گردد. .۲.۳ قدرت طلبی: حکام طاغوتی قدرت طلبند و سعی می کنند کلیه مناصب و قدرت ها به آن ها ختم شود. در اسلام، مقام و مسؤولیت اجتماعی برای کامجویی نیست و قدرت و سیاست ابزاری در جهت احقاق حق و استکمال انسانی است. هر چه مسؤولیت بیش تر و بزرگ تر باشد، بار وظیفه سنگین تر است.

امـام علی (علیه السـلام) در پاسـخ ابن عباس که کفش وصـله دار حضـرت را بی ارزش دانست فرمود: «و الله لهی احب من امرتکم هذه الا ان اقیم حقا او ادفع باطلا» .۲.۴. تکبر و برتری طلبی: حکام طاغوتی مستکبرند و این امر موجب عدم مشورت با مردم می شود . خود بزرگ بینی مـانع نزدیکی به مردم و ایجـاد رابطه صـحیح بـا آنـان می گردد: «ان فرعون علاـ فی الاـرض و جعـل اهلهـا شـیعا یستضعف طائفهٔ منهم» (۵) همانا فرعون در زمین تکبر و گردن کشـی کرد و بین اهل آن تفرقه و اختلاف افکند. نظام طاغوتی مردم را دسـته دسـته می کنـد و اتحـاد آن هـا را به تفرقه مبـدل می سازد و آن ها را به خود جلب می کنـد: «فاسـتخف قومه فاطاعوه» (۶) فرعون (بـا تبلیغات دروغ و باطل) قومش را ذلیل و زبون ساخت تا همه مطیع فرمان او شدنـد . لازمه به اطاعت واداشـتن مردم درهم شکسـتن همه عوامل اسـتقلال و شخصـیت است. در مقابل، نظام اسلامی متکی به مردم است و به جای دولتمداری مردم مدار است. دولت اسـلامی در خـدمت مردم است، چنانکه امام قـدس سره، بر دولت جمهوری اسـلامی عنوان «دولت خـدمتگزار» را اطلاق می کرد . بنـابراین، اگر قـدرت هـای اسـتکباری به مردم بی اعتنـایی می کننـد و از مردم نظرخواهی نمی کننـد و به افکـار مردم اعتنایی ندارنـد، نظـام اسـلامی به مردم تکیه دارد و مقتضـای حقـوق متقابـل حکـومت و مردم است، بلکه می تـوان گفت: مقتضـای مفهوم ولاـیت نیز همین است. پی نـوشت هـا: ۱ ۲ Monarchic ر.ک: آشـنایی بـا علم سـیاست، ج اول، ص .۵۱ ۳ ر.ک: رنی آسـتین: آشـنایی بـا حکومت، ترجمه، لیلا سازگار: (مرکز نشـر دانشـگاهی، ۱۳۷۴) ص ۱۱۳ ۱۱۵؛ آشـنایی بـا علم سـیاست، ص ۵۶ .۶۱ ۴ الحاقهٔ/۴۴ .۴۶ ۵ قصص/ .۴ ۶ زخرف/ .۵۴ منابع مقاله: فلسفه سیاست، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمنی (ره)؛

نیاز جامعه به حکومت

نیـاز جـامعه به حکومت هر جـامعه ای برای حفـظ، بقـا و پیشـرفت خود نیـاز به یک حکومت دارد تا آن را اداره کنـد و به سـرمنزل مقصود برسانـد. برای اثبات این مـدعا، به هفت دلیل اسـتدلال می کنیم: دلیل اول، ضـرورت نظم و امنیت داخلی جامعه این دلیل از سه مقـدمه تشـکیل می شود: مقـدمه نخست این است که وجود زنـدگی اجتمـاعی برای تأمین نیازمنـدیهای مادی و معنوی انسان ها ضرورت دارد. مقـدمه دوم این است که زنـدگی اجتماعی که از راه کمک و همکاری متقابل آدمیان حاصل می آید محتاج احکام و مقرراتی است که سهم هر فرد یا گروه را از مجموع فرآورده های متنوع و گوناگون جامعه، تعیین کند و برای اختلافاتی که احیانا در ظرف جامعه پیش می آیـد، راه حل هایی نشان دهد. مقدمه سوم این که احکام و مقررات مزبور نیازمند ضامن اجرایی است، لذا باید در جامعه دستگاه قدرتمندی وجود داشته باشد تا اجرای احکام و مقررات اجتماعی را ضمانت کند. این دستگاه قدرتمند همان نظام حکومتی است. به عبارت دیگر، چون هر جامعه ای به یک نظام حقوقی احتیاج دارد، پس بایـد حکومتی داشته باشد تا اجرای آن نظام حقوقی را ضـمانت کنـد. اگر حکومتی در کار نباشد، چه بسا افراد یا گروههایی در صدد نقض احکام و مقررات اجتماعی و حقوقی برآیند و سبب پیدایش هرج و مرج و اختلال در امور و شؤون حیات جمعی گردند. اگر در استدلال مذکور نیک بنگریم، می بینیم که ضـرورت وجود حکومت را از طریق ضـرورت وجود نظم و امنیت داخلی جامعه، مـدلل می دارد؛ زیرا در این اسـتدلال احکام و مقررات اجتماعی و حقوقی از این جهت که نظمی مطلوب در جامعه مستقر می کند و از تضییع حقوق و ایجاد هرج و مرج مانع می شود، محل حاجت قلمـداد شـده است. به عبارت دیگر، در این دلیل، ضـرورت وجود حکومت به عنوان حافظ نظم و امنیت داخلی جامعه ثابت گردیـده است. اما برای اثبات ضـرورت وجود حکومت ادله دیگری هم می توان آورد که تأمل در آنها وظایف دیگر حکومت را نیز معلوم می دارد. دلیل دوم، لزوم تصـدی کارهای بی متصـدی گفتیم که هـدف زندگی اجتماعی آدمیان تأمین نیازمنـدیهای مادی و معنوی آنان است. با توجه به این هدف می گوییم در هر جامعه امور و شؤون فراوانی هست که متصدی ندارد و اگر دسـتگاهی به نام حکومت متصدی آنها نشود، بسیاری از نیازهای مادی و معنوی گروهی از مردم برآورده نمی گردد. مثلا در هر جامعه، اطفال بی سـرپرست، سـفها و دیوانگان هسـتند که هیچ فرد یا گروه معینی، رسـیدگی به امور آنان را بر عهده ندارد. البته

ممکن است افراد خیرخواه یـا انجمنهای خیریه ای یافت شونـد که داوطلبانه، متکفل امور آنان گردنـد، اما اولا تعـداد این گونه افراد در هر جامعه بیشتر از آن است که چند فرد یا چند انجمن خیریه بتوانند از عهده رسیدگی به وضع و حال همه آنان برآیند. ثانیا این گونه داوطلبان هیچ گونه الزام و تکلیفی ندارند در نتیجه، هر زمان که بخواهند می توانند به هر دلیلی از انجام این کار سرباز زنند. برای آن کـه حقوق ایـن افراد، به هیـچ روی ضـایع نشـود ضـرورت دارد که دسـتگاهی همه آنـان را به زیر بـال و پر خـود بگیرد و نیازهـای گونه گونشـان را به خوبی برآورد و از تضـییع حقوقشان جلوگیری کنـد. افراد دیگری هم هسـتند که به سـبب یک سلسـله حوادث و پیشامـدها از اداره و تـدبیر زنـدگی خود عاجز شـده اند: سیل، زلزله، آتشـفشانی و بعضـی از سوانح طبیعی دیگر، خانه و کاشـانه گروهی از مردم را از هـم می پاشـد و آنـان را بی خانمـان و آواره و سـرگردان می سـازد. برای اداره و تـدبیر زنـدگی این واماندگان و بیچارگان نیز وجود دسـتگاهی ضرورت می یابد. امور و شؤون دیگری نیز هست که از سویی مردم سخت نیازمند آنها هسـتند و از سوی دیگر هیـچ فرد یا گروه خاصـی انجام دادن آنها را بر عهـده نمی گیردماننـد؛ رسانـدن آب و برق، گاز و تلفن به مردم، راهسـازی و احـداث کوچه و خیابـان و جـاده، تنظیف معابر عمومی، ایجاد درمانگاه و بیمارسـتان، ساختن مـدارس عمومی از کودکسـتان تـا دانشـگاه و بسـیاری از خـدمات عمـومی دیگر . بـاز ممکن است فردی یـا گروهی سـاختن پـل یـا راه یـا درمانگـاه و بیمارسـتان یا مـدرسه ای را بر عهـده گیرد، اما این گونه اقـدامات داوطلبانه هرگز به حـدی نیست که پاسخگوی نیازهای همه مردم باشـد. بنابراین بایـد دسـتگاهی وجود داشـته باشد که انجام دادن همه خدمات عمومی را عهده دار شود. همچنین اشـیاء ارزشـمندی هست که مالک خاصـی نـدارد و از امـوال عمـومی محسوب می شود، ماننـد آبهـا، مراتع، جنگلهـا، و منابع فراوان زیر زمینی. بـاید دسـتگاهی وجود داشـته باشـد که از این مواهب و نعم الهی چنان بهره برداری کنـد که هم موافق مصالح همه اعضای جامعه باشد و هم برای اسـتفاده نسـلهای آینده محفوظ بماند. اگر چنین دسـتگاهی متصدی رسیدگی صحیح به این منابع ثروت عمومی نشود، این نعمتهای خداداده یا مورد بهره برداری واقع نمی شود یا چنان در اختیار افراد و گروههای سودجو قرار می گیرد که سـرانجام از آنها نفعی عایـد همه مردم نخواهـد شـد. به هر حال، هم حفظ و حراست اموال عمومی، برای آن که آینـدگان نیز از بهره جویی از آنها، محروم نماننـد، و هم بهره برداری درست و مطابق با مصالـح همگانی از آنها نیازمنـد وجود دسـتگاهی است که منافع عموم مردم را رعـایت کنـد. کوتـاه سـخن آن که، در هر جـامعه یـک سلسـله کارهایی هست که انجام یافتن آنها ضـرورت دارد ولی فرد یا گروه خاصـی متصدی آنها نیست. بر این اساس، وجود دسـتگاهی که عهده دار این قبیل کارهای بی متصدی گردد، ضرورت تام و مؤکد دارد. این دسـتگاه همـان است که دسـتگاه حـاکمه یـا حکـومت نـام می گیرد. دلیـل سوم، لزوم تعلیم و تربیت علاـوه بر احتیاجـات اقتصـادی و مـادی، به منظور تعلیم و تربیت افراد جـامعه نیز وجود نظام حکومتی ضـروری است؛ یک رشـته نیازهای علمی و معنوی هست که برآوردن آنها از یک یا چنـد فرد یا گروه داوطلب برنمی آید. ازعلوم تجربی مختلف که برای بهسازی وضع و حال مادی زنـدگی به کار می آید هم که بگذریم، به یک سلسـله از معارف می رسیم که ناظر به بعد معنوی حیات است و دانسـتن آنها برای دستیابی به سـعادت حقیقی و کمال نهائی اهمیت عظیم دارد، مانند اصول عقائد و احکام فقهی و اخلاقی. تعلیم و آموزش این علوم و معـارف گونه گون، برای حصول رشـد فکری و فرهنگی جـامعه بایسـته است. برای این کار نیز بایـد یک رشـته فعالیتهای منظم و هماهنگ صورت پـذیرد که هـدف از همه آنها رشـد و ترقی دادن جامعه در بعـد روحی و معنوی باشد. پس باید دسـتگاهی وجود داشـته باشـد کـه ضـامن انجـام دادن ایـن قسم فعالیتهـا گردد. خلاـصه آن که به منظـور تعلیم و تربیت افراد جـامعه نیز، وجـود نظـام حکومتی ضـروری است. دلیل چهارم، لزوم ایجاد تعادل بین فعالیتهای اقتصادی شک نیست که در یک جامعه باید همه فعالیت های اقتصـادی هماهنـگ باشـد. اگر جـامعه ای ماننـد اجتمـاع مردم یـک ده، کوچـک و ساده باشـد، چه بسا خود افراد بتواننـد فعالیتهای اقتصـادی را هماهنـگ سازنـد و با مشورت با یکـدیگر دریابنـد که چه کارها و مشاغلی بیش از حـد کفایت و چه کارهایی کمتر از انـدازه کافی وجود دارد، در نتیجه جلوی زیاده رویها را بگیرنـد و کاستیها را جبران کننـد. اما در جوامع بزرگ و پیچیـده امروز این

مهم از عهده خود افراد ساخته نیست، لذا بیم آن هست که بعضی از فعالیتهای اقتصادی رشد سرطانی و روز افزون بیابد و بر عکس، پاره ای از فعالیتهای اقتصادی دیگر تعطیل و اهمال شود و قهرا نوعی ناهماهنگی و عدم تناسب و تعادل در امور اقتصادی پدیدار گردد. این بی تناسبی و عدم تعادل اقتصادی در همه شؤون دیگر زندگی اجتماعی آثار نامطلوب خواهد داشت. بنابراین برای پیش نیامدن چنان وضعیت ناهنجار یا از میان برداشتن آن، باید جدا تلاش کرد، مخصوصا جامعه ای مثل جامعه اسلامی که بخواهد عزت و سیادت خود را کاملا حفظ کند و در هیچیک از ابعاد و وجوه زندگی، وابستگی و نیاز به اجانب نداشته باشد و دست گدایی به سوی این و آن دراز نکند (۱) باید با برنامه ریزی دقیق فعالیتهای اقتصادی را هماهنگ و متناسب کند و نگذارد وضع اقتصادی دچار بی تعادلی شود. دستگاهی که می تواند چنین برنامه ریزی و مدیریتی داشته باشد همان دستگاه حکومت است. دلیل پنجم، لزوم دفاع و آمادگی در برابر دشمنان یک جامعه مطلوب، علاوه بر آن که در درون خود از نظم و امنیت برخوردار است، باید به خوبی از عهده دفاع از خود در برابر دشمنان بیرونی برآید تا آنان که اغراض و نیات سوء دارند طمع در آب و خاک و مال و جان و آبروی آنان نکنند. باز در جوامع بسیار کوچک و ساده امکان دارد که مردم با تبادل آراء و تشریک مساعی وسائل دفاع از خود را فراهم آورند و بهترین شیوه و شگرد دفع بیگانگان را بیابند و از کیان و موجودیت خود پاسداری کنند؛ ولی در جامعه های بسیار بزرگ و پیچیده معاصر چنین امری امکان نمی پذیرد؛ باید دستگاه برنامه ریز و مدیری باشد که به هنگام هجوم دشمن، همه آلات و ابزار جنگی را تهیه کند و رزمندگان خود را تا آنجا که می تواند مجهز و مسلح سازد و فعالیتهای نظامی را به بهترین وجه، سازماندهی و تنظیم کند و در وقت مقتضی و به شکل مطلوب به دشمن یورش ببرد، در غیر این صورت ممکن است نیروهای عظیمی به هدر رود و هیچ گونه پیروزی هم به دست نیاید. قبل از وقوع هجوم و جنگ نیز جامعه باید آمادگی کامل برای جنگ و دفاع را داشته باشد تا هم دشمنان فکر حمله و یورش را به خاطر خود خطور ندهند و هم اگر حمله و یورشی پیش آمد، مردم غافلگیر نشوند . و چون عموم مردم عادتا سرگرم اشتغالات زندگی شخصی و خانوادگی خود هستند نمی توان از آنان توقع آمادگی کامل داشت و به هر حال نباید به آمادگی شان اتکا و اتکال کرد، بلکه باید دستگاهی وجود یابد که کاری جز پرداختن به همین امور نداشته باشد. پس وجود نظام حکومتی از این رو نیز ضرورت دارد که هم آمادگی کامل برای دفاع از مصالح و منافع جامعه در برابر دشمنان آن حاصل شود، و هم در صورت هجوم و حمله دشمنان، دفع و سرکوبی آنان به بهترین شیوه ممکن گردد. دلیل ششم، لزوم رفع اختلافها و کشمکشها بی شک در هر جامعه میان افراد یا گروهها اختلافاتی بروز می کند. برای رفع این اختلافات و احقاق حقوق هر فرد یا گروه ناگزیر باید به کسانی رجوع کرد که میان متخاصمان داوری کنند. ممکن است که دو طرف مخاصمه با توافق یکدیگر کسی را به عنوان حکم برگزینند و به رأی او ترتیب اثر دهند. در این صورت مشکل به سادگی حل خواهد شد. اما در اکثر موارد، متخاصمان به چنین توافقی دست نمی یابند. در این گونه موارد، که قاضی تحکیم در کار نیست باید دستگاهی وجود داشته باشد که همه مردم طوعا یا کرها، مکلف به اطاعت از احکام و آراء آن باشند و هیچ فرد یا گروهی نتواند از حکم و رأی آن تخلف کند. این دستگاه همان دستگاه قضایی است که جز با وجود آن، اختلافات و تخاصمات فیصله نمی یابد و حق به حقدار نمی رسد . ناگفته پیداست که این دلیل وقتی برای اثبات ضرورت وجود حکومت به کار می آید که مراد از «حکومت» معنای خاص آن یعنی «قوه مجریه» نباشد؛ زیرا مقتضای دلیل مذکور، اثبات ضرورت وجود «قوه قضائیه» است نه قوه مجریه. اما اگر «حکومت» را به معنای عامش بگیریم که شامل هر سه قوه مقننه، قضائیه و مجریه گردد آنگاه می توان از این دلیل نیز برای اثبات مقصود سود جست. به تعبیر دیگر، این دلیل در صورتی مفید خواهد بود که دستگاه قضائی را بخشی از دستگاه حکومت محسوب داریم، چنان که در بسیاری از کشورها سرپرستی امور قضائی به عهده وزارتخانه ای به نام «وزارت دادگستری» است که جزء دولت به شمار می آید. دلیل هفتم، لزوم وضع احکام و مقررات جزیی بارها گفته ایم که برای تنظیم ارتباطات و مناسبات اجتماعی به شکل مطلوب علاوه بر احکام و مقررات کلی و ثابت، که مجموع آنها، تحت عنوان «قانون اساسی» مدون می

شود و علاوه بر احکام و مقرراتی که از دوام و کلیت نسبی برخوردار است و وضع آنها بر عهده قوه مقننه و مجلس قانونگذاری است احکام و مقررات جزئی تر و موقت و محدودی نیز ضرورت دارد. برای وضع چنین احکام و مقررات موقت و محدود مانند تعیین نرخ کالاها هم باید دستگاهی وجود داشته باشد. وضع این گونه قوانین که کوچکترین دگرگونی در اوضاع و احوال اجتماعی ممکن است آنها را دستخوش تغییر سازد در جوامع امروزی، معمولا از شؤون قوه مجریه است؛ یعنی هیأت دولت یا یک وزیر یا حتی یک مدیر کل، می تواند در قلمرو مسؤولیت خود یک سلسله مقررات اجرائی وضع کند و برای معتبر شناخته شدن آن مقررات، نیازی به تصویب قوه مقننه نیست. البته چنان که سابقا گفته ایم، این مسأله که وضع قوانین جزیی و متغیر بر عهده چه قوه ای است تا حدی به قرارداد بستگی دارد. لذا در صورتی که وضع این گونه قوانین را از شؤون قوه مجریه بدانیم، دلیل مزبور ضرورت وجود حکومت به معنای قوه مجریه را اثبات می کند و در صورتی که وضع آن را برعهده قوه مقننه بدانیم این دلیل، ضرورت وجود حکومت به معنای اعم یعنی مجموع سه قوه را اثبات می کند. وظائف حکومت با هفت دلیل پیشگفته، مدلل شد که یک جامعه بدون یک نظام حکومتی نمی تواند زندگی مطلوب داشته باشد و به اهداف مادی و معنوی خود نائل شود. همچنین، با توجه به این هفت دلیل دانسته شد که هر حکومت لااقل هفت وظیفه اصلی دارد که عبارتند از: ۱ حفظ نظم و امنیت درونی جامعه. ۲ تصدی آن دسته از امور و شؤون اجتماعی که متصدی خاصی ندارد. ۳ بر آوردن نیازهای علمی و معنوی مردم یا به تعبیر دیگر، تعلیم و تربیت آنان. ۴ متناسب و متعادل ساختن همه فعالیتهای اقتصادی و مادی افراد جامعه. ۵ دفاع شایسته از جامعه در برابر دشمنان بیرونی آن. ۶ رفع اختلافات و منازعات افراد یا گروه ها و احقاق حقوق هر یک. ۷ وضع احکام و مقررات جزئی اجتماعی. اگر دقت کنیم درمی یابیم که مجموع وزارتخانه های موجود در یک کشور، به انجام دادن همین هفت وظیفه اشتغال دارند؛ وزارت کشور ایجاد و حفظ نظم و امنیت را در داخل مملکت بر عهده دارد و نیروهای انتظامی را به همین منظور به کار می گیرد؛ در واقع، نیروهای انتظامی پشتوانه اجراء قوانین اند و نمی گذارند که فرد یا گروه خاصی از عمل به مقتضای قانون سرباز زند. وزارتخانه هایی از قبیل وزارت نیرو، وزارت پست و تلگراف و تلفن، وزارت راه و ترابری، وزارت درمان و بهداشت و امور پزشکی، وزارت صنایع و معادن و فلزات و وزارت نفت و... متصدی خدماتی هستند که فرد یا گروه مخصوصی آنها را تصدی نکرده است؛ وزارتخانه های آموزش و پرورش، فرهنگ و آموزش عالی و ارشاد اسلامی مسؤولیت تعلیم و تربیت همگانی را دارند؛ وزارتخانه های اقتصاد و دارایی، کار و امور اجتماعی و بعضی دیگر به امور اقتصادی و مادی جامعه می پردازند؛ وزارت دفاع، مسؤول دفع و سرکوبی دشمنان بیگانه است؛ وزارت دادگستری به مخاصمات پایان می دهد و حق را به صاحب آن می رساند؛ هیأت دولت یا حتی یک وزیر یا مدیر کل هم، برای حوزه مسؤولیت خود، بخشنامه ها و آیین نامه های اجرائی را وضع و اعلام می کند. می دانیم که همواره هر وظیفه ای توأم با یک سلسله اختیارات است؛ نمی شود انجام دادن وظیفه ای را از کسی بخواهند و وسائل عمل به آن وظیفه را در اختیار وی نگذارند. از این رو معقول نیست که وجود حکومت را برای یک جامعه ضروری بدانیم و برای حکومت چندین وظیفه قائل شویم، در عین حال، برای آن هیچ گونه اختیار قانونی منظور نداریم. همان ادله ای که برای حکومت وظایفی چندگانه اثبات می کند، ضمنا مقتضی آن است که حکومت، قدرت قانونی برای عمل داشته باشد. برای آن که حکومت به وظایف خود عمل کند و به اهداف منظور برسد، باید قدرت اجرائی متناسب را دارا باشد. پس مجملا می توان گفت همان گونه که برای حکومت یک رشته وظائف ثابت می گردد، یک سلسله اختیارات هم اثبات می شود. امتیاز جامعه الهی نکته ای که توجه بدان ضرورت دارد، این است که جوامع الهی مخصوصا جامعه اسلامی برای امور معنوی اهمیت فراوانی قائلند. اسلام همان گونه که برای فرد، حفظ دین را بر هر کار دیگر مقدم می داند و برای نگهداری دین، بذل مال و جان را توصیه می کند چنانکه در وصایا و سفارش های امیرالمؤمنین علی بن ابی طالب علیه السلام آمده است. (۲) برای جامعه نیز حراست و پاسداری دین را به هر قیمتی که باشد، واجب و بایسته دانسته است. از دیدگاه اسلامی اگر موجودیت دین در معرض تهدید و مخاطره قرار گرفت، برای دفاع از آن،

جانها بایـد فـدا شود، چه رسد به اموال. هنگامی که در جامعه، دین اصالت دارد باید اولا: همه احکام و مقررات اجتماعی و حقوقی به گونه ای وضع شود و جمیع اعمـال و فعالیتهـای جمعی چنان صورت پـذیرد که نه فقط با اهـداف متعالی دین و اخلاق مخالفت و منافـات نداشـته باشـد بلکه بـا آنهـا موافقت داشـته و در راه تـأمین آنهـا قرار گیرد. ثانیـا: یکی از وظـایف اساسـی «حکومت» و بلکه مهمترین وظیفه آن، تعلیم و تربیت دینی و اخلاـقی افراد جـامعه باشـد . یـک جـامعه الهی و اسـلامی به امور معنوی و مسائل دینی و اخلاـقی اهتمـام فراوان دارد و برآورده شـدن همه نیازهـای متعـدد و متنوع خود را در چـارچوب دین و اخلاق می خواهـد. و همین است فرق اصـلی این جامعه با سایر جوامع. ضـرورت وجود حکومت از دیـدگاه اسـلام تا کنون به خوبی روشن شـد همان گونه که جـامعه نیـاز به وجود احکام و مقررات اجتماعی و حقوقی دارد و بر این اساس نیازمنـد به قانونگـذار است احتیاج به اجرای احکام و مقررات هم دارد. بنابراین، محتاج حاکم است. صـرف وضع قوانین و آوردن آنها بر روی کاغذ و از برکردن و در سـینه داشـتن آنها دردی را دوا نمی کنـد. در طول تاریـخ بشـری، همواره کسـانی بوده انـد که یا حقوق خود را نمی شـناخته انـد یا با دیگران، درباره حـدود و مرزهای حقوق خود، اختلاف نظر داشـته انـد یا با علم به حقوق خود، در مقام تعدی به حقوق سایرین بر می آمده اند و به هر تقـدیر، جامعه را دسـتخوش هرج و مرج و بی عـدالتی می کرده انـد. چنین کسانی اکنون نیز هسـتند و در آینده هم خواهند بود. برای آن که نظام جامعه دچار اختلال نشود و شـیرازه امور از هم نگسـلد، به ناچار بایـد دسـتگاهی وجود داشـته باشد که با قدرت و شوکت خود ضـامن اجرای قوانین شود و متخلفـان را به راه آورد یـا به سـختی گوشـمالی دهـد. برای آن که آدمیان به مصالحی که هدف زندگی اجتماعی نیل بدانهاست برسـند، باید قوانین مو به مو، به مرحله اجرا و عمل درآید و این ممکن و میسر نخواهد گشت جز با وجود «حکومت» چنان که حضـرت علی بن ابی طالب علیه السلام در پاسخ به خوارج که به قصد نفی حکومت می گفتند: «لا حکم الا لله؛ حکومت جز برای خدا نیست» فرمود: «نعم انه لا حکم الا لله و لکن هؤلاء یقولون لا امرة الا لله و انه لا بد للناس من امیر بر او فاجر (۳) ؛ آری، درست است که «حکم» خاص خـدای متعال است، لکن اینان (خوارج) می گوینـد (یعنی مرادشان این اسـت که) : «حکومت» خاص خـدای متعال است؛ و حال آن که مردم، به ناچار باید حاکمی داشـته باشـند، چه درسـتکار و چه نادرست» . نتیجه این که ضـرورت وجود حکومت برای هر جامعه، به دلیل عقلی اثبات می شود، قبل از این که ادله تعبدی در کار بیاید. اسـلام دینی است که دارای کـاملترین و مطلوبترین نظام حقوقی (۴) که تـا روز قیامت از ارزش و اعتبار برخوردار است و مـدعی است که برای جمیع ابعاد و وجوه زندگی فردی و اجتماعی همه آدمیان در همه اعصار و امصار احکام و مقررات دارد. چنین دینی نمی تواند وجـود حکـومت را ضروری و بایسته ندانـد. پس مـا به دلیـل عقلی قطعی اثبـات می کنیم که اسـلام، هم برای حکـومت احکـام و مقرراتی دارد و هم وجود حکومت را برای جامعه مسلمین ضروری می دانـد؛ و نیازی به ادله تعبـدی نـداریم. حتی اگر یک آیه یا یک روایت هم درباره این مسأله نمی بود، مشـکلی نـداشتیم. البته ادله تعبـدی نیز هست که باید در فقه مورد مطالعه و بررسـی واقع شود اما نباید از این دلیل عقلی قطعی غفلت کنیم. به تعبیر دیگر اگرچه تمسک به ظواهر الفاظ آیات و روایات اشـکالی ندارد، ولی بایـد بـدانیم که این دلیـل یقینی عقلی بر همه آنها مقـدم است. خلاصه، جای هیـچ شک و شـبهه ای نیست در این که اسـلام وجود حکومت را برای امت اسـلامی ضـروری می دانـد. احتمال این که این دین ضـرورت وجود حکومت را نفی کنـد یا حتی درباره این مسـأله سـاکت باشـد، به کلی منتفی است. پس اصـل این مسأله از قطعیات و یقینیات دین مقـدس اسـلام است. اگر بحثی هست در خصوص کیفیت حکومت و چگونگی تعیین حـاکم و حـدود وظـائف و اختیـارات او و امثـال این است که بایـد با رجوع به کتاب و سنت قطعیه معلوم گردد. پی نوشت هـا: ۱. «و لله العزة و لرسوله و للمؤمنین؛ عزت و سـربلندی مخصوص خداوند، پیامبرش و مؤمنان است» منـافقون / ۸. «و لن یجعـل الله للکـافرین علی المـؤمنین سبیلاـ؛ خـدای متعـال، هرگز برای کـافران، بر ضـد مؤمنـان راهی نمی گـذارد» نساء / ۱۴۱. ۲. «فـاذا حضـرت بلیـة فاجعلوا اموالکم دون انفسـکم و اذا نزلت نازلـة فاجعلوا انفسـکم دون دینکم؛ فاعلموا ان الهالک من هلک دینه و الحریب من حرب دینه؛ هنگامی که مصیبتی در رسد اموال خود را سپر جانهایتان کنید و زمانی که مصیبتی

شدید (بر شما) فرود آید جانهای خود را سپر دینتان کنید و بدانید که از میان رفته، کسی است که دینش از دست برود و دزد زده و بی چیز کسـی است که دینش را از او ربـوده باشـند.» (کـافی ج ۲، ص ۲۱۶، حدیث ۲ و بحـار الانوار، ج ۶۸، ص ۲۱۲، باب ۲۳، حدیث ۲) . .۳. نهج البلاغه، کلام .۴۰ .۴. البته ما جدا بر این اعتقادیم که همه ادیان آسـمانی دیگر نیز، در اصل و پیش از آن که در معرض تحریف و مسـخ واقع شونـد، صـاحب نظامـات حقوقی بوده انـد و چنان نبوده است که کار دنیا را به قیصـر واگذارنـد و کار آخرت را به خـدا، این که پیروان بعضـی از این ادیـان، یـا همه آنهـا می پندارنـد که دین از سـیاست جـداست و نبـوت از حکومت، معلول ناآگـاهی آنـان نسبت به تعـالیم اصـلی و آموزه های راستین ادیان خودشان است به هر حال، ما در اسـلام، هرگز نمی توانیم چنین ادعاهایی را بپذیریم. منابع مقاله: حقوق و سیاست در قرآن، مصباح یزدی، محمد تقی ؛

امامت در مکتب تشیع

امامت در مکتب تشیع امامت یکی از مسائل اساسی و زیربنایی مذهب تشیع است. امامت از دیدگاه تشیع، زعامت و رهبری امت در امور معاش و معاد می باشد (۱) که مساله ای سیاسـی - دینی بشـمار می رود و از روز نخست، شیعه بر آن پایدار مانده و پیوسته در حال مبارزه با سلطه های جور بوده است. امام، از نظر شیعه یک رهبر سیاسی و پیشوای دینی به حساب می آید که هر دو سمت را با هم جمع کرده و هر دو جهت را عهده دار است. شیعه از روز نخست، در تمامی حرکتها و اقدامات سیاسی خود، حتی مانند پذیرفتن زمامـداری و ولاـیت از جـانب خلفای وقت، از امام معصوم عصـر خویش دسـتور می گرفتنـد، یا رخصت دریافت می داشـتند و این بـدین معنی بـود که امـام عصـر خـویش را رهـبر سیاسـی به حـق می دانسـتند. و امامـان نیز همواره خلفـا را غـاصب حق خویش می شمردنـد. پیـامبر اسـلام، با بـدست آوردن قـدرت و نیروی مردمی، دو عمل سیاسـی چشـمگیر انجام داد، یکی تشـکیل امت و دیگر تاسـیس دولت. پیامبر اسـلام با مطرح کردن برادری اسـلامی، یک وحدت ملی منسجم و مستحکم بر پایه و اساس دین بوجود آورد که این خود یکی از بزرگترین کارهای سیاسی او بود که با تلاش فراوان انجام گرفت و این وحدت ملی به نام «امت اسلامی » هنوز پابرجاست و از اساسـی ترین پایه ها در جهت دهی به سـیاست اسـلامی به حساب می آید. مساله تشـکیل دولت و برقراری پیمانهای سیاسی و انتظامات داخلی و ساختار اداری و اجتماعی که پایه گذاری آن در عهد رسالت انجام گرفت و سپس ادامه و توسعه یافت، همگی از یک اندیشه سیاسـی اسـلامی برخاسته که پیامبر اکرم پایه گذار آن بوده است. همه جنگها و صلحها و قراردادهای منعقده با قبائل و کشورها که در عهد رسالت انجام گرفت، و خلفای پس از وی بر همان شیوه رفتار می کردند، حاکی از دید سیاسی است که از شـریعت اسـلام نشـات گرفته و ریشه دینی و الهی دارد. رهبری پیـامبر برخاسـته از مقام نبوت او پیامبر اسـلام که خود زعامت امت را بر عهـده داشت، علاـوه بر پیشـوای دینی، رهـبر سیاسـی نیز به شـمار می آمـد و این سـمت را برخاسـته از نبـوت خویش می دانست و به حکم «النبی اولی بالمؤمنین من انفسهم » (۲) فرمان حکومت را از جانب خدا دریافت کرده بود و این اولویت بر انفس، همـان ولایت عامه و زعامت سیاسـی است که از مقام نبوت او برخاسـته است. امام صادق (ع) در این زمینه می فرمایـد: «ان الله ادب نبیه فـاحسن تـادیبه فلما اکمل له الادب قال: «و انک لعلی خلق عظیم » . (۳) ثم فوض الیه امر الـدین و الامهٔ لیسوس عباده. . .» . (۴) خداونـد پیامبر را تا سـر حـد کمال تربیت نمود، لـذا او را به شایسـته ترین کمالات سـتود. آنگاه امر شـریعت و مردم را بـدو سپرد تا بنـدگان خـدا را رهـبری کنـد و سیاسـتمداری را به دست گیرد. خـواهیم گفت که بیعت در عهـد رسـالت، تنهـا یـک وظیفه دینی و سیاسی است که به منظور فراهم شدن نیرو و امکانات برای مقام زعامت، انجام می گرفته، نه آنکه بیعت کنندگان او را برای زعامت برگزیـده و به اختیـار و انتخـاب خود زعیم قرار داده باشـند. بلکه زعـامت پیـامبر به حکم قرآن ثابت بود و مردم موظف بودنـد با او بیعت کننـد، تـا امکانـات رهبری برای او فراهم باشـد. پیـامبر اکرم به همین منظور از مهاجرین و انصار بیعت می گرفت، تا پایه های دسـتگاه سیاسـی و انتظامی خود را مستحکم سازد و بر مسلمانان واجب بود که این نیرو را در اختیار او بگذارند. با اندک مراجعه به

زندگی سیاسی پیامبر اکرم، این نکته روشن می گردد که پیامبر خود را از جانب خدا رهبر سیاسی امت می دانست و به مردم هشدار می داد که به حکم وظیفه باید با او همکاری کنند و بیعت که رسم عربی بود و تعهد بیعت کنندگان و وفاداری آنان را می رساند، به همین منظور انجام می گرفت. در بیعت «عقبه ثانیه » که شب هنگام، در دامنه کوهی بدور از چشم مشرکین قریش، با مردم مدینه - که قبلاـ اسلام آورده بودند - انجام گرفت، پیامبر - خطاب به آنان - گفت: بیعتی را که با شما انجام می دهم، به هدف حمایت و پشتیبانی از من است تا همانگونه که از جان و مال و ناموس خود دفاع می کنید، از من نیز دفاع کنید. آنان - که ۷۳ مرد و ۲ زن بودند - گفتند: ما برای حمایت از تو تا پای جان ایستاده، بیعت می کنیم، ما فرزندان جنگیم چونان حلقه ای تو را در بر می گیریم. در آن میان، یکی از بزرگان انصار به نام «ابوالهیثم بن التیهان » گفت: ای رسول خدا، میان ما و قبائل یهود که پیرامون مدینه سکنی گزیده اند، پیوندهای نظامی بسته شده و با این پیوند که با تو می بندیم، آن پیوندها گسسته می شود. از این پس تو نیز نباید ما را رهاسازی که تنها بمانیم و با یهود درگیر شویم. پیامبر (ص) تبسمی فرمود و گفت: از این پس شما از من هستید و من از شما هستم، می جنگم با آنکه جنگیدید، و می سازم با آنکه ساختید. از جان گذشتن و فداکاری نمودن از جانب شما، و ما با هم پیوند خورده و گسستنی نیست. آن گاه همگی اعلام وفاداری همه جانبه نموده، با او بیعت کردند. سپس پیامبر (ص) فرمود: دوازده نفر از میان خود معرفی کنید تا نمایندگان شما باشند و به واسطه آنان دستورات صادره ابلاغ گردد. پس هفت نفر از قبیله «خزرج » و سه نفر از قبیله «اوس » معرفی شدند. (۵) این بیعت، که در سال پیش از هجرت انجام گرفت، هدف آن تنها تشکیل یک دستگاه سیاسی - نظامی مستحکم بوده، که بر اساس پایه های مردمی استوار باشد. و پیامبر اکرم (ص) این امر را جزئی از رسالت خود می دانست که به حکم وظیفه سالت خویش انجام می داد. این همان «حکومت دینی » است که یک پیامبر به حکم وظیفه پیامبری انجام می دهد. اساسا پیامبر که خود، آورنده شریعت است، خود را شایسته ترین افراد برای ضمانت اجرائی آن می داند و عقلا و عادتا نباید منتظر بماند تا پیروان او، او را بر این سمت بگمارند. بنابراین - بسیار کوته نظری است که برخی پنداشته اند که پیامبر اسلام به دلیل پیامبر بودن، زعامت سیاسی امت را بر عهده نگرفت، بلکه مردم چون او را شایسته ترین افراد خود دیدند، برای این سمت برگزیدند. در روز غدیر خم که پیامبر اکرم (ص) مولا امیر مؤمنان (ع) را به مقام خلافت و ولایت بر امت منصوب نمود، برای آن که خاستگاه دینی این حق را ارائه دهد، به مقام ولایت خود - که منشا دینی داشته - اشاره نمود و فرمود: «الست اولی منکم بانفسکم » که اشاره به آیه کریمه «النبی اولی بالمؤمنین من انفسهم » می باشد یعنی آیا من، به حکم خداوند ولی امر شما نیستم؟ ! گفتند: بلی یا رسول الله. آری، تو ولی امر ما هستی. آن گاه - پس از گرفتن اعتراف و پاسخ مثبت - فرمود: «فمن کنت مولاه فهذا علی مولاه » یعنی: منشا ولایت من و علی یکی است و مقام زعامت سیاسی هر دوی ما از مقام حاکمیت دین برخاسته است. پس از آن از مردم به حکم وظیفه دینی، بیعت گرفت. مساله خلافت از منظر علی (ع) مولا امیر مؤمنان (ع) همواره از حق غصب شده خود شکوه داشت و مقام خلافت و زعامت سیاسی را از آن خود می دانست. در خطبه «شقشقیه » خلافت را حق موروثی خود می داند، که از دست او ربوده اند، تا آنجا که می گوید: «فصبرت و فی العین قذی، و فی الحلق شجی، اری تراثی نهبا» . (۶) شکیبایی نمودم در حالی که از فزونی اندوه، مانند کسی بودم که در چشم او خاشاک باشد، یا در گلوی او استخوانی آزاردهنده باشد، زیرا می دیدم که حق موروثی من به تاراج رفته. بر روی کلمه «تراث » دقت شود. حضرت، خلافت را میراث خود می داند، یعنی این حق او بوده که از پیامبر (ص) به او ارث رسیده است. نه آن که پیامبر (ص) شخصا به او داده است. و این می رساند که منشا حق ولایت پیامبر که همان حاکمیت دین بود کاملا به او انتقال یافته و او بر اساس حق حاکمیت دین، حق ولایت بر مسلمین را دارا می باشد و از این رو، اشغالگران این مقام، غاصب به شمار می آیند. در جای دیگر می فرماید: «فنظرت فاذا لیس لی معین الا اهل بیتی، فضننت بهم عن الموت. فاغضیت علی القذی، و شربت علی الشجی، و صبرت علی اخذ الکظم، و علی امر من طعم العلقم » (۷). رو به رو شدم آنگاه که یاوری نداشتم جز خاندانم، و بر جان آنان ترسیدم، از این رو چشم پوشی کردم و

هر گونه نـاگواری را تحمـل نمودم، که از هر تلخی تلـخ تر بود. امیر مؤمنان (ع) پس از بیعت مردم با او، با اشاره به اینکه خلافت را حق خود می دانسته است، فرمود: «لاـ یقـاس بآل محمـد (ص) من هـذه الامـهٔ احـد، و لا یسوی بهم من جرت نعمتهم علیه ابـدا، هم اسـاس الـدین، و عمـاد الیقین. الیهم یفی ء الغـالی، و بهم یلحق التالی. و لهم خصائص حق الولایـهٔ، و فیهم الوصـیهٔ و الوراثـهٔ. الآن اذ رجع الحق الی اهله، و نقـل الی منتقله » . (۸) از این امت کسـی را با آل محمد (ص) نتوان سـنجید و هرگز نمی توان پرورده نعمت ایشان را در رتبه ایشان دانست. آنان پایه دین و سـتون یقین اند. هر که از حد درگذرد به آنان باز گردد، و آن که وامانده، به ایشان پیونـدد. حق ولاـیت خـاص ایشان است و سـفارش و میراث پیامبر از آن ایشان است. اینکه حق به شایسـته آن بازگشـته و به جایگاه خود منزل کرده است. جمله اخیر این عبارت چنین می رساند که اکنون، حق خلافت به جایگاه خود بازگشـته است. ابن ابی الحدید می گویـد: لاـزمه این کلاـم آن است که پیش از این جایگاه خود را نداشـته است سپس می گویـد: ولی ما آن را تاویل می بریم و چنین می فهمیم که علی (ع) در این سـخن، تنها شایسـتگی خود را گوشـزد می کند (۹). عبد الله بن مسـعود، صحابی معروف جلیل القـدر، گوید: پیامبر اکرم (ص) به من گفت: ای پسـر مسـعود، اکنون آیه ای بر من نازل شد و این آیه را تلاوت فرمود: «و اتقوا فتنهٔ لا تصـیبن الذین ظلموا منکم خاصهٔ » (۱۰) بپرهیزیـد آتش فتنه ای را که فقط دامنگیر سـتمگران نخواهد گردید، بلکه همه را فرا می گیرد. آن گـاه فرمود رازی را با تو در میان می گـذارم و آن را به ودیعت به تو می سـپارم، زنهار که آن را درست فراگیر و به موقع آن را فاش ساز. این آتش فتنه را دشـمنان اسـلام در هنگام ستیز با علی، بر پا می کنند. بدان، هر که با علی دشمنی کند، همانند آن است که نبوت مرا انکار نموده و بلکه همه نبوت ها را منکر خواهد بود. یعنی چنین کسـی با شـریعت دشمنی ورزیده، تیشه به ریشه دین می زند. کسـی از آن میان به ابن مسـعود گفت: آیا تو این سـخن را از پیامبر (ص) درباره علی شـنیده ای؟ گفت: آری. گفت: پس چگـونه از جـانب کسـانی که حق او را غصب کرده انـد، منصب ولاـیت را پـذیرفته ای؟ ابن مسـعود، گفت: راست می گویی، سزای کار خود را دیدم و از امام خود رخصت نگرفتم. ولی دوسـتان من، ابوذر و عمار و سلمان، هنگام پذیرش ولایت، از امام خود رخصت می گرفتنـد. و من اکنـون اسـتغفار می کنم و توبه می نمـایم (۱۱). ملاـحظه می شود، آن کسـی که بزرگان شـیعه، او را به امامت می شـناختند علی (ع) بود و آنان بر خود لازم می دانستند که در فعالیتهای سیاسی از او استجازه کنند و در واقع، علی آنان را به آن مقـام منصوب نمایـد، گرچه به ظـاهر از طرف دیگران منصوب شـده باشـند. بنـابراین مساله «امامت » در اصل یکی از اساسـی ترین پایه های مکتب تشیع را تشـکیل می دهد و فلسـفه وجودی تشیع در مساله امامت تبلور می یابد و تشیع بدون امامت، جایگاه خاص خود را از دست می دهـد، زیرا تمامی فرقه های اسـلامی نسبت به خانـدان نبوت و عترت (ع) محبت می ورزنـد و اخلاص و مودت دارند. ولی این دلیل تشیع آنها نیست، زیرا آنان امامت و زعامت سیاسی اهل بیت را آن گونه که شیعه معتقد است، نپذیرفته انـد. از این رو، مکتب تشیع، مکتبی است که مسـاله حکومت و رهبری سیاسـی را، از متن دین و برخاسته از دین می دانـد و بـدین جهت در عصـر غیبت، که بـا نبود امـام معصوم روبروست، به سـراغ نواب عـام او می رود و چشم به چهره هـای پرفروغ فقهـا دوخته است، زیرا آنـان را شایسـته ترین جانشـینان امـام معصوم می دانـد. بنـابراین، مطرح کردن مسـاله جـدایی دین از حکومت، از جـانب کسـانی که در سایه مکتب تشیع آرمیـده انـد، شـگفت آور و مایه تاسف است. یکی از نویسـندگان - که سابقه حوزوی نیز دارد - چنین می نویسـد: «خلاـفت یک مقام سیاسـی - اجتماعی است که واقعیتی جز انتخاب مردم در بر نـدارد، منتها گاهی اتفاق می افتد که مردم آن قـدر رشـد و دانائی پیـدا کرده انـد که پیامبر یا امام خود را آگاه ترین و با تدبیرترین افراد در امور کشورداری و روابط داخلی و خـارجی سـرزمین خود یـافته و او را برای زمامـداری سیاسـی - نظامی خود انتخاب می کننـد،ماننـد بیعت با نبی اکرم زیر شجره «لقد رضی الله عن المؤمنین اذ یبایعونک تحت الشجرهٔ » (۱۲) و مانند انتخاب حضرت علی (ع) در نوبت چهارم خلافت، پس از رحلت نبی اکرم (ص) و گـاهی دیگر در اثر عـدم رشـد سیاسی و اجتمـاعی جـامعه و یا به علت گردبادهای سیاسـی به این گونه انتخاب احسن موفقیت پیـدا نمی کننـد. اکنون خوب واضـح است که آیین کشورداری نه جزئی از اجزاء نبوت است و نه در ماهیت

امامت – که همه دانایی است – مدخلیت دارد» . (۱۳) این گفتار کاملا با دید تشیع در امامت منافات دارد. متکلمین بزرگ جهان تشیع به اتفاق، مقام امامت را نوعی رهبری سیاسی – دینی تعبیر کرده اند و لزوم و ضرورت آن را برای برقراری نظم و سلامت جامعه از راه قاعده «لطف » اثبات می کنند. خواجه نصیر الدین طوسی در کتاب «تجرید الاعتقاد» – که از معتبرترین متون درسی اعتقادی حوزه های شیعه بشمار می رود – می گوید: «الامام لطف: فیجب نصبه علی الله تعالی تحصیلا للغرض » . و در کتاب «فصول العقائد» همین مضمون را مشروح تر کرده و می نویسد: لما امکن وقوع الشر و الفساد و ارتکاب المعاصی من الخلق، وجب فی الحکمهٔ وجود رئیس قاهر آمر بالمعروف ناه عن المنکر، مبین لما یخفی علی الامهٔ من غوامض الشرع، منفذ لاحکامه، لیکونوا الی الصلاح اقرب، و من الفساد ابعد، و یامنوا من وقوع الشر و الفساد، لان وجوده لطف، و قد ثبت ان اللطف واجب علیه تعالی، و هذا اللطف یسمی امامهٔ، فتکون الامامهٔ واجبهٔ » . خلاصه این استدلال چنین است که اسلام، به منظور ایجاد نظم و سلامت جامعه، احکام و تکالیفی مقرر کرده که ضمانت اجرایی شایسته نیاز دارد. و از باب قاعده «لطف » از مقام حکمت الهی نشات گرفته است و بر خداوند است که شایستگان مقام اجرائی را نیز به مردم معرفی کند، تا مردم در سایه رهنمود شرع، امام و پیشوای دینی و سیاسی خود را بشناسد و با او بیعت کنند. امام و پیشوا – که عهده دار برقرار نظم و مجری احکام انتظامی در جامعه باشد – تفسیری جز رهبری سیاسی – دینی نخواهد داشت، که از جانب شرع، شخصا به صورت تعیین یک فرد معین، یا وصفا با اعلام ویژگیهای فرد شایسته معرفی می گردد. مولا امیر مؤمنان (ع) در مقام بیان حکمت فرائض الهی، از جمله فریضه امامت، می فرماید: «و الامامهٔ نظاما للامهٔ. و الطاعهٔ تعظیما للامامهٔ » . ابن ابی الحدید، در شرح می نویسد: «و فرضت الامامهٔ نظاما للامهٔ، و ذلک لان الخلق لا یرتفع الهرج و العسف و الظلم و الغضب و السرقهٔ عنهم، الا بوازع قوی، و لیس یکفی فی امتناعهم قبح القبیح، و لا وعید الآخرهٔ، بل لا بد لهم من سلطان قاهر ینظم مصالحهم، فیردع ظالمهم، و یاخذ علی ایدی سفهائهم. و فرضت الطاعهٔ تعظیما للامامهٔ، و ذلک لان امر الامامهٔ لا ـ یتم الا بطاعهٔ الرعیهٔ، و الا فلو عصت الرعیهٔ امامها لم ینتفعوا بامامته و رئاسته علیهم » . (۱۴) امامت، برای ایجاد نظم در امت، از جانب شرع واجب شده، تا جلوی نابسامانیها گرفته شود، زیرا اگر قدرت قاهره نباشد، تبه کاران سلامت جامعه را بر هم می زنند، و تنها نمایاندن قبح قبیح یا وعد و وعید، باز دارنده نمی تواند باشد، باید سلطه نیرومندی باشد و در تنظیم امور بکوشد و مصالح همگانی را به گونه شایسته رعایت نماید، جلو ستمگر را بگیرد و دست سبک سران را کوتاه کند. این گونه ای استدلال عقلانی است، که گفته شود چون مقام حکمت الهی اقتضا کرده تا شریعت را بفرستد و احکام انتظامی برای نظم جامعه مقرر سازد. و به همین دلیل و بر اساس همین حکمت، بایستی شایستگان اجرای این احکام را نیز معرفی کند و نمی شود این مهم را به اختیار مردم واگذار کرده باشد. کسانی شایسته این منصب هستند که از کمال عقلی و توانایی لازم و آگاهی دینی کاملی برخوردار باشند. و این همان شرایط امامت است که در کلام شیعی مطرح می باشد و مقصود از حکومت دینی نیز همین است و بس. روشن نیست نویسنده مذکور بر چه مبنایی دین را از سیاست جدا گرفته، و از کجا و در کجا دیده اند که مردم از پیش خود، پیامبر اکرم را چون شایسته مقام رهبری سیاسی یافته بودند برگزیده و با او بیعت کردند. بلکه همانگونه که اشارت رفت، پیامبر اکرم (ص) در موارد متعدد – برای تحکیم و تثبیت پایه های سیاست خویش، از مردم عهد و پیمان می گرفت و بیعت تحت الشجره یکی از آن موارد است. یا بیعت رضوان در پایان سال ششم هجرت در منزلگاهی به نام «حدیبیه » (۱۶) انجام گرفت. بدین گونه که پیامبر اکرم (ص) با بیش از هزار نفر از صحابه به قصد عمره رهسپار مکه گردید، هنگامی که به «عسفان » (۱۷) رسیدند، آگاه شدند که قریش بر آن است که راه را بر ایشان ببندد. لذا مسیر خود را تغییر دادند، تا هنگامی که به «حدیبیه » نزدیک شدند، حضرت، به وسیله عثمان پیام فرستاد که برای جنگ نیامده ایم و قصد زیارت خانه خدا داریم، ولی برگشت عثمان به تاخیر افتاد، و شایع گردید که او را کشته اند. در این موقع، پیامبر اکرم (ص) تصمیم گرفت، هرگونه که هست با قریش مقابله کند، پس افراد همراه را فراخوانده از آنان پیمان گرفت تا آماده جنگ باشند. همگی جز یک نفر به نام «جد بن قیس » با او بیعت کردند و آمادگی خود را برای جنگ نشان

دادند. ولی حادثه با مصالحه پایان یافت (۱۸). ملاحظه می شود که این بیعت، با مساله انتخاب و رهبری هیچ گونه ارتباطی ندارد و جز پیمانی در رابطه با آمادگی برای جنگ نبوده است. دلیل حکمت مبنای کلام اسلامی بر اساس حکمت استوار است و ضرورت فرستادن پیامبران و ادیان آسمانی از مقام حکمت الهی نشات گرفته و قاعده «لطف » که پایه تمامی مسائل کلامی است، نمایانگر حکمت و فیاضیت علی الاطلاق حضرت حق تعالی می باشد. خداوند، فیاض علی الاطلاق است و بر وفق حکمت، فیض خود را شامل همه خلائق و آفریده ها می سازد. خداوند که فیض شریعت را - بر اساس حکمت - بر انسان ارزانی داشته و راه را از چاه برای او مشخص ساخته، به حکم ضرورت عقل بایستی ضمانت اجرایی آن را نیز مشخص کرده باشد خواه نصا، چنانچه در دوران حضور معصوم بوده است، یا وصفا، چنانچه در عصر غیبت بوده و هست. زیرا همان گونه که در علم کلام گفته اند و در گفتار ابن ابی الحدید بدان اشارت رفت، تنها نشان دادن قبح قبیح و وعد و وعید نمی تواند بازدارنده باشد. مگر آن گاه که قدرت قاهره ناظر بر جریان و عهده دار اجرای عدالت وجود داشته باشد. البته این مسؤولیت بر عهده کسانی باید باشد که شایستگی لازم را دارا باشند، و شرائط آن را عقل و شرع مشخص می سازد. تعیین شایستگان این مقام نیز از طریق شناسایی و بیعت مردم انجام می گیرد، چنانچه در جای خود از آن سخن می گوییم. البته روی سخن با کسانی است که شریعت را به عنوان یک نظام پذیرفته اند که برای تنظیم حیات و تامین سعادت انسان در دنیا و آخرت آمده است و شریعت را فیض الهی دانسته اند که طبق قاعده لطف بوده و از مقام حکمت الهی سرچشمه گرفته است. لذا همین قاعده لطف و مقام حکمت اقتضا می کند که صلاحیتهای ضامن اجرایی شریعت را نیز تبیین کند و رهنمودهای لازم را در این باره ارائه دهد و این خود، به معنای دخالت مستقیم دین در سیاست و سیاستمداری است، و دلیل بر آن است که انتخاب مطلق در کار نیست. خلافت از دیدگاه اهل سنت از دیدگاه اهل سنت نیز، مساله خلافت از متن دین برخاسته و یک ضرورت دینی به شمار می رود، بدین معنی که بر مسلمین واجب است کسانی را که شایستگی لازم را دارند، برای زعامت سیاسی خود برگزینند و این یک تکلیف و وظیفه شرعی است. در «عقائد نسفیه » چنین آمده است: «و المسلمون لا بد لهم من امام یقوم بتنفیذ احکامهم، و اقامهٔ حدودهم، و سد ثغورهم، و تجهیز جیوشهم، و اخذ صدقاتهم، و قهر المتغلبهٔ و المتلصصهٔ و قطاع الطریق، و اقامهٔ الجمع و الاعیاد، و قطع المنازعات الواقعهٔ بین العباد، و قبول الشهادات القائمهٔ علی الحقوق، و تزویج الصغار، و الصغائر الذین لا اولیاء لهم، و قسمهٔ الغنائم . . . و نحو ذلک من الامور التی لا یتولاها آحاد الامهٔ » (۱۹). این استدلال عینا همان استدلالی است که شیعه برای امامت اقامه می کنند و هر دو گروه، مساله امامت را یک ضرورت دینی می شمرند و آن را برخاسته از نظام حکمت شریعت می دانند، با این تفاوت که شیعه، تعیین امام را به وسیله نص می داند، زیرا عصمت را در امام شرط می داند، ولی اهل سنت چون لیاقت و عدالت را کافی می دانند، شناسایی اهل حل و عقد (خبرگان) و معرفی فرد شایسته از سوی آنان به مردم به منظور بیعت عمومی را کافی دانسته اند. همان روشی که شبیه شیوه انتخابی شیعه در دوران غیبت است. لذا تفتازانی در توضیح ضرورت یاد شده می گوید: «لم لا یجوز الاکتفاء بذی شوکهٔ فی کل ناحیهٔ، و من این یجب نصب من له الرئاسهٔ العامهٔ » . چرا به صاحبان قدرت محلی اکتفا نشود، و واجب باشد، کسی را برای ریاست عامه منصوب نمود؟ در جواب می گوید: «لانه یؤدی الی منازعات و مخاصمات مفضیهٔ الی اختلال امر الدین و الدنیا، کما نشاهد فی زماننا هذا. . .» . زیرا تمرکز نگرفتن زعامت سیاسی و تعدد مراکز تصمیم گیری به درگیریها و برخوردها منتهی می شود و موجب اختلال در امر دین و دنیا می گردد. چنانچه امروزه ما شاهد آن هستیم. (۲۰) با مراجعه به کتب کلامی اهل سنت به خوبی این مساله روشن می گردد که امر امامت و زعامت عامه، یک امر ضروری دینی است، و از متن نظام اسلامی برخاسته و هدف، حکومت دین و اجرای احکام انتظامی اسلام است که جز بر دست صالحان امکان پذیر نیست. از همین رو اهل سنت، خلافت واقعی و امامت و زعامت راستین امت را تا سی سال - پایان خلافت علی (ع) - می دانند. نجم الدین نسفی در این باره می گوید: «و الخلافهٔ ثلاثون سنهٔ، ثم بعدها ملک و امارهٔ » . سعد الدین تفتازانی در این باره روایتی از پیامبر اکرم (ص) می آورد که فرمود: «الخلافهٔ بعدی ثلاثون سنهٔ، ثم یصیر بعدها

ملکا عضوضا» (۲۱). ابن اثیر در «النهایة » گوید: عضوض - از ریشه عض (با دندان فشردن) است و کنایه از فشارها و ستمهایی است که از جانب حاکمان بر مردم وارد می شود. خلاصه آن که امامت و زعامت سیاسی در عهد رسالت، به اتفاق آرای همه اهل اسلام، با انتخاب مردم نبوده و بیعت تنها یک وظیفه و تکلیف بوده تا امکانات ولی امر را فراهم سازند. و زعامت سیاسی پیامبر (ص) از مقام نبوت او برخاسته بود، او آورنده شریعت بود و خود باید ضامن اجرای آن می بود. و در دوران پس از وی که مساله خلافت مطرح می باشد، شیعه همچنان تا پایان عصر حضور، امامت را با نص می داند و بیعت را یک وظیفه می شناسد، ولی در عصر غیبت، نقش بیعت را نقش تشخیص و انتخاب اصلح در سایه رهنمود شرع می داند که این نقش را اهل سنت نیز، از همان روز پایان عهد رسالت، برای بیعت و انتخاب اصلح قائل اند. به هر تقدیر، مساله رابطه دین و سیاست، یک اصل حاکم بر نظام اسلامی به شمار می رود. پی نوشت ها: ۱- علامه حلی در باب حادی عشر - فصل ششم - می گوید: «الامامة رئاسة عامة فی امور الدین و الدنیا. . . نیابة عن النبی (ص) و هی واجبة عقلا، لان الامامة لطف. . . و هو واجب (علی الله) . . . ۲- سوره احزاب ۳۳: ۶. و نیز آیه «انا انزلنا الیک الکتاب بالحق لتحکم بین الناس بما اراک الله » (نساء ۴: ۱۰۵) . ۳- سوره قلم ۶۸: ۴. ۴- اصول کافی، ج ۱، ص ۲۶۶، رقم ۴ (صحیحه فضیل بن یسار) . ۵- رجوع شود به سیره ابن هشام، ج ۲، ص ۸۱- ۸۵. ۶- نهج البلاغة، خطبه: ۳. ۷- نهج البلاغة، خطبه: ۲۶. ۸- نهج البلاغة، خطبه: دوم. ۹- شرح نهج البلاغة، ج ۱، ص ۱۳۸- ۱۳۹. ۱۰- سوره انفال ۸: ۲۵. ۱۱- رجوع شود به: الطرائف، ابن طاووس، ص ۳۶، حدیث ۲۵. ۱۲- سوره فتح ۴۸: ۱۸. ۱۳- حکمت و حکومت، ص ۱۷۲. ۱۴- شرح نهج البلاغه - ابن ابی الحدید، ج ۱۹، ص ۹۰. ۱۵- بدان جهت که بیعت در زیر سایه درختی انجام گرفت، به این نام نامیده شد. ۱۶- نام منزلگاهی است که یکروز راه تا مکه فاصله دارد. ۱۷- نام منزلگاهی است به مسافت دو روز راه تا مکه، و نزدیک جحفه است. ۱۸- رجوع شود به: تفسیر مجمع البیان، ج ۹، ص ۱۱۶، و سیره ابن هشام، ج ۳، ص ۳۲۱- ۳۳۰. ۱۹- تالیف نجم الدین ابو حفص عمر بن محمد نسفی. متوفای سال ۵۳۷. به شرح سعد الدین مسعود بن عمر تفتازانی متوفای سال ۷۹۱. چاپ کابل افغانستان سال ۱۳۱۹. ۲۰- شرح عقائد نسفیه، ص ۱۱۰. ۲۱- همان، ص ۱۰۹. منابع مقاله: ولایت فقیه، معرفت، محمد هادی؛

حکومت اسلامی در احادیث شیعه

حکومت اسلامی در احادیث شیعه (یک کتاب در یک مقاله) در آغازِ کتاب (حکومت اسلامی) تألیف امام خمینی رضوان اللّه تعالی علیه آمده است: ولایت فقیه از موضوعاتی است که تصور آن موجب تصدیق می شود و چندان به برهان احتیاج ندارد ;به این معنا که هر کس عقاید و احکام اسلام را حتی اجمالاً دریافته باشد چون به (ولایت فقیه) برسد و آن را به تصور آورد بی درنگ تصدیق خواهد کرد و آن را ضروری و بدیهی خواهد شناخت. ۱ اگر بخواهیم این نظریه فقهی محکم را توضیح دهیم باید به این منظور تمام قرآن مجید و روایات اسلامی اعم از احادیث شیعه و سنی و فقه مدوّنِ اسلام را مطالعه, و مورد دقت و تأمل قرار دهیم. یک بخش از این کار یعنی مطالعه احادیث شیعه, توسط مؤلفان کتاب (الحکومة الاسلامیة فی احادیث الشیعة الامامیة) انجام شده است. در این کتاب ۷۷۵ حدیث از حدود هشتاد کتاب حدیثی شیعه استخراج شده که مجموعه این احادیث همان نظریه امام خمینی رضوان اللّه تعالی علیه را به خوبی روشن می کند. در این احادیث مطالبی را با حدود ۱۴۰ عنوان می یابیم که همه آن ها از لوازم و ملازمات حکومت در اسلام است.فهرست محتوای احادیث مذکور به این شرح است: ولایت و حکومت از پایه های اسلام است. حاکم اعوانی دارد: قاضی, حاسب, امیر, امین, عریف, کسی که حدّ جاری کند. امیرالحاج و قاسمِ (قسمت کننده) بیت المال . امام مسلمین۲ نسبت به آن چه در دست مردم است اولویت دارد. امام مسلمین در امور مردم امین شمرده می شود. خیرخواهی و نصیحتِ امام مسلمین واجب است. شکستن بیعت امام جایز نیست. مخالفت فرمان امام جایز نیست. بر امام رعایت عدالت و بر مردم اطاعت از او واجب است. دفاع از امام واجب است. شنیدن دشنام به امام و نیز شنیدن غیبت و بدگویی او جایز نیست. استخفاف به امامِ عادل و

ترکِ یاری او در برابر دشمنان حرام است. خروج بر امام عادل جایز نیست. جایز است که امام غیر از خمس و زکات مبلغ دیگری از مردم بگیرد. رسول خدا صلّی اللّه علیه وآله از ساختن دیوار برای باغ ها جلوگیری کرد که عابرین بتوانند از میوه آن درخت ها استفاده کنند. امام می تواند از غیر مواردی که خمس در آن ها وارد شده است خمس بگیرد. امام می تواند مردم را از دادن زکات معاف کند. امام می تواند خمس و انفال را بر مردم حلال کند. امام می تواند مالکیتِ اشخاص را نسبت به آن چه در دست آن ها است تثبیت کند و آن چه را قبل از حکومت او انجام شده پی گیری نکند. وظیفه امام نسبت به بدعت ها. امام نسبت به نماز خواندن بر اموات, از دیگران سزاوارتر است. امام برای امامت جماعت از دیگران احق است. امام مسلمین و نماز جمعه. امام مسلمین و نماز عید قربان و عید فطر. امام می تواند مردم را برحضور در نمازجماعت اجبار کند. عیدقربان بودن و عید فطر بودن به حکم امام ثابت می شود. مخالفت با امام در انجام مناسک حج جایز نیست. امام می تواند مردم را به انجام حج وادارکند. امام, امیرالحاج (سرپرست حجاج) تعیین و نصب می کند. امام در موارد لزوم قرعه, قرعه کشی می کند. امام زکات می گیرد و برای گرفتن زکات مأمور امین دارد. پنهان کردن زکات از امام جایز نیست. زکات فطره را باید به امام بدهند. امام صدقات را طبق نظر خود تقسیم می کند. امام وامِ وامداران را از زکات می پردازد. امام سهم (مؤلفهٔ قلوبهم) را از زکات می پردازد. امام حقوق و حق الزحمه مأموران اخذ زکات را می دهد. خمس مربوط به حاکم است. امام خمس, را تقسیم می کند. انفال, ملك امام است. امام وارث کسی است که وارث ندارد. امام می تواند ارث کسی را که وارث ندارد به برخی از کسانی که صلاح بداند بدهد. امام در برخی موارد دیه را می گیرد و در بیت المال قرار می دهد. امام قیمتِ عبدی را که مولا-یش او را کشته می گیرد و در بیت المال قرار می دهد. بیت المال در تقویتِ اسلام و دین هزینه می شود. بر امام واجب است بیت المال را میان مسلمین به طور مساوی (عادلانه) تقسیم کند. امام بیت المال را به کسی که حقی در بیت المال ندارد نمی دهد. کسی که حقی در بیت المال ندارد نباید در آن تصرف کند. و لازم است امام او را از این کار منع کند. مردم در بیت المال و فیء شریك هستند. بر امام لازم است در مصرف بیت المال دقت کند. امام نمی تواند بیت المال را ذخیره کند مگر در صورتی که مصلحتی آن را ایجاب کند. ارتزاق از بیت المال مکروه است. ارتزاق از بیت المال برای کسی که در بیت المال حق دارد جایز است. لازم است امام به قاضی به اندازه اداره زندگی اش از بیت المال بپردازد. اگر حج خانه خدا و زیات قبر رسول خدا صلی اللّه علیه وآله به طور کلی متروك شود بر امام لازم است با هزینه کردن بیت المال برخی از افراد را به حج خانه خدا بفرستد. امام کفاره ای که به عهده شخص فقیر واجب شده از بیت المال می پردازد. امام وام مقروضان را می پردازد. امام در برخی موارد هزینه ازدواج افراد خاصی را از بیت المال می پردازد. امام, زن زناکار را (برای حفظ او از آلودگی) شوهر می دهد. امام برای رفع نزاع میان شیعیان از بیت المال می پردازد. امام در برخی موارد دیه ای که به عهده شخصی واجب شده از بیت المال می پردازد. امام اشتباه قاضی را با پرداخت از بیت المال جبران می کند. امام به کسانی که توان کسب ندارند از بیت المال کمك می کند. امام با صرف بیت المال دست سارق را که بریده شده معالجه می کند و در ایام معالجه از او پذیرایی می کند. امام مخارج زندانیان را می پردازد. جهاد با غیر امام یا منصوب از طرف او و بی اذن از آنان جایز نیست. امام غنائم جنگ را به نظر خود تقسیم می کند. تعیین مقدار جزیه و مورد صلح و شرایط آن با امام است. تعیین شرایط ذمه با امام است. امام درجنگ به دشمن امان می دهد. غنائم در برخی موارد ملك امام است. امام و اراضی خراجیه. امام و اسرای جنگی. امام خود, قضاوت می کند و یا قاضی نصب می کند. صفات قاضی. حاکم, همسر کسی را که مخارج زندگی را نمی دهد طلاق می دهد. حاکم, زوجه کسی را که مفقودالاثر است طلاق می دهد. امام در برخی موارد ولیّ طلاق است. امام و مسئله ملاعنه. امام و اجبار کسی که ظهار کرده است. ...امام و اجبار کسی که ایلا- کرده است به طلاق یا. ...حاکم مال غیر را بدون رضایت او در برخی موارد می فروشد. امام و تصرف در مال کسی که غایب است. امام عبد دیگری را بی رضایت او آزاد می کند. حکم رسول خدا به کندن درخت سمرهٔ بن جندب. حکم به ورشکسته بودن افراد با امام است. اقامه حدود الهی با حاکم است. احتیاط در اجرای حدود

لازم است. قضاوت طبق فقه اسلام میان اهل کتاب جایز است. لزوم اقامه حدود بر کفار اگر گناهی را آشکارا انجام دهند. امر محاربان با امام است. امام می تواند مجرمی را عفو کند و او را از حدّ معاف دارد. وساطت برای عدم اجرای حدّ جایز نیست. خوب است امام کسی را که همسر خود را بر غیر دستور شرعی طلاق داده تأدیب کند. کسی که مسلمانان را اذیت می کند تعزیر می شود. اگر دو نفر (غیر زن و شوهر) برهنه زیر یک لحاف بخوابند تعزیز می شوند. کسی که شهادت دروغ داده باشد تعزیر می شود, و او را دور شهر می گردانند تا مردم او را بشناسند. کودکی که دزدی کند تعزیر می شود. کسی که دیگری را متهم کند تعزیر می شود. کسی که در ماه رمضان با همسر خود نزدیکی کند تعزیر می شود. تعیین مقدار تعزیر با امام است. در برخی موارد برخی مجرمان تبعید می شوند. محارب اگر تبعید شد بر او سخت گرفته می شود. چه کسانی زندانی می شوند. زندانی شدن برای خیانت. حبس مست تا به حال معمولی برگردد. حبس برای شهادت دروغ. حبس برای این که گیسوان زنی را تراشیده باشد. حبس برای عدم پرداخت نفقه همسر. حبس به خاطر زنا. حبسِ شش روزه برای اتهام قتل. حبس برای فرمان دادن به قتل. حبس برای این که کسی را نگه داشته تا دیگری او را بکشد. کسی که قاتل را فراری داده حبس می شود تا قاتل را بیاورند. حبسِ کفیل تا بده کار را بیاورد. حبس برای این که بدهی خود را بپردازد. حبس برای ارتکاب دزدی. حبس برای اختلاس. حبس زنی که مرتد شده است. حبس کسی که ایلا کرده تا همسرش را طلاق دهد و یا. ...امام دستور می دهد زندانیان را روز جمعه و عید به نماز جمعه و نماز عید ببرند. در حبس با تهدید اقرار گرفتن پذیرفته نیست. کیفیت رفتار با زندانیان. والی می تواند جلو احتکار را بگیرد. امام برخی چیزها را معدوم و بناها را خراب می کند. امام خانه خائن را خراب می کند. امام می تواند دستور قتل برخی از کفار را صادر کند. تهدید خطاکار در برخی موارد جایز است. وظیفه امام درمورد کسی که جنایتی مرتکب شده و به حرم الهی پناه برده است. برای حاکم جایز است که در اموال مردم تصرف کند. روایات ولایت فقیه. واژه امام عادل شامل فقیه منصوب از قبیل امام می شود. صفات امام عادل. روایات یاد شده شامل مطالبی است که در ارتباط با حکومت است و اگر حاکم و حکومتی نباشد این روایات مورد نخواهد داشت, پس وجودِ اصلِ حکومت در میان احکام اسلام مفروغ عنه است و اسلام جدای از حکومت اسلامی نیست که توسط رسول خدا صلی اللّه علیه وآله ابلاغ شده است و جمله معروف تفکیکِ اسلام از سیاست در واقع تفکیک اسلام از اسلام است. کتاب (الحکومهٔ الاسلامیهٔ فی احادیث الشیعهٔ الامامیهٔ) در ۲۴۸ صفحه وزیری توسط انتشارات مؤسسه در راه حق (قم) چاپ شده است. پی نوشت ها: ۱ . حکومت اسلامی, ص ۶, چاپ سوم ;۱۳۹۱ه.ق. نام دیگرِ این کتابِ ارج مند (ولایت فقیه) است. ۲ . در کل این احادیث قرائنی وجود دارد که ثابت می کند امام مسلمین در این روایات, اعم از امام معصوم است. منابع مقاله: فصلنامه حکومت اسلامی، شماره ۸، استادی، رضا؛

اهداف حکومت اسلامی

اهداف حکومت اسلامی حکومتها بر حسب ماهیت و مصدر مشروعیت خویش اهداف و مقاصدی دارند که در جهت نیل به آن تلاش می کنند.هدف مهم حکومتهای غیر دینی، تأمین نیازهای مادی و معیشتی مردم خود است .اما حکومتهای دینی علاوه بر غایت فوق دغدغه ی دین و ارزشهای آن را نیز دارند. حکومت اسلامی هم به نوبه خود، دغدغه ی تأمین سعادت دنیوی و اخروی جامعه ی خود را دارد .که تبیین آن مجال دیگری می طلبد.استاد شهید با استناد به روایت ذیل امام علی (ع) اهداف کلی حکومت اسلامی را تشریح می کند.که به اختصار ذکر می شود. امام علی (ع) ضمن رد هدف جاه طلبگی و تحصیل مال و منال دنیا در حکومت خویش، می فرماید . و لکن لنرد المعالم من دینک و نظهر الأصلاح فی بلادک فیأمن المظلومون من عبادک و تقام المعطلهٔ من حدودک. (۶۲).بازگشت به اسلام راستین: هر دینی به مرور زمان، اصول و ارزش های آن که راه سعادت و تکامل انسان اند، مورد بی مهری و کم توجهی مردم یا گروه خاصی قرار می گیرد.چه بسا، اصول آن «فروع» و فروع آن «اصول» انگاشته

شود.کما این که امر فوق درباره ی احکام و آموزه های اجتماعی اسلام اتفاق افتاده است.مثلا ارج و تکریم دین از آزادی، عدالت و مخالفت با تبعیض طبقاتی از آموزه هایی است که گوهر آنها طی قرون متمادی بر مسلمانان ناشناخته مانده بود .و کشف و عرصه ی آن یک هدف مقدس برای حاکم اسلامی است که دغدغه ی دین دارد. به دیگر سخن حاکم اسلامی در اولین گام باید دین را از غیر دین تفکیک کرده و آموزه های ناب و سره آن را که مطابق فطرت و سازگار با هر عصری است به تشنگان معرفت و جهانیان عرضه نماید. تعلیمات لیبرالیستی در متن تعالیم اسلامی وجود دارد.این گنجینه ی عظیم از ارزشهای انسانی که در معارف اسلامی نهفته بود، تقریبا از سنه ی (۱۳۲۰) به بعد در ایران به وسیله ی یک عده از اسلام شناس های خوب و واقعی وارد خود آگاهی مردم شد.یعنی به مردم گفته شد، اسلام دین عدالت است.اسلام با تبعیض های طبقاتی مخالف است.اسلام دین حریت و آزادی است. (۶۳) استاد در تبیین فراز اول روایت فوق (لنرد المعالم من دینک) می گوید. یعنی بازگشت به اسلام نخستین و اسلام راستین، بدعت را از میان بردن و سنت های اصیل را جایگزین کردن، یعنی اصلاحی در فکرها و اندیشه ها و تحولی در روح ها و ضمیرها و قضاوت ها در زمینه خود اسلام. (۶۴) ۲.توسعه ی اقتصادی: برخی بر این گمانند که دین و حکومت دینی همه هم و غم خود را معطوف نیازهای معنوی و اخروی مردم نموده و بدینسان از عمران و آبادی و توسعه کشور باز می ماند .در حالی که خود دین عکس آن را بیان می کند.به این معنا که توسعه ی اقتصادی کشور آن هم به نحو شاخص و چشمگیر جزء اهداف حکومت دینی و اسلامی است.امام علی (ع) به عنوان جانشین مقام نبوت و حاکم اسلامی در خطبه ی فوق به وضوح به این هدف تاکید می کند. استاد در توضیح «نظهر الأصلاح فی بلادک» می گوید. «نظهر الأصلاح فی بلادک» خیلی عجیب است! «نظهر» یعنی آشکار کنیم، اصلاح نمایان و چشمگیر، اصلاحی که روشن باشد.در شهرهایت به عمل آوریم.آن قدر این اصلاح اساسی باشد که احتیاج به فکر و مطالعه نداشته باشد.علایمش از در و دیوار پیداست.به عبارت دیگر، سامان به زندگی مخلوقات تو دادن، شکمها را سیراب کردن، تن ها را پوشاندن، بیماریها را معالجه کردن، جهل ها را از میان بردن، اقدام برای بهبود زندگی مادی مردم، زندگی مادی مردم را سامان دادن. (۶۵) باز حضرت علی (ع) در فرمان معروف خود به مالک اشتر، یکی از وظایف حاکم را عمران شهرها «عمارهٔ بلادها» یاد می کند. (۶۶) ۳.اصلاح روابط اجتماعی: یکی دیگر از اهداف حکومت دینی اصلاح روابط طبقات مختلف جامعه است مثلا حکومت با طرفداری از مظلوم به احقاق حق وی از ظالم در هر مقام و منصبی که باشد، بپردازد و امنیت جامعه را به نحوی تنظیم نماید که طبقات مختلف جامعه به یکدیگر تعدی نکنند.و این امنیت دو طرفه است یعنی در جامعه ی اسلامی باید سرمایه های مردم از امنیت کامل برخوردار باشند و کسی به آن تعدی نکند و در سوی دیگر، در صورت تعدی شخص متمول به حقوق ضعیف باید حکومت از آن دفاع کند. شهید مطهری درباره حفظ امنیت سرمایه و اجتماع می گوید. (حضرت علی (ع) در آن فرمانی که به مالک اشتر نوشته است جمله ای دارد که عین آن در اصول کافی هم هست به او می فرماید.مالک! تو باید به گونه ای حکومت بکنی که مردم تو را به معنای واقعی تأمین کننده ی امنیت شان و نگه دار هستی و مالشان و دوست عزیز خودشان بدانند. (۶۷) و درباره ی تأمین امنیت قضایی برای تمامی طبقات خصوصا قشر آسیب پذیر و ضعیف می گوید . امیر المؤمنین می فرماید که من این جمله را غیر مرهٔ یعنی نه خیال کنی که یک بار بلکه مکرر از پیغمبر شنیدم که: «لن تقدس امهٔ حتی یؤخذ للضعیف حقه من القوی غیر متتعتع» ، «پیغمبر فرمود: امتی (کلمه ی امت مساوی است با آنچه امروز جامعه می گوییم)، جامعه ای به مقام قداست، به مقامی که قابل تقدیس و تمجید باشد که بشود گفت این جامعه، جامعه ی انسانی است، نمی رسد مگر آن وقت که وضع به این منوال باشد که ضعیف حقش را از قوی بگیرد بدون لکنت کلمه. وقتی ضعیف در مقابل قوی می ایستد لکنتی در بیانش وجود نداشته باشد، این شامل دو مطلب است: یکی این که مردم به طور کلی روحیه ی ضعف و زبونی را از خود دور کنند و در مقابل قوی هر اندازه قوی باشد، شجاعانه بایستند، لکنت به زبان شان نیفتد، ترس نداشته باشند که ترس از جنود ابلیس است و دیگر این که اصلا نظامات اجتماعی باید طوری باشد که در مقابل قانون، قوی و ضعیفی وجود نداشته باشد. (۶۸) علامه ی شهید

در جای دیگر، دفاع از حقوق مظلوم و از بین بردن فاصله ی طبقاتی را هدف حکومت علی (ع) ذکر می کند. علی (ع) از آن جهت خلافت را به عهده گرفت که جامعه به ظالم و مظلوم و مرفه و محروم تقسیم شده بود. (۶۹) ۴.قانون گرایی: «و تقام المعطلهٔ من حدودک» ، مراد از اجرای حدود تعطیل شده، احیای مطلق قوانین الهی اعم از جزایی و غیر است.حضرت در این فراز اشاره به بعضی مسامحه کاری های خلفای پیشین می کند که بعضا روی حساب های شخصی از اجرای حدود و احکام شریعت جلوگیری می کردند. حضرت همه ی مردم را در مقابل «قانون» الهی یکسان می بیند.و از هر کس و از هر گروه و صاحب منصبی جرم و خلافی صادر شود بدون هیچگونه ملاحظه کاری های سیاسی، اجتماعی، فامیلی و آشنایی او را به پای محکمه کشانده و تاوان خلافش را می دهد. (۷۰) حضرت در مقام عمل خود به این اصل مهم پای بند بود و همانطوری که تاریخ ضبط کرده است، آنحضرت برخوردهایی با بستگان نزدیک خود مثل ابن عقیل برادرش، ابن عباس دانشمند معروف و معتمدش و دیگر نمایندگان خود داشته است. حقوق مردم در حکومت اسلامی پیشتر بیان شد که حکومتهایی که در مغرب زمین به نام دین یا با اتکای به آن حکومت کردند، نوعا سر از استبداد در آورده و حقوق مردم را به بهانه های مختلف نادیده انگاشتند.اما آیین مقدس اسلام اهتمام و عنایت خاصی به حقوق مردم در مقابل حکومت داشته است.و چهارده سده پیش مردم خود را که مردمی قبیله ای و به دور از تمدن و دموکراسی بودند صاحبان حقوق متعدد اجتماعی و سیاسی و طبیعی بر شمرده و حاکمان را ملزم به رعایت آن نمود.اینجا به تبیین برخی از این حقوق از منظر متکلم شهید می پردازیم. ۱.حاکم وکیل و امین مردم: شهید سعید با اختصاص یک فصل از کتاب نفیس «سیری در نهج البلاغه» به حقوق مردم در مقابل حاکم، تحت عنوان «اعتراف به حقوق مردم» ابتدا به تبیین نوع رابطه ی حاکم و مردم در فلسفه های مختلف می پردازد. رابطه ی اول، رابطه ی «مالک و مملوک» ، «ذیحق و مکلف» ، «چوبان و گوسفند» است بنا بر آن مردم در برابر حاکم برده و مملوک او هستند.و اصلا وجود آنان به خاطر رفاه و آسایش حاکم است و آنان جزء ادای تکلیف و وظیفه حقی ندارد و حق فقط برای حاکم منحصر شده است و اگر حاکمی گاهی به اصلاح امور مردم و رفاه آنان می پردازد.از قبیل تیماری است که مالک یک حیوان برای حیوانش انجام می دهد. از موافقان این رأی استاد به «گرسیوس» در کتاب خود به نام «حق جنگ و صلح» در ۱۶۲۵ و هوبز اشاره می کند، و سپس اندیشه ی فوق را اندیشه ی خطرناک و گمراه کننده ای توصیف می کند که توسط افکار کلیسائی در قرون وسطی تبلیغ می شد که زمینه ی شورش و همهمه ی تشنگان آزادی و دموکراسی را بر ضد کلیسا، بلکه بر ضد دین و خدا، به وجود آورد. اما رابطه ی دوم، رابطه ی دو سویه و دو طرفه است، سخن از رابطه ی مالکیت و بردگی در هیچکدام نیست و اگر حقی است که هست در هر دو طرف است مردم برای خود حقوقی دارند که حاکم نمی تواند آنها را سلب کند و همچنین حاکم از حقوقی برخوردار است که مردم نمی توانند در برابر آن شانه خالی کنند. یکی از حقوق مردم، این است که حکومت در دست حاکم امانتی است که مردم آن را به او سپرده اند، و نقش حاکم در اینجا نقش یک «وکیل» و «امین صالح» و «راعی و نگهبان» (۷۱) و نقش مردم، نقش «موکل» و «صاحب حق و امانت» است.و اگر قرار است یکی برای دیگری باشد این حاکم است که باید برای مردم محکوم یا فدا گردد. اینجا این سؤال طرح می شود که اسلام با کدام نظر موافق است، استاد در این باره می نویسد . از نظر اسلام درست امر به عکس آن اندیشه ی (اول) است در نهج البلاغه که اکنون موضوع بحث ماست با آن که این کتاب مقدس قبل از هر چیزی کتاب توحید و عرفان است و در سراسر آن سخن از خداست و همه جا نام خدا به چشم می خورد از حقوق واقعی توده ی مردم و موقع شایسته و ممتاز آنها در برابر حکمران و این که مقام واقعی حکمران امانتداری و نگهبانی حقوق مردم است، غفلت نشده بلکه سخت بدان توجه شده است، در منطق این کتاب شریف، امام و حکمران، امین و پاسبان حقوق مردم و مسئول در برابر آنها است. از این دو حکمران و مردم اگر بناست یکی برای دیگری باشد این حکمران است که برای توده ی مردم محکوم است، نه توده ی مردم محکوم برای حکمران. (۷۲) استاد آنگاه برای تأیید نظریه ی امانت بودن حکمرانی که توسط مردم به حاکم سپرده می شود، به قرآن استناد می کند. ان الله یأمرکم ان تؤدوا

الأمانات الی اهلها و اذا حکمتم بین الناس ان تحکموا بالعدل» . (۷۳) قرآن کریم حاکم و سرپرست اجتماع را به عنوان امین و نگهبان اجتماع می شناسد، حکومت عادلانه را نوعی امانت که به او سپرده شده است و باید ادا نماید، تلقی می کند. برداشت ائمه ی دین و بالخصوص شخص امیر المومنین علی (ع) عینا همان چیزی است که از قرآن کریم استنباط می شود. (۷۴) یکی دیگر از ادله و شواهد استاد، فرازهای متعدد نهج البلاغه است که در آنها به «امانت بودن حکومت» ، «نگهبان و وکیل بودن حاکمان» تصریح و تاکید شده است. حضرت علی (ع) در نامه ای به عامل آذربایجان می نویسد. ان عملك لیس لک بطعمهٔ و لکنه فی عنقك امانهٔ و انت مسترعی لمن فوقك، لیس لك ان تفتات فی رعیهٔ. (۷۵) مبادا بپنداری که حکومتی که به تو سپرده شده است یک شکار است که به چنگت افتاده است، خیر، امانتی بر گردنت گذاشته شده است و ما فوق تو از تو رعایت و نگهبانی و حفظحقوق مردم را می خواهد.تو را نرسد که به استبداد و دلخواه در میان مردم رفتار کنی. (۷۶) باز حضرت در بخشنامه ای به مأموران مالیاتی خود می فرماید. فانصفوا الناس من انفسکم و اصبروا لحوائجهم فانکم خزان الرعیهٔ و وکلاء الامهٔ و نهراء الائمهٔ. (۷۷) به عدل و انصاف رفتار کنید، به مردم درباره ی خودتان حق بدهید، پر حوصله باشید و در بر آوردن حاجات مردم تنگ حوصلگی نکنید که شما گنجوران و خزانه داران رعیت و نمایندگان ملت و سفیران حکومتید. (۷۸) دلالت «فی عنقك امانهٔ» ، «خزان الرعیهٔ» ، «وکلاء الامهٔ» بر ذیحق بودن مردم بی نیاز از توضیح است. ۲.حق انتخاب حاکم (عدم تحمیل حکومت): پذیرفتن نظریه ی امین و وکیل بودن حاکم برای مردم، خاستگاه حقوق فراوانی برای مردم در قبال حاکم است، که به بعضی از این حقوق متعرض می شویم . اولین ثمره و لازمه ی نظریه فوق، پذیرفتن حق انتخاب و عزل حاکم توسط موکلان یعنی مردم است.به این معنا که پذیرفتن حکومت و والی خاص و انتخاب آن جزء حقوق اولیه انسان است و حکومتها و حکام نمی توانند به بهانه های مختلف مثل دین و انتخاب او از سوی خدا، خود را به مردم تحمیل کنند، و باید تعیین حکومت از مدار دموکراسی صورت گیرد. آئین مقدس اسلام چهارده سده پیش که مصادف با شروع قرون وسطی در اروپا بود به این اصل کاملا توجه داشته و آن را عرضه نموده است. نکته ی جالب و مورد توجه این که اسلام تشکیل حکومت اسلامی آنهم به دست یک امام معصوم مانند، حضرت علی (ع) را هم منوط به انتخاب و پذیرش آن از سوی مردم نموده است.چنانکه امام علی (ع) از پیامبر روایت می کند که به وی فرمود، «یا علی ولایت امت من بر عهده ی توست، اگر در کمال عافیت و رضایت به حکومت تو تن دادند، رشته ی حکومت را بدست گیر، اما اگر درباره ی تو اتفاق نظر نداشتند و راه اختلاف را پیش گرفتند کار آنان را به خودشان واگذار» . قد کان رسول الله عهد الی عهدا فقال: یا بن ابی طالب لک ولاء امتی و ان ولوک فی عافیهٔ و اجمعوا بالرضا فقم بامرهم و ان اختلفوا علیك فدعهم و ما هم فیه. در این موضوع روایات متعددی وجود دارد که مجال اشاره نیست، بر این اساس متفکر شهید معتقد است که شرط حکومت امام حق (معصوم) هم پذیرفتن مردم است. اگر امام به حق را مردم از روی جهالت و عدم تشخیص، نمی خواهند او به زور نباید و نمی تواند خود را به امر خدا تحمیل کند.لزوم بیعت هم برای این است. (۷۹) و در جای دیگر: هیچکس نمی خواهد اسلامی بودن جمهوری اسلامی را برای مردم تحمیل کند این تقاضای خود مردم است. (۸۰) عبارات دیگر استاد مانند «اساسا فقیه را خود مردم انتخاب می کنند» ، «ولایت شرعی یعنی مهر ایدئولوژی مردم» ، «جمهوری اسلامی...حکومتی است که شکل آن، انتخاب رئیس حکومت از سوی عامه ی مردم است. «که پیشتر گزارش شد، همه ناظر بر حق مردم در انتخاب حکومت خودشان است. اما این که در صورت عدم انتخاب مردم، آیا آن خدشه ای در اصل صلاحیت و مشروعیت الهی حاکم اسلامی وارد می کند یا نه؟ پاسخ آن پیش از این گذشت. ۳.حق نظارت و انتقاد: حقوق مردم فقط در انتخاب حاکم منحصر نشده بلکه مردم به عنوان موکل و صاحب حق، حق نظارت و انتقاد بر نحوه ی حکومت حاکم دارند.و در سوی دیگر اسلام حاکمان را موظف به پاسخگویی در مقابل مردم کرده است.روایت معروف پیامبر اسلام گواه مدعاست که فرمود. «النصیحهٔ لائمهٔ المسلمین» . (۸۱) نظریه ی مقابل آن، مصونیت حاکم از هر گونه نظارت و انتقاد و بازخواست دیگران است که در قرون وسطی از سوی کلیسا تبلیغ و «پاپ» مقام مقدس و غیر

قابل نقد تلقی می شد.نظریه ی فوق این برداشت را در اذهان مردم بوجود آورد که اعتقاد به دین و خدا، ملازم باپذیرش قدرت مطلقه حاکم است.استاد در این باره می گوید: از نظر فلسفه ی اجتماعی، نه تنها نتیجه ی اعتقاد به خدا پذیرش حکومت مطلقه ی افراد نیست و حاکم در مقابل مردم مسئولیت دارد، بلکه از نظر این فلسفه، تنها اعتقاد به خداست که حاکم را در مقابل اجتماع مسئول می سازد و افراد را ذیحق می کند و استیفای حقوق را یک وظیفه ی لازم شرعی معرفی می کند. (۸۲) در اندیشه سیاسی تشیع و استاد، مقام حکومت مخصوصا در غیر معصوم ملازم با مقام قدسی و الوهیت نیست تا از دایره ی نظارت و انتقاد بدور باشد و به اصطلاح فوق مسئولیت و نظارت باشد. مقام قدسی داشتن حکام اختصاص به جهان تسنن دارد، در شیعه هیچگاه چنین مفهومی وجود نداشته است.تفسیر شیعه از «اولی الامر» هرگز به صورت بالا نبوده است. (۸۳) استاد در موضع دیگر فلسفه ی وجود نظارت و انتقاد از حاکم غیر معصوم را پیشگیری از خطر «استبداد» ذکر می کند، و درباره ی نقد پذیری «مراجع تقلید» می نویسد. در نوشته های خودم تصریح کرده ام که مراجع فوق انتقاد به مفهوم صحیح این کلمه، نیستند و معتقد بوده و هستم که هر مقام غیر معصومی که در وضع غیر قابل انتقاد قرار گیرد، هم برای خودش خطر است و هم برای اسلام...ضمن این که مانند عوام فکر نمی کنم که هر که در طبقه ی مراجع قرار گرفت، مورد عنایت خاص امام زمان (عج) است و مصون از خطا و گناه و فسق، اگر چنین چیزی بود، شرط عدالت بلا موضوع بود. (۸۴) ۴.حقوق اجتماعی فطری: فلاسفه ی سیاسی و متفکران مغرب زمین برای انسان و جامعه یک سری حقوق فردی و اجتماعی، مانند، حق آزادی فردی و اجتماعی، آزادی بیان و عقیده، مساوات و حق تملک، مطرح می کنند که خاستگاه و مبدأ آنها را نه در قرار داد و اعتبار، که در فطرت و طبیعت باید جستجو کرد.و چون این حقوق را طبیعت به انسان ها داده نه حاکمان، از این رو حکومتها نمی توانند آنها را انسان سلب یا تقیید کنند.آیا اسلام هم با این نظریه یعنی فطری بودن حقوق فردی و اجتماعی انسان موافق است یا نه؟ شهید سعید بعد از طرح پرسش فوق (۸۵) و تعریف و تمجید از فلاسفه و متفکرانی چون، روسو، ولتر و منتسکو، (۸۶) که اندیشه ی فوق را تدوین و تنسیق نمودند و موجب پدید آمدن اعلامیه ی حقوق بشر شده اند، می نویسد: روح و اساس اعلامیه ی حقوق بشر این است که انسان از یک نوع حیثیت و شخصیت ذاتی قابل احترام برخوردار است و در متن خلقت و آفرینش، یک سلسله حقوق و آزادی ها به او داده شده است که به هیچ نحو قابل سلب و انتقال نمی باشند.و گفتیم که این روح و اساس مورد تایید اسلام و فلسفه های شرقی است. (۸۷) استاد در تحلیل آن، منشأ فطری بودن این حقوق را، استعدادهای خدادادی و مقام «خلیفهٔ اللهی» انسان ذکر می کند، و چون غرب بدان در این حد معتقد نیست، طرح و پذیرفتن حقوق بشر را توسط آنان، صوری می داند. (۸۸) اما چون اسلام دین فطرت است تمامی حقوق فطری انسان را به رسمیت می شناسد و از آن دفاع می کند.مثلا در رابطه با آزادی و نفی سلطه و استثمار دیگران، امام علی (ع) به فرزندش امام حسن فرمود: و لا تکن عبد غیرک و قد جعلک الله حرا. (۸۹) پسرم حسن بنده غیر خودت نباش، چرا که خداوند تو را (یعنی هر انسان را) آزاد آفریده است . استاد با استشهاد به روایت فوق و دیگر روایات بر این باور است که تعلیمات لیبرالیستی به معنای واقعی آن در متن تعالیم اسلامی وجود دارد. (۹۰) روح آزاد خواهی و حریت در تمام دستورات اسلامی به چشم می خورد، در تاریخ اسلام، با مظاهری روبرو می شویم که گویی به قرن هفدهم دوران انقلاب کبیر فرانسه و یا قرن بیستم دوران مکاتب مختلف آزادی خواهی متعلق است. (۹۱) آزادی اجتماعی استاد «آزادی اجتماعی» را از اهداف پیامبران ذکر می کند. یکی از مقاصد انبیاء به طور کلی و بطور قطع، این است که آزادی اجتماعی را تأمین کنند و با انواع بندگی ها و بردگی های اجتماعی و سلب آزادی هایی که در اجتماع هست، مبارزه کنند. (۹۲) علامه ی شهید با تقدیس آزادی اجتماعی، در تبیین آن به روایت ذیل پیامبر (ص) استناد می کند . (۹۳) اذا بلغ بنوابی العاص ثلاثین اتخذوا عباد الله خولا و مال الله دولا و دین الله دخلا» (۹۴) اولاد ابی العاص (اموی ها) اگر به سی نفر برسند، بندگان خدا را بنده ی خود و مال خدا را مال خود، حساب می کنند، و در دین خدا هم آنچه بخواهند، بدعت ایجاد می کنند. در این حدیث، پیامبر اسلام تسلط بر بندگان خدا و سلب آزادی ها و لجام کشیدن (یکی از معنای خول) آنها توسط حکومت ها را

محکوم و از صفات مذموم امویان ذکر می کند. آزادی بیان اما درباره ی حق آزادی های عقیدتی، سیاسی و احزاب و مخالفان، ایشان معتقد به آن است و آن را یکی از افتخارات اسلام ذکر می کند.استاد در تشریح آن به اظهار عقیده ی منکران خدا پیش پیامبر و برخورد احترام آمیز مسلمانان با آنها اشاره می کند که همین شیوه و سنت حسنه در حکومت امام علی و در عصر سایر امامان ادامه داشت که تاریخ برخی از مباحثات امامان با ملحدان و اهل کتاب را ضبط نموده است. اعطای آزادی های اجتماعی و سیاسی به خوارج توسط حضرت علی (ع) نمونه ی اعلی دموکراسی را که در جهان کم نظیر یا بی نظیر است، به تصویر می کشد. امیر المؤمنین با خوارج در منتهی درجه ی آزادی و دموکراسی رفتار کرد.او خلیفه است و آنها رعیتش، هر گونه اعمال سیاستی برایش مقدور بود، اما او زندانشان نکرد و شلاقشان نزد و حتی سهمیه ی آنان را از بیت المال قطع نکرد، به آنها همچون سایر افراد می نگریست . این مطلب در تاریخ زندگی علی عجیب نیست، اما چیزی است که در دنیا کمتر نمونه دارد، آنها در همه جا در اظهار عقیده آزاد بودند و حضرت خودش و اصحابش با عقیده ی آزاد با آنان روبرو می شدند و صحبت می کردند، طرفین استدلال می کردند، استدلال یکدیگر را جواب می گفتند . (۹۵) آزادی بیان عامل رشد اسلام و انقلاب استاد در باره ی آزادی بیان، قلم و فکر در نظام اسلامی می گوید: هر کس می باید فکر و بیان و قلمش آزاد باشد و تنها در چنین صورتی است که انقلاب اسلامی ما راه صحیح پیروزی را ادامه خواهد داد.اتفاقا تجربه های گذشته نشان داده است که هر وقت جامعه از یک نوع آزادی فکری و لو از روی سوء نیت برخوردار بوده است، این امر به ضرر اسلام تمام نشده بلکه در نهایت به سود اسلام بوده است. اگر در جامعه ی ما، محیط آزاد برخورد آراء و عقاید به وجود بیاید، بطوری که صاحبان افکار مختلف، بتوانند حرف های شان را مطرح کنند، و ما هم در مقابل، آراء و نظریات خودمان را مطرح کنیم، تنها در چنین زمینه ی سالمی خواهد بود که اسلام هر چه بیشتر رشد می کند. .. و به اعتقاد من تنها طریق درست برخوردار با افکار مخالف همین است.و الا اگر جلوی فکر را بخواهیم بگیریم، اسلام و جمهوری اسلامی را شکست داده ایم.» (۹۶) توصیه ای به مخالفان آزادی بیان استاد بعد از اشاره به این نکته که آزادی عقیده و بیان عامل بقای اسلام در طول چهارده قرن بود، در توصیه ی به مخالفان آزادی بیان و قلم که اکثرا جوانان هستند می فرماید : من به جوانان و طرفداران اسلام هشدار می دهم که خیال نکنید راه حفظ معتقدات اسلامی جلوگیری از ابراز عقیده ی دیگران است، از اسلام فقط با یک نیرو می شود پاسداری کرد و آن علم است و آزادی دادن به افکار مخالف و مواجهه ی صریح و روشن با آنها. (۹۷) چگونگی برخورد با شبهات دینی استاد با اشاره به طرح شبهات مختلف در تضعیف مبانی اسلام یا انقلاب که بعضا نیز به عنوان اندیشه ی «دین و اسلام» عمدا یا غفلة، مطرح می شود، راه مواجهه با آن را عرضه ی اندیشه ی ناب و خالص دین ذکر می کند و مبارزه فیزیکی و غیر علمی را چاره ساز نمی پسندد. راه مبارزه این خطر تحریم و منع نیست، مگر می شود تشنگانی را که برای جرعه ای آب له له می زنند، از نوشیدن آب موجود به عذر این که آلوده است، منع کرد. این ما هستیم که مسئولیم، ما به قدر کافی در زمینه های مختلف اسلامی کتاب به زبان روز عرضه نکردیم.اگر ما به قدر کافی آب زلال و گوارا عرضه کرده بودیم، به سراغ آب های آلوده نمی رفتند. گرنه تهی باشدی بیشتر جوها*خواجه، چرا می دود تشنه در این کوه هااستاد در جای دیگر خاطر نشان می سازد که وجود افراد و منتقد اصول دین مانند کسروی که با نوشتن مقاله و یا سخنرانی در صدد زیر سؤال بردن مبانی دین و مذهب هستند، در صورتی خطرناك است که حامیان دین آنقدر مرده و بی روح باشند که در مقام جواب برنیایند. (۹۸) مرز آزادی ها استاد به عنوان یک متفکر و فیلسوف برجسته که طرفدار انواع آزادی های اجتماعی و سیاسی است، عنان آن را مطلق رها نکرده بلکه برای آن خط قرمزی قایل است.ایشان بطور کلی به دو عامل (یعنی مقابله ی فیزیکی با نظام و تحریف و بدعت در دین) اشاره می کند که مرز آزادی های مشروع است. خط قرمز و مرز آزادی های اجتماعی، سیاسی و مخالفان، عدم توطئه و قصد براندازی حکومت دینی است.و لذا امام علی (ع) شیوه ی مدارا و تسامح خود را با خوارج، به مجرد اخلال آنان به امنیت اجتماع، تغییر داد. اینجا دیگر جای گذشت و آزاد گذاشتن نبود، زیرا مسأله اظهار عقیده نیست، بلکه اخلال به

امنیت اجتماعی و قیام مسلحانه علیه حکومت شرعی است، لـذا آنان را تعقیب کرد و در کنار نهروان با آنان رو در رو قرار گرفت. (۹۹) استاد در باره حـدود آزادی احزاب و مخالفان نظام اسـلامی می گویـد: در حکومت اسـلامی احزاب آزادند، و هر حزبی اگر عقیـده غیر اسـلامی هم دارد.آزاد است، امـا مـا اجـازه ی توطئه گری نمی دهیم.احزاب و افراد در حـدی که عقیـده ی خودشـان را صریحا می گویند و با منطق خود به جنگ ما می آیند، آنها را می پذیریم. (۱۰۰) اما وقتی مخالفان به جای ابراز عقیده خود چه حق و چه باطل به تحریف مبانی و اصول اسلام بپردازند و قصد داشته باشند به این طریق مردم را فریب دهند و باورهای مسلم دینی آنان را مخـدوش کننـد، اینجـا دیگر جـای گـذشت و تسامـح نیست، چرا که آنـان نه به عرضه ی عقیـده خود بلکه به عرضه ی نـاقص و تحریف شـده انـدیشه ی دین مقـدس و یا اندیشه ی دیگردست زدند که در حقیقت موجب تعدی به حقوق دیگران شده است. اگر بخواهند در زیر لوای اسـلام، افکار و عقاید خودشان را بگویند، ما حق داریم که از اسلام خودمان دفاع کنیم و بگوییم، اسلام چنین چیزی نمی گویـد، حق داریم بگوییم به نام اسـلام این کار را نکنید. (۱۰۱) البته همانطوری که توضیـح دادم، برخورد عقاید غیر از انحواء و اغفـال است.انحواء و اغفـال یعنی کاری توأم با دروغ، توأم با تبلیغات نا درست انجام دادن. (۱۰۲) حاصل آنکه در اندیشه ی سیاسی شهید سعید، مخالفان در ابراز عقیده و مرام خویش از آزادی کاملی برخوردارند بشرط این که اولا، عقیده و مرام خویش را صاف و پوست کنده ابراز کنند و بدون دلیل به آن رنگ شـرعی و اسـلامی نزنند.و ثانیا در مقام توطئه و سـرنگونی نظام اسلامی برنیایند. ممیزی کتاب آیا در نظام اسلامی باید هر کتابی چاپ و منتشر شود؟ یا این که احتیاج به ممیزی و نظارت دارد؟ این سئوالی است که امروزه هم مطرح است و بعضـی خواهـان حـذف ممیزی از کتـاب هسـتند . نظر اسـتاد از مطـالب گذشـته روشن است و در پاسـخ سـئوالی در این خصوص ملاک پیشـین خود در باب آزادی عقیـده و بیان را باز در انتشار کتاب تکرار می کنـد بر این اساس کتاب هایی که از روی صـداقت و بـدون دروغ و اغفال باشـد، اجازه نشـر می یابنـد.هر چند که کتابی مخالف دین و خدا باشد. من کتاب ها را از ابتـدا دو دسـته کردم یکی کتابهایی که و لو ضـد دین، ضـد اسـلام و ضد خدا هسـتند، ولی بر یک منطق و یک طرز تفکر خاص اسـتوارند.یعنی واقعا کسـی به یک طرح و به یک فکر خاص رسـیده و با نوشـتن کتاب، آن طرز فکر خود را عرضه می دارد...راه مبـارزه با این گروه ارشاد است و هـدایت و عرضه کردن منطق. (۱۰۳) امـا کتاب هایی که مملو از فریب و دروغ و شایعه است، هر چند که مخالف خدا و دین نباشد، نباید چنین کتابهایی اجازه ی نشر یابند.استاد علت منطقی آن را در قالب عبارت شیوا و نغز، چنین تبیین می کنـد. آیـا اگر مـا جلوی دروغ و اغفال را بگیریم، مرتکب سانسور شـده ایم؟ ! حرف ما این است که دروغ را و خیانت را باید سانسور کرد و نباید اجازه داد به نام آزادی فکر و عقیده، آزادی دروغ در میان مردم رائج بشود.و السـلام. (۱۰۴) پی نوشت ها: ۱ جمهوری اسلامی، ص .۱۵۳ ۲ همان، ص .۱۵۴ ۳ همان. ۴ ر.ک: علامه طباطبایی، المیزان، ۴/۱۲۴، آیت الله منتظری، دراسات فی ولایـة الفقیه، ج ۱، ص ۴۰۹، آیت الله جعفر سـبحانی، معالم الحکومة، ص ۲۰۶، و نیز در مبانی حکومت اسـلامی، ص ۱۶۹ به بعـد. .۵ همـان، لازم به ذکر است که بعضـی از عالمـان تشیع معتقـد به اصل شورا هسـتند که پیشتر اشاره شـد. ۶ جمهوری اسلامی، ص ۱۵۰ (پاورقی) و .۱۵۳ ۷ پیرامون جمهوری اسـلامی، ص .۱۵۳ ۸ ر.ک: آیت الله منتظری، دراسات فی ولایـة الفقیه، ج ۱، ص ۴۰۵ و .۱۴۵ آیت الله خـامنه ای در این موضـع می گویـد: «نظر مردم تعیین کننـده است. امـا نسبت به آن انسـانی که دارای معیارهای لازم است، اگر معیارهای لازم در آن انسان نباشد انتخاب نمی تواند به او مشروعیت ببخشد... آن کسی که این معیارها را دارد و از تقوی و صیانت نفس و دینداری کامل و آگاهی لازم برخوردار است. آنوقت نوبت می رسد به قبول ما، اگر همین آدم را با همین معیارها مردم قبول نکردنـد، باز مشـروعیت ندارد. چیزی به نام حکومت زور در اسـلام نداریم» حکومت در اسـلام، سازمان تبلیغات اسلامی، ج ۱، ص .۳۳ و نیز ر.ک: أجوبة الاسـتفتائات، سؤال .۵۹ ۹ این رأی نظریه ی آخر شـهید صدر است که در کتاب «خلافة الانسان و شهادة الانبیاء» و «الاسلام یقود الحیاة» آن را طرح کرده است. ۱۰ پیرامون جمهوری اسلامی، ص .۱۵۰ ۱۱ اسلام و مقتضیات زمان، ج ۱، ص .۱۷۹ ۱۲ همان، ص .۱۷۴ ۱۳ مجله حوزه، شماره ۸۵ و ۸۶، فروردین .۷۷ ص .۱۱۳ ۱۴ ۱۵ مجموعه آثار،

ج ۳، ص ۲۸۰ (کتاب ولاءها و ولایت ها) . ۱۶ صحیفه ی نور، ج ۵، ص ۲۷. ۱۷ پیرامون انقلاب اسلامی، ص ۸ .۶۷ ۱۸ پیرامون انقلاب اسلامی، ص ۳ .۶۲ ۱۹ اسلام و مقتضیات زمان، ج ۱، ص ۱۷۵. ۲۰ مقاله ی اجتهاد در اسلام، مندرج در کتاب «بحثی درباره مرجعیت و روحانیت» ، ص ۶۰. ۲۱ سیری در نهج البلاغه، ص ۷۶، سخن علامه چنین است: «چنانکه معلوم است جماعت در این هزیمت به پرستش بت ها برنگشتند و مثلا نماز و روزه را رد نکردند، تنها چیزی که گفتند این بود که پس از کشته شدن رسول اکرم (ص) دیگر برای چه جنگ نماییم، یعنی یکی از فرایض دین را که نیازمند به سازمان اداره کننده تشکیل است و در زمان حیات رسول اکرم بوده، می خواستند، پس از وی ترک نمایند، خدای تعالی در خصوص همین نکته توبیخ و ملامت شان می نماید ... چنانکه روشن است آیه ی شریفه به دلالت التزام به مسلمین ولایت می دهد که شئون اجتماعی اسلام را چنانکه در زمان رسول اکرم زنده بوده به همان نحو زنده نگاهدارند» . رک: بحثی در مرجعیت و روحانیت، ص ۸۲. ۲۲ اسلام و مقتضیات زمان، ج ۱، ص ۱۷۵، ایشان «مقدس» را چنین معنا می کند، «این که می گویم مقدس است معنایش این است که این مقام باید از ناحیه ی خدا به او رسیده باشد که بتواند در میان مردم پیامبر باشد» . همان، ص ۱۷۰. ۲۳ اصول کافی، ج ۱، ص ۶۷ و نیز: وسایل الشیعه، ج ۱۸، ص ۹۸. ۲۴ اسلام و مقتضیات زمان، ص ۱۷۵. ۲۵ کمال الدین، ج ۲، ص ۴۸۳. ۲۶ نهضت های اسلامی، ص ۸۷. ۲۷ نهضت های اسلامی، ص ۶۶. ۲۸ همان، ص ۶۷. ۲۹ پیرامون انقلاب اسلامی، ص ۱۴۶. ۳۰ نهضت های اسلامی، ص ۷۰. ۳۱ «آینده ی این کشور بدست روشنفکری دینی است من این را به شما قول می دهم، دین در جامعه ی ما قوی است و می دانید که دین سنتی در جامعه ی ما طرفدار چندانی ندارد... من معتقدم دینی که نزد عموم روحانیت ماست هیچکدام با این پروسس آشتی و آشنایی ندارد» . دکتر عبدالکریم سروش، نشریه موج، انجمن اسلامی دانشجویان دانشگاه امیرکبیر، شهریور ۷۷ (ویژه نامه) ص ۱۰. ۳۲ نهضت های اسلامی، ص ۹ .۷۸ برای توضیح بیشتر رک: مطهری و روشنفکران. ۳۳ پیرامون انقلاب اسلامی، ص ۶۸ و ۶۹. ۳۴ پیرامون انقلاب اسلامی، ص ۶۷. این برداشت شهید مطهری با قرائت شهید صدر از ولایت فقیه نزدیک و همگون است. ر.ک: خلافة الانسان و شهادة الانبیاء. ۳۵ پیرامون جمهوری اسلامی، ص ۲۶ و ۱۲۵. ۳۶ همان، ص ۲۶ و ۲۷. ۳۷ پیرامون انقلاب اسلامی، ص ۱۴۸. ۳۸ همان. ۳۹ دراسات فی ولایة الفقیه، ج ۱، ص ۴۸۹. ۴۰ صحیفه ی نور، ج ۲۱، ص ۱۲۹ و نیز ص ۴۶ برای توضیح بیشتر، ر.ک: عروة الوثقی، ص ۲۵، مستمسک العروة، ج ۱، ص ۱۰۶، التنقیح، ج ۱، ص ۴۲۶، الاجتهاد و التقلید. ۴۱ امامت و رهبری، ص ۲۲۸. شهید بهشتی هم قایل به تفکیک بود و نظر خود را با مثال سپردن مدیریت بیمارستان به پزشک مدیر نه پزشک متخصص تبیین می کرد. رک: روزنامه جمهوری اسلامی، ۲۳ و ۲۴ خرداد ۱۳۶۸. برای توضیح بیشتر رک: مجله ی حکومت اسلامی شماره های ۳ و ۵، مقاله ی سید کاظم حائری و مهدی مهریزی و مجله حوزه شماره ۸۶ و ۸۵، ص ۱۵۷. ۴۲ برای توضیح بیشتر رک: مجله حوزه، شماره ۸۶، ۸۵ فروردین ۱۳۷۷، ص ۶۳ .۵۱ ۴۳ رک: کتاب البیع، ج ۲، ص ۴۸۸، صحیفه ی نور، ج ۲۰، ص ۱۷۰ و نیز: ولایت فقیه، ص ۵۵ «این توهم که اختیارات حکومتی رسول اکرم (ص) بیشتر از حضرت علی (ع) بود، یا اختیارات حکومتی امیرمؤمنان علی (ع) بیش از فقیه است، باطل و مردود است. ۴۴ اسلام و مقتضیات زمان، ج ۲، صص ۴ .۶۳ ۴۵ همان، ص ۹۱. ۴۶ همان، ص ۶۲. ۴۷ اسلام و مقتضیات زمان، ج ۲، ص ۲ .۹۱ ۴۸ همان، ص ۸۵. ۴۹ پیرامون انقلاب اسلامی، ص ۷۴. ۵۰ پیرامون انقلاب اسلامی، ص ۳ .۶۲ ۵۱ همان، ص ۶۳. ۵۲ در روزنامه ی بامداد مورخه ۷/۷/۵۸ آمده است: «طرح و تصویب» ولایت فقیه در قالب جمهوری اسلامی، به علت تعارضات و تضاد ماهوی و شکلی در بین دو مفهوم، موجد اشکالات فراوان در مرحله ی اجراء خواهد شد. ۵۳ دکتر مهدی حائری یزدی، حکمت و حکومت، فصل آخر. ۵۴ پیرامون انقلاب اسلامی، ص ۶۶. ۵۵ همان. ۵۶ از طراحان این پیشنهاد می توان به مردم بازرگان اشاره کرد که امروزه برخی مثل دکتر سروش از آن دفاع می کنند و حکومت آرمانی را «حکومت دموکراتیک دینی» معرفی می کند. رک : نظر آخر ایشان چنین است. «من معتقدم که بهترین حکومت در حال حاضر برای جوامعی مثل ما حکومت دموکراتیک است» . رک: نشریه موج، شهریور ۱۳۷۷، ص ۹. ۵۷ پیرامون انقلاب اسلامی، ص

.۶۳ ۵۸ پیرامون انقلاب اسـلامی، ص .۷۸ ۵۹ همان. ۶۰ همان. ۶۱ همان، ص .۸۲ ۶۲ نهج البلاغه. ۶۳ پیرامون انقلاب اسلامی، ص .۳۴ ۶۴ نهضت های اسـلامی، ص .۶۵ ۶۵ پیرامون جمهوری اسـلامی، ص ۸۱ و نیز: نهضت های اسـلامی، ص .۶۵ ۶۶ رک: بیست گفتار، ص .۶۲ ۶۷ پیرامون جمهوری اسلامی، صص ۸۲ و .۸۱ ۶۸ پیرامون جمهوری اسلامی، ص .۸۲ ۶۹ پیرامون انقلاب اسلامی، ص .۹۱ ۷۰ رک: پیرامون جمهوری اسـلامی، ص ۸۳ و نهضت اسـلامی، ص .۸۵ ۷۱ واژه ی «رعیت» علی رغم مفهـوم منفوری که تـدریجا در زبـان فارسـی به خود گرفته است، مفهومی زیبا و انسانی داشـته است. اسـتعمال کلمه ی «راعی» را در مورد «حکمران» و کلمه ی «رعیت» را در مـورد «تـوده ی مردم» اولین بـار در کلمـات رسـول اکرم و سـپس به وفور در کلمـات علی (ع) می بینیم، این لغـت از مـاده ی «رعی» اسـت کـه بـه معنـای حفـظ و نگهبـانی اسـت، بـه مردم از آن جهت کلمه ی «رعیت» اطلاـق شـده است که حکمران عهده دار حفظ و نگهبانی جان و مال و حقوق و آزادی های آنهاست. نقل از سیری در نهج البلاغه، ص .۸۹ ۷۲ سیری در نهج البلاغه، ص ۸۹ و نیز: امامت و رهبری، ص .۲۳۳ استاد جعفر سبحانی، امانت بودن حکومت را یکی از ادله ی پنجگانه خود، در مدخلیت رأی مردم در مشـروعیت حاکم در عصـر غیبت. قرار داده است. رک: مبانی حکومت اسـلامی، ص .۱۸۲ ۷۳ نشاء: .۵۸ ۷۴ سیری در نهج البلاغه، ص .۹۱ ۷۵ نهج البلاغه، نامه ی .۵ ۷۶ سیری در نهج البلاغه، ص .۹۲ ۷۷ نهج البلاغه، نامه ی .۵۱ ۷۸ سیری در نهـج البلاغه، ص .۹۲ ۷۹ حماسه ی حسـینی، ج ۳، ص .۲۰۷ ۸۰ پیرامون انقلاب اسـلامی، ص .۶۶ ۸۱ اصول کـافی، ج ۱، ص .۳۳۲ ۸۲ مجموعه ی آثـار، ج ۱، ص .۵۵۴ ۸۳ نهضت های اسلامی، ص .۲۷ ۸۴ پاسخ های اسـتاد به نقدهای بر کتاب حجاب، ص .۷۱ امـام خمینی که خود طرفـدار ولاـیت مطلقه فقیه است امـا بـا این وجود طرفـدار حق نظارت هر فرد و استیضاح حاکم است. «هر فردی از افراد ملت حق دارد که مستقیما در برابر سایرین، زمامـدار مسـلمین را استیضاح کنـد و به او انتقاد کند و او باید جواب قانع کننده دهد، در غیر این صورت، اگر بر خلاف وظایف اسلامی خود عمل کرده باشد، خود به خود از مقام زمامداری معزول است» . صحیفه ی نور، ج ۴، ص ۱۹۰ و نیز: ج ۸، ص ۴۷، ج ۲۰، ص .۱۷۰ ۸۵ رک: مجموعه ی مقالات، ص .۷۴ ۸۶ رک: نظام حقوق زن در اسلام، ص .۶ ۸۷ همان، ص .۴۱ ۸۸ همان، ص .۱۳۶ ۸۹ نهج البلاغه. ۹۰ پیرامون انقلاب اسلامی، ص ۳۵ و .۳۴ ۹۱ همان، ص .۳۲ ۹۲ گفتارهای معنوی، ص .۱۸ ۹۳ همان، ص ۱۹ و .۱۸ ۹۴ ۹۵ جاذبه و دافعه، ص .۱۴۳ ۹۶ پیرامون انقلاب اسلامی، ص ۵۰ و .۴۹ ۹۷ همـان، ص .۱۵ ۹۸ رک: پیرامـون جمهوری اسـلامی، ص ۱۳۴ به بعـد. ۹۹ جـاذبه و دافعـه، ص .۱۴۹ ۱۰۰ پیرامون انقلاب اسلامی، ص .۱۱۴ ۱۰۱ پیرامون انقلاب اسـلامی، ص .۱۴ ۱۰۲ همـان، ص .۵۰ ۱۰۳ پیرامون انقلاب اسـلامی، ص .۶۱ ۱۰۴ همان.

منابع مقاله: ، ؛

ضرورت تشکیل حکومت و دولت در اسلام

ضرورت تشـکیل حکومت و دولت در اسـلام علاـمه طباطبـائی در بحثی تحت عنوان «ولاـیت و زعامت در اسـلام » مسئله ضـرورت تشـکیل دولت اسـلامی را از نقطه نظر فلسفه اجتماعی اسلام مورد بحث قرار داده و به استناد آیه: فاقم وجهک للدین حنیفا فطرة الله التی فطر الناس علیها لا تبدیل لخلق الله ذلک الدین القیم و لکن اکثر الناس لا یعلمون (۱) آئین اسلام را آئین فطرت و احکام آن را مطابق با فطرت بشـری می شـمارد. (ترجمه آیه: دین اسـلام را با مراعات اعتدال اسـتقبال نما، همان دینی که منطبق است با آفرینش خـدائی که مردم را آفریـده و روی آن اسـتوار ساخته، خلقت خـدائی تبـدیل پیدا نمی کند که همان دین منطبق به فطرت و آفرینش است که می تواند مردم را اداره کند ولی اکثر مردم نمی دانند) . در توضـیح بیشتر مطلب می افزاید: انسان در عین وابستگی به نظام جهـان آفرینش بـا بکـار انـداختن قوای ادراکی، حوائـج خود را برآورده می کنـد و همواره خیر و شـر خود را از راه الهام تکوینی و هـدایت وجودی که به صورت علوم و افکار جلوه می کنـد می یابـد و از این رهگـذر است که خود را با سازمان کلی هستی منطبق می سازد و الگوی زنـدگی خود را از آفرینش می گیرد، ماننـد سازمان هستی اجتماعی زندگی می کند و نیازهای خویش را از این

طریق در جهت کمال برطرف می سازد و تشکیلاتی چون سازمان هستی جهان برای زندگی اجتماعی خویش می پذیرد. فطری بودن نیاز به تشکیلات حکومتی به حدی بود که وقتی پیامبر اسلام (ص) پس از هجرت به مدینه دست به ایجاد دولت اسلامی زد مردم با وجود سؤالاتی که در زمینه حیض و هلال و انفاق و دیگر مسائل عادی مطرح می کردند و از پیامبر (ص) توضیح می خواستند در این مورد (تشکیل دولت) هیچگونه سؤالی مطرح ننمودند و توضیحی نخواستند حتی جریانهای پس از رحلت آن حضرت نیز با تمامی فراز و نشیب آن از همین احساس فطری سرچشمه می گرفت. هرگز شنیده نشد کسی بگوید: اصل انتصاب خلیفه لزومی ندارد یا دلیل بر لزومش نداریم، زیرا همه به انگیزه فطرت احساس می کردند که چرخ جامعه اسلامی بدون گرداننده، خود به خود گردش نخواهد کرد و دین اسلام این واقعیت را که در جامعه اسلامی باید حکومتی وجود داشته باشد، امضای قطعی نموده است (۲). اهداف عالیه اسلام تردیدی نیست که بعثت انبیاء و شریعت اسلام در جهت تحقق بخشیدن به یک سلسله اهداف بوده است که قرآن در مواردی از آن اهداف عالیه بصراحت یاد کرده است. مانند اقامه قسط و عدل (۳).و وضع اغلال (۴) رها نمودن از اسارت ها و بندها) و تحریر العباد (۵) رهاسازی مردم از بند استکبار و طاغوت) و رساندن مستضعفان به حاکمیت و وارث زمین شدن (۶) و هدایت انسانها به سوی خدا (۷) و اجرای فرامین و حدود الهی (۸) از جمله اهداف عالیه ای است که باید در میان جامعه بشری جامه عمل بپوشد و تحقق عینی بیابد. پر واضح است که برای این منظور نیاز به وسائل و ابزار و امکانات فراوانی است که باید در جامعه فراهم گردد و یکی از ضروریترین آنها برنامه ریزی و تشکیلات اجرائی و دستگاههای حکومتی است.اگر به وسعت و عمق این اهداف کلی و مراحل مختلف آن توجه کافی مبذول گردد تردیدی باقی نخواهد ماند که اسلام اگر خواهان تحقق عینی این هدفها است ناگزیر به ملازمه عقلی برپائی تشکیلات حکومتی لازم برای رسیدن به آن هدفها را نیز خواسته است. قانون به تنهائی کافی نیست قانون هر قدر کامل و غنی باشد به تنهائی نمی تواند سعادت بشر را تامین کند و در جامعه به حاکمیت برسد.مجموعه قوانین حتی اگر متکی به وحی باشد برای اصلاح جامعه کافی نیست.برای اینکه قانون مایه سعادت و اصلاح بشر شود به دستگاه حکومتی و اجرائی احتیاج دارد و در کنار هر دستگاه قانونگذاری باید دستگاه مجری نیز وجود داشته باشد (۹). ماهیت قوانین اسلام و مسئله حکومت ماهیت قوانین اجتماعی و سیاسی و نظامی و اقتصادی اسلام خود دلیلی بر لزوم تشکیل حکومت است، زیرا ماهیت این مجموعه قوانین متنوع نشان می دهد که برای پی ریزی یک دولت و اداره تشکیلات سیاسی و اقتصادی و نظامی یک جامعه تشریح گشته است. بررسی این مجموعه قوانین ثابت می کند که هدف از آن ایجاد یک نظام کامل اجتماعی است و در این نظام سیاسی و حقوقی هر چیزی که مورد نیاز بشر بوده است فراهم آمده است تا شرائط لازم برای تربیت و هدایت انسان در درون یک نظام عادلانه بوجود آید. با دقت و بررسی در ماهیت و کیفیت قوانین اسلام تردیدی نمی توان داشت که اجرای این قوانین و عمل به آنها مستلزم تشکیل حکومت است و بدون تاسیس یک دستگاه اجرائی و سازمان گسترده سیاسی نمی توان به وظیفه اجرای این احکام جامه عمل پوشانید. در این مورد کافی است قوانین مالی و اقتصادی را بررسی کنیم و خمس، زکوه، جزیه، خراج و قوانین مربوط به معاملات و تجارت و انواع روابط اقتصادی را مورد مطالعه قرار دهیم.و از سوی دیگر اگر احکام جهاد، امر به معروف و نهی از منکر، مقررات مربوط به آثار جهاد و آنچه که درباره تامین امکانات و بسیج نیروها و آمادگی های رزمی و نظامی، نفی سلطه پذیری، مبارزه با استکبار و طواغیت و نهی از اطاعت غیر خدا آمده است بنگریم، و نیز مقررات و دستورهای اکید اسلام را در زمینه مسائل قضائی و اجرای عدالت و نظام حقوقی مدنی و کیفری را بررسی نمائیم، و اهمیتی را که اسلام برای مبارزه با فساد و ظلم قائل شده مورد توجه قرار دهیم، تردیدی به خود راه نخواهیم داد که اجرای این همه قوانین بجز از طریق تشکیل یک حکومت مقتدر اسلامی امکان پذیر نیست (۱۰). وحدت اسلامی در ضرورت دولت وحدت اسلامی بر پایه اخوت و اعتصام به حبل الله (۱۱) که از ضروریات احکام اسلامی است و دعوت اسلام همواره در جهت تحقق بخشیدن به این آرمان انسانی و برای رسیدن به وحدت جامعه بشری بوده است نیازمند به قدرت سیاسی و تشکیلات اجرائی و برنامه ریزی دراز

مدت از طریق یک حکومت مقتدر اسلامی است. در برابر عوامل شیطانی که هر لحظه می تواند یکپارچگی مسلمین و اتحاد امت و سرزمینهای اسلامی را به مخاطره افکنده و اسلام و مسلمین را دچار تفرقه نماید - آنگونه که امروز بصورتهای مختلف پنهانی و آشکارا ناظر آن هستیم - چه ضمانت اجرائی وجود دارد که وحدت جامعه اسلامی را حفظ و از آن پاسداری نماید؟ تامین و تضمین وحدت اسلامی و پاسداری از تمامیت ارضی مسلمین و ممانعت از نفوذ مادی و معنوی اجانب و دست نشانده های آنها و از همه بالاتر آزادسازی ملتها و سرزمینهائی که تحت نفوذ و اشغال نیروی دشمن اسلام است راهی جز این وجود ندارد که حکومتی مقتدر همه این مسئولیتها را بر عهده بگیرد و دولتی اسلامی تشکیل و با تمام قدرت از آن حمایت گردد. حضرت زهرا سلام الله علیها در خطبه معروف خود می فرماید (۱۲): امامت برای حفظ نظام و تبدیل افتراق مسلمین به اتحاد است. لزوم نظم در جامعه اسلامی ضرورت برقراری نظم در جامعه اسلامی از مسائل مسلمی است که نه تنها بر اساس نصوص اسلامی (۱۳) بلکه بعنوان یک ضرورت عقلی مورد اتفاق فقهاء اسلام قرار گرفته است، تا آنجا که اختلال نظام را یکی از ادله حاکم بر سایر احکام و مقررات اسلامی بشمار آورده اند و در هر موردی که حکمی از احکام اسلام موجب اختلال نظام گردد آن را منتفی و بعنوان ثانوی بی اثر تلقی نموده اند. موارد بسیاری از این نوع استدلال را می توان در کتب فقهی مشاهده نمود.چگونه می توان بدون یک سازمان متشکل سیاسی و دستگاه حکومتی به نظم دلخواه اسلامی در جامعه دست یافت؟ و نیز چگونه می توان بدون آن از اختلال نظام و هرج و مرج جلوگیری نمود؟ آنها که در زمینه ضرورت تشکیل دولت اسلامی تردید به خود راه می دهند آیا فکر کرده اند که در شرایط نبود حکومت چه اوضاع آشفته و اختلالاتی در زندگی اجتماعی بوجود می آید؟ ضرورت نفی ستم و ستم کشی این حکم گر چه از مستقلات عقلیه است ولی بطور ارشادی در شرع و زبان اسلام نیز بنحو واضحی تبیین شده و بر آن تاکید فراوان آمده است، و این نیز از مستقلات عقلیه است که بدون قدرت تنفیذی و دستگاه مقتدر اجرائی و نظام حکومتی، نفی ستم و ستم کشی امکان پذیر نیست.نتیجه منطقی این استدلال و قیاس منطقی آن است که برای ریشه کن نمودن ظلم و ظالم در جامعه اسلامی و از میان بردن ستم کشی و نصرت ستمدیدگان باید حکومتی تشکیل گردد که توان انجام چنین مسئولیتی خطیر را داشته باشد. چگونه می توان ساکت و بیکار نشست و نظاره گر آن بود که عده ای خائن و حرامخوار و عامل بیگانه به کمک اجانب و به زور اسلحه، ثروت و دسترنج صدها میلیون مسلمان را تصاحب نموده و نمی گذارند امت اسلامی از حداقل نعمتها استفاده کنند.وظیفه علمای اسلام و همه مسلمانان است که به این وضع ظالمانه خاتمه دهند و در این راه که سعادت صدها میلیون انسان است حکومتهای ظالم را سرنگون و حکومت اسلامی تشکیل دهند (۱۴). سیادت اسلام و اعلای کلمه حق قرآن صریحا سیادت مسلمین را بعنوان اصل غیر قابل خدشه مطرح کرده و شرط تحقق آن را ایمان راستین قرار داده است: و انتم الاعلون ان کنتم مؤمنین (۱۵). و نیز یکی از اهداف اجتناب ناپذیر تشریع الهی و مؤمنین را اعلای کلمهٔ الله معرفی کرده است: و کلمهٔ الله هی العلیا (۱۶). ناگفته پیداست که این دو آرمان: سیادت مسلمین و اعلای کلمه حق احتیاج به تمهید مقدمات و بدست آوردن نیروی برتر دارد و پس از دستیابی به آن، پاسداری و حراست از آن نیز به طور مداوم به حفظ برتری قدرت نیازمند است و چنین قدرتی منسجم و پایدار جز از طریق تشکیل حکومت مقتدر اسلامی امکان پذیر نیست. با این توضیح بخوبی روشن می گردد که یکی از شرائط ایمان و خصائص مؤمنین دستیازی به تشکیل حکومت و ایجاد قدرت سیاسی عالی است زیرا بدون آن خصلت «و انتم الاعلون » تحقق نمی یابد و در نتیجه کشف از نبود ایمان می کند. سیره عملی اسلام تردیدی نیست که پیامبر اسلام (ص) از نخستین روزهای پس از هجرت زمینه های ایجاد قدرت سیاسی و تشکیل حکومت را در مدینه فراهم آورد و تشکیلات و تاسیسات لازم را برای تحقق یک دولت مقتدر اسلامی پی ریزی کرد.تاریخ گواهی می دهد که پیامبر اسلام (ص) تشکیل حکومت داد و به اجرای قوانین و برقراری نظامات اجتماعی پرداخت و به اداره جامعه اسلامی برخاست.والی به شهرها فرستاد و به قضاوت نشست و قاضی نصب نمود، سفرائی به خارج و نزد رؤسای قبائل و پادشاهان روانه کرد، معاهده و پیمان بست، جنگ ها را فرماندهی نمود، احکام حکومتی را به جریان

انـداخت، و به فرمان خدا برای بعد از خود تعیین حاکم کرد. سیره عملی پیامبر به این ترتیب ضـرورت تشـکیل حکومت را به اثبات می رسانـد همـانطور که قبـول خلافـت از طرف امیر المؤمنین علی علیه السـلام نیز مـبین همین حقیقت است و اصولاـ پس از رحلت پیامبر (ص) هیچیک از مسلمانان در این مورد که حکومت یک ضرورت اسلامی است ابراز تردید ننمود و همه مسلمانان در این امر اتفاق نظر داشـتند.اختلاف تنها در مورد کسـی بود که می بایست عهده دار خلافت و امر حکومت باشد (۱۷). بی شک سیره عملی تشـکیل حکومت و تصدی اداره جامعه اسلامی اختصاص به زمان پیامبر (ص) و یا زمان محدود دیگری ندارد و همان ضرورتی که تشـکیل حکومت را در زمان پیامبر (ص) و امیر المؤمنین (ع) ایجاب می کرده به دلیل ابدی بودن احکام اسـلام و محدود نبودن آن از نظر زمانی و مکانی لزوم برپائی حکومت اسلام را برای همیشه ثابت می کند. اعتقاد به اینکه اجرای احکام اسلام محدود به زمان پیـامبر بوده و یـا به دوران حضور امام معصوم اختصاص دارد بـدتر از اعتقاد به منسوخ شـدن اسـلام است و انکار ضـرورت تشـکیل حکومت اسـلامی در حقیقت انکار ضرورت اجرای احکام اسلام و جامعیت و جاودانگی دین مبین اسلام است (۱۸). پی نوشت ها: ۱. روم، آیـه ۳۰. ۲. بررسـیهای اسلامی، ص ۱۷۷ – ۱۶۹. ۳. لقـد ارسـلنا رسـلنا بالبینـات و انزلنا معهم الکتاب و المیزان لیقوم الناس بالقسط (حدید، آیه ۲۵) . ۴. و یضع عنهم اصـرهم و الاغلال التی کانت علیهم (اعراف، آیه ۱۵۷) . ۵. ان عبدت بنی اسرائیل (شعرا، آیه ۲۲) . ۶. و نرید ان نمن علی الذین استضـعفوا فی الارض و نجعلهم ائمهٔ و نجعلهم الوارثین (قصـص، آیه ۵) . ۷. و جعلناهم ائمهٔ یهدون بامرنا (انبیاء، آیه ۷۳) . ۸. و ان احکم بینهم بما انزل الله (مائـده، آیه ۴۹) . ۹. ولایت فقیه، حضرت امام خمینی، ص ۲۴– ۲۳. ۱۰. همان، ص ۳۴– ۲۸. ۱۱. آل عمران، آیه ۱۰۳. ۱۲. ولایت فقیه حضرت امام خمینی، ص ۳۶ (فجعلها نظاما لالفتهم) نهج البلاغه، خطبه ۲۱۶. ۱۳. نهج البلاغه، نامه شماره ۴۷ (اوصـیکما و جمیع ولدی و اهلی و من بلغه کتابی بتقوی الله و نظم امرکم) و خطبه ۱۵۸ (و نظم ما بینکم) . ۱۴. ولایت فقیه، حضرت امام خمینی، ص ۳۸. ۱۵. آل عمران، آیه ۱۳۹. ۱۶. توبه، آیه ۴۰. ۱۷. ولایت فقیه، امام خمینی، ص ۲۷. ۱۸. همان. منابع مقاله: فقه سیاسی، ج ۲، عمید زنجانی، عباسعلی؛

حکومت اسلامی و ولایت فقیه در اندیشه سیاسی عالمان شیعی

حکومت اسلامی و ولایت فقیه در اندیشه سیاسی عالمان شیعی در بحث حکومت اسلامی از دیدگاه علمای شیعه پژوهشگر در برابر سه جریان فکری متفاوت قرار خواهـد گرفت که تا به امروز یعنی پس از گذشت دو دهه از پیروزی انقلاب اسـلامی هر یک در راه مشـخص خود حرکت نموده انـد.البته نبایـد گمـان کرد که تقسـیم بنـدی این جریانهای فکری به معنای تقسـیم شـدن نظریه پردازان روحانی حکومت اسـلامی به سه دسـته مشخص نیز هست زیرا در بستر متحول شرایط اجتماعی و سیاسی طبیعتا دیدگاههای علما نیز شاهد تغییراتی بوده است.بدین معنا که دیدگاههای متفاوت یک روحانی در شـرایط سیاسی متفاوت، گاهی به هر سه جریان فکری یـاری رسانـده است.از این رو در این مبحث تقسـیم بنـدی مشخصـی از روحانیون قابل تشـخیص نیست و اشـخاص نیز چنـدان مورد تاکیـد نمی باشـد.در حقیقت آنچه بیشتر مـورد تـوجه است افکـار و جهت گیریهـای آنهـا می باشـد که در این پژوهش بـا عنـاوین جریانهـای فکری اول، دوم و سوم از آنهـا یـاد خواهـد شـد.نکته دیگر آنکه، تحلیـل جریان فکری سوم بـدلیل ارتباط نزدیک آن با رخـدادهای پس از پیروزی انقلاـب اسـلامی در چهـارچوب زمـانی این پژوهش نمی گنجـد، از این رو اشـاره هـای کوتاه ما به این جریان، فقط با هدف نشان دادن خطوط کلی اندیشه های عالمان شـیعی درباره حکومت اسلامی خواهد بود. پیش از هر چیز باید به یک نکته اشاره کرد که هیچیک از علمای شیعه بر سر وجودیت یک امیر یا حاکم اختلاف نظری نداشته اند و پایه دیدگاه آنها نیز روایاتی است که می گوید:«مردم احتیاج به امیر و حـاکم دارنـد یا خوب باشد یا بد. () »در این موضوع نیز تردید نداشـته اند که همه فسادهـا و آلودگیهـای موجود در جوامع بشـری:«معلول مقرراتی است که از افکار خود آنها یعنی انسانها مایه گرفته و سـندی اسـت برای اثبات این حقیقت که قوانین بشـری بسـی نارسا و سـخت آسیب پذیر است. () » یک نگرش کلی درباره مفهومی به نام ولایت

در میان همه علمای شیعه به چشم می خورد که می توان آن را مترادف سرپرستی دانست.چنین ولایتی از نظر آنها: «مساله ای است که هیچ اجتماعی در هیچ شرایطی نمی تواند از آن بی نیاز باشد (۱) » و گاهی حتی برخی از دیدگاهها آنرا فراتر از چهارچوب یک مذهب خاص نیز دیده اند تا جایی که «هر انسانی با ذهن عادی خود نیازمندی جامعه را هر چه کوچک هم باشد به وجود ولایت درک می نماید.» (۲) در این تعبیر کلی سخن از یک جامعه ولایی آنگونه که بعدها مطرح شد نیست و ولایت می تواند حتی در یک جامعه وحشی نیز وجود داشته باشد زیرا بیشتر در معنای تکیه گاهی برای حفظ موجودیت هر جامعه بکار می رود.با چنین تعبیری ولایت:«موضوعی است که هر روش اجتماعی، استبدادی و قانونی، وحشی و مترقی، بزرگ و کوچک و حتی جامعه خانوادگی در سرپا بودن خود به وی تکیه می کند.» (۳) پس می توان گفت که مجموعه علمای شیعه بر خلاف بعضی ازدیدگاههایی که در صدر اسلام مطرح می شد (مانند خوارج)، وجود قرآن و روایات را به معنای بی نیازی از حاکمیت سیاسی نمی دانند و از نظر آنها: «وجود قانون و لو قانون دینی، مقنع و کفایت کننده از اینکه مردم حکومت داشته باشند نیست.» (۴) در بحث قانون تا جایی که به خود قوانین مربوط می شود نظریه مشترک علمای شیعه با این فکر هماهنگی دارد که: «برای کشف بهترین قوانینی که بدرد ملتها بخورد، یک عقل کل لازم است که تمام شهوات انسانی را ببیند (۵) » اما فراتر از آنها باشد.با این حال وقتی که بحث به حکومت و چگونگی آن می رسد بتدریج تفاوت نظریه ها آشکار می شود و حتی اگر بر سر این موضوع که: حکومت یک پدیده اصیل اجتماعی در زندگی بشر است که به دست انبیاء الهی و رسالت های آسمانی بوجود آمده (۶) » ، اختلاف نظر چندانی وجود نداشته باشد اما به روشنی اختلافات را در نتایجی که از این سخن گرفته می شود می توان مشاهده کرد. دیدگاههای متفاوتی که درباره حکومت در میان علمای شیعه پس از کودتای ۲۸ مرداد قابل تشخیص است به روشنی گویای نوع نگرانی هر نگرش برای حفظ اسلام می باشد.یعنی با آنکه صاحبان دیدگاهای گوناگون، نگران موجودیت و آینده اسلام هستند اما در بحث حکومت این نگرانیها را به گونه های متفاوتی نشان می دهند.از اینرو هر یک دل نگران تهدیدهای متفاوتی هستند.در یک جریان اساسا آلوده شدن دین را به مناسبات سیاسی، تهدیدی مهم برای دین می داند که گذشته این نگرش نیز به سرخوردگیهای سیاسی علما پس از نهضت مشروطیت باز می گردد.جریان دیگر وجود حکام مستبد را تهدید اصلی علیه دین اسلام می داند از این رو برای رودررویی با استبداد صراحتا به دایره مسائل سیاسی پای می نهد.این همان جریانی است که رهبری حرکت براندازی حکومت پهلوی را بدست گرفت. بطور خلاصه در ارتباط با جریان فکری اول باید توجه داشت که بخش مهمی از علمای شیعه از اساس نه در جهت تشکیل یک حکومت اسلامی حکومت می کردند و نه اصولا۔ تمایلی به چنین کاری داشتند.نگرش خاص علمای مورد نظر، آنها را به این نتیجه رسانده بود که: «از ادله فقهی نحوه خاصی از حکومت برای زمان غیبت به دست نمی آید (۷) » از این رو طبیعی بود که چنین دیدگاههایی حتی نمی توانست بگوید با وجود نبودن دلایل نقلی کافی با اقامه دلایل عقلی مساله تشکیل حکومت اسلامی را اثبات شده می دانیم. (۸) بدین دلیل نباید از چنین دیدگاهی انتظار نظریه پردازی برای حکومت اسلامی - بویژه آنکه در راس آن یک فقیه هم باشد - داشته باشیم.زیرا این صاحب نظران دلیل معتبری برای اختصاص تکلیف اداره جامعه در زمان غیبت به حکام شرع و فقها به عنوان منصوب از جانب امام عصر (عج) و نایبان ایشان نیافته بودند. (۹) پس نمی توانستند نظریه ای جز این داشته باشند که: «ولایت تنها اختصاص به پیامبر (ص) و ائمه (ع) دارد. (۱۰) «یعنی اینکه: «ولایت در مفهوم حکومتی آن در زمان غیبت با هیچ دلیلی برای فقیهان اثبات نمی شود (۱۱) » و منظور آیه ای نیز که در قرآن به اولی الامر اشاره می نماید فقط ائمه دوازده گانه پس از حضرت محمد (ص) می باشند یعنی: «هیچ یک از خلفای بعد از پیغمبر و پادشاهان و رؤسای دولت تا زمان ظهور حضرت ولی عصر (عج) غیر از حضرت امیر المؤمنین (ع) مصداق این آیه نبوده و نیستند. (۱۲) » چنین افکاری بر این نکته تاکید دارند که نمی توان از ادراک فقها حتی فقهای جامع الشرایط کاری بیش از اجرای حدود، افتاء، قضاوت و ولایت بر غایبان و قاصران انتظار داشت: «این کجا و تصدی حفظ مرزهای مسلمانان از تجاوز فاسقان و کافران و اداره امور معاش

و حفظ قلمرو و رفع سلطه کافران از ایشان کجا؟ (۱۳) » چنین نگرشی نمی توانست از یک فقیه انتظار داشته باشد که بر بالاترین نقطه هرم سیاست در یک جامعه بنشیند، زیراسیاست را زیر مجموعه هایی از فقه نمی دانستند بلکه سیاست را دانش مستقلی می دانستند که صاحب نظران آن همانند فقها باید عمری را در رشته خود سپری کرده باشند.بعبارتی «عالمان از حیث اینکه محدث یا فقیه یا قاری یا مانند آن هستند در این گونه قضایا (یعنی امور سیاسی و اجرایی) چه تخصصی دارند، تا اینکه خداوند متعال امر به ارجاع و ردامت به سوی ایشان کرده باشد؟ و چه امیدی در حل امثال این مشکلات به دست ایشان است؟ (۱۴) » در اینجا خواهان تجزیه و تحلیل دقیق تر چنین نگرشی نیستیم زیرا این دیدگاه در شکل گیری نظریه سیاسی حکومت اسلامی چندان نقشی نداشت.فقط به طور خلاصه باید اشاره نمود که این جریان فکری پس از انقلاب نیز با وجود تشکیل حکومت اسلامی تداوم یافت بدین گونه که ولایت را در معنای حاکمیت سیاسی و بعنوان یک حق مسلم برای فقها نپذیرفت زیرا اصولا چنین حقی را برای پیامبر (ص) حضرت علی هم نه بدلیل نبوت و امامت آنها بلکه بدلیل خواست مردم روزگار آنها می دانست (۱۵). در یک تحلیل خوشبینانه می توان چنین نتیجه گرفت که این جریان خواهان آلوده نشدن مذهب و علمای شیعه به مناسبات سیاسی است زیرا سیاست را بالاترین نقطه هرم اداره جامعه نمی داند و معتقد است «حکومت و تمام لوازم و ملزومات آن از جمله متغیرات و موضوعات جزئیه (۱۶) » می باشند که در رده احکام لا یتغیر الهی به شمار نمی روند و «هرگز شان فقیه تشخیص موضوعات جزئیه و تشکیل قضیه صغری و مداخله در امور شخصی شهروندان و کشورها و حکومتهای موجود در جهان معاصر خود نیست (۱۷) » .بدین ترتیب سیاست و حاکمیت سیاسی نیز در رده ای است که مذهب بسیار فراتر از آن قرار می گیرد و بسیار عمیق تر از آن باید بتواند بر روان آحاد مردم جامعه تاثیر بگذارد. با این حال تحلیل دیگری که چندان هم خوشبینانه نیست مجموعه این استدلالها را بهانه هایی می دانند که برخی از علما برای شانه خالی کردن از مسئولیتهای اجتماعی وسیاسی بدانها متوسل می شوند.جریانهای فکری که از این پس بدان خواهیم پرداخت در حقیقت بر آمده از دومین تحلیل است و معتقد به دخالت فعال عالمان شیعی در امور سیاسی می باشد. در دیدگاه مشترک معتقدین به دخالت فعال علما در سیاست و همچنین مدافعان نظریه سیاسی حکومت اسلامی: «اگر حکومت دینی و حکومت انبیاء در میان بشر در گذشته و حال نبود...اصلا بشریتی نبود (۱۸) » یا آنگونه که گفته می شد: «بشر خودش را خورده بود. (۱۹) » این نگرش نشان می داد که انبیاء در طول تاریخ بسوی تشکیل حکومت حرکت کرده اند و «هر یک به نحوی در ماموریت عظیم خود برای بنای یک دولت شایسته کوشش نموده اند. (۲۰) » در این راه نیز بعضی از آنها مانند داود و سلیمان نبی (ع) توانسته بودند حکومت را بدست گیرند.تحلیلی که این دیدگاه از آرمان اجتماعی اسلام بعنوان یک مکتب ارائه می نمود، می خواست مسلمین را بصورت یک واحد اجتماعی مستقل در بیاورد. (۲۱) گناه نرسیدن به چنین آرمانی هم که لازمه آن تشکیل یک حکومت اسلامی بود بر دوش مسلمین سنگینی می کرد، نه بر اسلامی زیرا «فکر حکومت اسلامی و اینکه باید اسلام حکومت کند نه غیر اسلام، یک فکر نیست که تازگی داشته باشد، در ابتدای اسلام، برنامه اسلام این بوده است که حکومت الهی همه جا باشد. (۲۲) » بر مبنای این اعتقاد گذشت زمان نیز نخواهد توانست چنین آرمانی را از اسلام بگیرد و در میان مکاتب گوناگون روزگار ما اسلام می تواند «بصورت یک مکتب مترقی که قادر است تمامی نیازهای بشر را تامین کند و مشکلات او را حل نماید (۲۳) » جلوه کند. چنین نگرشی ناگزیر بود مجموعه توانایی هایی را که از آن یاد می کرد در فقه اسلامی جستجو نماید و از پی آن «فقه تئوری واقعی و کامل اداره انسان و اجتماع از گهواره تاگور (۲۴) » معرفی شد.با چنین زمینه ای امکان نداشت که بتوان از اسلام بدون آرمان حکومت اسلامی سخن راند و یا آنگونه که بعدا گفته شد بر اساس متون دینی: «اسلام چیزی جز حکومت و شئونات آن نیست و احکام نیز قوانین این حکومت است و قوانین وسیله اجرای عدالت هستند (۲۵) » . در اینجا یک پرسش ساده و در عین حال اساسی مطرح می شد، اینگونه که اگر اسلام می خواهد حکومت تشکیل دهد، حاکم اسلامی چه کسی باید باشد؟ در پاسخ به این پرسش یک دیدگاه کلی وجود داشت که تقریبا برای مجموعه موافقین نظریه حکومت اسلامی قابل

پـذیرش بود و حداقل می توان گفت تفاوتهای جریانهای فکری آینده نیز در اعتقاد داشـتن یا نداشـتن به چنین موضوعی نبود.پاسـخ این بود که عـالی ترین نوع اطاعت بر آمـده از پرسـتش است که فقط مخصوص خداونـد می باشـد.ارتباط خداونـد با بنـدگان نیز با زبان وحی است که واسـطه آن پیامبر اسـلام می باشـد.پس: «امامت و رهبری جامعه را کسانی به عهـده خواهنـد داشت که میثاقی با خدا و ارتباطی مخصوص با وحی داشته باشند (۲۶) » این انسان که ولی، جانشین خدا و مظهر سلطه و قدرت عادلانه الهی است: «از همه امکانـات و اسـتعدادهایی که در وجود انسانهـا برای تکامل و تعالی نهاده شـده، به سود آنها بهره برداری می کنـد (۲۷) » اینجا سخن از کسـی است که خداوند وی را به نام یا نشان به ولایت می گمارد و صاحب یک اقتدار اسـتثنایی می شود: «قدرتی که همه فعالیتهای و نشاطهای فکری را رهبری و اداره می کنـد (۲۸) » چنین ولایتی پس از پیامبر اسـلام در حقیقت خواهان روشنگری یک راه هدایت در میان مجموعه انسانها می باشد و همه حاکمیت های دنیوی را ناتوان از هدایت بندگان خدا می داند زیرا بر اساس این دیدگاه: «هر ولایتی بجز ولایت خدا و جانشـینانش، ولایت شـیطان و طاغوت است (۲۹).» چنین پایگاهی پس از امامان دوازده گانه نیز از بین نمی رود و همچنان باقی می مانـد و پایه اندیشه ای می شود که خواهان تداوم امامت در زمان غیبت و «اساس اصل امامت غیـابی و ولایت فقیه می باشـد که اسـتمرار اصل اعتقادی امامت است. (۳۰) » در ارتباط با شـکل گیری چنین نظریه ای بایـد گفت: پیش از انقلاب اسـلامی از سـوی برخی علمـای شیعه سـخنان فراوانی دربـاره جـدا نبودن دین از سـیاست بگوش می رسـید امـا در مجموعه دگرگونیهایی که از نظر فکری به انقلاب اسـلامی انجامید آیت ا... بروجردی را نخستین فقیهی می دانند که برای اولین بار در یـک متن فقهی شـیعه بر امتزاج سـیاست و دیانت پای می فشارد و مسائل سیاسـی و تـدبیر امور اجتماعی در جامعه اسـلامی را از وظایف فقیهان اعلام می کند. (۳۱) پس از تاکید آیت ا...بروجردی بر جدا نبودن دین از سیاست امام خمینی اولین فقیه شیعی است که واژه حکومت اسلامی را در کتـاب فقهی (کتـاب البیع) به کـار می برد و بر ضـرورت و وجوب اقـامه آن پـای می فشـارد. (۳۲) سخن گفتن از حکومت اسـلامی در یک کتاب فقهی بازگو کننـده این نظریه بود که: «حکومت در نظر مجتهد واقعی، فلسـفه عملی تمـامی فقه در تمـام زوایای زنـدگی بشـریت است. (۳۳) » و بایـد بتوانـد پاسـخگوی همه معضـلات اجتمـاعی و سیاسـی و نظامی و فرهنگی باشـد یعنی مجموعه آن چیزهایی که معمولا حکومت بـدان پاسـخ می گویـد.بعبارتی «دولت و حکومت در بافت احکام و دسـتورات اسلام تنیده شده (۳۴) » که منظور همـان فقه اسـلامی است.از این رو عـالم به این فقه از نظر سیاسـی نیز بر جـامعه ولایت دارد و به او ولی فقیه می گویند.این موضوع برای صاحب نظران معتقد به حکومت اسـلامی چنان بدیهی بود که می گفتند: «ولایت فقیه از موضوعـاتی است که تصـور آن مـوجب تصـدیق می شود و چنـدان به برهـان احتیـاج نـدارد. (۳۵) » بـا این حـال در جریـان مبارزات سیاسـی بر این دیدگاه کمتر تاکید می شد زیرا در آن زمان بیش از آنکه مجادله بر سر چگونگی حکومت آینده مورد نظر باشـد مبـارزه بااسـتبداد مطرح بود و نشـان دادن حقوقی که یک دودمان مستبد ضایع کرده و حکومت آینـده قرار است این کار را نکنـد.چنین بود که بر خلاف مباحث نظری علما که در کتب فقهی بـدان پرداخته می شد در اعلامیه های سیاسـی آن روزگار کمتر اشـاره ای به ولایـت فقیه می بینیم.زیرا اولویت اصـلی در جریـان فکری دوم که از این پس بـدان خواهیم پرداخت مبارزه با اسـتبداد حاکم است نه ترسیم یک شیوه حکومتی که ممکن بود در بین خود علما هم اختلاف بر انگیز باشد از این رو در مجموعه ای که به این جریان یاری رساندنـد می توان از دیـدگاههای علمایی که چنـدان علاقه ای به نظریه ولایت فقیه هم نداشـتند اسـتفاده کرد زیرا مقـابله بـا اسـتبداد موجود نقطه مشترکی بود که نه تنها علمای مخالف با ولایت فقیه را به علمای طرفـدار این نظریه نزدیک می کرد بلکه مجموعه جریانهـای سیاسـی موجود در جامعه را و حتی جریانهای غیر مـذهبی را نیز دارای هـدف مشترکی می ساخت. در این مرحله علمای طرفدار اصلاحات مانند آیت ا... شریعتمداری که خواهان براندازی حکومت نبودند بلکه خواهان اجرای صحیح قانون اساسـی مشروطیت بودند نیز بدلیل مخالفت با استبداد در کنار علمای انقلابی مانند امام خمینی که به براندازی حکومت می اندیشید قرار گرفتنـد زمـانی هم که امـام خمینی رهبری نهضت را بـدست گرفتنـد پیشوایی حرکت به گونه ای بود که متضادترین جریانهای

سیاسی مخالف رژیم می توانستند بخشی از آرمانهای خود را در وجود ایشان جستجو کنند زیرا در شیوه رهبری امام خمینی به هیچ وجه مباحث اختلاف برانگیز مطرح نمی شد. در آغاز تحلیل جریان فکری دوم باید به این نکته اشاره کرد که این جریان دستاوردهای سیاسی و اجتماعی اسلام را رو در روی دستاوردهای کشورهای پیشرفته روزگار خود قرار نمی داد و اگر چه معتقد بود دستاوردهای اسلام پیشرفته تر است اما پیشرفتهای جوامع بشری را نیز به رسمیت می شناخت یعنی اینکه: «ما وقتی از اسلام صحبت می کنیم به معنی پشت کردن به ترقی و پیشرفت نیست بلکه بر عکس به عقیده ما اساسا اسلام یک مذهب ترقیخواه است. (۳۶) » اینگونه است که در این جریان فکری با اندیشه هایی سرو کار داریم که می گویند «مقررات اجتماعی عادلانه ای که ما در عصر پیشرفت بشر و ترقی افکار در قرار داد صلح ژنو یا اعلامیه حقوق بشر و یا قراردادهایی دیگر می بینیم، اسلام در چهارده قرن پیش بیان کرده است. (۳۷) » این دیدگاه برآمده از اندیشه ای بود که دستورات دین اسلام را فراتر از زمانها و مکانها قرار می داد، به عبارتی: «اسلام دارای یک سلسله دستورات و مقررات کلی است که در همه جا و در همه زمانها قابلیت پیاده شدن و اجرا را دارد. (۳۸) » ضمن اینکه چنین قوانین پیشرفته ای رسالتی را نیز به همراه خود داشت که اگر ارائه می شد می توانست چونان آبی باشد بر کام تشنگان جهان.یعنی اینکه: «ما اگر بتوانیم حقایق عالی اسلام را که خود بر ضد خرافات است به دنیای تشنه امروز عرضه بداریم، بی شک از نفوذ بی دینی و مادیگری کاسته و بر عده مسلمانان افزوده ایم. (۳۹) » چنین اعتقادی بود که پس از تاسیس جمهوری اسلامی این نظام را نه یک تغییر حکومت معمولی بلکه پایه گذاری یک الگوی حکومتی می دید تا جایی که برخی از علمایی را هم که تا پیش از آن خواهان براندازی حکومت شاه نبودند و آرمانی جز اجرای صحیح قانون اساسی مشروطیت نداشتند به این نتیجه نزدیک ساخت که: «جمهوری اسلامی انشاء ا... با آن معنای صحیحی که دارد اگر پیاده شود به نظر ما بهترین اقسام حکومتهای موجود فعلی است که هم عدالت فردی و هم عدالت اجتماعی در آن منظور است و هم اینکه یک مفاهیم قابل قبول دنیا را دربر دارد. (۴۰) » همین تکیه بر توانایی پذیرش مفاهیم قابل قبول دنیا این امیدواری را نزد برخی از صاحب نظران بوجود آورد که در حال نزدیک شدن به آن وعده آسمانی هستیم که آینده را از آن اسلام و افکار مترقی آن می دانند، با این تحلیل که: «سازگاری قوانین اسلام با پیشرفت علوم دنیای امروز ما را به آینده ای امیدوار می کند که اسلام دینی جهانی گردد و تمام ملل زیر پرچم قرآن قرار گیرند و همه طبقات در یک صف برای یک هدف جنبشی معنوی و در عین حال جهانی براه خواهند انداخت، طلیعه این وحدت هم اکنون آشکار شده است. (۴۱) » استدلالی که در آستانه انقلاب اسلامی از سوی علمای شیعه در برابر استبداد حاکم مطرح می شد بی شباهت به استدلالهای علمای مشروطه خواه نبود با این تفاوت که تجربه شکست مشروطیت را نیز با خود همراه داشت.در این دوره برخی از علما ناگزیر شدند به انتشار مجدد شاخص ترین آثار نظری علمای مشروطه خواه روی آورند و بار دیگر جامعه ایران را به یاد افکار بیاندازند که می گفت: «ناچار بجای ملکه عصمت یا روح صلاح که نفسانی است، باید قوای قانونی باشد که حافظ عدالت و مانع طغیان گردد و مانند سد و حصاری، مبادی نفسانی حاکم را مسدود و محدود گرداند. (۴۲) » یاد مشروطیت از سوی علمایی مانند آیت ا... طالقانی و همفکران او که در نهضت ملی نیز نقش فعالتری داشتند حداقل می توانست تصویری از فاصله میان آنچه قرار بود باشد و آنچه شده بود را در برابر دیدگان جامعه قرار دهد. چنین چشم اندازی با افکار علمایی در آمیخت که مایوس از اجرای قانون اساسی مشروطیت کوشیدند با تکیه بر آیات قرآن، سیمای ضد استبدادی حکومت برآمده از این کتاب مقدس را ترسیم نمایند و کوشیدند به جامعه نشان دهند که قرآن: «در داستانهای خود درگیری پیامبران را با مظاهر استبداد مکرر یادآوری می کند و در برخی آیات خود تصریح می کند که طبقه ای که با پیامبران همواره در ستیز بوده اند این طبقه بوده اند. (۴۳) » بدین ترتیب جامعه ایران بتدریج در کلام روحانیون خود، خطوط کم رنگ حکومتی جایگزین را تشخیص می داد که می خواست بر پایه اسلام تامین کننده آزادی و در کنار آن استقلال جامعه ایران باشد و صدای آشنای علمایی را شنید که می گفتند: «هر مسلک و طرح و مرام اجتماعی که خود سران را محدود نماید و جلو اراده آنان را بگیرد قدمی به هدف پیامبران و

اسلام نزدیک تر است. (۴۴) » گذشته از توده های مذهبی جامعه ایران که چیزی جز آرمانهای اعلام شده اسلامی نمی خواستند برای گروههای غیر مذهبی نیز گرد آمدن پیرامون علمایی که با وجود برتر دانستن اسلام، برای مکاتب بشری نیز گونه ای اعتبار قائل بودند، چندان دشوار نمی نمود.از جمله علمایی که می گفتند: «مشروطیت، دموکراسی، سوسیالیسم و همه اینها به معنای درست و حقیقی خود گامهای پی در پی است که انسانها را به نظر نهایی نزدیک می نماید. (۴۵) » و نظر نهایی نیز چیزی جز حکومتی که اسلام می خواهد نیست. در تحلیل مراحل شکل گیری نظریه حکومت اسلامی به این نکته باید توجه داشت که تکوین این نظریه را باید از زاویه مجموعه موانعی مشاهده کرد که فضای استبداد، پس از ۲۸ مرداد پدید آورده بود یعنی دشواریهایی که دومین جریان فکری علما با آن ست به گریبان شدند.این موضوع می تواند تا حدودی روشنگر دلایل مردمی بودن جریان مورد نظر باشد زیرا نظریه های سیاسی این جریان فکری می کوشید بازتاب اعتراضهای آن نقطه ای باشد که لبه تیز استبداد بسوی آن نشانه رفته بود، یعنی مردم.در حقیقت اگر نظریه پردازان حکومت اسلامی از آغاز آنگونه بر نقش مردم در این شیوه حکومتی پای نمی فشردند، اساسا تصور برانگیخته شدن ملت ایران در برابر نظام مقتدر پهلوی کمی دشوار بنظر می رسید.از این رو ناگزیریم به تحلیل دقیق تر نقشی بپردازیم که دومین جریان فکری علمای شیعه برای مردم در یک حکومت اسلامی قائل بود. پس از کودتای ۲۸ مرداد دست یابی به گونه ای مشروعیت ملی، حتی بصورتی کاملا ـ نمادین آرزویی بود که همواره حکومت کودتا در سر می پروراند و می خواست بشکلی برانداخته شدن دولت قانونی و ملی دکتر مصدق را نتیجه یک قیام ملی معرفی کند یعنی همان چیزی که می گفتند: «قیام ملی ۲۸ مرداد» .در جریان انقلاب سفید و رفراندم این موضوع شدت بیشتری گرفت و واکنش علما را به رهبری امام خمینی بر انگیخت.از این پس نقص غیر مردمی بودن حکومت شاه موضوعی شد که بتدریج جای بیشتری را در دیدگاههای سیاسی علمای معترض اشغال کرد.اعلامیه های فراوانی که تبدیل شدن انتخابات به انتصابات را مورد حمله قرار می دادند از سوی علمایی صادر می شد که معتقد بودند این مسائل: «همه ناشی از یک علت است و آن آزاد نبودن مردم در انتخاب نمایندگان خود و نبودن حکومت مردم بر مردم. (۴۶) » بعدها در آثار علمای نظریه پرداز با تحلیل هایی روبرو می شویم که همه شیوه های تشکیل یک حکومت اسلامی را بگونه ای با پذیرفته شدن از سوی مردم در ارتباط می دانند بدین صورت که: «انتصاب از طرف خدا، که خود بخود با قبول خلق همراه است. انتصاب از جانب پیغمبر که باز خودبخود با قبول امت همراه است و انتصاب یا به عبارت دیگر انتخاب از طرف مردم مسلمان. (۴۷) » صاحب نظرانی هم که با توجه به برخی از آیات قرآن با احتیاط بیشتری با اکثریت آراء مردم برخورد می کردند، (۴۸) در مجموع می پذیرفتند که قرآن اکثریت را بعنوان یک راه حل جهت بیرون آمدن از بن بست اجتماعی مردود ندانسته است. (۴۹) نظریه پردازان ولایت فقیه نیز دیدگاه خود را بدین گونه مطرح می کردند که: «هیچ انسانی بر انسان دیگر ولایت ندارد، مگر این که از جانب ولی علی الاطلاق – خداوند تعالی – به ولایت بر انسانها نصب شده باشد و یا مردم در چهار چوب مقررات و شرایطی که از طرف خدا مقرر شده او را انتخاب کرده باشند. (۵۰) » در حقیقت این موضوع که باید کار مردم بدست خود مردم باشد بعنوان ایده ای تلقی می شد که مبلغان آن همانا پیامبران خدا بوده اند. (۵۱) چنین دیدگاههایی با آنکه معتقدند حاکمیت ولایت فقیه در نهایت از حاکمیت خدا نشات می گیرد اما می گویند: «چون خدا انسان را بر سرنوشت اجتماعی خویش حاکم ساخته و نمی توان این حق الهی را از انسان سلب یا در منافع فرد و گروهی خاص قرار داد از این رو ملت باید ولی فقیه را شناخته و پذیرفته باشد. (۵۲) » در اندیشه سیاسی برخی از علما ولی فقیه که جای خود داشت، حتی خود پیامبر اسلام را نیز بدون ارتباط گونه ای پذیرش ملی نمی دانستند، با این تحلیل که: «بیعت نمایندگان مردم مدینه در آستانه هجرت با پیغمبر و نیز بیعتهای دیگری که گروههای مهاجر و انصار داشتند، قبول ملی و پذیرش مردمی این انتصاب الهی و پیمان وفاداری نسبت به آن (۵۳) » بوده است.ادامه این روند پیدایش دیدگاههایی بود که در آن: «حضرت محمد (ص) تا در مکه بود و رسالتش مورد تایید مردم قرار نگرفته بود توانست حکومتی تشکیل دهد، ولی چون به مدینه رفت و مردم آن حضرت را بعنوان رسالت

پذیرفتند و به رهبری انتخابش نمودند توانست حکومت اسلامی را تشکیل دهد. (۵۴) » همچنین این نظریه تا جایی پیش رفت که جریان انتخاب حضرت علی (ع) توسط مردم را یکی از سوابق جمهوریت در اسلام معرفی کرد. (۵۵) البته هیچیک از این صاحب نظران نمی خواستند بگویند که مثلا اگر امام علی (ع) از جانب مردم انتخاب نمی شد دیگر امام نبود اما آنان دیدگاه خود را درباره واقعیتی به نام حکومت روشن می کردند و برای این پرسش در جستجوی پاسخی بودند که برای مثال اگر مردم امام علی (ع) را انتخاب نمی کردند آیا او با آنکه امام بود باز هم می توانست حکومت کند؟ به هر حال با وجود اهمیت فراوانی که چنین پرسشهایی داشت، هیچکدام نمی توانست اشکالی در اصل مطلب یعنی تایید حکومت منتخب مردم از سوی اسلام پدید آورد: «با این تفاوت که شیعه آن را در زمان غیبت کامل امام زمان (ع) موجه می شناسد و در زمان امامان (ع) نص و انتصاب پیغمبر و امام را مقدم می شمارد، اما اهل سنت این نوع حکومت را بلافاصله پس از مرگ پیغمبر تجویز می کنند. (۵۶) » پیامد این دیدگاهها ارائه نظریه ای بود که بدون تردید ولی فقیه را متکی به رای همان مردمی می دانست که خداوند آنها را بر سرنوشت خود حاکم کرده است.چنین ولایتی پیش از آنکه یک ولایت سیاسی باشد یک ولایت ایدئولوژیکی بر آمده از جامعه اسلامی بود که بر اجرای درست و استراتژی و حرکت کلان جامعه نظارت داشت.بعبارتی: «ولایت فقیه، یک ولایت ایدئولوژیکی است و اساسا فقیه را خود مردم انتخاب می کنند (۵۷) » تاکید بر انتخاب مردم در پاره ای از دیدگاهها به جایی رسید که می گفتند: «فقیه منتخب تنها بر کسانی ولایت دارد که او را انتخاب کرده اند. (۵۸) » مردم گرایی دومین جریان فکری علمای شیعه و حقی که این جریان برای مردم در تعیین عالی ترین مقام مذهبی و سیاسی جامعه قائل بود را می توان برآمده از نگرشی دانست که اصولا این جریان فکری درباره مفهومی به نام مردم مطرح می نماید.این مفهوم همان چیزی بود که شاخص ترین چهره مبارزه با نظام شاهنشاهی بی ارتباطی نظام را با آن بعنوان یکی از اصلی ترین انگیزه های مبارزات خود معرفی می نماید، بدین شکل که: «من مخالف اصل سلطنت و رژیم شاهنشاهی ایران هستم به دلیل اینکه اساسا سلطنت، نوع حکومتی است که متکی به آرای ملت نیست. (۵۹) » این دیدگاه را جریان مورد نظر دقیقا برگرفته از الگوهای صدر اسلام می دانست و روایاتی را مطرح می نمود که گفت: «سرنوشت مردم بدست خود مردم می باشد و مردم باید خود بر مقدرات خود حاکم باشند. (۶۰) » نگریستن به رای مردم از این پایگاه فکری چنان حساس و دقیق بود که وقتی سخن از استعفای شاه به میان آمد در واکنش شنیده شد: «استعفا که معنا ندارد، شاه باید کنار برود برای اینکه به واسطه رای ملت، شاه نشده است تا استعفا دهد. (۶۱) » این حساسیت و دقت نظر درباره رای مردم همان بود که حتی نمی توانست آرای نسلهای پیشین را برای نسلهای بعدی بپذیرد یعنی طرز فکری که دقیقا جمهوریخواه بود و می گفت: «اگر چنانچه یک ملتی رای دادند...به اینکه اعقاب این سلطان هم سلطان باشد قابل پذیرش نیست زیرا به چه حقی ملت پنجاه سال پیش از این، سرنوشت ملت بعد را معین می کند؟ سرنوشت هر ملت به دست خودش است. (۶۲) » و یا به عبارت دیگر: «هر کسی سرنوشتش با خودش است، مگر پدرهای ما ولی ما هستند. (۶۳) » از زاویه مذهبی نیز این نگرش از مردمی سخن می گفت که با معیارهای دینی پذیرفته شده خود به مرحله تشخیص دولتمردان رسیده اند یعنی اینکه «کسانی باید ایران را رهبری کنند که کاردان و امین و صد در صد مورد اعتماد ملت و متکی به آرای آنها باشند و شایستگی آنها را ملت بر حسب ضوابط اسلامی احراز کرده باشد (۶۴) » .بتدریج مجموعه اندیشه هایی که دومین جریان فکری علمای شیعه درباره مردم و حکومت مردمی اسلامی مطرح می کرد با فضایی روبرو شد که در آن ناگریز بود مواضع خود را در برابر مفاهیم سیاسی مورد پذیرش دنیای امروز روشن کند.علما باید مشخص می کردند که مفاهیمی مانند جمهوریت و یا دموکراسی که دستاوردهای فرهنگ های دیگر بود در حکومت آینده آنها چه جایگاهی خواهند داشت.این موضع گیری سرنوشت ساز از سویی می توانست جایگاه جهانی حکومت آینده را مشخص سازد و از سوی دیگر می توانست یک همدلی بین المللی را در همسویی با رهبران مذهبی نهضت برانگیزاند. آنچه در این زمینه مشخص است و می تواند مقدمه ای برای جمهوریخواهی جریان دوم قرار گیرد این است که، این جریان به هیچ وجه زیر بار هیچ گونه حاکمیت

غیر مسئولی نمی رفت زیرا معتقد بود: «از نظریه فلسفه اجتماعی اسلام نه تنها نتیجه اعتقاد به خدا پذیرش حکومت مطلقه افراد نیست و حاکم در مقابل مردم مسئولیت دارد، بلکه از نظر این فلسفه، تنها اعتقاد به خداست که حاکم را در مقابل اجتماع مسئول می سازد و افراد را ذی حق می کند و استیفای حقوق را یک وظیفه لازم شرعی معرفی می کند (۶۵) » .این همان قرائت نو اندیشانه از اسلام بود که با صراحت اعلام کرد: «با قیام انقلابی ملت، شاه خواهد رفت و حکومت دموکراسی و جمهوری اسلامی برقرار می شود. (۶۶) » البته گونه ای جمهوری که: «از رویه پیامبر اکرم (ص) و امام علی (ع) الهام خواهد گرفت. (۶۷) » پاسخ به پرسشی هم که می خواست بداند بالاخره منظور از این نوع جدید جمهوری که می خواهد از صدر اسلام الهام بگیرد چیست؟ این بود که «جمهوری به همان معنایی است که همه جا جمهوری است لکن این جمهوری بر یک قانون اساسی ای متکی است که قانون اسلام می باشد. (۶۸) » یعنی در حقیقت جمهوری بر بستری بنا خواهد شد که یک بستر اسلامی است: «اینکه ما جمهوری اسلامی می گوییم برای این است که هم شرایط منتخب و هم احکامی که در ایران جاری می شود، اینها بر اسلام متکی است لکن انتخاب با ملت است. (۶۹) » به عبارت دیگر اسلامی بودن این جمهوری: «به این اعتبار است که اکثریت ملت ایران مسلمانند و قهرا قوانینی که این وکلای لت باید معین کنند قوانینی است که نباید مخالف اسلام باشد. (۷۰) » جریان فکری مورد نظر جمهوری اسلامی را گویاترین واژه ای می دانستند که از یک سو می توانست با ارائه یک جمهوری، برآورنده نیازهای انقلاب آزادیخواهانه مردم ایران باشد و از سوی دیگر با اسلامی دانستن این جمهوری بستر سنتی و مذهبی جامعه ایران و همچنین ماهیت مذهبی نهضت را فراموش نکند.از این رو در برابر ایرانیانی که نمی توانستند جمهوریت را در کنار یک مفهوم ایدئولوژیک در کشور درک نمایند معتقد بودند که اگر قرار باشد کسانی: «در چنین شرایطی مسائل اسلامی خود را که در این آب و خاک ریشه دارد درک نکنند، چطور می توانند مفهوم جمهوری دموکراتیک و سوسیالیستی را با آن تعاریف بزرگ بشناسند؟ (۷۱) » چنین استدلالی می گفت با وجود اعتقاد به دموکراسی هم نمی توان تصور کرد که از یک جامعه مذهبی، دموکرات تر از یک حکومت مذهبی بیرون بیاید و می پرسیدند: «غیر از جمهوری اسلامی یا دموکراتیک واقعی، مردم ما به چه چیز باید تکیه کنند. (۷۲) » از اینجا به بعد است که با واژه هایی مانند «دموکراسی واقعی » روبرو می شویم که می خواهد تفاوت آنچه در ایران اسلامی دموکراسی خوانده می شود را با جاهای دیگر روشن کند.در حقیقت دموکراسی یکی از همان واژه هایی بود که در دوران مبارزه بناگزیر علما می بایست موضع خود را در برابر آن روشن می کردند. پیش از این در نخستین نظریه های سیاسی که درباره حکومت اسلامی مطرح می گردید گفته می شد: «حکومت اسلامی نه استبدادی است و مطلقه، بلکه مشروطه است.البته نه مشروطه به معنی متعارف فعلی آن که تصویب قوانین تابع آراء اشخاص و اکثریت باشد.مشروطه از این جهت که حکومت کنندگان در اجرا و اداره مقید به یک مجموعه شرط هستند که در قرآن کریم و سنت رسول اکرم (ص) معین گشته است. (۷۳) » چنین دیدگاهی در زمانی مطرح شده بود که هنوز هیچگونه نشانه ای از یک جنبش انقلابی در میان اکثریت مردم ایران به چشم نمی خورد و علمای انقلابی نیز مشکل می توانستند پیش بینی کنند که چنین جنبشی به این زودیها فرا رسد اما زمانی که با سرعتی ناباورانه جامعه ایران رو در روی استبداد سیاسی حاکم قرار گرفت بتدریج نقش سرنوشت ساز اکثریت مردم و اکثریت آراء جایگاه واقعی خود را در اندیشه سیاسی علمای معترض پیدا کرد. از این پس بیشتر شاهد اظهار نظرهای دومین جریان فکری علمای شیعه در باره دستاوردی انسانی به نام دموکراسی می باشیم که در حقیقت کوششی برای مقایسه این نظریه با معیارهای اسلامی می باشد.بتدریج در یک چهارچوب نظری مشخص شد که جامعه اسلامی با جوامع دموکراسی شباهتهایی نیز دارد (۷۴) ، اما تکیه بر چنین شباهتهایی نیازمند توضیحات بیشتری بود یعنی اینکه: «ممکن است دموکراسی مطلوب ما با دموکراسی هایی که در غرب هست مشابه باشد، اما آن دموکراسی که ما می خواهیم بوجود آوریم، در غرب وجود ندارد.دموکراسی اسلام، کاملتر از دموکراسی غرب است. (۷۵) » در حقیقت چنین نگرشی خواهان تاکید بر این نکته بود که دموکراسی را نمی توان بعنوان یک کلیت در برابر اسلام قرار داد بلکه اسلام جامع تر از

دموکراسی است و دموکراسی می تواند جزئی از اسلام باشد یا آنگونه که گفته می شد «در اسلام دموکراسی مندرج است. (۷۶) » پس حال که چنین است می توان به طرفداران دموکراسی نیز اعلام کرد: «بله اسلام حتی آن چیزی که در دنیای شما به آن آزادی و دموکراسی می گویند هم هست.بله اسلام شامل همه چیز است. (۷۷) » در توضیح این سخن نیز باید گفت که این جریان فکری می خواست دموکراسی را در چهارچوبه نظام ارزشی خود تفسیر نماید یعنی دموکراسی را تا آنجا می پذیرد که رو در روی اصول اسلامی قرارنگیرد.به عبارت دیگر: «اسلام قوانین اساسی اش انعطاف ندارد اما بسیاری از قوانینش با نظریه های خاصی انعطاف دارد و می تواند تضمین همه انحاء دموکراسی را بکند. (۷۸) » نتیجه این شد که با وجود چنین مکتب جامع و کاملی پس دیگر: «اسلام احتیاج به صفتی مثل صفت دموکراسی ندارد. (۷۹) » این جمله نمی خواست دموکراسی را نفی کند بلکه می خواست بدیهی بودن دموکراسی را در اسلام روشن نماید یعنی اینکه «اگر اسلام را می خواهیم چه لزومی دارد که مشخص کنیم که دموکراسی را می خواهیم؟ درست مثل این می ماند که بگوییم که اسلام را می خواهیم و بایستی به خداوند اعتقاد داشت (۸۰) » این نگرش در فضای آغازین روزهای پیروزی انقلاب اسلامی بگونه ای بود که برخی از علمایی هم که چندان خواهان تغییر قانون اساسی مشروطیت نبودند با اطمینان اعلام کردند: «بسوی یک جامعه دموکرات که اسلام نوید آزادی عینی را به ما می دهد در حرکت هستیم، سهولتی که اسلام برای آزادی جامعه - آزادی مردم - آزادی بیان و قلم ایجاد می کند بی سابقه است. (۸۱) » بدین ترتیب نتیجه طبیعی نقشی که علمای تحول خواه در دیدگاههای سیاسی خود برای مردم قائل شدند، مردم را بصورت معیاری قرار داد برای سنجش اعتبار مجموعه نهادهای سیاسی جامعه از جمله مجلس، قوه مجریه و حتی ولایت فقیه.در این نگرش «مجلسی که بدون اطلاع مردم است و بدون رضایت مردم است، این مجلس غیر قانونی است. (۸۲) » در کنار قوه مقننه: «قوه مجریه نیز مستند به مردم است و در حقیقت امت است که در چهارچوب قانون اساسی اسلام عهده دار این دو امر مهم می باشد (۸۳) » .همچنین بدین دلیل که «در اسلام دیکتاتوری بزرگترین گناه است (۸۴) » و رعایت عدالت در میان مردم شرط مشروعیت ولی فقیه است «تا فقیه خواست دیکتاتوری بورزد خودبخود و بلافاصله ساقط می شود. (۸۵) » بدین ترتیب دومین جریان فکری علمای شیعه یعنی جریان مبارزه با استبداد در برابر جریان اول که همانا نگران دخالت علما در امور سیاسی بود پدید آمد و رهبری حرکت براندازی نظام شاهنشاهی را نیز بدست گرفت.با این حال پیروزی انقلاب اسلامی نتوانست چیزی از نگرانی برخی از نظریه پردازان این جریان را درباره آینده انقلاب اسلامی بکاهد و معیارهای مردم گرایانه آنها نیز همواره در این نگرانی دخیل بود.شاید بتوان مجموعه نگرانی های جریان دوم را در جمله ای خلاصه کرد که می گوید: «این انقلاب اسلامی اگر بخواهد سلب کننده آزادیها باشد، این یک آفتی است در آن و اگر بخواهد نسبت به عدالت اجتماعی به معنی دقیق کلمه حساسیت کافی نداشته باشد به خطر خواهد افتاد. (۸۶) » درباره نقش روحانیون در امور اجرایی آینده نیز این جریان چندان تمایلی به اشغال پستهای دولتی از سوی روحانیون نداشت و کوشش می کرد که برای علما جایگاهی بسیار فراتر و در عین حال مؤثرتر از مشاغل دولتی بیابد جایگاهی که بتواند از یک سو بر جهت گیری های کلی جامعه نظارت داشته باشد و از سوی دیگر چنان مستقل باشد که نقطه اتکای مطمئنی برای مردم در برابر فشارهای احتمالی دولتهای آینده بحساب آید یعنی همان نقطه ای که از آنها چهره ای انقلابی و پناهگاهی در برابر شاه ساخت. درباره حضور علما در میان مردم از سالها قبل این اعتقاد وجود داشت که: «البته بعضی از کارها در صلاحیت و روحانیت است از قبیل استادی، معلمی، قضاوت و...اما روحانیون نباید کار دولتی بپذیرند، آنها باید در کنار دولت بایستند و آنرا ارشاد کنند.آنها باید بر فعالیت دولت نظارت و مراقبت داشته باشند. (۸۷) » چنین نظریه هایی گاهی در اوایل پیروزی انقلاب نیز تکرار می شد. در پایان بررسی جریان فکری دوم، لازم است توجه داشته باشیم که در همان دوران پیش از پیروزی انقلاب در اندیشه عالمان طرفدار تشکیل حکومت اسلامی ملاحظاتی وجود داشت که گاهی در انطباق حکومت اسلامی با برخی از معیارهای حکومت مردم بر مردم احتیاط بیشتری به خرج می داد.این ملاحظات پس از پیروزی انقلاب اسلامی بحث های فراوانی را بر انگیخت و جریان فکری

سومی را پدید آورد که قرائت نسبتا متفاوتی را درباره مشروعیت الهی حکومت اسلامی ارائه می داد.تحلیل جریان فکری سوم خارج از محدوده زمانی تعیین شده در این پژوهش است، از این رو در پایان این فصل فقط به کلیاتی اشاره می نماییم که پیش از پیروزی انقلاب اسلامی نیز بعنوان زمینه های جریان فکری یاد شده در اندیشه سیاسی عالمان شیعی وجود داشت. این اعتقاد که حق قانونگذاری فقط از آن خداوند است و «هر حکم و قانونی که از کتاب، سنت، اجماع و عقل سرچشمه نگرفته باشد هیچ ارزشی ندارد (۸۸) » یک باور تقریبا همگانی نزد مجموعه علمای شیعه بوده است یعنی اینکه در یک حکومت با پسوند اسلام: «حاکم خداوند است و امام جامعه نظرات و دستورات وی را در بین مردم اجرا می کند. (۸۹) » حکومتی اینگونه در اندیشه معتقدین به آن یک حاکمیت سیاسی جدید نیست بلکه بازگشت به الگویی آغازین می باشد که انسانها در طول تاریخ از آن دور افتاده اند و می خواهد بگوید: «منشاء دولت و حکومت در ابتدای امر بر اساس دستور و وحی خداوند بوده اما در زمانهای بعد با حاکمیت غاصبانه یا طغیان ستمگران از مسیر اصلی خود منحرف شده (۹۰) » است. چنین حاکمیتی به دلیل ارتباطی که با وحی دارد در حقیقت بازتابی از یک حاکمیت مطلقه خدایی است که از سوی پیامبران برای مردم به ارمغان آورده شده و در یک جمع بندی: «حاکمیت مطلق از آن خداوند است و تحکیم این حقیقت بزرگ عظیم ترین انقلابی است که به وسیله انبیاء الهی آغاز شد و به خاطر آزاد کردن انسان از بردگی انسان خود را در میدان این مبارزه افکند. (۹۱) » در میان شیعیان سیمای بارز چنین حاکمیتی بر روی زمین با عنوان امام مشخص می شود.عنوانی که حتی بسیاری از پیامبران خدا از آن محروم بوده اند و فقط عده خاصی از پیامبران را می توان نام برد که در عین حال امام هم بوده اند. (۹۲) همراه با نام امام است که با واژه ولایت آشنا می شویم با این توضیح که: «وظیفه نبی تبلیغ است...اما وظیفه امام اینست که ولایت و سرپرستی و رهبری کند کسانی را که رهبری او را پذیرفته اند (۹۳).» برخی از دیدگاهها رابطه نبوت و ولایت را اینگونه توضیح داده اند که: «نبوت یک واقعیتی است که احکام دین و نوامیس خدایی مربوط به زندگی را بدست آورده و به مردم می رساند و ولایت، واقعیتی است که در نتیجه عمل به فرآورده های نبوت و نوامیس خدایی در انسان بوجود می آید. (۹۴) » با چنین نگرشی تشیع می خواهد رابطه هدایت الهیه را میان خدا و خلق برای همیشه زنده نگهدارد. (۹۵) نگریستن به این هدف از یک زاویه سیاسی توانست در آغاز به تحلیل سیاسی از ولایت در روزگار غیبت برسد و سرانجام در بالاترین نقطه هرم سیاسی جامعه جایگاهی برای ولایت تدارک ببیند و صریحا: «مصداق بارز حاکم اسلامی (طبق آیه شریفه النبی اولی بالمؤمنین من انفسهم) پیامبر اکرم و پس از آن حضرت از نظر ما ائمه معصومین علیهم السلام که عترت پیامبر و فقیه ترین مردم و ابواب علم آن حضرت هستند می باشند و این عنوان در زمان غیبت بر فقهایی که احاطه به کتاب و سنت دارند...منطبق است. (۹۶) » دیدگاه یاد شده در جریان انقلاب اسلامی نشانه قطعیت یافتن و سیاسی شدن نظریه هایی بود که با احتیاط اعلام می کرد: «برای افراد دیگر غیر از امام نیز ممکن است و می توان بعضی از مراتب ولایت الهی را با تلاش و کوشش بدست آورد. (۹۷) » این روند بگونه ای خواهان عینیت یافتن و نقش آفرینی سیاسی و مؤثر اعتقادی بود که می گفت: «امامت پس از غیبت کبری به مرجعیت منتهی شد، همانگونه که اصل امامت استمرار پیامبری و نبوت بود. (۹۸) » سومین جریان فکری علمای شیعه پیرامون حکومت اسلامی از میان نتایجی پدیدار شد که از دیدگاههای یاد شده بدست آمد و در همان روزهای آغازین پس از پیروزی انقلاب اسلامی به ولایت فقیه در نظام جدید جایگاهی محتوایی بخشید یعنی: «محتوا و مفهوم این نظام که بر نظام مستمر و جاودانه امامت اتکا و اعتماد دارد ولایت فقهای عاقل و مجتهدین عامل است. (۹۹) » اندیشه ای که در نقد پیش نویس قانون اساسی نیز صراحتا اعلام نمود «حق حاکمیت ملی اختصاص به رهبران راستین و صادق دارد که دارای مقام علم و فقاهت و تقوی بوده و از هوای نفس گذشته و به مرتبه ولایت رسیده باشد و این رهبران را اولی الامر می گویند. (۱۰۰) » مهمترین احادیثی که فقها برای اثبات جایگاه ولایت فقیه بدان استناد می کردند احادیثی از پیامبر اسلام (ص) بود که در آن از خدا طلب رحمت برای خلفای خود می نمود که عبارت بودند از بازگو کنندگان و آموزندگان احادیث و سنت پیامبر (۱۰۱) و در جایی دیگر حضرت

محمـد (ص) علما را وارثان پیامبر معرفی می نمایند. (۱۰۲) همچنین در حدیثی از امام هفتم (ع) فقها بعنوان دژ و قلعه اسـلام معرفی شده اند. (۱۰۳) اسـتنباط فقها از چنین احادیثی این بود که: «همه اختیاراتی که پیامبر (ص) و امام (ع) در جهت حکومت و شـئونات آن داشته اند فقها نیز از آن برخوردارند (۱۰۴) » البته چنین اختیاراتی در یک حکومت اسلامی فقط بدلیل تداوم امامت به آنها داده می شـد یعنی اینکه: «در این نظـام، حـاکم حقیقی همـان امـام معصوم است و او خود فقیه را به عنوان نـایب خویش برگزیـده است. (۱۰۵) » چنیـن نگرشـی در آثـاری از امـام خمینی کـه پیش از آغـاز جنبش انقلابی مردم ایران نوشـته شـده بـود نیز بـه چشـم می خورد.امـام خمینی در این آثـار به دو گونه توهم اشـاره می نماینـد نخستین توهم دربـاره اختیـارات فقها است و دومین توهم درباره مقام فقها می باشـد.درباره اختیارات فقها می گوینـد: «این توهم که اختیارات حکومتی رسول اکرم (ص) بیشتر از حضـرت امیر (ع) بود یا اختیارات حکومتی حضـرت امیر (ع) بیش از فقیه است باطل و غلط است. (۱۰۶) » درباره مقام فقها نیز می گویند: «این توهم نبایـد پیـدا شود که مقـام فقها همان مقام ائمه (ع) و رسول اکرم (ص) است زیرا اینجا صـحبت از مقام نیست بلکه صـحبت از وظیفه است (۱۰۷) » کوتاه سخن آنکه اگر چه هرگز مقام فقها در حد مقام امامان نیست اما وظایف و اختیارات متشابهی دارند.از این پس بیشتر در خواهیم یـافت که مشـخصه این دیـدگاه همانـا تاکیـد بیشتر آن بر وظـایف و اختیارات ولی فقیه است.در این جریان فکری تاکیـد فقهـا بر تـداوم رسـالت و امـامت در ولایـت گاهی به گونه ای مطرح شـده است که با اطمینان اعلام می نماینـد: رسالت عین ولایـت است، نبوت عین ولایـت است، رسـالت و نبوت عین امـامت است.ابـدا فرقی بـا هم ندارنـد، همه اش ولایت است و همه اش امامت است. (۱۰۸) در حقیقت مطلقه بودن ولایـت خداونـدی از سوی پیـامبر به امـام و از امـام به ولی فقیه منتقـل می شود.دربـاره پیدایش این جریان فکری برخی از صاحب نظران معتقدند توسعه اختیارات فقیه از «ولایت عامه » به «ولایت مطلقه » و توجه به لوازم سیاسـی و عنایت به ابعاد مختلف این نظریه سیاسـی مختص امام خمینی است. (۱۰۹) در آغاز پیروزی انقلاب اسـلامی نیز زمانی که هنوز اختیارات ولایت فقیه در پیش نویس قانون اساسـی مشـخص نشده بود و از مقام ریاست جمهوری بعنوان بالاترین مقام سیاسـی کشور یـاد شـده بود برخی از مجتهـدین اعلاـم خطر کردنـد که: «تفکیـک مقـام فقـاهت از ریـاست جمهور عملاـ الـتزام به تفکیک روحانیت از سـیاست است. (۱۱۰) » این عقیـده در همان روزهای نخستین پیروزی انقلاب اسـلامی مطرح شـد که: «در منطق اسـلام حـاکم شـرع مطـاع ریـاست مطلقه بر امت دارد، سپردن ریـاست جمهوری را به افرادی که دارای چنین مقامی نباشـند، اعطاء قـدرت بـدست غیر واجـدین این مقام است. (۱۱۱) » پیش از انقلاـب نیز در برخی از متـون بـاقی مانـده نشانه هـایی از سـرخوردگی نظریه پردازان حکومت اسـلامی نسبت به شـیوه هایی که می گفتند با نام جمهوری یا مشـروطه سـلطنتی هر چه می خواهند را به نام قانون تصویب کرده، سپس آن را بر همه مردم تحمیل می نمایند به چشم می خورد (۱۱۲) و می کوشید تعریفی از حکومت اسلامی ارائه دهـد که از اینگونه مخاطرات در امان باشـد.چنین کوششـی حکومت اسـلامی را حکومت قانون معرفی می نمایـد و در توضیـح این حکومت قـانونی می افزایـد: «در این طرز حکومت، حاکمیت منحصـر به خـدا و قانون، فرمان و حکم خـدا است همه افراد از رسول اکرم (ص) گرفته تا خلفای آن حضـرت و سایر افراد تا ابد تابع قانون هسـتند. (۱۱۳) » پرسشـی که مطرح می شد این بود که آیا آن کسـی که می خواهـد چنین قانونی را پیاده کنـد باید نماینده مردم باشد یا ولی مردم که می تواند مفهومی فراتر از نمایندگی داشـته باشـد، پیش از انقلاب در میان دیدگاههای علمایی که حتی ولی فقیه را نماینده مردم می دانسـتند نیز گاهی نشانه هایی به چشم می خورد که به تفـاوت ولایـت و وکـالت می پرداخت.در این تحلیـل حاکمیت به معنی ولایت از آنجا ناشـی می شود که فلسـفه نبوت ناشی می گردد در حالی که حاکمیت به معنی وکالت از آنجا ناشی می شود که هدف حکومت تامین زندگی مادی است نه چیزی بیشتر (۱۱۴) پیش از بـه حرکت افتـادن مـوج انقلاـب تفـاوتی که دیـدگاههای یـاد شـده میـان حکومتهـای مشـروطه و جمهـوری با حکومت اسـلامی می دیـد بدین صورت مطرح می شد که: «نمایندگان مردم یا شاه در اینگونه رژیم ها یعنی رژیم های جمهوری یا مشـروطه به قانونگـذاری می پردازنـد در صورتی که در حکومت اسـلامی قـدرت مقننه و اختیار تشـریع در اسـلام به خداوند متعال

اختصاص یافته است. (۱۱۵) » چنین نظریه ای یاد آور پاره ای از نگرانیها مجتهدین صدر مشروطیت درباره مجلس قانونگذاری می باشد از این رو پیش از آغاز انقلاب اسلامی نیز بار دیگر همچون دوران یاد شده با صراحت اعلام شد: «شارع مقدس اسلام یگانه قدرت مقننه است.هیچکس حق قانونگذاری ندارد و هیچ قانونی جز حکم شارع را نمی توان به مورد اجرا گذاشت. (۱۱۶) » پس از پیروزی انقلاب اسلامی با توجه به مقدمات یاد شده برخی از نظریه پردازان حکومت اسلامی به کوشش فراوانی در راه تعیین مفهوم الهی حکومت از نظر اسلام پرداختند و بطور مشخص تری به چگونگی نقش آفرینی چنین مفهومی در ساختار اداره جامعه توجه نمودند که البته خود نیازمند بحث مستقلی است. در پایان مجموعه ای که گذشت چنین نتیجه می گیریم که علمای شیعه فقط به نفی حکومت پهلوی نپرداختند بلکه به فکر یک حکومت جایگزین نیز بودند که در این بخش با عنوان حرکت ایجابی علمای شیعه در انقلاب اسلامی از آن یاد شد.در ارتباط با این حرکت ایجابی به دیدگاههایی اشاره شد که هر یک بازگوکننده نگرشی متفاوت به مساله حکومت اسلامی می باشد و سرانجام پژوهشگر را در برابر سه دیدگاه مشخص قرار می دهد که هر سه دارای یک هدف اعلام شده مشترک می باشند و آن حفظ و تداوم اسلام در جامعه ایران است. نخستین نگرش، وارد شدن علمای شیعه را به مناسبات سیاسی به منزله آلوده شدن آنها در معادلاتی می داند که مناسب شان و موقعیت اجتماعی و مذهبی آنها نیست و چون علمای شیعه نمایندگان مذهب هستند، از نظر آنها پاسخگو شدن در امور جزئیه می تواند مذهب شیعه و دین اسلام را آسیب پذیر نماید.از این رو جریان فکری نخستین، کوششی نیز در مسیر نظریه پردازی برای حکومت اسلامی نمی نماید. نگرش دوم، دین اسلام را بگونه ای مسئولیت آفرین می داند که علمای آن باید پاسخگوی مجموعه کاستیهای جامعه از جمله دشواریهای سیاسی باشند، از این رو نگرش دوم بطور طبیعی در مسیر نظریه پردازی برای یک حکومت اسلامی حرکت می نماید و استبداد حاکم در روزگار حکومت پهلوی را بر نمی تابد.این نظریه حساسیت فراوانی نسبت به نقش مردم در تشکیل حکومت دارد. نظریه سوم که در این فصل ناگزیر فقط به مقدمات آن اشاره ای داشتیم با تاکید فراوانی نسبت بر مشروعیت آسمانی حکومت اسلامی، نسبت به استفاده از دستاوردهای بشری در قالب حکومتهای دموکراسی، احتیاط بیشتری نشان می دهد.از دیدگاه نظریه پردازان این جریان تاکید بیشتر بر مشروعیت الهی نظام اسلامی می تواند حکومت اسلام را در برابر خطرهای آینده بیمه نماید. پی نوشت ها: ۱. اشاره به سخنی از امام علی (ع) : «لا بد للناس من امیر بر او فاجر» ر.ک مرتضی مطهری: اسلام و مقتضیات...، ص ۱۶۱. ۲. ر.ک سید مجتبی موسوی لاری: مبانی اعتقادات در اسلام، ج ۲، چاپ اول، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۶۸، ص ۲۶. ۳. ر.ک سید محمد حسین طباطبایی: «مساله امامت و تشیع » مقاله، مجموعه مقالات و پرسشها و پاسخها، به کوشش سید هادی خسرو شاهی، ج اول، چاپ اول، تهران، دفتر نشر و فرهنگ اسلامی، ۱۳۷۱، ص ۱۴۸. ۴. ر.ک همان مقاله. ۵. ر.ک همان مقاله. ۶. ر.ک مرتضی مطهری: اسلام و مقتضیات...، ص ۱۶۱. ۷. ر.ک سید مجتبی موسوی لاری، ص ۲۶. ۸. ر.ک سید محمد باقر صدر: جمهوری...، ص ۸. ۹. اشاره به دیدگاههای آیت ا...شیخ محمد علی اراکی و استاد وی آیت ا...شیخ عبد الکریم حائری یزدی، ر.ک محسن کدیور، ص ۷۹. ۱۰. اشاره به نظریه آیت ا...سید محمد حسین بروجردی، ر.ک همان کتاب، ص ۲۰. ۱۱. اشاره به دیدگاههای آیت ا...شیخ محمد علی اراکی.ر.ک همان کتاب، ص ۷۹. ۱۲. نقل از کتاب «التنقیح فی شرح العروة الوثقی » اثر آیت ا...سید ابو القاسم خویی ر.ک همان کتاب، ص ۳۶۰ ۱۳. نقل از آیت ا...خویی ر.ک همان کتاب. ۱۴. این دیدگاه از سوی آیت ا...سید عبد ا...شیرازی در زمانی مطرح شد که معاون نخست وزیر وقت شاه را اولی الامر خواند.ر.ک سید عبد ا...شیرازی: «متن نامه آیت ا...العظمی شیرازی درباره اعتراض به اولی الامر خواندن شاه از سوی معاون نخست وزیر» آذر ۱۳۴۴، مجموعه «اسناد انقلاب اسلامی » ، ج ۱، ص ۲۹۸. ۱۵. نقل از کتاب «المکاسب المحرمه » اثر آیت ا...شیخ محمد علی اراکی، ر.ک محسن کدیور: نظریه های دولت...، ص ۷۸. ۱۶. نقل از کتاب «المیزان فی تفسیر القرآن » ، اثر علامه سید محمد حسین طباطبایی، ج ۵، بیروت، بی تا، ر.ک همان کتاب، ص ۱۷۸. ۱۷. نقل از آیت ا...شیخ محمد مهدی حائری یزدی.ر.ک همان کتب، ص ۱۸۵. ۱۸. نقل از کتاب «حکمت و حکومت » ، اثر

آیت ا...شیخ محمد مهدی حائری یزدی، ر.ک همان کتاب، ص ۱۸۳. ۱۹. نقل از آیت ا...شیخ محمد مهدی حائری یزدی، ر.ک همان کتاب، ص ۱۸۴. ۲۰. ر.ک مرتضی مطهری: نبوت...، ص ۱۹. ۲۱. ر.ک همان کتاب. ۲۲. ر.ک سید محمد باقر صدر: جمهوری...، ص ۹. ۲۳. مرتضی مطهری: آشنایی با قرآن...: ج ۳، ص ۵۶. ۲۴. ر.ک روح ا...خمینی: مصاحبه خبرنگار مصری، ۲۱/۸/۵۷، صحیفه نور، ج ۲، ص ۳۲۴. ۲۵. ر.ک روح ا...خمینی: مصاحبه روزنامه اوینتا ارگان حزب کمونیست ایتالیا، ۲۳/۹/۵۷، صحیفه نور، ج ۲، ص ۵۵۰. ۲۶. نقل از امام خمینی.ر.ک محسن کدیور، ص ۱۱۰. ۲۷. ر.ک عباسعلی عمید زنجانی: فقه سیاسی (نظام سیاسی و رهبری در اسلام)، ج ۲، تهران، مؤسسه انتشارات امیر کبیر، ۱۳۶۷، ص ۸۴. ۲۸. ر.ک همان کتاب، ص ۲۱. ۲۹. ر.ک سید علی حسینی خامنه ای: طرح کلی...، ص ۱۰۴. ۳۰. ر.ک همان کتاب، ص ۱۰۸. ۳۱. ر.ک همان کتاب، ص ۱۱۲. ۳۲. ر.ک عباسعلی عمید زنجانی، ص ۱۶۳. ۳۳. به این بحث آیت ا...منتظری در تقریر مباحث آیت ا...بروجردی با نام «البدر الزاهره فی صلوة الجمعه و المسافر» اشاره نموده است.ر.ک محسن کدیور، ص ۲۰. ۳۴. ر.ک همان کتاب ص ۲۴. ۳۵. نقل از امام خمینی ر.ک همان کتاب ص ۱۱۰. ۳۶. ر.ک حسینعلی منتظری: مبانی فقهی...، ص ۱۹۰. ۳۷. ر.ک روح ا...خمینی: نامه ای از امام موسوی...، ص ۶. ۳۸. ر.ک روح ا...خمینی: مصاحبه با خبرنگار فیگارو، صحیفه نور، ج ۲، ص ۳۵. ۳۹. ر.ک محمد مفتح: مجموعه «افکار استاد شهید دکتر مفتح » ، به کوشش باقر بیدهندی، قم، انتشارات گمنام (وابسته به انتشارات پیام اسلامی قم)، ۱۳۵۸، ص ۵۶. ۴۰. ر.ک سید محمد کاظم شریعتمداری: دو خطر بزرگ...، ص ۲. ۴۱. ر.ک محمد مفتح، ص ۱۰۰. ۴۲. ر.ک سید محمد کاظم شریعتمداری: «جمهوری اسلامی با مقتضیات عصر تطبیق می کند» (مصاحبه)، روزنامه اطلاعات، نهم فروردین ۱۳۵۸، شماره ۱۳۸۱۷، ص ۷. ۴۳. ر.ک محمد مفتح، ص ۱۰۰. ۴۴. اشاره به توضیحات آیت ا... طالقانی بر کتاب تنبیه الامه...اثر نائینی.ر.ک محمد حسین نائینی، ص ۱۴. ۴۵. ر.ک مرتضی مطهری: وحی و نبوت، ص ۱۵۸. ۴۶. اشاره به توضیحات آیت ا...طالقانی بر کتاب تنبیه الامه...اثر نائینی، ر.ک محمد حسین نائینی، ص ۱۰. ۴۷. اشاره به توضیحات آیت ا...طالقانی، ر.ک همان کتاب. ۴۸. ر.ک سید محمد هادی میلانی همراه با سید محمد کاظم شریعتمداری: «متن اعلامیه آیت ا...العظمی میلانی و آیت ا... شریعتمداری درباره اعمال خلاف شرع و قانون رژیم شاه و تحریم انتخابات دوره بیست و یکم مجلس شورای ملی » ۲۵/۶/۱۳۴۲، مجموعه «اسناد انقلاب اسلامی » ، ج ۱، ص ۱۷۸. ۴۹. سید محمد حسینی بهشتی و دیگران: شناخت اسلام، ص ۳۹۲. ۵۰. مثلا آیه ۶۳ از سوره عنکبوت «بل اکثرهم لا یعقلون » ، و یا آیه ۲۵ سوره لقمان «بل اکثرهم لا یعلمون » ۵۱.ر.ک عباسعلی عمید زنجانی: فقه سیاسی، ص ۲۱۱ و ۲۱۲. ۵۲. نقل از آیت ا...منتظری.ر.ک محسن کدیور، ص ۱۴۹. ۵۳. اشاره به دیدگاه آیت ا...بهشتی ر.ک سید محمد حسینی بهشتی، بررسی علمی...، ص ۸۹. ۵۴. ر.ک عباسعلی عمید زنجانی: مبانی فقهی...، ص ۱۲۰ ۵۵. ر.ک سید محمد حسینی بهشتی، بررسی علمی...ص ۳۹۳. ۵۶. ر.ک سید محمد مهدی موسوی خلخالی: حاکمیت در اسلام - بررسی مراحل ده گانه ولایت فقیه در عصر غیبت امام زمان (عج)، چاپ اول، تهران، انتشارات آفاق، ۱۳۶۱، ص ۵۴۸- ۵۵۰. ۵۷. ر.ک همان کتاب. ۵۸. ر.ک سید محمد حسینی بهشتی و دیگران: شناخت اسلام، ص ۳۹۶. ۵۹. نقل از آیت ا...مرتضی مطهری.ر.ک محسن کدیور، ص ۱۴۴. ۶۰. نقل از کتاب «ولایت فقیه حکومت صالحان » اثر شیخ نعمت ا...صالحی نجف آبادی ر.ک همان کتاب ص ۱۴۸. ۶۱. ر.ک روح ا...خمینی: «مصاحبه با مجله فردای افریقا» ، صحیفه نور، ج ۲، ص ۵۰۶. ۶۲. ر.ک سید محمود طالقانی: طرفداری از...، ص ۸. (اشاره به حدیثی از پیامبر اسلام) ۶۳ .ر.ک روح ا...خمینی: «مصاحبه خبرنگار تلویزیون آمریکا» ، ۲۰/۹/۵۷، صحیفه نور، ج ۲، ص ۵۲۹. ۶۴. ر.ک روح ا...خمینی: «بیانات در بهشت زهرا» ، صحیفه نور، ح ۳، ص ۲۰۰. ۶۵. ر.ک همان بیانات. ۶۶. ر.ک روح ا...خمینی: «مصاحبه روزنامه لیبرال چاپ توکیو و اوزاکا» ، ۱۴/۱۰/۵۷، صحیفه نور، ج ۳، ص ۳۷. ۶۷. ر.ک مرتضی مطهری: علل گرایش...، ص ۱۵۸ و ۱۵۹. ۶۸. ر.ک روح ا...خمینی: «مصاحبه رادیو تلویزیون اتریش » ، ۱۰/۸/۵۷، صحیفه نور، ج ۲، ص ۱۶۰. ۶۹. ر.ک روح ا...خمینی: مصاحبه مجله عربی زبان المستقبل » ، ۱۵/۸/۵۷، صحیفه نور، ج ۲، ص ۲۳۰. ۷۰. ر.ک روح

ا...خمینی: «مصاحبه خبرنگار روزنامه فرانسوی لوموند» ، ۲۲/۸/۵۷، صحیفه نور، ج ۲، ص ۳۵۱. ۷۱. ر.ک همان مصاحبه. ۷۲. ر.ک سید محمد کاظم شریعتمداری: جمهوری اسلامی...، ص ۷. ۷۳. ر.ک سید محمود طالقانی، طرفداری از...، ص ۸. ۷۴. ر.ک همان سخنرانی. ۷۵. ر.ک روح ا...خمینی: نـامه ای از امـام موسـوی...، ص ۵۲، ۵۳. ۷۶. برای نمونه علامه طباطبایی بـا آنکه نظریه های انتقادآمیزی نسبت به دموکراسی در غرب داشت اما با این حال معتقد بود: «جامعه اسلامی در داشتن دو قسم مقررات ثابته و متغیره خود به جامعه های دموکراسی خالی از شباهت نیست » .در این مورد ر. ک سید محمد حسین طباطبایی: مساله امامت...، ص ۱۳۹. ۷۷. ر.ک روح ا...خمینی: «مصاحبه رادیو تلویزیون هلنـد» ، ۱۴/۸/۵۷، صحیفه نـور، ج ۲، ص ۲۱۶. ۷۸. ر.ک روح ا...خمینی: «مصاحبه مجله محلی ل الگو» ، ۲۵/۱۰/۵۷، صحیفه نور، ج ۳، ص ۱۳۲. ۷۹. ر.ک روح ا...خمینی: «متن مصاحبه اوریانا فالاچی...، ص ۴. ۸۰. ر.ک روح ا...خمینی: «مصـاحبه خبرنگـار تلویزیـون فرانسه » ، ۵/۸/۵۷، صحیفه نـور، ج ۲، ص ۱۲۰. ۸۱. ر.ک روح ا...خمینی: متن مصاحبه اوریانا فالاچی...، ص ۴. ۸۲. ر.ک همان مصاحبه. ۸۳. ر.ک سید محمد کاظم شریعتمداری: نظرات آیت ا...، ص ۷. ۸۴. ر.ک روح ا...خمینی: «بیانات در بهشت زهرا» ، صـحیفه نـور، ج ۳، ص ۲۰۱. ۸۵. ر.ک سید محمد باقر صدر، جمهوری...، ص ۱۷. ۸۶. ر.ک روح ا...خمینی: متن مصاحبه اوریانا فالاچی...، ص ۴. ۸۷. نقل از امام خمینی.ر.ک محسن کدیور، ص ۱۱۰. ۸۸. ر.ک مرتضی مطهری: پیرامون جمهوری اسـلامی، چاپ چهارم، تهران، انتشارات صـدرا، ۱۳۶۷، ص ۲۲. ۸۹. ر.ک مرتضی مطهری: روحـانیت و...، ص ۱۸۶. ۹۰. ر.ک سید محمد شیرازی: اسـلام و نظامهای...، ص ۶۳ و ۶۴. ۹۱. ر.ک حسینعلی منتظری: مبانی فقهی...، ص ۹۲. ۹۲. ر.ک همـان کتاب، ص ۸۶. ۹۳. ر.ک سید محمد باقر صدر: جمهوری...، ص ۱۵. ۹۴. ر.ک مرتضی مطهری: امامت و رهبری، چاپ دوم، تهران، انتشارات صدرا، ۱۳۶۴، ص ۲۹. ۹۵. ر.ک همان کتاب. ۹۶. ر.ک سید محمد حسین طباطبایی: شیعه (مجموعه مذاکرات با هانری کربن)، با کوشش علی احمدی میانجی و سید هادی خسروشاهی، چاپ چهارم، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۷۱، ص ۱۹۱۹ و ۱۹۲. ۹۷. ر.ک همان کتاب، ص ۲۴. ۹۸. ر.ک حسینعلی منتظری: مبانی فقهی...، ص ۹۳. ۹۹. ر.ک سید محمد حسین طباطبایی: شیعه، ص ۱۹۳ و ۱۹۴. ۱۰۰. ر.ک سید محمد باقر صدر: جمهوری...، ص ۹ و ۱۰. ۱۰۱. ر.ک سید محمـد رضـا گلپایگـانی: «پیـام آیت ا...العظمی گلپایگـانی در مورد رفرانـدم، روزنامه اطلاعات، هشتم فروردین ۱۳۵۸، شماره ۱۵۸۱۶، ص ۷. ۱۰۲. ر.ک سید محمد طهرانی، ص ۱۰. ۱۰۳. در کتاب «عیون اخبار الرضا» اثر شیخ صدوق از پیامبر اسلام (ص) نقـل شـده است: «پروردگـارا خلفـای مرا مورد رحمت قرار ده که این سـخن را نیز سه بـار تکرار کرده انـد و در پاسخ به این پرسش که این خلفا چه کسانی هستند؟ فرموده اند «آنها که بعد از من خواهند آمد و حدیث و سنت مرا برای مردم باز گو می کنند و به مردم یاد می دهند» .ر.ک سید مهدی موسوی خلخالی، ص ۳۳۹ و ۳۴۰. ۱۰۴. در نخستین جلد کتاب اصول کافی از قول پیامبر اسـلام (ص) نقـل شـده است: «علمـا وارث پیـامبران می باشـند، پیامبران طلا و نقره (ثروت مادی) به ارث نمی گذارنـد، بلکه علم و دانش به ارث می نهنـد، پس هر کس از آن بهره ای گیرد. ۱۰۵. در کتاب اصول کافی از قول امام کاظم (ص) نقل شـده است: «ان الفقها حصون الاسـلام » ، ر.ک عمید زنجانی: فقه سیاسی، ص ۸۴. ۱۰۶. ر.ک همان کتاب. ۱۰۷. ر.ک سید کاظم حائری، ص ۸۰. ۱۰۸. ر.ک روح ا...خمینی: نـامه ای از امـام موسـی...، ص ۶۴. ۱۰۹. ر.ک همـان کتاب. ۱۱۰. ر.ک عبـد الحسین امینی: امامت و ولایت، چاپ اول، قم، نشر علم و دین، ص ۱۸. ۱۱۱. ر.ک محسن کدیور، ص ۲۴. ۱۱۲. ر.ک سید محمد طهرانی، ص ۱۰. ۱۱۳. ر.ک همان مقاله. ۱۱۴. ر.ک روح ا...خمینی: نـامه ای از امام موسی...، ص ۵۴. ۱۱۵. ر.ک همان کتاب. ۱۱۶. در این مورد ر.ک مرتضی مطهری: پیرامـون جمهوری...، ص ۱۵۵. ۱۱۷. ر.ک روح ا...خمینی: نـامه ای از امـام موسـی...، ص ۵۳. ۱۱۸. ر.ک همان کتاب. منابع مقاله: تحلیلی بر نقش سیاسی عالمان شیعی در پیدایش انقلاب اسلامی، شیخ فرشی، فرهاد؛

دیدگاه امام درباره حکومت اسلامی

دیدگاه امام درباره حکومت اسلامی امام تشکیل حکومت را امری ضروری می داند. او با توجه به ماهیت سیاسی، اجتماعی و قضایی احکام اسلامی که اجرای آن ها بدون تشکیل حکومت ناممکن است، از نظر عقلی لزوم حکومت اسلامی را اثبات می کند و معتقد است حاکم اسلامی باید از دو شرط اساسی علم به احکام خدا و عدالت و درستکاری برخوردار باشد. هم چنین امام روایات ولایت فقیه را به طور گسترده مورد بررسی فقهی قرار می دهد، حدود اختیارات فقیه عادل حاکم را، بر اساس این روایات، تحقیق می کند و چنین نتیجه می گیرد : از آنچه گذشت، (دلایل عقلی و نقلی ولایت فقیه) (۱) به این نتیجه می رسیم از سوی معصومان علیهم السلام برای فقیهان ولایت ثابت است در هر آنچه که برای خود آنان ولایت ثابت بوده است. (۲) در این نظریه، ولایت فقیه به معنای حاکمیت قانون الهی بر جامعه است، ولی این به معنای عدم مشروعیت قوانین وضع شده از سوی انسان ها نیست. قوانینی که انسان ها وضع می کنند، باید در جهت مصالح اسلام و مسلمانان بوده، با موازین استنباط شده از وحی الهی منطبق باشد. (۳) به طور کلی، شرطهای رهبری در فلسفه سیاسی اسلام سخت ترین و دقیق ترین شرطها است و حاکمان تنها باید بر اساس اصول و مبانی اسلامی حکومت کنند. امام خمینی در این باره می فرماید : حکومت اسلامی نه استبدادی است نه حکومت مطلقه، بلکه مشروطه است، البته نه مشروطه به معنای متعارف فعلی آن که تصویب قوانین، تابع آرای اشخاص و اکثریت باشد، مشروطه از این جهت که حکومت کنندگان در اجرا و اداره مقید به یک مجموعه شرط هستند که در قرآن کریم و سنت رسول اکرم صلی الله علیه و آله معین گشته است. (۴) نظام ولایت فقیه بر بینشی خاص از انسان و جامعه استوار است. در این بینش، انسان وظایفی بر عهده دارد که در احکام دین متجلی شده است. البته انسان در تشخیص بسیاری از مصالح خود آزاد است و در مورد آن ها حکم دینی خاصی، که بر نفی و ایجاب آن ها دلالت کند، وجود ندارد. جامعه نیز در انتخاب خط مشی خود، اگر با روح کلی قوانین اسلامی منافات نداشته باشد، آزاد خواهد بود. بدین ترتیب، عدم منافات نظام ولایت فقیه با شکل دمکراتیک حکومت آشکار می شود. (۵) به همین سبب، نظریه ولایت فقیه امام خمینی در قالب نظام جمهوری اسلامی ایران به اجرا درآمد. پی نوشت ها: .۱ در این زمینه رجوع کنید به: امام خمینی، کتاب بیع، وزارت ارشاد اسلامی، تهران ۱۳۶۵، ج ۲، ص ۴۶۴ ۴۸۸، نیز ولایت فقیه، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، تهران، ص ۱۱۰ .۱۲۰ .۲ امام خمینی، کتاب بیع، ص ۴۸۸، ولایت فقیه، ص .۱۱۲ .۳ امام خمینی، کتاب بیع، ص .۴۶۸ .۴ امام خمینی، ولایت فقیه، ص .۳۳ .۵ سید محمد باقر صدر، الاسلام یقودالحیاة، وزارت ارشاد اسلامی، تهران ۱۳۷۳، ص ۱۷۰ .۱۷۲ منابع مقاله: انقلاب اسلامی چرایی و چگونگی رخداد آن، جمعی از نویسندگان؛

رهبری در قانون اساسی

رهبری در قانون اساسی ۳۸.طرح حکومت اسلامی بر مبنای ولایت فقیه در ایران را باید مربوط به شخص امام خمینی رحمه الله دانست که هم در زمان گذشته، در مقام تدریس یکی از موضوعات فقهی توسط ایشان ارائه شد (۱) و هم اینکه رهبری بالفعل ایشان در انقلاب و بنیانگذاری جمهوری اسلامی به این موضوع جامعه عمل پوشانید.اما در جریانات پر التهاب قبل از انقلاب، ایشان، در عین هدایت مراتب و مراحل ثمربخش پیروزی، به هنگام مصاحبه های مطبوعاتی و رادیو و تلویزیونی، برای خود و دیگر روحانیون صرفا نقش هدایت و ارشاد قائل بود، بدون آنکه مباشرت در امور و تصدی مقامی را بپذیرد. (۲) موضعگیری آن زمان امام خمینی رحمه الله را استاد مطهری رحمه الله نیز بدین ترتیب مورد تأیید قرار داده بود که نقش فقیه صرفا به عنوان یک ایدئولوگ است نه نقش یک حاکم. (۳) در آستانه پیروزی انقلاب اسلامی و پس از آن نیز با وجود اقدام به تشکیل شورای انقلاب اسلامی (۴) نصب نخست وزیر و فرمان تشکیل دولت موقت (۵) توسط امام خمینی رحمه الله و تأسیس «حکومت جمهوری اسلامی» در همه پرسی فروردین ماه ۱۳۵۸، به رهبری و ارشاد ایشان و صدور فرمانهای نظامی به عنوان ریاست کل قوا (۶) و نظایر آن، اصل «رهبری» به عنوان حاکم نظام اسلامی در پیش نویس قانون اساسی که به تأیید شورای انقلاب نیز رسیده بود، پیش بینی

نشده و در اصل هفتاد و پنجم آن «رئیس جمهور» به عنوان بالاترین مقام رسمی کشور تعیین گردیده بود. (۷) اما، پس از استقرار و تثبیت نظام، با تأکیدات بعدی امام خمینی رحمه الله بر ضرورت به اجرا در آمدن اصل «ولایت فقیه» در سخنرانی ها و اظهار نظرهای عمومی (۸) از یک طرف و نطق های قبل از دستور نمایندگان مجلس خبرگان بررسی نهائی قانون اساسی (۹) از طرف دیگر، طرح نوین «جمهوری اسلامی» بر مبنای اصل مذکور در معرض افکار عمومی و در دستور کار تدوین قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران قرار گرفت.در دیباچه قانون اساسی آمده است: «بر اساس ولایت امر و امامت مستمر، قانون اساسی زمینه تحقق رهبری فقیه جامع الشرایطی را که از طرف مردم به عنوان رهبر شناخته می شود (مجاری الامور بید العلماء بالله الأمناء علی حلاله و حرامه) آماده می کند تا ضامن عدم انحراف سازمانهای مختلف از وظایف اصیل اسلامی خود باشد» . اصل اول قانون اساسی، اولین اظهار قانونی است که در آن، حکومت ایران با رأی مردمی بر مبنای جمهوری اسلامی تحت رهبری فقیه مرجع تقلید (امام خمینی) قرار می گیرد.تأسیس نهاد «ولایت فقیه» را، البته، در اصل پنجم قانون اساسی ۱۳۵۸ می توان مشاهده نمود که اعلام می دارد: «در زمان غیبت حضرت ولی عصر عجل الله تعالی فرجه، در جمهوری اسلامی ایران ولایت امر و امامت امت بر عهده فقیه عادل و با تقوی، آگاه به زمان، شجاع، مدیر و مدبر است که اکثریت مردم او را به رهبری شناخته و پذیرفته باشند و در صورتی که هیچ فقیهی دارای چنین اکثریتی نباشد رهبر یا شورای رهبری مرکب از فقهای واجد شرایط طبق اصل یکصد و هفتم عهده دار آن می گردد» . در بازنگری ۱۳۶۸ قانون اساسی تغییراتی در اصل مذکور بدین شرح به وجود آمد: «در زمان غیبت حضرت ولی عصر عجل الله تعالی فرجه، در جمهوری اسلامی ایران ولایت امر و امامت امت بر عهده فقیه عادل و با تقوی، آگاه به زمان، شجاع، مدیر و مدبر است که طبق اصل یکصد و هفتم عهده دار آن می گردد» . دوم شرایط و صفات رهبر ۳۹.ضمن اینکه اصل پنجم، ولایت امر و امامت امت را «بر عهده فقیه عادل و با تقوی، آگاه به زمان، شجاع، مدیر و مدبر» دانسته است، اصل یکصد و نهم شرایط و صفات رهبر را بدین ترتیب دسته بندی نموده است: «۱ صلاحیت علمی لازم برای افتاء در ابواب مختلف فقهی، ۲ عدالت و تقوای لازم برای رهبری امت اسلام، ۳ بینش صحیح سیاسی و اجتماعی، تدبیر، شجاعت، مدیریت و قدرت کافی برای رهبری. در صورت تعدد واجدین شرایط فوق شخصی که دارای بینش فقهی و سیاسی بیشتر باشد مقدم است» . به بررسی این شرایط می پردازیم: الف صلاحیت علمی ۴۰.اصل پنجم، از نظر علمی، «فقیه» را، در صورت احراز سایر شرایط، صالح امر رهبری دانسته است.فقیه کسی است که عالم به احکام اسلام بر اساس قرآن مجید و سنت معصومین سلام الله علیهم اجمعین و متکی به ادله تفصیلیه باشد، به ترتیبی که بتواند، با درک مفاهیم و موضوعات، قادر به صدور فتوای لازم باشد.بند یک اصل یکصد و نهم مصوب ۱۳۵۸، از جمله شرایط رهبری را «صلاحیت علمی...لازم برای افتاء و مرجعیت» مقرر داشته بود، در حالی که اصل یکصد و نهم اصلاحی اشاره به «صلاحیت علمی لازم برای افتاء در ابواب مختلف فقه» می نماید.بنابراین، در نظام جدید، اصل «مرجعیت» از مجموعه شرایط علمی رهبر حذف شده است. «مرجعیت» که امروزه به مراتب کمال علمی، اخلاقی و اجتماعی فقیه اطلاق می شود، ظاهرا برای کسانی است که عنوان بزرگترین و مشهورترین مجتهد یک کشور (و حتی یک شهر) را دارا باشد، به عبارت بهتر، دانشمندترین همه علمای هر ناحیه عنوان مرجع تقلید را دارد و آن، عبارت از کسی است که محل مراجعه مقلدان و دارای رساله مدون عملیه برای استفاده مریدان خویش می باشد (۱۰).بنابراین، می توان گفت که مراجع تقلید، هر چند به خاطر برخی از برجستگیهای فقهی، اخلاقی و اجتماعی نسبت به سایر فقهاء از اولویت برخوردار می باشند، اما «مرجعیت» آنان را نباید شرط لازم برای امامت مسلمین محسوب کرد، وانگهی، تجربه نشان داده است که برخی از مراجع تقلید که از مراتب علمی و تقوایی برتر نسبت به دیگران برخوردارند، یا نسبت به مسایل سیاسی التفاتی از خود نشان نمی دهند و یا آنکه از این جهات، از تواناییهای مورد انتظار جامعه برخوردار نمی باشند، همچنانکه در بین علمای متأخر به جز امام خمینی رحمه الله سایر مراجع بزرگ تقلید چندان درگیر اشتغالات فکری فقهی نسبت به مدیریت سیاسی نبوده اند.اما اگر قرار بر این باشد که فقها رهبری جامعه مسلمین را بر عهده داشته باشند،

داشتن شرایط مدیریت و تدبیر سیاسی برای اداره امور جامعه امری ضروری و اجتناب ناپذیر به شمار می آید. حذف شرط مرجعیت در بازنگری قانون اساسی معطوف به همین قضیه است، همچنانکه در نامه امام خمینی رحمه الله خطاب به ریاست شورای بازنگری قانون اساسی ۱۳۶۸ چنین آمده است: «در مورد رهبری، ما که نمی توانیم نظام اسلامی مان را بدون سرپرست رها کنیم.باید فردی را انتخاب کنیم که از حیثیت اسلامی مان در جهان سیاست و نیرنگ دفاع کند.من از ابتدا معتقد بودم و اصرار داشتم که شرط مرجعیت لازم نیست.مجتهد عادل مورد تأیید خبرگان محترم سراسر کشور کفایت می کند.اگر مردم به خبرگان رأی دادند تا مجتهد عادلی را برای رهبری حکومتشان تعیین کند، وقتی آنها هم فردی را تعیین کردند تا رهبری را بر عهده بگیرد، قهرا او مورد قبول مردم است، در این صورت او ولی منتخب مردم می شود و حکمش نافذ است» (۱۱). به دنبال رهنمودهای مذکور، خبرگان شورای یاد شده در تکاپو، به بررسی و نقد احادیث و اخبار پرداخته و به این نتیجه رسیدند که: «اصولا مرجعیت تقلید یک مسأله جدیدی است» (۱۲) که «ملاک شرعی ندارد» (۱۳) و «در تعابیر سندی و مدارک ما مسأله مرجع و مرجعیت نیست» (۱۴).بدین ترتیب بود که «مرجعیت» از حوزه شرایط رهبری خارج و اصول مربوطه اصلاح گردید. تنزل اشتراط «مرجعیت» به معنای تنزل مراتب «فقاهت و اجتهاد» نیست (۱۵) ، بلکه اهمیت رهبری جامعه اقتضا می کند که فقیه اعلم به مسایل و موضوعات فقهی و سیاسی زمام امور جامعه را بر عهده داشته باشد.مؤید این مطلب توجهی بود که خبرگان فقیه شورای بازنگری به برخی از روایات و احادیث داشتند.در این احادیث، برای رهبری شرایطی نظیر «اقوی و اعلم» ، «اعلم و افقه» ، «اعلم و اشجع» ، «اعلم به کتاب» و «افقه به دین» مد نظر قرار گرفته است (۱۶).به همین جهت، با تکیه به شرط اعلمیت و فقاهت مسلم، از جمله شرایط و صفات رهبر مذکور در بند یک اصل یکصد و نهم «صلاحیت علمی لازم برای افتاء در ابواب مختلف فقه» مورد تصویب قرار گرفت. ب صلاحیت اخلاقی ۴۱.در اینکه فضایل اخلاقی یکی از شرایط لازم برای همه فقهای دین به شمار می رود، تردید و اختلافی وجود ندارد.این فضیلت اخلاقی را تلقی به «عدالت» می نمایند.اما شرط «عدالت» در تصدی امور عادی با شرط «عدالت» در مقام زمامداری تفاوت کلی و اصولی باید داشته باشد. بند دوم اصل یکصد و نهم در این خصوص «عدالت و تقوای لازم برای رهبری امت اسلام» را از جمله شرایط و صفات رهبر مقرر داشته است.بدین ترتیب، با تأکید به «تقوای لازم برای رهبری امت اسلام» صلاحیت اخلاقی مقام رهبری را نسبت به سایرین می توان سختگیرانه تر تلقی نمود. ج تواناییهای شخصی ۴۲.بند سوم اصل یکصد و نهم «بینش صحیح سیاسی و اجتماعی، تدبیر، شجاعت، مدیریت و قدرت کافی برای رهبری» را از جمله شرایط و صفات رهبر مقرر داشته است: ۱ مقصود از «بینش صحیح سیاسی و اجتماعی» آن است که رهبر آن چنان به مسایل و موضوعات و قضایای سیاسی عالم واقف باشد که بر آن اساس، هم قادر به اداره امور جامعه باشد و هم اینکه در جهت گیریهای ظریف بین المللی تصمیمات به جا، شایسته و مفید به حال جامعه اتخاذ نماید. ۲ «مدیریت و تدبیر» عبارت از مجموعه استعدادهایی است که عند الامتحان، در رهبری بارز و ظاهر می شود و او را در اجرای وظایف سنگین خود یاری می نماید.کشف این استعدادها از جمله مواردی است که در تعیین رهبر، یقینا باید مورد توجه خاص قرار گیرد. ۳ «قدرت و شجاعت» نیز از جمله شرایطی است که یا از برجستگیهای علمی و اخلاقی ناشی می شود و یا آنکه در زمره استعدادهای درونی رهبر به شمار می رود که به هر حال مقام شامخ رهبری این چنین مراتبی را می طلبد، به هنگام تعیین و انتخاب رهبری باید به این موضوع توجه جدی مبذول داشت. د شرط تابعیت و عدم پیش بینی آن در قانون اساسی ۴۳.تابعیت عبارت از رابطه سیاسی، معنوی و حقوقی است که شخص را به دولت معینی مرتبط می سازد (۱۷).تابعیت را به «اصلی» و «اکتسابی» تقسیم می کنند.در ایران، کسانی که پدر آنها ایرانی باشد (۱۸) (اصل خون) و یا در ایران متولد شده اند (۱۹) (اصل خاک) دارای تابعیت اصلی ایران هستند.هر چند که همه اتباع ایران اصولا مشمول کلیه حقوق و تکالیف قانونی برای اتباع هستند، اما برای دارندگان تابعیت اصلی حقوق و امتیازاتی وجود دارد که دارندگان تابعیت اکتسابی از آن برخوردار نیستند (۲۰).علت این امتیاز به خاطر اعتماد ناشی از وابستگی و تعلق خاطر عمیق و ریشه داری است که افراد نسبت به کشور متبوع خود دارا

هستند.مهمترین این حقوق و امتیازات عبارت از حق رسیدن به مقام ریاست جمهوری و وزارت می باشد.علاوه بر آن، قانونگذار اساسی برای احراز مقام ریاست جمهوری شرط «ایرانی الاصل» بودن را قائل شده است که وصفی فراتر از «تابعیت» اصلی را دارد (۲۱). در نظام جمهوری اسلامی ایران، رهبری به عنوان شخصیت برجسته دینی و در مقام اجتهاد (و احیانا مرجعیت) در مقابل مقلدان خود، نیازمند احراز تابعیت خاصی نیست، زیرا احراز این مقام بر اساس ایمان و اعتقاد خلاصه می شود و فارغ از حدود و ثغور جغرافیائی است.اما در مقام رهبری برای جمهوری اسلامی ایران، وی در شرایط و اوضاع و احوالی قرار می گیرد که به عنوان ولایت امر منصوب خبرگان منتخب مردم ایران (۲۲) و عالیترین مقام رسمی کشور (۲۳) مسؤولیتهای مهمی همچون تعیین سیاستهای کلی نظام جمهوری اسلامی ایران (۲۴) ، فرماندهی کل نیروهای مسلح (۲۵) ، اعلان جنگ و صلح (۲۶) با کشورهای بیگانه، هدایت شورای امنیت ملی (۲۷) و نظایر آن را بر عهده دارد که همگی مرتبط با حاکمیت ملی، استقلال و تمامیت ارضی کشور و حفظ حقوق و منافع ملت ایران است. مجموعه مسؤولیتهای مذکور علقه و وابستگی عمیق ملی را می طلبد که داشتن آن از طریق تابعیت اصلی، اولی و اجتناب ناپذیر برای احراز مقام شامخ رهبری است. سکوت قانون اساسی (۲۸) نسبت به شرط تابعیت رهبری اصولا- موجب انصراف از آن نیست، بلکه می توان شرط «ایرانی الاصل بودن» برای ریاست جمهوری را با توجه به موقعیت بسیار خطیر ملی مقام رهبری به طریق اولی شامل وی نیز دانست. پی نوشت ها: ۱ امام خمینی: حکومت اسلامی (ولایت فقیه) . ۲ اهم مصاحبه هایی که پیش از انقلاب پیرامون نقش آتی امام خمینی رحمه الله در رهبری آینده کشور پس از پیروزی انقلاب با ایشان شده بدین شرح است: ۱) مصاحبه با خبرنگاران بی سی آمریکا ۲۰/۸/۱۳۵۷ : سؤال: در صورت رفتن شاه چه نقشی را حضرت آیهٔ الله در حکومت آینده برای خود در نظر دارند؟ جواب: من برای خود نقشی جز هدایت (ملت و حکومت) برنمی گیرم (صحیفه نور/ج ۳/ص ۱۰۷) . ۲) مصاحبه با لو ژورنال فرانسه ۷/۹/۱۳۵۷ : سؤال: جمهوری ای که شما می خواهید تشکیل دهید، اسلامی خواهد بود، بنابراین آیا خواهید پذیرفت که در رأس آن قرار گیرید؟ جواب : اولا این مردم هستند که باید افراد کاردان و قابل اعتماد خود را انتخاب کنند و مسؤولیت امور را به دست آورند و لیکن من شخصا نمی توانم در این تشکیلات مسؤولیت خاصی را بپذیرم و در عین حال همیشه در کنار مردم ناظر بر اوضاع هستم و وظیفه ارشادی خود را انجام می دهم (همان مأخذ/صص ۲۶۹ ۲۷۰) . ۳) مصاحبه با مجله اکونومیست ۱۸/۱۰/۱۳۵۷ : سؤال: آیا شما قصد دارید که آزادی سخن، آزادی اجتماعات و آزادی مطبوعات و آزادی عبادات را تضمین کنید؟ جواب: ما به خواست خدای تعالی در اولین زمان ممکن و لازم برنامه های خود را اعلام خواهیم نمود ولی این بدان معنا نیست که من زمام امور کشور را به دست گیرم و هر روز نظیر دوران دیکتاتوری شاه، اصلی بسازم و علی رغم خواست ملت به آنها تحمیل کنم.به عهده دولت و نمایندگان ملت است که در این امور تصمیم بگیرند .ولی من همیشه به وظیفه ارشاد و هدایتم عمل خواهم کرد.سؤال: نقش روحانیت و رهبران مذهبی را در دولت آینده چگونه می بینید؟ جواب: روحانیون در حکومت آینده نقش ارشاد و هدایت را دارا می باشند (همان مأخذ/ج ۴/صص ۱۷۹ ۱۸۰) . ۴) مصاحبه با لوموند ۱۹/۱۰/۱۳۵۷ : سؤال: شما به عنوان رهبر غیر قابل انکار مخالفان تجلی یافته اید که نمی خواهید زمام امور را به دست بگیرید.بنابراین، یک حکومت اسلامی را به چه صورت در نظر گرفته اید؟ جواب: ما نامزدی را برای ریاست جمهوری معرفی خواهیم کرد که باید به وسیله ملت انتخاب شود.وقتی او انتخاب شد از او پشتیبانی و حمایت خواهیم کرد.قوانین حکومت اسلامی، قوانین اسلام خواهد بود.من شخصا رئیس جمهوری نخواهم شد و هیچ پست دولتی هم نخواهم پذیرفت.من مانند گذشته به هدایت ملت اکتفا خواهم کرد (همان مأخذ/صص ۱۸۶ ۱۸۷) . ۵) مصاحبه با خبرنگار تلویزیون اسپانیا ۲۰/۱۰/۱۳۵۷ سؤال: وقتی که جنابعالی مراجعه کردید به ایران، در نظر دارید که در مسائل سیاسی شرکت مستقیم داشته باشید؟ جواب: از اجزاء حکومتی نخواهم بود لکن دخالت در امور مملکت و هدایت دولت را باید بکنم (همان مأخذ/ج ۴/ص ۱۹۸) . ۶) مصاحبه با تلویزیون آمریکا ۲۲/۱۰/۱۳۵۷ سؤال: ابهاماتی درباره نقش شما در آینده وجود دارد.ممکن است نقش خود را در آینده بفرمایید؟ جواب: من در

آینـده هم همین نقش را که الآـن دارم خواهم داشت، نقش هـدایت و راهنمایی و در صورتی که مصلحتی در کار باشـد اعلام می کنم و اگر چنانچه خیانتکاری در کار باشـد با او مبارزه می کنم لکن من در خود دولت هیچ نقشـی ندارم (همان مأخذ/صص ۲۰۵ ۲۰۶) . ۷) مصاحبه با تلویزیون ایتالیا ۲۳/۱۰/۱۳۵۷ سؤال: شـکل حکومت اسلامی شما در ایران چگونه است و نقش شما در آن چه خواهد بود؟ جواب: حکومت جمهوری است مثل سایر جمهوریها و احکام اسـلام هم احکام مترقی و مبتنی بر دموکراسـی و پیشرفته و با همه مظاهر تمـدن موافق و من نقشـی در خود حکومت ندارم.همان نقش هدایت را دارم (همان مأخذ/ص ۲۰۹) . ۸) مصاحبه با روزنامه «تمپو» انـدونزی ۲۳/۱۰/۱۳۵۷ اگر شـاه استعفا بدهـد و شـما به عنوان رهبر جمهوری اسـلامی ایران انتخـاب شویـد، آیا این وظیفه را قبـول خواهیـد نمـود؟ ...جـواب: من شـخصا چنین مقـامی را نمی پـذیرم (همـان مأخـذ/صـص ۲۱۵ ۲۱۶) . ۹) مصـاحبه با خبرنگـاران خارجی به نقل از خبرگزاری فرانسه منـدرج در روزنامه ها ۲۴/۱۰/۱۳۵۷ حضـرت آیهٔ الله خمینی در پاسخ این سؤال که ایشان «مرد نیرومنـد ایران» خواهنـد بود تصـریح کردنـد که اختیارات شاه را نخواهند داشت و نخست وزیر هم نخواهند شد اما نقش ارشاد و هـدایت را حفظ خواهنـد کرد (همان مأخـذ/ص ۲۱۸) . ۳ اسـتاد شـهید مرتضـی مطهری: مجموعه یادداشتها، سخنرانی ها و مصاحبه ها پیرامون انقلاب اسـلامی، انتشارات صدرا، قم، بی تا، صفحات ۸۶ ۸۷: «ولاـیت فقیه به این معنی نیست که فقیه، خود در رأس دولت قرار بگیرد و عملا حکومت کنـد.نقش فقیه در یک کشور اسـلامی، یعنی کشوری که در آن، مردم، اسـلام را به عنوان یک ایـدئولوژی پذیرفته و به آن ملتزم و متعهد هسـتند، نقش یک ایدئولوگ است، نه نقش یک حاکم.وظیفه ایدئولوگ این اسـت که بر اجرای درست و صحیح ایدئولوگ نظارت داشته باشد .او صلاحیت مجری قانون و کسی را که می خواهد رئیس دولت بشود و کارها را در کادر ایدئولوژی اسـلام به انجام برساند، مورد نظارت و بررسی قرار می دهد» . ۴ صحیفه نور، ج ۴، صص ۲۰۷ ۲۰۸: «به موجب حق شرعی و بر اساس رأی اعتماد اکثریت قاطع مردم ایران که نسبت به اینجانب ابراز شده است، در جهت تحقق اهداف اسلامی ملت، شورائی به نام شورای انقلاب اسلامی مرکب از افراد با صلاحیت و مسلمان و متعهد و مورد وثوق موقتا تعیین و شروع به کار خواهند کرد.این شورا موظف به انجام امور معین و مشخصـی شده است، از آن جمله مأموریت دارد تا شـرائط تأسیس دولت انتقالی را مورد بررسـی و مطالعه قرار دهـد و مقـدمات اولیه آنرا فراهم سازد...» . ۵ همان مأخذ، ج ۵، ص ۲۷. ۶ همان مأخذ، ج ۸، صص ۲۴۸ ۲۴۹. ۷ اصـل هفتـاد و پنجم پیش نویس قـانون اساسـی: رئیس جمهوری بالاـترین مقام رسـمی کشور در امور داخلی و روابـط بین المللی و اجرای قـانون اساسـی است و تنظیم روابـط قوای سه گـانه و ریاست قوه مجریه را بر عهـده دارد. ۸ صحیفه نور: جلدهای ۸ (صص ۲۶۶ و ۲۷۳)، ۹ (صص ۴، ۱۷۰، ۱۸۳، ۲۵۱ و ۲۵۲)، ۱۰ (صص ۲۷، ۲۹، ۳۵، ۴۴، ۵۳، ۸۷، ۸۹، ۱۳۸، ۱۵۵ و ۱۷۴) و ۱۱ (صص ۳۶، ۱۳۳ و ۱۵۲) . ۹ صورت مشـروح مذاکرات مجلس بررسـی نهائی قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران، انتشارات مجلس شورای اسلامی، ۱۳۶۴، ج ۱، جلسات سوم به بعد. ۱۰ عبد الهادی حائری: تشیع و مشروطیت در ایران، امیر کبیر، چاپ اول، ۱۳۶۰، «نهـادی به نـام مرجعیت» ، صـفحات ۸۱ به بعـد. ۱۱ نـامه مورخ ۹/۲/۱۳۶۸ امـام خمینی رحمه الله خطـاب به ریـاست شورای بازنگری قانون اساسی ۱۳۶۸، مندرج در صورت مشروح مذاکرات شورای بازنگری قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران، انتشارات مجلس شورای اسـلامی ۱۳۶۹، ج ۱، ص ۵۸. ۱۲ مأخـذ بالا، ص ۱۸۳. ۱۳ همان مأخـذ، ج ۲، ص ۶۴۷. ۱۴ همان مأخـذ، ج ۱، ص ۱۸۱. ۱۵ در مراتب علمی فقاهت، مجتهدان به دو دسـته «مطلق» و «متجزی» تقسـیم می شوند: «مجتهد مطلق» کسـی است که توانایی استنباط احکام شرعی در همه مسائل و موضوعات را داشته باشد و «مجتهد متجزی» کسی است که توانایی استنباط احکام شرعی در برخی از مسائل و موضوعات را داشـته باشد. ۱۶ مأخذ پیشین، ج ۱، ص ۱۷۷. ۱۷ دکتر محمد نصـیری: حقوق بین الملل خصوصی، انتشارات چاپخانه بانک ملی ایران، بی تا، ص ۱۵. ۱۸ بند ۲ ماده ۹۷۶ قانون مدنی. ۱۹ بندهای ۳ تا ۵ ماده ۹۷۶ قانون مدنی. ۲۰ ماده ۹۸۲ (اصلاحی ۸/۱۰/۱۳۶۱) قانون مدنی: «اشخاصـی که تحصیل تابعیت ایران نموده یا بنمایند از کلیه حقوقی که برای ایرانیان مقرر است به استثنای حق رسیدن به مقام ریاست جمهوری و وزارت و کفالت وزارت و یا هر گونه مأموریت سیاسی خارجه بهره مند می

شوند، لیکن نمی توانند به مقامات ذیل نایل گردند مگر پس از ده سال از تاریخ صدور تابعیت: ۱) عضویت در مجلس شورای اسلامی، ۲) عضویت شوراهای استان و شهرستان، ۳) استخدام وزارت امور خارجه» . ۲۱ اصل یکصد و پانزدهم قانون اساسی.برای بحث پیرامون «ایرانی الاصل» بودن رئیس جمهور، ر.ک: همین کتاب، (ش ۲۸۲) . ۲۲ اصل یکصد و هفتم قانون اساسی. ۲۳ اصل یکصد و سیزدهم قانون اساسی. ۲۴ اصل یکصد و دهم (۱) قانون اساسی. ۲۵ اصل یکصد و دهم (۴) قانون اساسی. ۲۶ اصل یکصد و دهم (۵) قانون اساسی. ۲۷ اصل یکصد و هفتاد و ششم قانون اساسی. ۲۸ در اصل ۲/۸۷ پیشنهادی گروه بررسی اصول در مجلس بررسی نهایی قانون اساسی پیشنهاد شده بود: «رهبر یا شورای رهبری جمهوری اسلامی ایران باید تابع ایران و در ایران باشند» .از مذاکرات موافقین و مخالفین این اصل چنین استنباط می شود که بین مفهوم فقهی (مرجعیت دینی رهبری مسلمانان بدون حد و مرز جغرافیائی) و مفهوم حقوقی (رهبری کشور و ملت ایران در محدوده جغرافیائی ایران) تفکیک منطقی و قابل درکی ایجاد نشده بود.به همین جهت، اصل مذکور نتوانست به تصویب برسد (صورت مشروح مذاکرات مجلس بررسی نهایی قانون اساسی، جلسه ۶۲، صص ۱۷۱۳ ۱۷۲۶) و از نظر موضوعی نیز به ترتیب دیگری بدین شرح تغییر یافت: اصل ۲/۸۷ (اصل یکصد و دوازدهم) رهبر یا اعضای شورای رهبری در برابر قوانین با سایر افراد کشور مساوی هستند» (صورت مشروح مذاکرات، جلسه ۶۳، ص ۱۷۲۴) . منابع مقاله: حقوق اساسی جمهوری اسلامی ایران، ج ۲، هاشمی، سید محمد؛

رهبری در نظام سیاسی اسلام

رهبری در نظام سیاسی اسلام رهبری در طرح امامت طرح امامت از نظر اعتقادی و فرهنگی از اصیلترین مبانی ایدئولوژیکی اسلام، و از نقطه نظر سیاسی اجتماعی، از بارزترین پایه های انقلابی فقه اسلام است. در تجزیه و تحلیلهای سنتی بیشتر دو بخش «شرائط امام» و «مسئولیتهای امامت» مورد بحث قرار گرفته و می گیرد . بی شک بررسی این دو بخش می توانند پاسخگوی بسیاری از سؤالاتی باشد که در زمینه امامت مطرح می گردد. ولی باید توجه داشت که این بحث وقتی روشن خواهد شد که ماهیت امامت و عناصر تشکیل دهنده این طرح ایدئولوژیکی و انقلابی کاملا ـ مشخص گردد. بر اساس نوع و شکل امامت است که شرائط و مسئولیتهای امامت نیز دقیقا تعیین می گردد. و از سوی دیگر مسئله امامت بیش از آنکه یک بحث کلامی و فلسفی قرار گیرد، مربوط به زندگی اجتماعی بوده و رهبری سیاسی یکی از بارزترین خصیصه های آن است. و به همین دلیل حیاتیترین و زنده ترین بحث در میان مباحث مذهبی است و از این بعد، امامت در قلمرو مباحث جامعه شناسی سیاسی و علم سیاست و حقوق اساسی قرار می گیرد. قرآن برای ترسیم درست رهبری ایدئولوژیک در جامعه، که نیاز به دو تعبیر در زمینه راهبر و رهرو، دارد از کلمات رائد، قاعد، راعی، حاکم، سلطان، رئیس، زعیم و قیم استفاده ننموده و تنها از اصطلاح امام بهره گرفته، و از سوی دیگر بجای کلمات ملت، قبیله، قوم، شعب، طبقه، اجتماع یا جامعه، طایفه، نسل، مواطن (هموطن)، جمهور (توده) و نظائر آن اصطلاح امت را بکار برده است. دو واژه امام و امت از کلمه «ام» به معنی اصل، ریشه، مبدء، مادر چیزی که اشیاء دیگر با آن در ارتباطند، محل بازگشت، مقصد، رئیس، ستون، وسط، مرکز آهنگ، قصد و عزیمت کردن، گرفته شده است. در تحقق همه این معانی، حرکت، هدف، تصمیم توأم با آگاهی نهفته است، و همین ویژگیها که دو واژه امام و امت را از کلمات مشابه و بظاهر مترادف متمایز می سازد. در فرهنگ اسلامی پیوند اساسی و مقدس آحادناس (که واژه ای بس جزئیتر و عینی تر از کلمه انسان است)، بر پایه اشتراک در خون و نژاد، یا خاک و مرزهای جغرافیائی یا تجمع و اشتراک در یک مقصد و آرمان (به هر گونه که باشد)، یا همگونی در شکل کار و بکارگیری ابزار آن، یا تشابه در حیثیتهای اجتماعی و نوع زندگی، یا همسنگری در مبارزه با دشمن مشترک و یا اشتراک در منافع طبقاتی نیست. اساسیترین عامل وحدت و پیوند اجتماعی، حرکت مشترک ناس بر روی خط و راه مشخصی است که آگاهانه در جهت مقصد معینی انتخاب کرده اند، و رهبری مشترک، لازمه این نوع وحدت و پیوند اجتماعی است. از اینرو دو واژه امام و امت

در تحلیل نهائی دارای دو معنی متلازم و به تعبیر منطقی نسبی و متضایفین هستند. مانند دو کلمه پدر و پسر که در معنی از یکدیگر قابل تفکیک نبوده و هر کدام در رابطه با دیگری معنی پیدا می کند. بنابر مفهوم خاص امت که معنی آهنگ و حرکت و انتخاب و آگاهی و مقصد را بطور التزامی دربر دارد، رهبری در امامت بمعنی مدیریت جامعه و اداره ملت نیست، بلکه به معنی هدایت و سوق دادن و پیش بردن است (و جعلناهم ائمه یهدون بامرنا) . اداره جامعه که سیاست نامیده می شود، در زبان یونانی معادل کلمه «پلی تیک» است و این کلمه در غرب، در مورد کل سازمان حکومت بکار برده شده است. بنابراین اصطلاح، حکومت و رهبری موظف است نظم و قانون را در جامعه برقرار کند تا امکان زندگی آسوده و سعادتمند برای شهروندان فراهم گردد. اما تربیت و هدایت فکری و رشد و تعالی انسان از حدود مسئولیت سازمان حکومت و پلی تیک خارج تلقی شده است. ولی کلمه سیاست که بجای پلی تیک در زبان عربی و فارسی و مشتقات آن دو بکار رفته مفهومی وسیعتر داشته است، زیرا این کلمه ابتدا در مورد تربیت اسب استعمال می شده، و به همین مناسبت در مفهوم کشورداری از نوعی معنای تربیت و هدایت و اصلاح نیز برخوردار بوده است . بی شک معنی پلی تیک که در حقیقت خدمتی به شهروندان و جامعه است، اگر از پرورش و تربیت و هدایت و اصلاح تهی باشد، چه بسا در موارد بسیاری تبدیل به خیانت گردد. در صورتیکه کشور داری توأم با رهبری و هدایت و تربیت و اصلاح، بالمآل، خدمت است. گرچه ابتدای امر نتواند امکانات لازم را برای زندگی بهتر شهروندان فراهم سازد. بمقتضای ماهیت پلی تیک یعنی کشورداری و اداره مردم و تأمین سعادت شهروندان در غرب آزادیهای سیاسی رشد کرده و روح فردیت (اندیویدوآلیسم) و آزادی افکار (لیبرالیسم) و حکومت مردم (دموکراسی) بوجود آمده و رهبری به مفهوم اراده جمعی و معنای ارزشها و اصول، شکل گرفته است. زیاده روی در این نوع سیاست، جمعی متفکران غربی را بر آن داشته که مفهوم اصلاح و هدایت را در قالب یک ایدئولوژی انقلابی به سیاست و رهبری جامعه بازگردانند و حکومت پرولتاریا را بنیان نهند. اما این بار نیز هدف، تأمین سعادت است، نهایت آنکه از حداکثر (ثروت، حیثیت اجتماعی، زن و فرزند، درآمد کافی، آینده مطمئن) دست کشیده و به حداقل (نان، مسکن، کار و یا شعارهای مشابه آن) بسنده شده است. در فرهنگ اسلامی رهبری به مفهوم امامت، عبارت از آن نوع سیاستی است که بر اساس آن ایدئولوژی الهی و متکی بر وحی، بر کلیه روابط انسانی حاکم می گردد، و بنیادها، نهادها، روابط اجتماعی، آراء، عقائد، فرهنگ، اخلاق، بینش ها، سنتها، خواسته ها و بطور کلی ارزشها در جامعه انسانی در راه رشد و تعالی انسان ها و جامعه بشری هدایت می شوند و انسان سازی و تشکیل امت به جای کشورداری و انسان پروری و مردمداری مطرح می گردد، و این نوع رهبری و سیاست، سعادت به مفهوم رفاه بهتر را نیز به دنبال دارد ولی هرگز عکس آن صادق نیست. در فرهنگ اسلامی، امت به جامعه ای گفته نمی شود که در آن راحتی و سعادت مادی و زندگی راکد هدف باشد و از مسئولیت و تعهد و رنج پویایی رها، و مصرف پرستی و رفاه پوچ، ملاک زندگی تلقی گردد، و نیز امام به رهبری اطلاق نمی شود که هدفش نگاهداری مردم و اراده چرخهای مادی زندگی اجتماعی و تأمین راحتی و آزادی در تمایلات باشد، بلکه به انسان کامل متعهد مسئولی امام گفته می شود که حکومتش بر اساس مکتب، به منظور ایجاد تحول و تکامل هر چه سریعتر فرد و جامعه و هدایت آن دو به سوی کمال مطلوب انسانی باشد، و این مسئولیت را با خون و اعتقاد و حیات خود احساس کند و در عین حال در همه جا و در همه حالات بهترین اسوه باشد. هدف نهائی در حرکت امت و هدایت امام با اصل «ولی الله المصیر» مشخص می گردد، و همواره عمل جوشیده از اعتقاد به مکتب، و ایمان متجلی شده در عمل، اساسیترین عنصر در شناخت مفهوم امام امت است، و گر نه حتی همفکری و هم اعتقادی نیز اگر بصورت ذهنی و مجرد از عمل منظور گردد، برای تشکل امت و ایجاد رابطه درست بین امام و امت و بوجود آمدن چنین نظامی کافی نخواهد بود. همچنین پیشوا طلبی و قهرمان خواهی که در برخی از مقاطع تاریخی در مورد بعضی از ملتها به دلیل نیاز به یک جهش و انقلاب بعنوان یک ضرورت اجتناب ناپذیر مطرح می گردد، با مفهوم وسیع، مداوم، همیشه در حرکت، و دائم در انقلاب امامت تفاوت بسیار دارد. و حتی تنها اسوه بودن نیز مبین کامل امامت نمی تواند باشد. از اینرو است که خارج نمودن شخصیت امام

از قلمرو امکانات بشری، به معنی قطع نمودن رابطه منطقی و انسانی امام از امت است، که بازگشت آن در نهایت به سلب امامت از امام است. در علم کلام، امام به کسی گفته می شود که در عمل کردن به احکام شریعت و بکار بستن دستورات الهی، پیشوا و مقتدای امت باشد و امور اجتماعی و سیاسی و نظامی امت را بر طبق قوانین وحی اداره می نماید و برنامه ها و طرحهای اسلام را باجرا درآورد و خود نمونه کامل دین باشد. امام مجری حاکمیت الهی امامت به معنی جانشینی از پیامبر در عهده داری تمامی مسئولیتها به جز دریافت وحی از همان ولایتی برخوردار است که پیامبر را شایسته بود. ولایت و اختیارداری پیامبر، در عرصه ای وسیع، اینگونه در قرآن آمده است: النبی اولی بالمؤمنین من انفسهم (۱). چنین اقتدار و ولایتی که لازمه اجرای حاکمیت الهی است به کسی سپرده شده است که معصوم و به دور از خطا و گناه و سوء استفاده از قدرت است، و اطاعت از او هیچگونه پیامد زیانبخشی به دنبال نخواهد داشت. و ناگزیر انتقال ولایت از نبی به جانشین او باید به همین ملاک صورت گیرد. به این معنی که اطاعت از جانشین پیامبر نیز اگر مطلق باشد باید از خصلت عصمت چون نبی برخوردار و بدور از خطا و گناه باشد و گرنه الزام به اطاعت مطلق شخص جائز الخطا و یا غیر معصوم از گناه، اغراء به جهل و به معنی وادار کردن امت به ارتکاب خطا و عمل خلاف خواهد بود. و به همین دلیل است که چون امر به اطاعت از نبی و اولوالامر در قرآن به یک گونه بیان شده، ناگزیر باید اولوالامر نیز معصوم باشند. (اطیعوا الله و اطیعوا الرسول و اولی الامر منکم) (۲) همانطوریکه کلمه رسول در آیه «و اطیعوا الرسول» مطلق نیست و شامل کسانی که بعد از پیامبر اسلام ادعای نبوت و رسالت نموده اند نمی شود، و مراد رسول خاصی است که قرآن بر وی نازل گشته است و او حضرت محمد بن عبد الله صلی الله علیه و آله و سلم است همچنین مراد از اولوالامر در آیه، مفهوم عام لغوی یعنی همه کسانی که بنحوی قدرت سیاسی را در جوامع اسلامی بدست آورده اند نیست. زیرا وصف رسالت و نیز اولو الامر بودن در حقیقت بیانگر علت اطاعت است. در حقیقت مفهوم آیه این است که از رسول به دلیل رسالتش و از اولوالامر بدلیل اولویتشان نسبت به دیگران باید اطاعت نمود. همانطوریکه رسالت رسول را باید به دلیلی غیر از این آیه به اثبات رسانید و پذیرفت، مصادیق اولوالامر را نیز باید از طریق دیگری غیر از خود این آیه بدست آورد. اکنون قبل از عمل به این آیه باید دید چه کسی رسول خداست و چه کسانی اولوالامر هستند . و از سوی دیگر همانطوریکه گفته شد اگر مفهوم لغوی اولوالامر را شامل همه خلفا و زمامدارانی که قدرت سیاسی را در تاریخ اسلام و زمان معاصر در سرزمینهای اسلامی بدست گرفته اند، بدانیم با توجه به انحراف آشکار این احکام از قوانین الهی، امر به اطاعت آنها به معنی نسخ و لغو کردن احکام الهی و زیر پا گذاشتن اهداف عالیه اسلام و رجعت به جاهلیتی بدتر از جاهلیت نخستین خواهد بود. برخی از مفسران آیه، به منظور تخلص از این اشکال ناگزیر شده اند کلمه اولوالامر را به معنی نمایندگان مردم تفسیر کنند و اطاعت از آنها را مشروط به آن بدانند که بر خلاف احکام و موازین اسلام عمل ننمایند، و برخی دیگر آن را به مفهوم عام، علمای عادل تفسیر نموده اند . ولی هیچکدام از این دو تفسیر با اطلاق امر به اطاعت از اولوالامر سازگار نیست و هیچگونه قرینه ای که این اطلاق را به گونه اول یا هر گونه دیگر مقید نماید وجود ندارد. به علاوه اشکال عقلی اغراء به جهل نیز در هر دو صورت بجای خود باقی است. بنابراین، اولوالامر مانند رسول که مصداق مشخصی دارد دارای مصادیق معین است که معصومند و این مطلب با روایاتی که در تفسیر آیه آمده (۳) نیز منطبق است، و حتی در برخی از این روایات اسامی امامان معصوم که مصداق اولوالامر هستند یک به یک از رسول خدا (ص) نقل شده است. (۴) ولایت امام معصوم مانند ولایت پیامبر (ص) بصورت مطلق در جهت اجرای حاکمیت الهی است و قرآن قبول هر نوع ولایت را با بکار بردن کلمه «اطیعوا» بطور یکسان بیان نموده است. در حدیث معروف غدیر نیز متلازم بودن این دو نوع ولایت تصریح شده است: قال (ص) معاشر الناس الست باولی بکم من انفسکم؟ قالوا: بلی. قال (ص) من کنت مولاه فهذا علی مولاه (۵). امام صادق فرمود: ولایتنا ولایه الله التی لم یبعث نبینا قط الابها (۴) ولایت ما همان ولایت خداست. که خدا هیچ پیامبری را بدون اعطای این ولایت مبعوث نگردانید . این تعبیر صریحترین بیان در ولایت مطلق امام پس از پیامبر (ص) است که روشنگر مسئولیت بزرگ اجرای حاکمیت

الهی توسط امام است. کتاب و امام دو پایه مکتب همبستگی و تلازم امامت با کتاب و وحی از عمده ترین مسائل بنیادین طرح امامت است که خود، عصمت امام و صیانت وی از خطا و گناه اثبات می کند. مسئولیت امام در تعلیم و تحقق بخشیدن به اهداف و مسائل مکتب، این همبستگی و تلازم را ایجاب می کند و در حقیقت کتاب وحی (قرآن) خط مشی امام و تجسم ترسیمی و نظری امامت، و امام نیز تجسم عینی و تحقق عملی کتاب وحی (قرآن) است. رساترین بیان در این زمینه را در حدیث ثقلین می یابیم که رسول خدا (ص) فرمود: «انی تارک فیکم الثقلین ما ان تمسکتم بهما لن تضلوا ابدا کتاب الله و عترتی اهل بیتی و انهما لن یفترقا حتی یردا علی الحوض» (۷). من دو میراث گرانبها در میان شما (امت) می گذارم که مادام به آن دو تمسک کنید هرگز گمراه نمی شوید. کتاب خدا و عترت و اهل بیت من آن دو میراثند که هرگز از یکدیگر جدا نمی شوند تا در قیامت به من رسند. مفاد این حدیث ترسیم دقیقی از امامت و همبستگی و تلازم امامت با مکتب است و نیز بیانگر عصمت امام و صیانت وی از هر گونه لغزش و خطا و نیز گناه و تخطی عمدی از خط مشی مکتب است. به همین دلیل است که در برخی از عبارات و متون اسلامی امامت به خط مشی مکتب تعبیر شده و صراط دین نام گرفته و روایاتی نیز در تفسیر صراط المستقیم در سوره حمد آمده که مبین این حقیقت است. (۸) و نیز طبق یک سلسله روایات، پیروی مکتب و تبعیت از اسلام و حتی تمسک به قرآن و سنت پیامبر اسلام (ص) جز از طریق امام نتیجه ای جز ضلالت و گمراهی نخواهد داشت و امام کلید فهم قرآن و سنت و رمز هدایت و ضلالت است (۹). ضرورت امام شناسی اگر برای انسان و جامعه، پویائی، تحول و تکامل را یک ضرورت بدانیم، باید دستیابی جامعه را به یک رهبر صالح نه تنها موفقیتی بزرگ تلقی کنیم، بلکه اصولا آن را یک وظیفه اجتناب ناپذیر بشماریم. بر همین اساس اهداف و آرمانهای مکتبی در اسلام وقتی جامه عمل به خود می پوشد و جامعه اسلامی هنگامی به تشکیل امت دست می یابد که امام آن شناخته شود، و بدون چنین شناختی هیچ مسلمانی نمی تواند خود را در امت بیابد و در آن ذوب شود و شاهد تحقق عینی مکتب باشد و قادر به انجام وظائفی گردد که مکتب برای او و همه مسلمانان مشخص کرده است. از اینرو امام شناسی ضروریترین و فوری ترین معرفتی است که انسان مسئول و مسلمان متعهد باید در زندگی اجتماعی خود آن را بازشناسد و بدون آن هرگز به اسلام واقعی نخواهد رسید (من مات و لم یعرف امام زمانه مات میتهٔ الجاهلیهٔ) (۱۰). انسان بی امام، انسان گم شده از امت، آواره و سرگردان و بی هدف و جدا افتاده از خط زندگی و حیات اجتماعی است که ره به جائی نمی برد و سرانجام نصیب گرگان می گردد (فان الشاذ من الناس للشیطان کما ان الشاذ من الغنم للذئب) (۱۱). در علم کلام نیز مسئله ضرورت شناخت امام به گونه دیگر مطرح شده و با دیدی دیگر مورد بررسی قرار گرفته است. بی شک در زمان حیات پیامبر اسلام، رهبری امت توأم با نبوت بر عهده پیامبر اکرم (ص) بوده است. بعد از رحلت آن حضرت مسئله امامت که از مهمترین و اساسیترین مسائل امت است نمی تواند مسکوت و مهمل بماند. پیامبر اکرم (ص) که در حیات خود برای مدت کوتاهی که به قصد جهاد مدینه را ترک می گفت جانشین تعیین می نمود، چگونه ممکن است تکلیف امت را بعد از رحلت خویش از نقطه نظر امامت و رهبری تعیین نکرده باشد. بعلاوه احتمال تعیین امام که حداقل حالتی است که مسلمان در رابطه با مسئله امامت در خود احساس می کند، هر مسلمان مکلفی را بر آن می دارد که به حکم عقل کاوش کند و در مورد این احتمال، یا به نفی و یا به اثبات آن برسد. و از سوی دیگر قرآن جامعه اسلامی را به پیروی از امامان که زمامداران و رهبران امتند، در ردیف اطاعت خدا و پیامبرش دعوت نموده و آن را الزامی شمرده است (یا ایها الذین آمنوا اطیعوا الله و اطیعوا الرسول و اولی الامر منکم) (۱۲) ، نخستین گام در انجام این وظیفه بزرگ شناختن کسانی است که می توانند اولوالامر باشند . امامت در متون اسلامی قرآن امامت را بعنوان رهبری جامعه انسانی و وسیله هدایت انسان و مظهر خلاقیت الهی در زمین و حجت خدا و مرتبتی برتر از نبوت می شمارد: .۱ اذ ابتلی ابراهیم ربه بکلمات فاتمهن قال: انی جاعلک للناس اماما قال و من ذریتی قال لا ینال عهدی الظالمین (۱۳). هنگامی که خداوند ابراهیم را با سخت ترین آزمایشها و حقیقتها امتحان نمود، و او همه آزمایشها را با موفقیت به اتمام رسانید، به او گفت ترا به مقام امامت و پیشوائی مردم ارتقاء دادم. ابراهیم گفت از فرزندانم نیز بدین مقام نائل

گردان. خدا گفت میثاق امامت به ستمکاران نمی رسد. .۲ و جعلنا منهم ائمه یهدون بامرنا لما صبروا و کانوا بایاتنا یوقنون (۱۴). از آنان برخی را از امامان قرار دادیم تا به امر ما هدایت گر باشند و این موهبت بخاطر صبر و پایداریشان و نیز به جهت رسیدن به مرحله یقین بوده است. .۳ لئلا یکون للناس علی الله حجهٔ بعد المرسل. (۱۵) تا مردم را بر خدا بهانه و صحبتی نباشد، بعد از رسولانی که خدا فرستاده است. این آیه گرچه در مورد رسولان است، ولی ملاک احتیاج به حجت را بیان می کند که در مورد امام رهبر نیز صادق است، و از سوی دیگر این رسولان که حجتهای خدا بوده اند، به دلیل آیه اول، امامان نیز می باشند. پیامبر اکرم (ص) امام را راعی امت و مسئول جامعه اسلامی شمرده است (الامام راع و مسئول عن رعیته) (۱۶) ، و بنا به گفته پیامبر (ص) امام سپری مقاوم و دژی تسخیر ناپذیر است (الامام جنه) (۱۷). و نیز امام عادل را به خاطر عدالت و امامتش، آرمیده در سایه لطف خاص الهی معرفی کرده است (سبعهٔ یظلهم الله... امام عادل) (۱۸). حدیث «الامام ضامن» (۱۹) اگرچه در مورد امامت نماز نقل شده ولی اطلاق آن شامل امامت جامعه نیز می گردد و مفهوم آن وسیعتر از معنی مسئول است که در حدیث اول آمده است (۲۰). یکی از القاب پیامبر اسلام (ص) که در ضمن کیفیت تحیت بر آن حضرت نقل شده، عنوان «امام الخیر و قائد الخیر» است که نمی تواند مفهوم وسیع هدایت و سیاست و اداره جامعه را در بر گیرد. علی علیه السلام در توصیف امام و بیان شئونات و مسئولیتهای امامت می فرماید: .۱ فهو من معادن دینه و اوتاد ارضه قد الزم نفسه العدل فکان اول عدله نفی الهوی عن نفسه یصف الحق و یعمل به لا یدع للخیر غایهٔ الا امها و لا مظنهٔ الا قصدها قد امکن الکتاب من زمانه فهو قائده و امامه یحل حیث حل ثقله و ینزل حیث کان. (۲۱) او انسان ممتاز و برتری است که گنجینه رسالت و دین خدا و نگه دارنده زمین، و خود ملتزم به عدالت است، و نخستین گام او در راه عدالت، اجتناب از هوا پرستی و تمایلات شخصی است . او چهره حق را آن چنان توصیف می کند که هست، و خود بدان عمل می کند و همه هدفهای خیر، مورد نظر و مقصد اوست و هر کجا گمان خیری می رود وی در تعقیب آن است. خود را در اختیار کتاب خدا نهاده و آن را پیشوا و امامش قرار داده و هر کجا که قرآن امر می کند او در آنجا فرود می آید و آنجا که قرآن مأوی می گیرد وی نیز منزل می گزیند. .۲ انما الائمه قوام الله علی خلقه و عرفائه علی عباده و لا یدخل الجنه الا من عرفهم و عرفوه و لا یدخل النار الا من انکرهم و انکروه... و لاـ تفتح الخیرات الاـ بمفاتیحه و لا تکشف الظلمات الا بمصابیحه. (۲۲) این امامان هستند که بر پا دارنده مردم از جانب خدایند و وسیله شناخت او و کارشناسان خدا بر بندگانش می باشند. جز کسانی که امامان را می شناسند و شناخته شده امامان هستند بر بهشت برین نمی رسند، و کسانی نصیب آتش می شوند که امامان را نشناسند و شناخته شده آنان نباشند. خیرات و ارزشها بوسیله کلیدهای ویژه گشوده می شوند (که در اختیار امامان است) و تاریکیها از میان نمی روند مگر به روشنائی اخترانی که در پرتو نور امامان فروغ می گیرند. امام حسین (ع) نیز امامت را چنین توصیف کرده است: فلعمری ما الامام الا العامل بالکتاب و القائم بالقسط و الدائن بدین الحق. (۲۳) بر جانم سوگند امام جز کسی که عمل به کتاب خدا می کند و قیام به قسط و عدالت می نماید و راه حق را می پیماید نیست. امام علی بن موسی الرضا علیهما السلام در کلامی جامع امامت را اینگونه توصیف نموده است : ان الامامه و خلافه الله و خلافه رسوله... ان الامام زمام الدین و نظام المسلمین و صلاح الدنیا و عز المؤمنین الامام اس الاسلام النامی و فرعه السامی... الامام عالم بالسیاسه مستحق للرئاسه مفترض الطاعه قائم بامر الله ناصح لعباد الله. (۲۴) امامت، خلافت و جانشین از خدا در زمین است و کار پیامبر را در غیاب او انجام دادن است . امام زمامدار دین است و نظام بخش مسلمین، و اوست که دنیای مردم را آباد و به مؤمنین عزت می بخشد. امام بنیان اساسی دین رشد دهنده و فزاینده است و شاخه ها و ثمرات دین بوسیله امام ظاهر می گردد. امام آگاه به سیاست و شایسته زمامداری است. او واجب الطاعه است و بپادارنده امر خدا و دلسوز بندگان اوست. امامت به این معنی و با چنین مسئولیتهائی ناگزیر دارای شرائط ویژه ای است که باید در امام بنحو کامل وجود داشته باشد. بدیهی است کلیه شرائط و مقیاسها و ملاکهای گزینش امام بازگشت به آن دارد که راهی مطمئن تر برای انتخاب رهبر شایسته، که همچنان شایستگی خود را حفظ نماید انتخاب شود، و همه در این اصل متفقند، گر چه در راهیابی به آن اختلاف کرده

اند . بی شک مطمئنترین راه همان است که ما را با مکتب و ارزشها و اصول و معیارهای آن آشنا کرده است. بویژه اینکه امام باید اسوه باشد و تمامی معیارهای مکتبی در او متجلی و گذشته و حال و آینده او مورد اطمینان باشد. کلیه دلائلی که در بحث نبوت، عصمت، علم، توانائی، و داشتن کلیه فضائل انسانی و مکتبی را در حد امکانات بشری اثبات کرده، در مورد امامت نیز صادق است، زیرا بیشترین صفات نبی به جهت داشتن امامت و مقام رهبری است، و گرنه رابطه بین نبی و خدا رابطه خاصی است که «الله اعلم حیث یجعل رسالته» (۲۵). در اینجا تذکر این نکته ضروری است که امامت گرچه مقامی الهی و بر اساس گزینش الهی است، ولی امام قبل از نصب از جانب خدا و نیز پیش از آنکه مردم او را به رهبری و امامت پذیرفته باشند، صلاحیت عهده داری این مقام را داشته، و اصل صلاحیت، پایه انتصاب و انتخاب امام بوده است، و وراثت نیز به منظور تأکید اصل صلاحیت مورد استناد قرار گرفته است. فکر جدا نمودن رهبری سیاسی به معنی خلافت از مفهوم گسترده امامت، در حقیقت بازگرداندن رهبری متعهدانه ایدئولوژیک است به مفهوم رایج کشورداری و پلی تیک، که انحرافی بزرگ در مذهب و راه شناخت مکتب محسوب می گردد، برخی تصور کرده اند با این توجیه می توان در میان فرق اسلامی به ایجاد وحدت دست یافت، این توجیه در عین اینکه چنین نتیجه ای را هرگز به دنبال نخواهد داشت موجب آن خواهد شد که رسالت به دو بخش امارت و هدایت تقسیم شود، و خلافت، وارث امارت رسالت، و امامت، وارث هدایت و معنویت و روحانیت رسالت گردد. این همان اصل نادرستی است که امروز از آن به جدائی سیاست از روحانیت تعبیر می شود. پی نوشتها: ۱. احزاب، آیه ۶. ۲. نساء، آیه ۵۹. ۳. مراجعه شود به بحر المحیط، ج ۳، ص ۲۷۸، و احقاق الحق، ج ۳، ص ۴۲۵. و تفسیر البرهان ج ۱، ص ۳۸۱. ۴. تفسیر المیزان، ج ۴، ص ۴۳۵. ۵. حدیث غدیر خم از احادیث مشهور محدثین شیعه و سنی است که از اسناد کتب اهل سنت به دو مورد اشاره می شود: صحیح مسلم، ج ۲، ص ۳۲۵ و مسند احمد بن حنبل، ج ۴، ص ۲۸۱ و ۳۷۱ و نیز رجوع شود به الغدیر، ج ۱، ص ۱۱. ۶. اصول کافی، ج ۱، ص ۳۶۲. ۷. وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۱۹، و طبقات الکبری، ج ۲، ص ۱۹۴، و معجم الصغیر للطبرانی، ص ۷۳، و در المنثور، ج ۲، ص ۶۰، و کنز العمال، ج ۱، ص ۳۴۲، و سنن دارمی، ج ۲، ص ۴۳۱، و احقاق الحق، ج ۹، ص ۳۰۳ تا ۳۷۷. ۸. به تفسیر برهان، ج ۱، مراجعه شود. ۹. به مقدمه تفسیر برهان و وسایل الشیعه، ج ۱۸، ص ۱۲۹، مراجعه شود. ۱۰. اصول کافی، ج ۱، و مسند احمد بن حنبل، ج ۴ ص ۹۶. ۱۱. نهج البلاغه، خطبه ۱۲۷. ۱۲. نساء، آیه ۵۹. ۱۳. بقره، آیه ۱۲۴. ۱۴. سجده، آیه ۳۲. ۱۵. نساء، آیه ۱۶۵. ۱۶. بخاری کتاب جمعه، باب ۱۱ و ترمذی کتاب احکام، باب ۶ و مسند احمد بن حنبل، ج ۳، ص ۱۲۱. ۱۷. بخاری، کتاب جهاد ص ۱۰۹ و مسند احمد بن حنبل، ج ۳ ص ۵۲۳. ۱۸. ابن ماجه کتاب صیام، ص ۴۸ و بخاری، کتاب حدود، ص ۱۹. ۱۹. ابن ماجه، کتاب اقامه، باب ۴۷. ۲۰. همان، باب ۲۵. ۲۱. نهج البلاغه، خطبه ۸۷. ۲۲. نهج البلاغه، خطبه ۱۵۲. ۲۳. ارشاد مفید، ص ۱۸۳ و کامل ابن اثیر، ج ۴، ص ۴۱. ۲۴. تحف العقول، ص ۳۲۳. ۳۲۴. ۲۵. انعام، آیه ۱۲۴. منابع مقاله: فقه سیاسی، ج ۲، عمید زنجانی، عباسعلی ؛

ضرورت تشکیل حکومت اسلامی

ضرورت تشکیل حکومت اسلامی آیا تشکیل حکومت یک ضرورت اجتماعی است که هرگز بی نیاز از آن نیستیم؟ یا این که حکومت مولود شرایط ویژه ای است و چون آن شرایط تغییر بکند از حکومت بی نیاز می شویم؟(۱) جامعه شناسان می گویند تشکیل دولت و حکومت در همه شرایط، یک ضرورت اجتماعی است و نمی توان بی نیاز از آن بود و نیاز به تشکیل حکومت از مسائل جدید حیات اجتماعی انسان نیست، این ضرورت مربوط به تمامی دوران های گذشته زندگی مدنی و اجتماعی بشر بوده است. از نظر افلاطون «ارتقای به سطح والای زندگی فرد، بدون دولت امکان پذیر نیست و ارسطو این حقیقت را از مظاهر طبیعی حیات بشری شمرد و می گوید: «دولت از مقتضیات طبع بشری است؛ زیرا انسان بالطبع موجود اجتماعی است و کسی که قائل به عدم لزوم دولت است، روابط طبیعی را ویران می کند و خود یا انسانی وحشی است یا از حقیقت انسانیت خبر ندارد»(۲). ابن

خلدون از متفکرین اسلامی، نیز فطری بودن زندگی اجتماعی را برای انسان دلیل بر ضرورت تعاون و تشکیل حکومت و پیروی از یک مرکزیت سیاسی می داند. مسئله ضرورت تشکیل حکومت برای ایجاد نظام و عدالت و ارتقای زندگی انسانی با دید عقلی و نیز از دیدگاه شرع و اسلام از قضایایی است که تصور دقیق آن ما را از توسل به استدلال بی نیاز می سازد.(۳)علامه طباطبایی در بحث «ولایت و زعامت در اسلام» مسئله ضرورت تشکیل دولت اسلامی را از نقطه نظر فلسفه اجتماعی اسلام مورد بحث قرار داده است(۴)و هم چنین امام خمینی ـ رحمه الله علیه ـ در لزوم تشکیل حکومت اسلامی می فرماید: «احکام اسلامی اعم از قوانین اقتصادی، سیاسی و حقوق تا روز قیامت باقی و لازم الاجرا است، هیچ یک از احکام الهی نسخ نشده، از بین نرفته است. این بقا و دوام همیشگی احکام، نظامی را ایجاب می کند که اعتبار و سیادت این احکام را تضمین کرده، عهده دار اجرای آن ها شود؛ چه اجرای احکام الهی جز از ره گذر برپایی حکومت اسلامی امکان پذیر نیست. در غیر این صورت، جامعه مسلماً به سوی هرج و مرج رفته، اختلال و بی نظمی بر همه امور آن مستولی خواهد شد».(۵) به نظر اکثر فقها، خداوند در هر مسئله ای حکمی دارد، به این معنا که در اسلام، تمامی رفتارهای انسان برای آن حکمی در نظر گرفته شده است و از آن جا که برپایی حکومت نیز، گونه ای از رفتارهای انسان است، ناچار باید تحت عناوین احکام اسلامی (واجب، حرام و ...) جای گیرد.(۶) دلایل تشکیل حکومت در جامعه اسلامی زمانی که در منابع فقه اسلامی به جست و جوی این حکم می پردازیم، با دلایل گوناگون مواجه می شویم که نشان گر «وجوب» برپایی حکومت در جامعه اسلامی است که به چند دلیل اشاره می کنیم: ۱- قرآن: بررسی آیات مربوط به احکام و ابعاد حکومت نشان می دهد که بر پایی حکومت در جامعه اسلامی، امری است که نیازی به اثبات ندارد و هیچ تردیدی هم در آن وجود ندارد؛ زیرا اجرای احکام، متوقف بر وجود حکومت است و یا بیان گر تکالیف مردم.(۷)به عنوان مثال می توان به موارد زیر اشاره کرد: وجوب اطاعت از ولی امر، وجوب اجرای حدود، وجوب تهیه و تدارک قوای نظامی برای جنگ با دشمنان خدا و هم چنین احکام مربوط به قضاوت. این نمونه ها، نشان گر این است که برپایی حکومت اسلامی در جامعه جزء ضروریات عقلی است و با توجه به این که حفظ نظام جامعه از واجبات مورد تأکید شرایع الهی است و بی نظمی امور مسلمانان نزد خدا و خالق امری قبیح است و روشن است که حفظ نظام و سد طریق اختلال، جز به استقرار حکومت اسلامی در جامعه تحقق نمی پذیرد، لذا هیچ شک و شبهه ای در وجوب اقامه حکومت باقی نمی ماند.(۸) آیاتی که به این موارد اشاره دارد، چنین است: - «ان الله یأمرکم ان تؤدوا الأماناتِ الی اهلها و اذا حَکَمتُم بین الناس ان تحکموا بالعدل ان الله نعمّا یعظکم به ان الله کان سمیعاً بصیراً؛(۹)خدا به شما امر می کند که البته امامت را بر صاحبان آن ها باز دهید و چون میان مردم حکومت کنید به عدالت داوری کنید همانا خدا شما را پند نیکو می دهد خدا به هر چیز آگاه و بصیر است». - یا ایها الذین آمنوا اطیعوا الله و اطیعوا الرسول و اولی الامر منکم فان تنازعتم فی شیءٍ فردّوه الی الله و الرسول ان کنتم تؤمنون بالله و الیوم الاخر ذلک خیرٌ و احسن تأویلاً؛(۱۰) ای اهل ایمان خدا و رسول و اولی الامر را اطاعت کنید و چون در امری کارتان به گفت و گو و نزاع کشید به حکم خدا و رسول بازگردید، اگر به خدا و روز قیامت ایمان دارید. این کار (رجوع به حکم خدا و رسول) برای شما از هر چه تصور کنید بهتر و خوش عاقبت تر خواهد بود». البته استدلال به آیات ذکر شده، مبتنی بر اعتقاد دسته ای از مفسران است که خطاب «یأمرکم» را متوجه اولیای امور (گردانندگان حکومت) می دانند.(۱۱)و آیه دوم به مسئله اختلاف بین مردم و مسئولان حکومت در پاره ای مسائل و قضایا و گاه برخورد و درگیری بین آنان اشاره می کند. - الذین ان مکنّاهم فی الارض اقاموا الصلوه و آتوا الزکوه و آمروا بالمعروف و نهوا عن المنکر و لله عاقبه الامور؛(۱۲) آنان که اگر در زمین، قدرت و فرمان رواییشان دهیم، نماز را بپا داشته و زکات می دهند، به معروف امر می کنند و از منکر باز می دارند و فرجام امور به دست خداوند است». تمکّن در زمین به معنای فراهم آمدن امکاناتی است که آنان را در گسترش اسلام و اقامه احکام آن یاری می دهد، اما آن چه در آیه به عنوان برپاداشتن نماز، دادن زکات، امر به معروف و نهی از منکر ذکر شده تنها در حکم نمونه هایی از ابعاد مختلف نظام اسلامی است و این ها جز از طریق حکومت قابل اجرا نیست.(۱۳)به هر صورت،

تمکین، در آیه به معنای برپایی حکومت است و این معنا نشان می دهد که برپایی حکومت امری مشروع است زیرا خداوند آن را مایه تمکین مسلمین قرار داده تا حق و عدالت را بر پا دارد.(۱۴) آیاتی در مورد اقامه حدود الهی: – السارق و السارقه فاقطعوا ایدیهما؛(۱۵) – فالزانیه و الزانی فاجلدوا کل واحد منهما مائه جلده؛(۱۶) – و الذین یرمون المحصنات ثم لم یأتوا باربعه شهداء فاجلدوهم ثمانین جلده؛(۱۷) – انما جزاء الذین یحاربون الله و رسوله و یسعون فی الارض ... فی الاخره لهم عذاب عظیم؛(۱۸) – انا انزلنا الیک الکتاب بالحق لتحکم بین الناس بما اتاک الله.(۱۹) اجرای مجازات های ذکر شده که در اصطلاح حدود و تعزیرات گفته می شود، ممکن نیست، مگر از طریق قدرت حکومتی که دارای حق اجرای احکام است. این همان مفهومی است که فقها از احکام مزبور دریافته و آن را به کمک روایاتی که چنین معنایی را می رساند، تأکید کرده اند.(۲۰)هم چون روایت «ابن ابی شیبه» آن را از «عبدالله بن محیریز» نقل نموده است: «انجام نماز جمعه و به پا داشتن حدود الهی و گرفتن زکات به عهده حاکمان اسلامی است».(۲۱)و هم چنین مانند روایت «حفص بن غیاث» که می گوید: «از امام صادق ـ علیه السلام ـ پرسیدم: چه کسی ـ سلطان یا قاضی ـ حدود را اجرا می کند؟ امام فرمودند: برپا داشتن حدود الهی به عهده کسی است که حکومت در ید قدرت اوست».(۲۲) علمای علم کلام و عقاید، وجود چنین احکامی مثل حدود و ... را در آیات، دلیل بر لزوم امامت در جامعه اسلامی، دانسته اند و در فتوای فقها نیز شواهدی وجود دارد که در آن مسئولیت برپایی حدود به عهده حکومت ها قرار داده شده است، مثل فتوای محقق حلّی: «اگر حاکم، حد قتل جاری ساخت و سپس معلوم شد که شهادت دهندگان فاسق بوده اند، دیه مقتول بر عهده بیت المال مسلمین است و حاکم و خانواده وی ضامن نیستند».(۲۳) ابن مرتضی می گوید: «اجرای حدود بر عهده امامان (حاکمان) است».(۲۴) مقصود از سلطان، امام، حاکم و ... در این فتواها، حکومتی است که اینان در رأس آن قرار گرفته اند. این فتواها روشن می سازد که قرآن کریم در وضع حدود و مانند آن، وجود دولت را امری مسلّم گرفته است. ۲– احادیث: در روایات اسلامی، مسئله امامت از جایگاه ویژه ای برخوردار است و اصولاً ـ امامت در مفهوم عامی به کار برده شده است که رهبری غیر معصوم و به طور کلی مفهوم حکومت را در بر دارد. هم چنین اخبار و روایات معتبری وجود دارد که بر لزوم تشکیل حکومت اسلامی تصریح می کند. امام خمینی ـ رحمه الله علیه ـ می فرماید: این حکم عقلی، چنان بدیهی و روشن است که اگر در منابع متقن اسلامی هم دلیلی بر وجود و لزوم آن پیدا نمی شد، باز هم شکی در صحت آن نبود، با این حال، از طرف شارع مقدس هم دلیل های مختلفی در این زمینه وارد شده است.(۲۵)از آن جمله در کتاب «وافی» بابی است با این عنوان «انه لیس شئ مما یحتاج الیه الناس الا و قد جاء فیه کتاب او سنّه؛ یعنی چیزی از نیازهای مردم نیست، مگر آن که در کتاب و سنت دلیلی برای آن آمده است». در این باب، روایات زیادی آمده است که به بعضی اشاره می کنیم: الف) مرازم از امام صادق ـ علیه السلام ـ نقل کرده است که فرمود: «ان الله تبارک و تعالی أنزل فی القرآن تبیان کل شئ، حتی و الله ما ترک الله شیئاً یحتاج الیه العباد، حتی لایستطیع عبد یقول: لو کان هذا اُنزل فی القرآن الّا و قد أنزله الله تعالی فیه»؛(۲۶) به راستی که خدای ـ تعالی ـ در قرآن کریم بیان هر چیزی را نازل فرموده است.(۱) . محمد مهدی شمس الدین، نظام حکومت و مدیریت در اسلام، برجمه سید مرتضی آیت الله زاده شیرازی، ص ۳۰. (۲) . السیاسه، ترجمه احمد لطفی، صفحه ۹۶. (۳) . عباسعلی عمید زنجانی، عمان، جلد ۲، صفحه ۱۵۴. (۴) . همان، ص ۱۵۵. (۵) . کتاب البیع، ج ۲، ص ۴۶۱. (۶) . همایون همتی، سنت و سیاست در اسلام، صفحه ۳۷. (۷) . همان، ص ۳۸. (۸) . امام خمینی، همان، صفحه ۴۶۱. (۹) . نساء (۴)، آیه ۵۸. (۱۰) . همان، آیه ۵۹. (۱۱) . همایون همتی، همان، صفحه ۳۹. (۱۲) . حج، (۲۲)آیه ۴۱. (۱۳) . همایون همتی، همان ، صفحه ۴۱. (۱۴) . همان. (۱۵) . مائده(۵) آیه ۳۸. (۱۶) . نور (۲۴)آیه ۲. (۱۷) . همان، آیه ۴. (۱۸) . مائده(۵)آیه ۳۳. (۱۹) . نساء(۴) آیه ۱۰۵. (۲۰) . همایون همتی، همان، صفحه ۴۳. (۲۱) . محمد بن یحیی الصعدی، جواهر الأخبار، جلد ۵، صفحه ۱۹۵. (۲۲) . حر عاملی، وسائل الشیعه، جلد ۱۸، صفحه۱۰۱. (۲۳) . محقق حلّی، شرائع الاسلام، ج ۲، صفحه ۲۵۳. (۲۴) . ابن مرتضی، البحر الزخار، ج ۵، صفحه ۱۵۹. (۲۵) . کتاب البیع، ج ۲. صفحه ۴۶۲. (۲۶) . کلینی، اصول کافی، ج ۱، صفحه ۵۹. به خدا قسم،

حق تعالی هیچ یک از نیازهای مردم را، بدون حکم شرعی، به خود آنان واگذار نکرده است تا این که بنده ای نتواند بگوید ای کاش این مطلب در قرآن آمده بود، مگر آن که حکم آن در قرآن آمده است». ب) در صحیحه محمد بن مسلم، در ضمن روایتی از امام صادق ـ علیه السلام ـ چنین آمده است: «ان امیرالمؤمنین صلوات الله علیه، قال: الحمدلله الذی لم یُخرجنی من الدنیا، حتی بیّنتُ للامه جمیع ما تحتاج الیه؛ (۱) حضرت امیر ـ علیه السلام ـ فرمود: سپاس بی پایان خداوندی را سزا است که مرا از این دنیا بیرون نبرد تا این که (احکام) تمام آن چه را مردم به آن محتاجند برایشان بیان کردم». راستی، کدام نیاز بالاتر از نیاز جامعه به تعیین کسی است که اداره امور و حفظ نظام ممالک اسلامی در دوران غیبت امام عصر ـ عجل الله تعالی فرجه ـ بر عهده او است؟ مگر نه آن که بقای احکام اسلام و اجرای آن ها جز، به دست حاکمی اسلامی که سیاست و تدبیر امور امت بر عهده او است، میّسر نمی باشد.(۲)یا این که پیامبر ـ صلی الله علیه و آله ـ فرمود: «امامی که بر مردم حکومت می کند، نگهبان، حافظ و در برابر آن ها مسئول است». و روایات فراوان دیگری هم در این زمینه موجود است که از ذکر آن ها خودداری می کنیم و همه آن ها نشان دهنده لزوم و وجوب حکومت و زمام داری برای جامعه است. ۳- عقل: استدلال عقلی در مورد این بحث را به دو دلیل «سیره عقلا» و «لزوم اجرای احکام اسلامی» می توان خلاصه کرد: الف) سیره عقلا نیازمند بودن جامعه به حفظ و اجرای عدالت و رعایت حقوق افراد، زمینه لازمی برای برپایی و تشکیل حکومت اسلامی است. به همین جهت عقلا به ضرورت برپایی حکومت در جوامع انسانی حکم کرده اند. جامعه اسلامی، از جهت نیاز به اداره کشور و وجود حکومت، با جوامع دیگر فرقی نداشته و برای تنظیم روابط خود، احتیاج به احکام اجتماعی دارد تا هم امنیت ایجاد شود و هم حقوق افراد رعایت و عدالت گسترش یابد پس جامعه اسلامی در نیازمندی به حکومت، مثل جوامع دیگر است. ب) لزوم اجرای احکام اسلام در اسلام احکامی وجود دارد که اجرای آن از طریق حکومت ممکن است، مثل احکام مالی، نظامی، قضایی و ... پس بنا به حکم عقل، تشکیل حکومت، جهت تحقق همه جانبه اسلام امری ضروری است. امام خمینی ـ رحمه الله علیه ـ در این مورد می فرماید: «احکام الهیه، چه احکام مالی و چه احکام سیاسی یا حقوقی، نه تنها نسخ شده است، بلکه تا قیامت باقی است و بقای این احکام، لزوم و ضرورت حکومت را ایجاب می کند تا این که برتری قانون الهی را تضمین کرده و اجرای آن را به عهده گیرد و اجرای احکام الهی جز به وسیله حکومت امکان ندارد، برای این که موجب هرج و مرج می شود... علاوه بر این که حفظ مرزهای کشور اسلامی از هجوم دشمنان و حفظ سرزمینشان از تسلط سرکشان، عقلاً ـ و شرعاً واجب است. انجام این وظیفه جز با تشکیل حکومت، امکان ندارد، تمام این ها از واضحات است که مسلمین به آن ها احتیاج دارند و از آفریننده حکیم، معقول نیست آن ها را ترک کند... لزوم حکومت برای گسترش عدالت، تعلیم و تربیت افراد، حفظ نظم، از بین بردن ستم، حفظ مرزها و جلوگیری از تجاوز اجانب، از روشن ترین احکام عقل است و این مسئله مختص به زمان و مکان مشخصی نیست».(۳) هم چنین امام خمینی ـ رحمه الله علیه ـ فرمودند: «هر که اظهار کند که تشکیل حکومت اسلامی ضرورت ندارد، منکر ضرورت اجرای احکام اسلامی شده و جامعیت و جاودانگی دین مبین اسلام را انکار کرده است».(۴) پس به حکم عقل در صورت بر پا نکردن حکومت اسلامی، بخش های سیاسی، قضایی و فقه اسلامی را معطّل گذاشته ایم، حرمت معطّل گذاشتن احکام اسلامی نیز از بدیهایت است،(۵)چرا که این کار به تعطیل حدود الهی منجر می شود. علامه حلّی ـ رحمه الله علیه ـ درباره تعطیل حدود الهی می نویسد: «تعطیل حدود، به ارتکاب محارم و انتشار مفاسدی می انجامد که از نظر شارع اسلام، ترک آن ها خواسته شده است».(۶) شهید ثانی ـ رحمه الله علیه ـ می گوید: «اقامه حدود، خود قطعاً نوعی حکومت است که در آن، مصلحت عمومی جامعه مورد نظر است و موجب ترک گناهان و محارم و مانع انتشار مفاسد و زشتی ها می شود».(۷) هم چنین فیض کاشانی ـ رحمه الله علیه ـ می گوید: «پس وجوب جهاد، امر به معروف و نهی از منکر، همکاری در اقامه تقوا در جامعه، فتوا دادن، قضاوت و داوری عادلانه بین مردم، اجرای حدود و تعزیرات و سایر سیاست های دینی از ضروریات شریعت و از بزرگ ترین و مهم ترین اهدافی است که خداوند به سبب آن، پیامبران را مبعوث کرده است، اگر این ها ترک شود،

نبوت از بین می رود، دین نـابود می گردد، فتنه و آشوب، سراسـر جـامعه را در بر می گیرد، گمراهی رواج می یابـد، جهل و نادانی گسترش پیـدا می کنـد، شـهر هـا رو به نابودی رفته و مردم هلاک می شونـد، از گرفتار شـدن به این امور به خـدا پناه می بریم».(۸) نتیجه این که اگر مسلمانان به تشکیل جامعه اسلامی اقدام نکنند، ناگزیر باید برابر حکم فرمان کافر سر تسلیم فرود آورند و بدیهی است که حرمت تسلیم در برابر کـافر از نظر شـرعی نیاز به اثبات نـدارد، زمانی که تسلیم در برابر حکم کافر بر ما حرام است ناچار باید حکم اسـلام را پذیرفته و این میسـر نمی شود مگر از طریق تشـکیل حکومت اسلامی.(۹) امـام خمینی ـ رحمـه الله علیه ـ در این مورد می فرماید: «چون برقراری نظام سیاسی غیر اسلامی به معنای بی اجرا ماندن نظام سیاسی اسلام است، هم چنین به این دلیل که هر نظام سیاسـی غیر اسلامی، نظامی شرک آمیز است، چون حاکمش طاغوت است، ما موظفیم، آثار شرک را از جامعه مسلمانان و از حیات آنان دور کنیم».(۱۰) از آن چه گـذشت روشن می شود که برپایی حکومت در جامعه اسـلامی، از امور لازم و وجوب آن قطعی است. صاحب «جواهر»، در اشاره به این حقیقت می گوید: «مسئله از امور واضح و روشن است و نیاز به دلیل ندارد».(۱۱) (۱) . فیض کاشانی، الوافی، ج ۱، صفحه ۶۲. (۲) . امام خمینی، کتاب البیع، جلد ۲، صفحه ۴۶۲. (۳) . کتاب البیع جلد ۲، صفحه ۴۶۱ و ۴۶۲. (۴) . ولایت فقیه، صفحه ۳۱. (۵) . همایون همتی، همان، صفحه ۵۳. (۶) . مختلف الشیعه، ج ۴، کتاب امر به معروف و نهی از منکر، صفحه ۴۷۸. (۷) . مسالـک الأفهام، ج ۳، کتاب امر به معروف و نهی از منکر، صـفحه ۱۰۵. (۸) . مفاتیح الشـرایع، باب امر به معروفق و نهی از منکر، به نقل از سنت و سیاست، صفحه ۵۴. (۹) . همایون همتی، همان، صفحه ۵۴. (۱۰) . ولایت فقیه، صفحه ۴۰. (۱۱) . محمد حسن نجفی، جواهر الکلام، کتاب امر به معروف. مصطفی ناصحی- ولایت فقیه و تفکیک قوا ، ص ۸۱

نیاز جامعه به والی و رهبر

نیـاز جـامعه به والی و رهبر برخی در نیاز جامعه به والی و سـرپرست تردیـد دارنـد. این عـدّه یا از افراد لجام گسیخته ای هسـتند که خواهـان هر نـوع آزادی بـوده، و به هیـچ حسـاب و کتـابی تن در نمی دهنـد و یـا در زمره اشـراری هسـتند که از نظم و محاسـبه در هراسـند، و یا از کسانی هستند که از حکومتها سـتمهای فراوان دیـده اند، و یا این که از آنانند که از حکومت طرفی نبسـته اند. این چهـار گروه که به نفی نیـاز جـامعه به حکومت نظر داده انـد، در این جهت که انگیزه نظر آنهـا شوت عملی است مشـارکت دارنـد. قرآن کریـم در سـوره قیـامت نیز از کسـانی یـاد می کنـد کـه به انگیزه شـهوت عملی به انکـار نظم و محاسـبه اخروی می پردازنـد. «أیَحسُب الإنسـانُ أن لَن نَجمَعَ عِظـامَهُ × بَلی قادِرینَ عَلی أن نُسَوِّیَ بَنابَهُ × بَل یُریـدُ الإنسانُ لِیَفجُرَ أمامَهُ»(۱) یعنی؛ پاسخ انسان منکر قیامت، که می گوید خداوند چگونه استخوانهای فرسوده را دیگر بار احیاء می نماید، این است که قدرت خداوند: مطلق است، و او قادر است که اسـتخوانهای فرسوده را دیگر بار گرد آورد. بلکه قادر است سـر انگشـتان انسان را که در ظرافت و حسّاسیت بی نظیر است، به حالت اوّل بازگرداند. پس از نظرعلمی شـبهه آنان بی مورد است. امّا اانگیزه اشکال آنان این است که طبیعت انسان مادّی، خواهان لجام گسیختگی و دوستدار میدان باز برای دست زدن به فجور می باشد. البتّه کسانی هستند که به طرح شبهه علمی در باب نیـاز جـامعه انسـانی به حکومت و زمامـداری پرداخته انـد. از آن جمله اسـتدلالی است که مارکسیسم برای نفی حکومت در جامعه کمونیستی دارد، و آن این است که حکومت، زاییـده طبقات است، و برای حفاظت از منافع اقتصادی طبقه حاکم ایجاد می شود. لذا وقتی که طبقـات از بین برونـد، حکومت و نیـاز به آن نیز از بین خواهـد رفت. این شـبهه از این پنـدار ناشـی شـده که آنها اقتصاد را مرجع همه شؤون انسانی دانسـته اند. غافل از این که اساس زندگی انسانها را عقیده آن ها می سازد، و به دنبال عقیده، اخلاق ظهور می کند، و با اخلاق است که اعمال و رفتار شکل می گیرد. از اینرو اگر طبقات مادّی و اقتصادی هم برداشته شوند، باز اختلاف در عققیده و اختلاف در اخلاق و در نتیجه اختلاف در رفتار خواهد بود. چنانکه گاهی در اثر سـهو گناهی رخ می دهد و زمانی در اثر عمـد تبـاهی پیـدا می شود و امتیـاز آنهـا از هم در مقـام اثبـات و تعیین حکم هر کـدام از لحـاظ وضع و تکلیف، نیازمنـد به قانون و

محکمه قضا است. و زندگی اجتماعی بدون نظم و نظامی که هماهنگ کننده رفتارهای مختلف باشد، و بدون والی و سرپرستی که پاسدار این نظام باشد، شکل نخواهد گرفت. منتها این سرپرست یا فرد است و یا گروه، و نحوه سرپرستی نیز یا به مشورت است و یا به غیر آن. پس جامعه بدون والی و سرپرستی که کارهای جامعه را هماهنگ سازد، و قوانین فردی و اجتماعی را تنظیم و اجراء نماید، قوام و دوام نخواهد یافت. در تاریخ اسلام، خوارج کسانی بودند که با طرح شعار «إنِ الحُکمُ إلّا لله»(۲) سرپرستی و حاکمیّت را برای جامعه نفی می کردند. امیر مؤمنان علی ـ علیه السلام ـ در برابر این گروه فرمود: «کَلِمَه حَقٍّ یُرادُ بِها الباطِلُ(۳)» به این معنا که اگر منظور آن است که حاکمیّت، بالاصاله از آن خداوند است، در آن تردیدی نیست. ولی اگر منظور این است که کسی نمی تواند حاکم باشد سخنی باطل است. زیرا لازمه این سخن هرج و مرج است، و اصل حکم گرچه مخصوص خداوند است، لیک سرپرستی از آن بندگان صالحی است که خداوند بلاواسطه یا مع الواسطه تعیین فرموده است: «وَ إنَّه لابُدَّ لِلنّاسِ مِن أمیرٍ بَرٍّ أو فاجِرٍ»(۴) مردم بناچار باید امیر و سرپرستی داشته باشند. خواه آن امیر عادل و نیکوکار باشد و یا فاجر و بدکار. اصل اوّلی در ولایت افراد بعد از اثبات نیاز جوامع بشری به والی و حاکم، این بحث مطرح می شود که در میان انسان ها هیچکس حقّ ولایت و سرپرستی نسبت به دیگر افراد را دارا نمی باشد. زیرا انسان از کسی اطاعت می کند که فیض هستی خود را از او دریافت کرده باشد، و چون افراد عادی نه به انسان هستی بخشیده، و نه در بقاء و دوام هستی او مؤثّرند، بنابراین رأی هیچ کس برای دیگری لازم الاتّباع نیست. عدم لزوم اتّباع افراد از یکدیگر اصل اوّلی در ولایت افراد نسبت به یکدیگر است. ولایت و سرپرستی خداوند سبحان در مباحث گذشته برخی از آیاتی که درباره انحصار ولایت، اعمّ از تکوینی و تشریعی برای خداوند سبحان وارد شده است، ذکر شد. امّا آنچه اینک بیان می شود این است که؛ از آنجا که انسان تمام شؤون هستی خود را از خداوند دریافت می کند، موظّف است تنها در برابر او تمکین نماید، و امّا تبعیّت از دستور غیر خداوند مشروط به این است که از طرف آن ذات اقدس تعیین شده باشد. ولایت و رهبری انبیاء عظام ـ علیهم السلام ـ انبیا کسانی هستند که با تحدّی و اعجاز رسالت آنها از طرف خداوند اثبات شده، و بر اتّباع و پیروی از آنها فرمان داده شده است. قرآن کریم در این مورد که اطاعت از انبیا به اذن خداوند، در واقع اطاعت از پروردگار است می فرماید: «وَ ما أرسَلنا مِن رَسُولٍ إلّا لِیُطاعَ بِإذنِ الله»(۵) هیچ پیامبری نفرستادیم مگر این که به اذن خداوند، مردم موظّف به اطاعت و فرمانبرداری از او هستند. تداوم ولایت الهی و رهبری اوصیاء ـ علیهم السلام ـ چون رهبری، یک امر ضروری برای جوامع بشری است، از اینرو بعد از رحلت انبیا نیاز به آن است که این سرپرستی و رهبری الهی ادامه پیدا کند. علاوه بر این برهان عقلی که در ضرورت تداوم رهبری الهی وجود دارد، برهان دیگری نیز با استعانت از آنچه به وحی الهی نازل شده است می توان اقامه کرد. زیرا گذشته از یک دسته مسائل فردی که در دین مطرح است، یک سلسله دستورات اجتماعی درون مرزی نظیر حدود و دیات و قصاص و تعزیرات و امثال آن، و یک سلسله دستورات اجتماعی برون مرزی مانند جهاد، دفاع و مانند آن، نیز در دین وجود دارد. خود این دستورات نشان دهنده آن است که دین نیازمند به یک قدرت اجرائی و یک سرپرستی و ولایت اجتماعی است. زائد بر آنچه بیان شد، براهین نقلی فراوانی است که ضمن نهی از پذیرش ولایت رهبری غیر الهی، بر ضرورت رهبری الهی و تداوم آن تأکید می نماید. لسان قرآن کریم در قطع ولایتهای باطل قرآن کریم برای این که ریشه ولایتهای باطل را قطع نماید، و هرگونه امری را که زمینه سرپرستی باطل را فراهم می سازد، ابطال کند، دستور می دهد با کسانی که خارج از دین هستند، هیچ گونه پیوند نصرت و محبّت برقرار نشود. البتّه آنها که خارج از دین اند دو دسته اند. دسته اوّل کسانی هستند که قابل زندگی مسالمت آمیز می باشند، لذا با آنها روابط حسنه برقرار می شود، هر چند که دوستی و محبّت آنها نباید در دل جای گیرد. امّا دسته دوّم کسانی هستند که درصدد ایذاء دینی مسلمین می باشند. نسبت به این دسته علاوه بر عدم محبّت باید اعلان انزجار و دشمنی نیز انجام شود. اگر مسلمین به امر فرمان قرآن کریم توجّه نکرده، و نسبت به کفّار گرایش پیدا کنند، در این صورت از گروه آنان به حساب خواهند آمد، لیکن اگر حدود تبرّی را به نیکی رعایت کنند، شایسته آن می شوند که منصوبین الهی را به عنوان اولیاء خود

پـذیرفته، و در تحت ولایت و سرپرستی آنها درآینـد. چون در این گونه از امور، نفی مقـدّم, بر اثبات است، لذا ابتدا تبرّی را مطرح نموده فرمان قطع رابطه با کفّار را می دهد، آنگاه تولّی را توضیح می دهد. هر چند که تولّی از آن جهت که ریشه در فطرت آدمی دارد، بر تبرّی که امری عارضی است تقدّم است. تقدم, تولّی بر تبرّی، همانند تقدّم توحید بر شرک است. در کلمه توحید «لا إله إلّا الله» به حسب ظاهر، نفی «لا إله»، بر اثبات «إلّا الله» مقدّم داشـته شده است، لیکن چون «إلّا» به معنای اسـتثناء نیست، تا جمله «لا إله الّا الله» به دو جمله منحلّ شود، بلکه به معنای «غیر» است، از اینرو مجموع کلمه توحید بیش از یک جمله نمی باشد. به این معنا که غیر از «الله» که فطرت انسان آن را می پذیرد، إله دیگری نیست. یعنی اصل «الله» به عنوان یک امر مسلّم، مفروغ عنه است، و غیر از او از آن جهـت کـه امر عـارض است مسلوب است. پس این نفی برای تثبیت آن امر اصـیل و ذاتی نیست، بلکه برای سـلب امر عارضـی است. پس بایـد توجّه داشت که، گر چه از نظر نظم آیـات قرآنی، آنچنان که در سوره مائـده و در بسـیاری از آیات مربوط به تبرّی آمده، تبرّی از اعداء الهی مقدّم بر تولّی ذکر شده، لیکن در واقع، تولّی همانند توحید، اصـیل و مقدّم بوده، و تبرّی همچون شـرک، امری عارضی و مؤخّر می باشد. آیات ذیل، در تبرّی از ولایت های باطل، و تمکین در برابر ولایت الهی و همچنین در معرّفی برخی از اوصیائی می باشـد که برای تـداوم ولایت الهی بعـد ازرحلت نبیّ اکرم ـ صـلی الله علیه و آله ـ معیّن و مشـخّص شـده اند. «یا أیُّهَا الّذینَ امَنُوا لاتَتّخِذُوا الیَهُودَ وَ النّصاری أولیاءُ بَعضُـهُم أولیاءَ بَعضٍ وَ مَن یَتَوَلَّهُم مِنکُم فَإنَّهُ مِنهُم إنَّ الله لا یَهدِی القَومَ الظّالِمینَ × فَتَرَی الّذینَ فی قُلوبِهِم مَرَضٌ یُسارِعُونَ فیهِم یَقُولُونَ نَخشی أن تُصیبَنا دائِرَه فَعَسَی الله أن یَأتِیَ بِالفَتحِ أو أمرٍ مِن عِندِه فَیُصبِحُوا عَلی ما أَسَرُّوا فی أنفُسِـهِم نادِمینِ × و یَقُولُ الّذین امَنُوا أهؤُلاءِ الَّذینَ قسـمُوا بِالله جَهدَ أیمانِهِم أنّهُم لَمَعَکُم حَبِطَت أعمالُهُم فَأصـبَحُوا خاسِـرینَ × یا أیُّهَا الَّـذینَ امَنُوا مَن یَرتَـدَّ مِنکُم عَن دینِهِ فَسَوفَ یَأتِی الله بِقَوم یُحِبُّهُم أذِلَّه عَلَی المومِنینَ أعِزَّه علی الکافِرینَ یُجاهِدوُنَ فی سبیلِ الله و لایُخـافُونَ لَومَه لائِـم ذلِـکَ فَضـلُ اللهِ یُؤتیهِ مَن یَشـاءُ وَ الله واسِعٌ علیمٌ × إنّما وَلِیُّکُم الله وَ رَسُولُهُ والَّـذینَ امَنُوا الَّذینَ یُقیمُونَ الصّـلوه و یُؤتُـونَ الزَّکـوه وَ هُم راکِعُـون × وَ مَن یَتَوَلَّ الله وَ رَسُولَهُ وَالَّذینَ امَنُوا فَإنَّ حِزبَ الله هَم الغـالِبُونَ»(۶).(۱) . قیـامت، آیات ۳-۵. (۲) . انعام: آیه ۱۵۷. (۳) . نهج البلاغه فیض، خطبه ۴۰، صفحه ۱۲۵. (۴) . نهج البلاغه فیض، خطبه ۴۰، صفحه ۱۲۵. (۵) . نساء، آیه ۶۴. (۶) . مائـده، آیه ۵۱-۵۶. در قرآن کریم هر جا سـخن از دین مشترک به میان آیـد، و یا سـخن از اعلام نرمش وماننـد آن باشـد، از یهود و نصـاری بـا عنوان «اهـل کتـاب» یـاد می شود. چون این عنوان به دلیـل علاـقه ای که انسان به کتب آسـمانی دارد، جاذبه دار است. امّا هر جا سـخن از اعلان انزجار وتبرّی است، از آنان به عنوان یهود و نصاری یاد می گردد. در آیات فوق نیز، چون سخن از تبرّی است از آنـان بـا همین عنوان یاد کرده می فرمایـد: «یا أیّهَا الّـذینَ امَنُوا لاتتخِـذُوا الیَهُودَ وَ النَّصاری أولیاءَ» ای کسانی که ایمان آوردیـد، یهود و نصاری را دوست خود نگیریـد. دلیل این مطلب آن است که، جامع یک ملّت و امّت همان محبّت است. کسـی که محبّت آنهـا را در دل جـای دهـد، زمینه گرایش او به آنهـا پیـدا می شـود. چرا که حبّ و بغض، مـانع نگرش و داوری صـحیح می گردد، تا آنجا که گفته اند «حُبُّ الشَّیءِ یُعمی وَ یُصِمُّ» همانطور که «بُغضُ الشَّیءِ یُعمی و یُصِمُّ». به دلیل نقشـی که محبّت در روابط ملّتها و امتّها داراست آیه مـذکور می فرمایـد: «بعضُـهُم أولیاءُ بعضٍ و من یتوَلَّهُم مِنکُم فَإنَّهُ مِنهُم». آنان نسـبت به یکـدیگر دوستی و محبّت دارنـد، لیکن شـما از دوستی با آنان خودداری کنیـد. چرا که اگر کسـی از شـما دوست یهود و نصاری باشد، در حقیقت در زمره آنها خواهـد بود. در قسـمت پایانی آیه اوّل از آیات مذکور، بعد از فرمان به تبرّی از یهود و نصاری می فرماید:«إنّ الله لایهدی القوم الظّالمین» و این بیان دلالت دارد که آنان ظالمنـد، و ظالم هرگز از هـدایت بهره نداشـته و هیـچ گاه به مقصـد نمی رسد، بلکه همواره در بین راه می مانـد. پس اگر شـما در زمره آنـان درآییـد به مقصـد نخواهیـد رسـید. کلمه «لایهـدی» در این آیه، به معنـای هدایت تکوینی و ایصال به مطلوب است، و الّا چنین نیست که باب هدایت تشـریعی بر ظالم مسدود باشد. چه این که اگر ظالم توبه کنـد، توبه او پـذیرفته خواهد شد. تعلیق حکم عدم هدایت تکوینی و عدم ایصال یهود و نصاری، به وصف ظلم، مشعر به علّیت این وصف است، به این معنا که ظالم از آن جهت که ظالم است از هـدایت تکوینی الهی بی بهره مانـده و در راه می ماند، و امّا هدایت

تشریعی خداوند، عامّ است، و خداوند انبیا را برای هدایت همه انسانها فرستاده است و از قرآن نیز با عنوان «هُدَیً لِلنّاس» یاد می فرماید. همان گونه که اشاره رفت، این که می فرماید یهود و نصاری را اولیاء نگیرید، تنها به این معناست که محبّت آنها را در دل جای ندهید، و إلّا زندگی مسالمت آمیز با آنها، و برقرار کردن روابط تجاری و غیر تجاری با آنان، و بلکه داشتن روابط انسانی با غیر اهل کتاب نیز در صورتی که به یاری و یا محبّت آنان نیانجامد، اشکال ندارد. در سوره ممتحنه در مورد زندگی مسالمت آمیز با کفّار چنین می فرماید: «لاینهیکُم الله عَنِ الّذین لَم یُقاتِلوُکُم فی الدّینِ و لَم یُخرِجُوکُم مِن دیارکُم أن تبرُّوهُم و تُقسِطُوا إلیهِم إنّ اللهَ یُحِبُّ المُقسِطین × إنّما یَنهیکُمُ الله عَنِ الّذین قاتَلُوکُم فی الدّینِ و أَخرَجُو کُم مِن دیارِکُم و ظاهِرُوا عَلی إخراجِکُم إن تَوَلَّوْهُم و مَن یَتولُّهُم فَأولئِکَ هُمُ الظّالِمُونَ»(۱) در این آیات که دستور زندگی مردمی و بین المللی اسلام را تدوین می کند، می فرماید اگر کافران و مشرکانی نسبت به شما بدرفتاری نکردند، و در صدد ایذاء دینی شما برنیامدند، شما می توانید با آنان زندگی مسالمت آمیز داشته باشید و به آنها نیکی کنید، و نباید که در رفتار با آنها از قسط و عدل تجاوز نمایید، چرا که ظلم هر چند نسبت به کافر باشد، حرام است. اگر کافری در پناه دولت اسلام است، یا معاهده ای با دولت اسلام دارد، تعدّی به حقوق و اموال او حرام است، امّا اگر کافر در دولت اسلامی به سر نبرده و معاهده اسلامی نداشته باشد، بلکه در ستیز با مسلمین بوده، به اخراج و تبعید مسلمین مشغول باشد، و یا آن که به گروهی که به ایذاء مسلمین می پردازند کمک کند، در این صورت، محکوم به حکم کفّار حربی بوده، اموالش از فیء مسلمین محسوب می گردد، و هیچ مسلمانی نیز حق تولّی با آنها را ندارد، و اگر کسی از در دوستی با آنها درآید از زمره ظالمین محسوب می شود. امیر مؤمنان علی ـ علیه السلام ـ در عهد نامه مالک اشتر درباره حرمت تعدّی به حقوق کفّاری که در پناه دولت اسلام و یا در معاهده با مسلمین هستند می فرماید: «و لا تَکونَنّ علیهِم سَبُعاً ضارئاً تَغتنِم أکلَهُم فَإنّهُم صِنفانِ إمّا أخٌ لک فی الدّین و إمّا نظیرٌ لک فی الخَلقِ»(۲) نسبت به امت اسلامی چون گرگ خون آشام مباش زیرا آنها یا مسلمان هستند، که در این صورت برادر دینی تواند، یا کافرند که در پناه دولت اسلامی زندگی می کنند، که در این صورت هم نوع تو می باشند. در روایت مرسله ای نیز نقل شده است که «الانسان أخ الانسان احبّ إو کره» یعنی انسان خواه ناخواه برادر انسان است. این حدیث اگر سند هم نداشته باشد، سخنی راست است، زیرا آدمیان تا آن زمان که به ایذاء و قتل و تبعید یکدیگر نپرداخته اند، برادر هم می باشند. در آیات محلّ بحث از سوره مائده بعد از نهی از دوستی با یهود و نصاری می فرماید: «فَتَرَی الّذینَ فی قُلوبِهِم مَرَضٌ یُسارِعون فیهِم» یعنی، آنان که قلبشان مریض است با سرعت به سمت بیگانگان گرایش پیدا می کنند. استفاده از تعبیر «یُسارِعُونَ فیهِم» به جای «یُسارِعُونَ إلَیهِم» نشان دهنده آن است که گرایش و حضور در جمع کفّار، برای این گروه مسلمان نما، تازه پیدا نشده است. توضیح آنکه؛ گرچه تبرّی از یهود و نصاری یک اصل کلّی است که برای همیشه زنده است، لیکن آیات فوق در مدینه نازل شده است. چون در مکّه تنها مشرکین و وثنیّین بودند، و یهود و نصاری در آنجا حضور نداشتند تا آن که نهی از دوستی و محبّت و مراوده با آنها صادر شود. امّا در مدینه، گروهی از اهل کتاب حضور داشتند. در این میان مسلمانانی که مبتلا به ضعف ایمان بوده و یا گرفتار نفاق بودند، سعی می کردند از گرایش با آنها سود ببرند. به این امید که اگر مشرکین مکّه، به مدینه آمده و بر آنها پیروز شدند، پناهگاهی داشته باشند. قرآن کریم ضمن پرده برداری از این روابط سرّی، از این حالت به عنوان یک مرض سیاسی که در قلبهای آنها ریشه دوانیده است یاد می کند. چنانکه در سوره مبارکه احزاب نیز از یک مرض اخلاقی خبر می دهد. در آنجا به زنان پیامبر ـ صلی الله علیه و آله ـ دستور می دهد: «فلا تَخضَعنَ بِالقَولِ فَیَطمَعَ الّذی فی قَلبِهِ مرضٌ»(۳) یعنی شما در سخن گفتن صدای خود را نازک نکنید، تا مبادا آن کس که قلبش مریض است با شنیدن صدای رقیق طمع نماید. این گونه امراض قلبی باید درمان شود. چرا که اگر درمان نشود، بنابر این اصل کلّی که «فی قُلُوبِهِم مَرَضٌ فَزادَهُمُ الله مَرَضاً»(۴) شیطان زمینه ازدیاد مرض را فراهم می نماید. در سوره مبارکه فتح نیز از برخی امراض سیاسی دیگر چنین پرده بر می دارد. «بَل ظَنَنتُم أن لَن یَنقَلِبَ الرَّسُولُ و المؤمِنُون إلی أهلیهِم أبَداً و زُیِّنَ ذلِکَ فی قُلُوبِکُم وَ ظَنَنتُم ظَنَّ السُّوءِ و کُنتُم قَوماً بوراً»(۵) یعنی سرّ این که شما پیامبر و دین خدا را یاری

نکردید، این بود که شما می گفتید قدرت اینان کم است و قدرت دشمنان بسیار، و می پنداشتید آنها پیروز نمی شوند و شکست خورده از جبهه بر می گردند. در آیات محلّ بحث از سوره مائده نیز، این گمان و پندار باطل آنها را افشا نموده می فرماید: منطق آنان که پیوند و گرایش سیاسی با کفّار دارند این است که می گویند:«نَخشی إن تُصیبَنا دائِرَه» شاید روزگار برگشت، و چه بسا که در این بازگشت روزگار آسیبی به ما برسد. خداوند سبحان در پاسخ از این توهّم می فرماید:«فعسی الله أنْ یَأتِیَ بِالفَتْحِ أوْ أمرٍ مِنْ عِندِهِ» شاید که خداوند سبحان فتحی را نصیب مسلمین نماید، و یا راهی دیگر را بر آنها بگشاید، آن گاه این گروه که قلبشان مریض است پشیمان خواهند شد. در ادامه آیات، بعد از یک آیه دیگر که ارتباط مستقیم با مسأله اتّخاذ ولایت ندارد می فرماید: «یا أیُّهَا الّذینَ آمَنُوا مَنْ یَرتَدَّ مِنُکم عَن دینِهِ فَسَوفَ یَأتیَ الله بِقَومٍ یُحِبُّهُم و یُحِبُّونَهُ...» یعنی بر فرض که شما دین خدا را یاری نکرده و پشت به جبهه کردید، خداوند سبحان دل های عدّه ای را برای حمایت از دین خود آماده می نماید. او که مقلّب القلوب است کسانی را اعزام خواهد کرد که آنها را دوست می دارد، و آنها نیز دوستدار اویند. اشاره به آن که، آنچه جنگ را پیش می برد و آنچه اسلام را تثبیت می کند همان محبّت است، و این گروه چون محبّ خداوند و محبوب وی هستند یاور او می باشند. چنانکه شما، چون محبّ یهود و نصاری هستید، هم چون آنان از مقصود بازخواهید ماند. پس جنگ با کافران را محبّت خدا است که حلّ می کند، نه آنچه به نام معلومات است. بلکه اگر از دانش های عادی اثری هست، و اگر بازار درس و بحث رواج دارد، همه به برکت پایمردی رزمندگانی است، که در سنگر عشق و محبّت صبر و استقامت می ورزند. مگر نه آن است که چون خطر بالا گیرد درسها بکلی تعطیل می شود. این از آنروست که در روز خطر چیزی جز محبّت کارساز نیست.(۱) . ممتحنه، آیه ۸-۹. (۲) . نهج البلاغه: نامه ۳۵، صفحه ۹۹۳. (۳) . احزاب، آیه ۳۲. (۴) . بقره، آیه ۱۰. (۵) . فتح، آیه ۱۲. در ادامه آیه، در وصف رزمندگانی که اهل محبّت الهی اند می فرماید:«اذله عَلَی المُؤمِنینَ» بر مؤمنین ذلول و انعطاف پذیرند، نه ذلیل، چرا که ذلّت عذاب است و هیچ کس را حقّ آن نیست که هر چند در نزد مؤمنی دیگر تن به ذلّت دهد. آنچه نیکوست فروتنی است نه فرومایگی، چنانکه در این حدیث شریف که در نوع جوامع روائی ما وارد شده، آمده است: «إنَّ الله عَزَّوَجَل فَوَّضَ إلَی المُؤمِنینَ أمُورَهُ کُلَّها وَ لَم یُفَوِّض إلَیهِ إن یُذِلَّ نَفسَهُ»(۱) خداوند سبحان همه کارهای مؤمن را بدو واگذار نموده است، جز این که به او اجازه ذلّت نداده است، زیرا که عِرض و آبروی مؤمن از آن او نیست، بلکه از دیانت و اسلام اوست، و لذا به منزله ناموس الهی است. انسان آنچه را که مال خود او است می تواند به دیگری واگذار کند، امّا ناموس را چون حقّ الله و حکم الله است، اجازه واگذاری به غیر ندارد. تعدیه «اذلَّه»، به «علی» به جای «لدی» یا «عند» نشانه حفظ استعلاء و عظمت رزمندگانی است که با تواضع و فروتنی، سفره کرامت و بخشش خود را بر اهل ایمان گشوده اند. اثر دیگر محبّت که در آیه از آن یاد شده است، غیر از حفظ نظام و عطوفت در برابر مؤمنین، انزجار از کفّار، و عزّت بر کافرین است. لذا فرمود: «أذِلَّه عَلَی المُؤمِنینَ أعِزَّه عَلَی الکافِرینَ یُجاهِدوُنَ فی سَبیلِ الله و لا یُخافُونَ لَومَه لائِمٍ ذلِکَ فَضلُ الله یُؤتیهِ مَن یَشاءُ واللهُ واسِعٌ عَلیمٌ» یعنی این که انسان به جایی برسد، که هم محبّ خداوند سبحان باشد و هم محبوب او، هم فروتن باشد (نه فرومایه) نسبت به مؤمنین، و هم ستم ستیز باشد نسبت به کفّار، این از فضل خداوند است که به مشیّت بالغه او حاصل می گردد. بعد از بیان تبرّی در ادامه آیات سوره مائده به تولّی پرداخته و می فرماید: «إنّما وَلیُّکُمُ الله وَ رَسَولُهُ والذینَ امنوا الّذین یُقیمُونَ الصَّلوه و یُؤتُونَ الزَّکوه و هُم راکِعُونَ» یعنی بعد از این که انسان هرگونه مرض و ضعف روحی را از خود طرد کرد، و بعد از آن که به هرگونه محبّت و نصرت غیر الهی پشت نمود، آن گاه تحت ولایت الهی می رود، و در این صورت ولیّ او خداست و رسول او، و آن که در هنگام رکوع صدقه می دهد. نکته اوّلی که در این آیه است این است که در قسمت آغازین آیه با آن که سخن از ولایت خداوند و رسول او و بعضی از مؤمنان است، کلمه «ولیّ» به صورت مفرد ذکر شده است، و این نشان دهنده آن است که یک ولایت است که اصاله از آن خداست، و بطور تبعی یا به نحو ظهور از آن رسول خدا و یا ائمّه هدی ـ علیهم السلام ـ است. مواردی از این قبیل که در عین این که سخن از خداوند سبحان و پیامبر گرامی ـ صلی الله علیه و آله ـ مطرح

است، فعل و یا ضـمیری که ارجاع داده می شود، مفرد است در قرآن فراوان است. مانند آنجا که می فرماید: «اِستَجیبُوا لله و لِلرَّسوُلِ إذا دَعاکُم لِما یُحییکُم»(۲) یـا «و إذا دُعُوا إلَی الله و رَسَولِهِ لِیَحکُمَ بَینهُم إذا فَریقٌ مِنهُم مُعرِضُونَ»(۳) در این موارد کـار و یا حکم از خداوند است و پیامبر ـ صلی الله علیه و آله ـ مظهر آن کار می باشد، و یا از آن جهت که رسول خدا است فقط مبلّغ آن حکم است. نکته دیگر در قسـمت اخیر آیه است، که بـدون شـک نـاظر به یک جریان تاریخی است. زیرا که در فقه، از مستحبّات و یا واجبات نماز این نیست که انسان در حال رکوع صـدقه بدهد. لذا، به همین دلیل که آیه کریمه، ناظر به حکمی از احکام نیست، رسول خدا ـ صـلی الله علیه و آله و سلّم ـ بعـد از نزول آیه پرسـید، کـدام یک از شـما این کار را انجام داده است؟ شخصـی که انگشتری بـدو رسـیده بود، در حالیکه به مولا امیرالمؤمنین ـ علیه السلام ـ اشاره می کرد، در پاسخ آن حضرت گفت: آن کس که نماز می خواند، این را به من داده است. نتیجه آنکه، آیه کریمه آن شخص را که بعد از نبیّ اکرم ـ صلی الله علیه و آله ـ ولایت او بر مؤمنین واجب است، معرّفی نموده. و در آیه بعـد، پس از تثبیت مسأله ولایت، در برابر آن ظالمان، و گمراهان از مقصـد دورمانده ای که از ولایت الهی سر تافته انـد، از پیروزی و غلبه کسانی یاد می کنـد که به برکت ولایت الهی از هـدایت خداونـدی بهره برده و به مقصـد نائل آمـده انـد. «و مَن یتولَّ الله وَ رسُولَهُ والّذینَ امَنُوا، فَإنَّ حِزبَ الله هُمُ الغالِبونَ»(۱) . فروع کافی، جلـد ۵۵، صفحه ۶۴. (۲) . انفال، آیه ۲۴. (۳) . نور، آیه ۴۸.

ارتباط دین و سیاست

ارتباط دین و سـیاست اشاره: ما معتقدیم دین راستین و سیاست صحیح با هم پیوندی ناگسستنی دارند و مکمّل یکدیگر در پیدایش جـامعه ایـده آلِ الهی هسـتند. دین منهای سیاست هم چون درخت بی آب است, و سـیاست بـدون دین هماننـد آب بی درخت می باشد. اسـتعمارگران همیشه به این نتیجه رسیده اند که بزرگ ترین خطر برای آن ها, دین و آیین الهی است, لذا همواره می کوشند تا دین را از ماهیت خود تهی کنند, چنان که آیین مسیحیّت را چنین کردند, و یا دین را در انزوا و در گوشه معابد زندانی نمایند, و نگذارنـد وارد جـامعه و عرصه سـیاست گردد. به همین دلیل نظریّه جـدایی دین از سیاست را در همه جا مطرح کردنـد, و آن را به عنوان قانونی قطعی تلقّی نمودند, به طوری که مردم غرب و غرب زده چنین نظریه ای را ـ که کاملًا سیاسی, حساب شده و استعاری است ـ بـاور نمودنـد. با اوج گیری انقلاب اسـلامی و پیروزی آن در ایران, این نظریه با گسترش وسیعی از طرف اسـتکبار جهانی و اذنـاب آن هـا در همه جـا و در داخـل کشـور, خودنمـایی کرد, لیـبرال هـا و ملّی گراهـا در این راسـتا گوی سـبقت را ربودنـد, و با ترفنـدها و دست آویزهـای گسترده, به جنـگ با ولایت فقیه برخاسـتند, چرا که ولایت فقیه پرچم نیرومنـد حکومت دینی و ملتقای دین و سـیاست است. بنابر این, همه باید به این هشدار توجه کنند که نظریه جدایی دین از سـیاست, برای ضربه زدن به پیکر مقدس ولایـت فقیه, و حکومت و حـاکمیّت دینی است. از این رو بایـد با حمایت فکری و عملی از اصل بالنـده و افتخارآفرین ولایت فقیه, در برابر این نظریه واهی و شعار کور به مقابله پرداخته و نگذارند دین اسلام نیز هم چون آیین مسیحیّت در انزوا و گوشه کلیسا قرار گیرد. در این فصـل بر آنیم برای ردّ این شـبهه و القای شـیطانی, به بررسـی پیونـد دین و سـیاست, و ماهیّت این دو بپردازیم. عوامل جـدایی دین از سـیاست یکی از محقّقان بزرگ می نویسـد: در کشورهای غربی, شـعار جدایی دین از سـیاست بسـیار رایج است, و شایـد به یک معنی جزء مسلّمات آن ها شده است. به همین دلیل از تشـکیل حکومت اسـلامی که دین و سـیاست را به طور قاطع با هـم پیونـد می زنـد, وحشت می کننـد و رنـج می برنـد, و ایـن به دو دلیـل است: ۱ـ آیینی کـه در جوامـع غربی وجـود دارد, آیین مسیحیت کنـونی اسـت, و می دانیم که این آیین بر اثر تحریفـات زیـادی که بـا گـذشت زمـان در آن پدیـد آمـده است, دین را به صورت یـک مسـأله کاملاً ـ خصوصـی و فردی و منحصـر به رابطه خلق و خالق که تعلیمات آن منحصـر به یک سلسله توصـیه های اخلاقی می شود, درآورده است و کاری به مسائل اجتماعی و مخصوصاً مسائل سیاسـی ندارد. فرق میان دین دار و غیر دین دار, در

این جوامع آن است که فرد دین دار به یک سلسله مسائل اخلاقی پای بند است و هفته ای یک روز به کلیسا می رود و ساعتی به نیایش و مناجات می پردازد, ولی افراد بی دین, تعهّد خاصّی نسبت به مسائل اخلاقی ندارند (هرچند گاهی به عنوان ارزش های انسانی نه دینی, برای آن احترام قائلند) و هرگز به کلیسا نمی روند. ۲ـ خاطره بسیار دردناکی که آن ها از حکومت ارباب کلیسا در قرون وسطی و دوران انگیزیسیون (تفتیش عقاید) دارند, سبب شده که برای همیشه دین را از سیاست جدا کنند. توضیح این که, ارباب کلیسا, در قرون وسطی بر تمام شؤون سیاسی و اجتماعی مردم اروپا مسلط شدند, و پاپ ها با قدرت تمام بر کشورهای این قاره حکومت می کردند, حکومتی که منتهی به استبداد و خودکامگی شدید شد, تا آن جا که در برابر نهضت علمی بپا خاستند, و هر فکر نو و پیشرفت علمی را به عنوان ضدیت با مذهب درهم کوبیدند, محکمه هایی که بعداً به نام «انگیزیسیون» نامیده شد برپا کردند, و گروه های بی شماری را به این محکمه کشاندند و محکوم کردند, بعضی را سر بریدند و بعضی را زنده زنده در آتش سوزاندند یا محکوم به زندان نمودند که در میان آن ها جمعی از دانشمندان معروف علوم طبیعی بود که تمام پادشاهان از آن ها حساب می بردند, و فرمانشان برای آن ها مطاع بود. افزون بر این ثروت های سرشاری اندوختند, و زندگی تجملاتی عجیبی برای خود فراهم ساختند. مجموعه این امور مردم را بر ضدّ آن ها شورانید, به ویژه علمای علوم طبیعی در برابر آن ها موضع گرفتند, و شعار جدایی دین از سیاست از یک سو, و تضاد علم و دین از سوی دیگر, در همه جا سر داده شد, سپس با پیروزی این جناح, کلیسا و حاکمانش از صحنه اجتماع و حکومت عقب رانده شدند, و تنها کشوری که از آن امپراطوری عظیم در دست ارباب کلیسا باقی مانده, همان کشور بسیار کوچک واتیکان است که کم تر از یک کیلومتر مربع می باشد؛ یعنی به اندازه روستایی کوچک. این ها همه تحولاتی بود که در اروپا, در آن شرایط خاص به وجود آمد. سپس گروهی که از کشورهای اسلامی برای تحصیل یا کارهای تجاری, یا سیاحت به فرنگ رفته بودند, این طرز فکر را به هنگام بازگشت به عنوان ارمغان غرب, به شرق اسلامی آوردند, که دین باید از سیاست جدا باشد؛ بی آن که تفاوت های عظیمی را که میان اسلام و مسیحیّتِ تحریف یافته وجود داشت درک کنند, و به تفاوت فرهنگ اسلامی حاکم بر این کشورها با فرهنگ کلیسا بیندیشند. با کمال تأسف بعضی از کشورهای اسلامی, تسلیم این توطئه استعماری و تبلیغاتی شدند, و آن را به عنوان یک اصل اساسی پذیرفتند, با توجه به این که دولت های غربی که به خاطر حفظ منافع نامشروع خود, از قدرت حکومت اسلام, سخت بیم ناک بوده و هستند, این مسأله را سخت دنبال کردند و کشورهای غرب زده ای همانند ترکیه, پیروی از این نظریه را سرلوحه کار خود قرار دادند, و حکومت لائیک بر اساس «سکولاریسم» (حکومت منهای دین) را تشکیل دادند.(۱) این در حالی بود که بعضی از کشورهای اسلامی و امت های بیدار مسلمان در برابر این توطئه ای که می خواست مسلمانان را از اسلام جدا سازد, و اسلام را بسان مسیحیت امروز, به صورت یک رابطه ظاهری و خصوصی خلق با خالق, بیگانه از اجتماع و سیاست درآورد, ایستادند. به همین دلیل, هنگامی که انقلاب اسلامی ایران به ثمر رسید, و نخستین حکومت اسلامی انقلابی تشکیل شد, همگی در غرب انگشت حیرت بر دهان نهادند که مگر می شود مذهب زمام حکومت را به دست گیرد؟ و بعد از آن که دیدند این حکومت ریشه دار و با ثبات شد, برای این که انقلاب اسلامی در مرزهای این کشور محدود بماند و الگویی برای سایر کشورهای اسلامی نشود, دست به تلاش های ویران گر زیادی زدند, که شرح آن هفتاد من کاغذ شود. خوشبختانه بر اثر درایت و هوشمندی امام خمینی ـ قدس سره ـ و یاران و پیروانش, آن توطئه ها نقش بر آب شد, و تفکر تأسیس حکومت اسلامی در بسیاری از کشورهای اسلامی در قاره آسیا و آفریقا, به عنوان یک تفکر زنده و نجات بخش درآمد, هر چند غربی ها و غرب زدگان در برابر آن به شدّت مقاومت می کنند, و در این راه از هیچ کاری, از جمله انواع تهمت ها, برچسب ها, دروغ ها و تبلیغات مغرضانه و القای شبهه ها, فروگذار نیستند. استعمارگران غرب, در رأس آن ها استعمار پیر انگلیس مدتی قبل برای رواج فرهنگ غرب و جداسازی دین از سیاست, سه عنصر فرومایه را هم زمان مأمور دین زدایی در کشورهای ایران, ترکیه و افغانستان نمودند, این سه عنصر عبارت بودند از: ۱ـ رضاخان در ایران؛ ۲ـ کمال آتاتورک در

ترکیه؛ ۳ـ امان الله خان در افغانستان, این سه نفر با پشتیبانی استعمارگران, هر کدام ضربه شدیدی بر اسلام و جامعه اسلامی وارد کردند. کمال آتاتورک, در ترکیه بنیان گذار حکومت لائیک شد که هنوز این توطئه در ترکیه به شدت ادامه دارد. امان الله خان دیکتاتور افغانستان برای حاکمیت لائیک (حکومت منهای دین) در این کشور, دست به کار شد, ولی در برابر مقاومت مسلمانان, کلوخش به سنگ خورد و چندان توفیقی نیافت. رضاخان در ایران با دیکتاتوری و کُشت و کشتار و ترفندهای دیگر برای براندازی دین, تلاش های مذبوحانه کرد و گستاخی را به جایی رسانید که در کشور ایران عاصمه تشیع, در روز هفدهم دی ماه سال ۱۳۱۴ هـ .ق, اعلام کشف حجاب اجباری نمود, و در این خصوص پافشاری عجیبی کرد.(۲) پس از او پسرش محمد رضا پهلوی, دست به کارهای انحرافی فرهنگی برای اسلام زدایی و جای گزینی فرهنگ غرب زد, با انواع تبلیغات و ترفندها به مقابله با اسلام ناب پرداخت, بسیاری از علما و مجاهدان هوشمند را به خاک و خون کشید, ولی در برابر قیام و انقلاب عمیق و گسترده مردم به رهبری امام خمینی ـ قدس سره ـ شکست خورد و گریخت و سرانجام او و افکار استعماریش به زباله دان تاریخ افکنده شد. ولی غائله هنوز تمام نشده, غربزدگان بی محتوا همچنان برای جدایی دین از سیاست تلاش می کنند, تا آخرین تیری را که در ترکش خود دارند به سوی پیکر مقدس ولایت فقیه پرتاب کنند. با این هشدار, نظر شما را به تبیین پیوند دین و سیاست, جلب می کنیم: معنی و مفهوم سیاست واژه سیاست از نظر لغت از «ساس» و «سوس» گرفته شده و به معنای کشورداری, اصلاح امور مردم, و اداره کردن کشور براساس قوانین و برنامه ریزی و تدابیر است, طُریحی لغت شناس معروف در فرهنگنامه مجمع البحرین می نویسد: «السیاسه القیام علی الشیء بما یصلحه؛ سیاست یعنی اقدام برای سامان دادن چیزی, به وسیله اموری که آن را اصلاح کند و سامان بخشد».(۱) – پیام قرآن, ج ۱۰, ص ۶۶ ـ ۶۳. (۲) – جامعه شناسی غربزدگی, ص ۶۹ و ۸۴. و در ادامه می نویسد: در وصف امامان معصوم ـ علیهم السلام ـ گفته شده است: «انتم ساسه العباد؛ شما سیاست مداران بندگان خدا هستید». و نیز در شأن آن ها آمده: «الامام عارف بالسیاسه؛ امام به امور سیاست آگاهی و شناخت دارد». و نیز در روایت آمده: امور دین و ملت, از جانب خداوند به پیامبرش واگذار شد, لیسوس عباده؛ تا آن پیامبر بندگان خدا را بر اساس سیاست خود تربیت و اصلاح کند. و در خبر است: «پیامبران بنی اسرائیل, بنی اسرائیل را سیاست می کردند», یعنی زمام امور آن ها را همانند رؤسا و فرمان روایان به دست می گرفتند, و شؤون زندگی آن ها را اداره و اصلاح و تدبیر می نمودند.(۱) در فرهنگ عمید آمده: «سیاست؛ اصلاح امور خلق و اداره کردن کارهای کشور, رعیّت داری و مردم داری است ... سیاست مدار کسی است که در کارهای سیاسی و امور مملکت داری, بصیر و دانا و کارآزموده باشد».(۲) از مجموع گفتار دانشمندان پیرامون سیاست مدار آگاه و عادل چنین بر می آید که سیاست مدار کسی است که: ۱ـ توان اداره مملکت و مردم را داشته باشد؛ ۲ـ هوشمند و آگاه بوده و مسائل گوناگون داخلی و خارجی کشور را بشناسد, دشمن شناس بوده و از عوامل پیشرفت ها آگاهی داشته باشد, و برای جلوگیری از ضربه ها و زیان ها, پیش بینی عمیق نماید. ناگفته پیداست که زورمداران, به ویژه در دنیای غرب, از واژه سیاست مانند واژه استعمار, سوء استفاده کرده و زیر نقاب آن, به هر گونه تزویر و تحمیق و به اسارت گرفتن انسان ها و غارت می پردازند. بر همین اساس, سیاست در گذشته و حال دارای دو معنا خواهد شد: ۱ـ سیاست درست و حقیقی؛ ۲ـ سیاست دروغین و مجازی. که گاهی از این دوگونگی به سیاست مثبت و منفی تعبیر می شود. سیاست صحیح, همان سیاست معقول و فراگیر است که براساس عدل و احسان و تدبیر باشد, و به دور از هر گونه تزویر و انحراف, به اداره امور مردم بپردازد, این همان سیاستی است که پیوند ناگسستنی با دین ناب اسلام دارد, همان که در سرلوحه زندگی شهید آیت الله سید حسن مدرس ـ قدس سره ـ می درخشد که گفت: «سیاست ما عین دیانت ما است, و دیانت ما عین سیاست ما است». در مقابل این گونه سیاست, سیاست منفی و ناصحیح قرار دارد که امروز سراسر جهان غرب را فرا گرفته که بیشتر بر اساس تزویر, نیرنگ, و بر اساس منافع مادیِ نامشروع حکومت های خودکامه پی ریزی می شود. امام خمینی ـ قدس سره ـ منادی پیوند دین و سیاست, به این دوگونگی تصریح کرده و پس از ارائه سیاست صحیح و آمیختگی آن با اسلام, می فرماید: «... این مطلب لازم است, بلکه

فرض است که مردم را بیدار کنید و به مردم بفهمانید این معنی را که این نغمه (جدایی دین از سیاست) که در همه ممالک اسلامی بلند است که علما نباید در سیاست دخالت کنند, این یک نقشه ای است مال ابرقدرت ها ... به حرف این ها گوش ندهید, و بخوانید به گوش ملت که ملت بفهمند این معنی را که این نغمه, نغمه ای است که می خواهند علما را از سیاست برکنار بزنند, و آن بکنند که در زمان های سابق بر ما گذشته است, بیدار باشیم و همه توجه به این معنی داشته باشیم».(۳) و در گفتار دیگر می فرماید: «سیاست برای روحانیون و برای انبیاء و اولیای خدا است ... آیت الله کاشانی(۴) در قلعه فلک الافلاک محبوس بود, رئیس زندان آن جا, روزی در گفت و گو با آقای کاشانی گفته بود: «شما چرا در سیاست دخالت می کنید, سیاست شأن شما نیست ...» ایشان (آقای کاشانی) به او پاسخ داد: تو خیلی خری! اگر من دخالت در سیاست نکنم, کی دخالت بکند؟!» امام خمینی ـ قدس سره ـ در ادامه سخن فرمود: «مرا نزد رئیس سازمان امنیت شاه (در آن وقت که در قیطریه در حصر بودم) بردند, او در ضمن صحبت هایش گفت: «آقا! سیاست عبارت از دروغ گویی است, عبارت از خدعه است, عبارت از فریب است, عبارت از پدرسوختگی است, این را بگذارید برای ما» من به او گفتم: این سیاست مال شما است ... البته این سیاست هیچ ربطی به سیاست اسلامی ندارد, اما سیاست به معنی این که جامعه را ببرد و هدایت کند به آن جایی که صلاح جامعه و صلاح افراد است, این در روایات ما برای نبیّ اکرم ـ صلی الله علیه و آله و سلم ـ با لفظ سیاست ثابت شده است ... در آن روایت هم هست که پیغمبر اکرم ـ صلی الله علیه و آله و سلم ـ مبعوث شد که سیاست امت را متکفل باشد».(۵) این تقسیم بندی در مورد سیاست و کشورداری در صدر اسلام نیز وجود داشته است. به عنوان مثال دشمنان پر کینه امیرمؤمنان علی ـ علیه السلام ـ می پنداشتند که معاویه سیاست مدارتر از حضرت علی ـ علیه السلام ـ است, امیرمؤمنان علی ـ علیه السلام ـ در پاسخ به این کژاندیشان کوردل فرمود: «والله ما معاویه بادهی منی, و لکنه یغدر و یفجر, و لولا کراهیه الغدر لکنت من ادهی الناس؛(۶) سوگند به خدا, معاویه از من سیاست مدارتر نیست, ولی او نیرنگ می زند و مرتکب گناه می شود, و اگر نیرنگ خصلت زشتی نبود, من سیاست مدارترین مردم بودم». دانشمند اهل تسنن ابن ابی الحدید, پس از ذکر سخن فوق می نویسد: «اگر سیاست به معنی تألیف قلوب ملت, با هر نیرنگ, حیله, مجامله و تعطیل حدود الهی باشد, معاویه سیاست مدارتر از حضرت علی ـ علیه السلام ـ بود, و اگر سیاست به معنی حقیقی است؛ یعنی تدبیر امور بر اساس عدل و دستورهای اسلام باشد ـ که هر مسلمانی باید پیرو چنین سیاستی باشد ـ حضرت علی ـ علیه السّلام ـ سیاست مدارتر بود».(۷) در روایات اسلامی نیز سیاست به گونه ای تعریف شده که بیانگر دوگونگی سیاست است. به عنوان نمونه امام علی ـ علیه السلام ـ می فرماید: «جمال السیاسه العدل فی الامره, و العفو مع القدره؛(۸) زیبایی سیاست, رعایت عدالت در رهبری, و عفو هنگام قدرت است» و در سخن دیگر می فرماید: «بئس السیاسه الجور(۹)؛ ستم کاری سیاست زشتی است». شخصی از امام مجتبی ـ علیه السلام ـ پرسید: سیاست چیست؟ حضرت فرمود: «هی ان تراعی حقوق الله و حقوق الاحیاء و حقوق الاموات؛(۱۰) سیاست, آن است که رعایت کنی حقوق خداوند و حقوق زندگان و حقوق مردگان را ...». نتیجه این که, سیاست بر دو گونه است: حقیقی و مجازی, خوب و بد. سیاست خوب و حقیقی پیوند ناگسستنی با اسلام دارد, و هرگز نمی توان اسلام را از چنین سیاستی جدا کرد, که در این صورت اسلام را از درون تهی کرده ایم. بر همین اساس ما بر این باور هستیم که همه پیامبران و امامان ـ علیهم السلام ـ سیاست مدار بودند, اندیشه و برنامه آن ها در دو چیز خلاصه می شد: ۱ـ طاغوت زدایی؛ ۲ـ تثبیت حکومت حق. و روشن است که چنین کاری عین سیاست است. این دو کار که آمیخته با سیاست حقیقی است در قرآن به عنوان سرلوحه برنامه پیامبران ـ علیهم السلام ـ عنوان شده, چنان که می خوانیم: «و لقد بعثنا فی کل امه رسولاً ان اعبدوا الله و اجتنبوا الطاغوت؛(۱۱) ما در هر امتی رسولی برانگیختیم که خدای یکتا را بپرستید و از طاغوت اجتناب کنید». امامان ـ علیهم السلام ـ و مسأله سیاست یکی از شواهد عینی و دلایل خلل ناپذیر در مورد پیوند محکم دین و سیاست این است که در بیشتر زوایای زندگی امامان معصوم ـ علیهم السلام ـ دخالت در سیاست دیده می شود, آن ها مدعی امامت و حاکمیت بر مردم بودند, و در صورت وجود شرایط به تشکیل حکومت می پرداختند, بیشتر آن ها در راه طاغوت

زدایی به شـهادت رسـیدند, نهضت عظیم امام حسـین ـ علیه السـلام ـ نمونه کامل مبارزه با طاغوت است, حکومت پر رنـج پنج ساله حضـرت علی ـ علیه السـلام ـ حاکی است که آن حضـرت در رأس سیاست قرار داشت و آن را هدایت می کرد. بر همین اساس در زیارت جامعه کبیره که از امام هادی ـ علیه السـلام ـ نقل شـده, در وصف امامان ـ علیهم السـلام ـ می گوییم: «السـلام علیکم یا اهل بیت النبوه ... و ساسه العباد و ارکان البلاد؛(۱۲) سـلام بر شما ای خاندان رسالت و سیاست مداران بندگان خدا, و پایه های شهرها». از همه این هـا بالا‌تر این که بیشتر ابواب احکـام فقهی که از امامان معصوم ـ علیهم السـلام ـ به ما رسـیده, مربوط به سـیاست است. فقهای ما کتب فقهی را به سه بخش تقسیم می کنند: عبادات, معاملات, و سیاسات. عبادات همان رابطه معنوی خلق با خالق است, معاملات رابطه مردم با یکـدیگر است, سیاسات رابطه مردم با حکومت می باشـد. و اگر دقت بیشتر شود, همان عبادات و معاملات نیز بـدون حکومت و سیاستِ صـحیح و نیرومنـد سامان نمی پـذیرد؛ مثلاً حـج, نماز جمعه و نماز جماعت از عباداتی است که جنبه هـای سیاسـی آن بسـیار قوی است. معاملات و داد و سـتدها نیز بـدون محـاکم و نظـارت دقیق حکومت, قطعاً نـاقص و نا به سامان خواهنـد شـد, و سر از هرج و مرج و تورم و تبعیض درمی آورنـد. بنـابراین, جـداسازی تعلیمـات و برنـامه هـای اسـلامی از مسـائل سیاسـی, امری غیر ممکن است و شـعارهایی که در غرب در مـورد این جـدایی داده می شـود و از حلقـوم غرب زدگـان تراوش می کند, کاملاً بی محتوا و فاقد ارزش است, چرا که پیوند دین صحیح با سیاست صحیح, همانند پیوند روح و جسم است, چرا که دین تنها قوانین فردی نیست, بلکه مجموعه ای از قوانین فردی, اجتماعی و سیاسـی است. نتیجه این که, آنان که دین و سـیاست را از هم جدا کرده اند یا مفهوم دین را نفهمیده اند و یا مفهوم سیاست را و یا هر دو را, چنان که حضرت امام خمینی ـ قدس سره ـ در کتاب فقهی تحریر الوسـیله در بحث نمـاز جمعه می نویسـد: «فمن تـوهم ان الـدین منفـکّ عن السـیاسه فهـو جاهـل لم یعرف الاسـلام و لا السیاسه؛(۱۳) آن کس که خیـال کنـد دین از سـیاست جـدا است, او ناآگاهی است که نه اسـلام را شـناخته و نه سیاست را».(۱) – مجمع البحرین, واژه سوس (چاپ جدید, ج ۴, ص ۷۸). (۲) – فرهنگ عمید, واژه سیاست. (۳) – صحیفه نور, ج ۱۳, ص ۲۱۹. (۴) – منظور, مرحوم آیت الله سـید ابوالقاسم کاشانی, مجتهد مجاهد و برجسـته است که در سال ۱۳۰۳ هـ.ق در تهران متولد شد, و در سال ۱۳۸۱ هـ.ق (۱۳۴۰ هـ.ش) در ۷۸ سالگی در تهران رحلت کرد. مرقدش در کنار مرقد مطهر حضرت عبدالعظیم ـ علیه السلام ـ در شهر ری است. آقای کاشانی به خاطر مبارزه با رژیم پهلوی, در بهمن ماه ۱۳۲۷ هـ.ش به وسیله آن رژیم, به قلعه فلک الافلاک خرم آباد تبعیـد شـد, و پس از مـدتی از آن جا به لبنان تبعید گردید, سـرانجام در ۲۰ خرداد ۱۳۲۹ هـ.ش به وطن بـاز گشت. (۵) – صحیفه نور, ج ۱۳, ص ۲۱۷ ـ ۲۱۶. (۶) – نهج البلاغه صبحی صالح, خطبه ۲۰۰. (۷) – شـرح نهج البلاغه ابن ابی الحدید, ج ۱۰, ص ۲۱۲ به بعد. (۸) – غرر الحکـم, ج ۱, ص ۳۷۴. (۹) – همان, ۳۴۱. (۱۰) – حیاه الحسن ـ علیه السـلام ـ, ج ۱, ص ۴۲. (۱۱) – سوره نحل (۱۶), آیه ۳۶. (۱۲) – مفاتیـح الجنان, زیارت جامعه کبیره, ص ۹۵۵. (۱۳) – تحریرالوسیله, ج ۱, ص ۲۳۴. چند فراز از سخنان امام خمینی ـ قدس سـره ـ حضـرت امام خمینی ـ قدس سره ـ پرچم دار بزرگ پیوند ناگسستنی دین و سیاست در این مورد گفتار بسـیار دارنـد, در این جا به عنوان حُسن ختام, نظر شـما را به چنـد فراز از آن جلب می کنیم: امام خمینی ـ قدس سـره ـ با آن اندیشه و نگاه ژرفی که به مسائل و امور داشتند, در فرازی از یکی از خطابه های خود که در تاریخ ۲۱ / ۱ / ۱۳۴۳ هـ.ش ایراد شده می فرمایـد: «والله اسـلام تمـامش سـیاست است, اسـلام را بـد معرفی کرده انـد ... اسـلام مکتبی اسـت بر خلاـف مکتب هـای غیر توحیـدی, در تمـام شؤون فردی, اجتماعی, مادی, معنوی, فرهنگی, سیاسـی و اقتصادی, دخالت و نظارت دارد, و از هیـچ نکته ولو بسیار ناچیز ... فروگذار نکرده است».(۱) «اسـلام دینی است که احکام عبادیش سیاسـی است. این جمعه, این خطبه های جمعه, آن عیـد, آن خطبه هـای عیـد, این اجتماع, این مکه, این مشـعر, این منی, این عرفات, همه اش مسائل سیاسـی است. نسبت اجتماعیات قرآن با آیات عبادی آن, نسبت صـد به یک هم بیشتر است, از یک دوره کتاب حـدیث که حـدود پنجاه کتاب است و همه احکام اسـلام را در بر دارد, سه چهـار کتـاب مربوط به عبـادات و وظـایف انسـان نسبت به پروردگـار است, مقـداری از احکـام مربوط به

اخلاقیات است, بقیه همه مربوط به اجتماعیات, اقتصادیات, حقوق, سیاست و تدبیر جامعه است».(۲) «حکومت در نظر مجتهد واقعی, فلسفه عملی تمامی فقه در تمامی زوایای زندگی بشریت است, حکومت نشان دهنده جنبه عملی فقه در برخورد با تمامی معضلات اجتماعی, سیاسی, نظامی و فرهنگی است ... هدف اساسی این است که ما چگونه می خواهیم اصول محکم فقه را در عمل فرد و جامعه پیاده کنیم؟ و برای معضلات جواب داشته باشیم؟ همه ترس استکبار از همین مسأله است که فقه و اجتهاد جنبه عینی و عملی پیدا کند».(۳) قبلاً در مقدمه, و در فصل اول, گفتاری از امام خمینی ـ قدس سره ـ, در این راستا, ذکر شده از جمله این که: «آنان که سیاست را از دین جدا می دانند در حقیقت منکر (ماجرای نصب علی ـ علیه السلام ـ در) غدیر هستند».(۴) فرازهایی از گفتار مقام معظم رهبری حضرت آیت الله خامنه ای, پیرامون پیوند دین و سیاست, مطالب گوناگونی فرموده که در این جا نظر شما را به چند فراز جلب می کنیم: «جدایی دین از سیاست که توطئه دیرین دشمنان برای منزوی کردن اسلام و قرآن است, باید به شدت محکوم شود, و به میدان آمدن دین در همه کشورهای اسلامی در مقابله با سیاست های استعماری و استکباری, باید درس عمومی ملت های مسلمان شمرده شود. امروز قلم های مزدوران و دست های فروخته شده به دشمن در کار آنند که (روحانیت) این پشتوانه معنوی انقلاب را در چشم مردم تضعیف کنند. دشمنان انقلاب, جامعه روحانیت را در صورتی تحمل می کنند که روحانیون از دخالت در امور سیاست و حضور در صحنه های انقلاب کنار بکشند, و مانند جمعی از روحانیون بی خبر و متحجر گذشته و حال, به کنج مدارس و مساجد اکتفا کنند و کشور و زندگی و مردم را به آنان بسپارند. (بر روحانیت لازم است که) انزوا و دوری از فعالیت سیاسی را که خواست دشمنان و خلاف وظیفه اسلامی است, به هیچ وجه در زندگی خود و حوزه های علمیه راه ندهند, همواره مخصوصاً در مواقع خطر, پیشاپیش صفوف مردم, به تلاشی مخلصانه و خستگی ناپذیر مشغول باشند و علم را با عمل, و تفقه را با جهاد؛ معرفت را با تبلیغ قولی و عملی همراه سازند, و هر سه سنگر مدرسه, مسجد و جبهه را پر کنند».(۵) (۱) – صحیفه نور, ج ۱۱, ص ۶۵. (۲) – همان, ج ۲۱, ص ۹۸. (۳) – روزنامه کیهان, ۸ / ۳ / ۱۳۷۲. (۴) – صحیفه نور, ج ۲۰, ص ۲۹ ـ ۲۸. (۵) – رهبری فرزانه از نسل کوثر, ص ۱۶۳ ـ ۱۶۲. محمد محمدی اشتهاردی- کتاب ولایت فقیه، ص۹۷

نوع نظام سیاسی ولایت فقیه

نوع نظام سیاسی ولایت فقیه نظریّه ولایت فقیه، تنها نظریّه شکل حکومت دینی یا ...؟ برای یافتن پاسخ صحیح، نخست باید تفسیر خود را از حکومت دینی توضیح دهیم. تفسیر ما از حکومت دینی مبتنی بر مسائل اساسی و پیش فرض های مهمّی در رابطه با تبیین ارتباط دنیا و آخرت، رابطه دین و سیاست، مسئله انتظار از دین و دین حدّاقلی و حدّاکثری است، که بررسی هر یک از آنها با توجّه به پیچیدگی هایی که دارد، از حوصله ی این مجال بیرون است. آنچه اجمالا قابل طرح است این که، اگر کسانی حکومت دینی را به حکومت متدیّنان تفسیر کنند، مثلا حکومت اسلامی را حکومت مسلمانان بدانند، حکومتی که رهبران و کارگزاران درجه یک آن را افراد مسلمان تشکیل می دهند، افرادی که چه بسا ممکن است نسبت به وظایفِ دینیِ فردیِ خود کوشا باشند ولی قوانین حاکم بر روابط اجتماعی آنان غیر دینی باشد و از منابع اسلامی برگرفته نباشد، و این را حکومت اسلامی بدانند، در این صورت نیازی به نظریه ی ولایت فقیه نیست و آگاهی رهبر و حاکم اسلامی از قوانین و مقرّرات شریعت لزومی نخواهد داشت ;زیرا شرط لازم برای تحقّق حکومت دینی، مسلمان بودن حاکم است، هر چند قوانین حاکم بر روابط اجتماعی، کاملا غیر دینی و مخالف و بیگانه با اسلام باشد و یا حداکثر، پاره ای از قوانینْ دینی باشد، ولی احکام دین، به طور خالص و صد در صد، در روابط اجتماعی حضور نداشته باشد. طبق این تفسیر، حکومت معاویه و حکومت حضرت امیر(علیه السلام)هر دو، دینی و اسلامی خواهد بود ;و در جهان امروز، تمامی کشورهای اسلامی را باید دارای حکومت اسلامی دانست، از عربستان تا پاکستان تا ترکیه ی لائیک و سکولار را که تمامی تلاش حاکمان آن بر راندن قوانین دینی از صحنه ی اجتماع به کنج خانه ها متمرکز است و حتّی حجاب بانوان را در

عرصه ی دانشگاه ها و ادارات بر نمی تابند، باید به عنوان حکومت اسلامی پذیرفت. کسانی این تفسیر را ارائه می دهند که می پندارند، همانطور که فیزیک و شیمی اسلامی نداریم ـ حتّی فلسفه ی اسلامی را انکار می کنند ـ حکومت اسلامی هم، به این تفسیر که اسلام در عرصه ی حکومت نظر داشته باشد و درباره ی شیوه ی زمام داری و شرایط حاکمان و چگونگی روابط سیاسی، اقتصادی، فرهنگی، نظامی و غیره قانون و حکمی داشته باشد، نداریم و اسلام را به خدا و سلوک طریق آخرت محدود می کنند.(۱) اما واضح است که پندار فوق با حقایق دین اسلام کاملا بیگانه است و واقعیت های تاریخی مربوط به سیره ی نبی اکرم(صلی الله علیه وآله)آن را نفی می کند و نشان می دهد که حکومت اسلامی، تنها، حکومت مسلمانان و یا حتی حکومت صالحان نیست؛ حکومت اسلامی حکومتی است که حاکمیّت اسلام و مجموعه ی مقرّرات دینی در تار و پود او نفوذ دارد. به تعبیر معمار بزرگ انقلاب اسلامی: الاسلام هو الحکومه بشؤونها(۲؛) اسلام عبارت از حکومت با همه ی شؤون و لوازم آن است. کسی که کوچک ترین آشنایی با آموزه های دینی اسلام داشته باشد و اندکی در قوانین و مقرّرات آن تأمّل نماید، و قوانین قضاوت، اقتصاد، جهاد، روابط بین الملل، امر به معروف و نهی از منکر و... را ببیند، تردید به خود راه نمی دهد که اسلام در جمیع مسائل مرتبط با جامعه و روابط آن حکم و قانون دارد و حکومتی را می توان حکومت اسلامی و دینی دانست که قوانین اسلام حضور کامل و عینی در عرصه ی حیات اجتماعی داشته باشد و مبنای حرکت حاکمان و دولت مردان باشد. دولت دینی و اسلامی دولتی است که وظیفه اش عینیّت بخشیدن به تمامی دین در پیکره ی جامعه است. سیره ی نبوی نیز چنین بود. پیامبر اکرم(صلی الله علیه وآله)با هجرت به مدینه، شخصاً به اداره ی نظام اجتماعی مسلمانان، بر اساس آموزه های وحیانی، همت گماشت و دولت اسلامی را تأسیس نمود. اکنون که مفهوم دقیق حکومت دینی آشکار گشت، برای رسیدن به این هدف که حاکمیّت دین الهی بر سرنوشت مردم است، چه باید کرد و چه شیوه هایی باید اتخاذ شود؟ آیا اسلام در درون احکام خود، روش و مکانیزمی را، برای رسیدن به این هدف، پیش بینی نموده است؟ گرچه ممکن است کسی به پرسش های بالا پاسخ منفی دهد و معتقد باشد که برای حاکمیّت دین الهی، همان شرایط عمومی زمام داری، از قبیل عدالت و مدیریّت، کفایت می کند و نیاز به شرطی دیگر نیست ؛مثلا لازم نیست رییس دولت اسلامی فقیه و مجتهد باشد،(۳) امّا این احتمال با مناقشه ی جدّی روبروست ؛زیرا، اولا، مسئله ی حاکمیت سیاسی، از شؤون ولایت تشریعی و زیر مجموعه ی ربوبیت تشریعیِ خدایِ سبحان است ؛و مشروعیّت هر دولت و قدرتی وابسته به آن است که از سوی حضرت حق، اجازه ی تصرّف داشته باشد و از آن جا که بر اساس معارف شیعه، این مشروعیّت در عصر حضور، برای امامان معصوم(علیهم السلام)تشریع شده است، در عصر غیبت هم باید دولت و هر نهاد قدرت، مأذون بودن از طرف امام عصر(عج) و در نتیجه، مشروعیّت خود را به اثبات برساند. بر اساس روایات زیادی که در ادلّه ی نظریه ی ولایت فقیه مطرح است، مثل روایت: اما الحوادث الواقعه فارجعوا فیها الی رواه احادیثنا(۴)، مردم در عصر غیبت، موظّف به مراجعه به آگاهانِ به حرام و حلال الهی و آشنایان به کتاب و سنّت می باشند. ثانیاً، فطرت و فهم وجدانی انسان نمی پذیرد، کسی مسؤولیّت کاری را بر دوش گیرد که آشنایی کافی با آن ندارد و فاقد خبرویّت و مهارت لازم است. رجوع به کارشناس و سپردن کارها ـ هر چند کوچک ـ به کاردان، سیره ای عقلایی است و خردمندان تخلّف از آن راجایز نمی شمرند. از تعمیر یک ساعت و احداث یک واحد مسکونی تا راه اندازی طرح های عظیم صنعتی، همگی، نیازمند رجوع به دانای فنّ است. امام صادق(علیه السلام)می فرماید: کسی که دارای گوسفندانی است و آنها را در اختیار چوپانی قرار داده است، هرگاه چوپانی آگاه تر از چوپان اول یافت، به سراغ او خواهد رفت.(۵) این حقیقتی است که شیوه ی همیشگی عاقلان و خردمندان بوده است و استثناپذیر نیست و البتّه هرقدر، کارْ مهم تر و حساس تر باشد، دقّت و تأمّل برای آن که آن کار را به اهلش بسپارند، بیش تر خواهد بود، و چه کاری مهم تر از زمام داری و حکومت، که سرنوشت جامعه و اسلام و مسلمانان وابسته به آن است. این است که حضرت امیر(علیه السلام)می فرماید: ایها الناس، ان احق الناس بهذا الامر اقواهم علیه و اعلمهم بامرالله فیه(۶؛) ای مردم شایسته ترین فرد برای زمام داری کسی است که از دیگران

تواناتر و به دستور خدا در امر حکومت داناتر باشد. آگاهی کافی و دقیق از قوانین شریعت برای حاکم لازم است، تا بتواند آنها را به اجرا بگذارد و آگاهی تقلیدی و پیروی از دیگران وافی به مقصود نیست ;زیرا زمام دار، خود باید حکم خدا را تشخیص دهد، تا آن را اجرا نماید، و تقلید از دیگران موجب علم به حکم الله نیست. رهبر و ولیّ امر، علاوه بر دیگر شرایط، خود باید با مراجعه ی مستقیم به منابع و کتاب و سنّت، حکم الهی را استنباط کند و با شناختی که نسبت به قانون الهی پیدا می کند، به اجرای آن همت گمارد. بنابراین، برای تحقّق واقعی حکومت دینی، نمی توان به صواب بودن نظریه ای دیگر، جز ولایت فقیه، اطمینان پیدا کرد.(۷) لذا امام خمینی(رحمه الله)می فرماید: علاوه بر شرایط عامه ی زمام داری مثل عقل و تدبیر، دو شرط اساسی وجود دارد که عبارت اند از: ۱ـ علم به قانون ۲ـ عدالت.(۸) آیا «جامعه ی ولایی جامعه ای مستبد»(۹) و ولایت فقیه استبداد نیست؟ در فرهنگ علوم سیاسی، استبداد، وصف حکومت قرار می گیرد، نه وصف جامعه ;بنابراین، سؤال را باید این گونه توجیه و اصلاح نمود که، شاید مقصود، حکومت ولایی باشد و این که، حکومت ولایی، نظامی استبدادی است. در این صورت، در پاسخ باید گفت: برای نظام استبدادی، دو تعریف ارائه می شود: اول، نظامی که در آن، قدرت و اختیارات نامحدود به شخص ظالم و مستبدّی واگذار شده باشد ;در تفسیر دوم، هر نوع اقتدار را که مشروعیّت یا روشِ اعمال قدرت آن، مورد قبول همه ی مردم نباشد، حکومت استبدادی گویند.(۱۰) با تأمّل در این دو تعریف، چگونه می توان پنداشت که حکومت ولایی، حکومتی استبدادی و دارای اختیارات نامحدود است و مورد رضایت مردم نمی باشد؟ در حالی که در حکومت ولایی، در واقع، آنچه حاکم است، قانون است. ملاک تصدّی حکومت، شخصیّتِ حقیقیِ رهبر و زمام دار نیست. بلکه ضوابط و ملاک های خاصی در آن مورد نظر است و همه موظف به رعایتِ دقیقِ حدودِ قانون و موازین شرع می باشند و تشکیل چنین حکومتی بدون رضایت مردم نیست. در صدر اسلام، مردم تا نخواستند و پیامبر اکرم(صلی الله علیه وآله)را از مکه به مدینه دعوت ننمودند، حکومت ولایی آن حضرت شکل نگرفت. در حوادث پس از رحلت آن حضرت هم، چون مردم در ابتدا اقبال نشان ندادند، امام علی(علیه السلام)برای کسب زمام داری و ولایت، با تکیه بر قبضه ی شمشیر وارد میدان کارزار نگردید ;بلکه پس از بیست و پنج سال، وقتی مردم مشتاقانه به سوی بیت او هجوم آوردند و عاجزانه از او تقاضای پذیرش کردند، حاضر به اعمال ولایت گشت و حکومت ولایی خویش را سامان داد. بنابراین، استبداد ـ با توجّه به معنایی که از آن ارائه شد ـ با ولایت در دو قطب متضاد قرار می گیرند و در هیچ فرضی قابل جمع نیستند.(۱)ـ ر.ک: مهدی بازرگان، آخرت و خدا هدف بعثت انبیاء، ص ۸۱ – ۷۹ و محمد قوچانی، دولت دینی و دین دولتی، در گفت وگو با حسن یوسفی اشکوری، ص ۱۴ – ۴۰. (۲)ـ امام خمینی، کتاب البیع، ج۲، ص ۴۷۲. (۳)ـ برای نمونه ر.ک: محمد جواد مغنیه، الخمینی و الدوله الاسلامی، ص۸، نقل در:، محسن کدیور، نظریه های دولت در فقه شیعه، ص ۱۶۸. (۴)ـ شیخ صدوق، اکمال الدین و تمام النعمه، ج۲، ص ۴۸۴، نقل در: امام خمینی، ولایت فقیه، ص ۶۸. (۵)ـ وسائل الشیعه، ج ۱۱، ص ۳۵. (۶)ـ نهج البلاغه، خطبه ۱۷۳. (۷)ـ ر.ک: محمد تقی مصباح یزدی، پرسش ها و پاسخ ها، ج۱، ص ۵۰ و محمد سروش، دین و دولت در اندیشه ی اسلامی، ص ۲۸۰ – ۲۹۱. (۸)ـ ولایت فقیه، ص ۳۷. (۹)ـ نگاه کنید به: ابراهیم یزدی، پیام هاجر، فروردین ۷۷. (۱۰)ـ مرکز اطلاعات و مدارک علمی ایران، فرهنگ علوم سیاسی، ص ۸۹. امّا این که گفته شد ولایت فقیه استبدادی است و استبداد، با رنگ شرعی همچنان باقی است،(۱) از نظر تاریخی، این شبهه پیش از آن که مبتنی بر تحلیل آموزه های دین اسلام و ویژگی هایی که در نظام سیاسی اسلام وجود دارد باشد، متأثّر از چیزی است که بر سر مغرب زمین رفته است. برخی از نواندیشان و گروهی از جامعه ی روشن فکری، با الهام از فیلسوفان سیاسی غرب، اظهار نظرهای آنها را، به صورت کلّی و علی الاطلاق، برای همه ی جوامع با شرایط متفاوت و تمامی ادیان و فرهنگ ها، از جمله جامعه ی خودمان می پذیرند، بدون آن که تأمّل دقیق و همه جانبه درباره ی مقتضیات مکانی و زمانی که آن اظهار نظرها را فراهم آورده، صورت گرفته باشد. نمونه ی این مدّعا، استبدادی خواندن حکومت دینی است که در آثار فیلسوفانی چون هگل مشاهده می شود.(۲) به عقیده ی هگل، دستورهای شریعت در دایره ی محافل کوچک

مسیحی می تواند سودمند باشد، ولی هنگامی که تمامی شهروندان را در بر می گیرد، به استبداد کشیده می شود ;زیرا به مرزبندی هایی در درون جامعه می انجامد که بسیاری از شهروندان را از حقوقشان محروم می کند. به عقیده ی هگل، وقتی کلیسا مسلّط شد، شهروندی که ایمان به کلیسا ندارد و یا داشته و از آن دست کشیده است و خواهان حقوق مدنی خویش است، کلیسا او را از قلمرو خود می راند. هگل، با اشاره به وقایعی که در زمان خودش اتفاق افتاده است، می گوید: وقتی کلیسا به قدرتی مسلّط در داخل دولت تبدیل می شود، پیروان مذاهب دیگر را جزء خویش نمی شناسد و بدین سان، از دامن دولت می راند و نه تنها در مورد مسائل مربوط به عقیده و ایمان، بلکه در باب مسائل مربوط به مالکیّت و اموالشان نیز دیگر تحمّل از خود نشان نمی دهند.(۳) اکنون بدون داوری نسبت به اظهارنظرهای هگل نسبت به جامعه ی مسیحی و عمل کردِ کلیسا، باید دید که آنچه او با توجّه به عمل کردِ اربابان کلیسا بیان نموده است با آموزه ها و مقرّرات حاکم بر نظام سیاسی اسلام، چه اندازه قابل تطبیق است؟ آیا در اسلام نیز مانند جوامع مسیحی (مورد نظر هگل)، اقلّیت ها از حقوق اوّلیه ی شهروندی محروم می شوند، و مالکیّت آنها به مخاطره می افتد؟ بدون تردید، هر انسان منصفی که کوچک ترین آشنایی با مفاهیم دینی اسلام داشته باشد، به این پرسش پاسخ منفی می دهد. در این مجال نمی توان به بررسی همه جانبه ی این موضوع مهم پرداخت، تنها به برخی از سرفصل های حسّاس این بحث اشاره می کنیم. در اسلام، عدالت قانونی عام است که تمامی افراد را، بدون استثنا، شامل می شود، به گفته ی حضرت امیر(علیه السلام): العدل سائس عام(۴). حقوق مدنی متعلّق به تمامی شهروندان است و دولت موظّف به تأمین آنهاست. پیامبر اکرم(صلی الله علیه وآله)می فرمایند: الخَلْقُ عیالُ اللهِ فَاَحبُّ الخَلْقِ اِلَی اللهِ مَن نفعَ عیالَ اللهِ(۵;) مردمْ عیال خداوندند و محبوب ترین انسان ها، نزد خدا، کسی است که به عیال خدا سود برساند. اگر در اروپا، پارلمان انگلیس در سال ۱۶۴۸ م. قانونی تصویب کرد، که مخالفان اعتقاد به تثلیث را به اعدام محکوم کرد و در مقابل، در سال ۱۶۸۸ م. با تغییر مذهب رسمی به پروتستان، مقرّر شد که هیچ مسیحی کاتولیکی حق ندارد، در قلمرو حکومت انگلیس به مراسم مذهبی خود عمل کند،(۶) امّا در نظام ولایت فقیه، نه تنها سایر فِرَق مسلمان، نظیر اهل سنّت، کاملا در مراسم مذهبی خود آزادند، بلکه اقلیّت های دینی هم، از حقوق و آزادی های کامل برخوردار بوده، مثل سایر افراد، از سرمایه ی کار و اموال آنها حمایت می شود و دولت باید امنیّت آنها را تأمین نماید ;در مجلس نماینده دارند ;در انتخابات شرکت می کنند و رأیی هم ارزش و هم سنگ با رأی رهبر جامعه ی اسلامی خواهند داشت. آنان حتی اگر مرتکب محرمات اسلامی شوند، که از نظر خودشان جایز باشد، تا زمانی که تظاهر نکنند، مورد اعتراض و تعرّض نخواهند بود. حضرت علی(علیه السلام)در فرمان به مالک اشتر می فرماید: واشعر قلبک الرحمه للرعیه... فانهم صنفان: اما اخ لک فی الدین و اما نظیر لک فی الخلق(۷;) رحمت بر رعیت را در قلب خود قرار ده... زیرا آنان دو گروه اند یا برادر دینی تو و یا هم نوعان تو می باشند. الگوی واقعی و نسخه ی اصلی نظام سیاسی اسلام، که هر دولت اسلامی باید خود را با آن محک بزند و میزان و معیار اسلامیت نظام قرار می گیرد، حکومت پیامبر اکرم(صلی الله علیه وآله)و امیرالمؤمنین(علیه السلام)است که در آن وقتی به گوش حاکم اسلام می رسد که دشمن، خلخال از پای یک زن ذمی درآورده است، چنان عواطفش جریحه دار می شود که می گوید: اگر انسان از تأثّر بمیرد، قابل سرزنش نیست.(۸) کدام انسان فرزانه ی با انصافی می تواند چنین نظامی را استبدادی به شمار آورد و آن را با استبداد حاکم بر نظام کلیسا، که دانشمندان غربی را به ستوه در آورده بود، مقایسه نماید؟ آیا ولایت فقیه حکومتی توتالیتر است ؟(۹) برای بررسی این پرسش، باید به واژه ی توتالیتر و مفهوم سیاسی آن توجه کنیم. واژه ی توتالیتر از ریشه ی فرانسوی توتال به معنای جامع و کامل گرفته شده است و به آن دسته از رژیم های استبدادی اطلاق می شود که کلّیه ی شؤون جامعه را، از سیاست و اقتصاد گرفته تا مذهب، فرهنگ و هنر، تحت کنترل و نظارت خود در می آورند. موسولینی این واژه را ابداع کرد و طبق تعریف او، توتالیتر نظامی است که در آن همه چیز به خاطر دولت وجود دارد و هیچ چیز از دولت و علیه دولت نیست. توتالیتر را در زبان فارسی می توان معادل، استبداد همدیگر، یکه قانونی و حکومت تک حزبی و خود کامه دانست. در چنین نظام های

سیاسی، هر فرد جزئی از کلّ جامعه و در خدمت آن است و از خود اصالتی ندارد. رژیم های کمونیستی و فاشیستی را می توان نمونه هایی از نظام توتالیتریسم به شمار آورد.(۱۰) طبق تعریف بالا، از مبانی اصلی اندیشه ی توتالیتریسم، اصالت جامعه و فراموش نمودن فردی است که سازنده و پدید آورنده ی جامعه است. مطابق این نظریه، هرچه هست روح و وجدان و شعور و اراده ی جمعی است که در دولت متبلور می شود و افراد باید در آن اضمحلال یابند ;اما حکومت اسلامی و ولایت فقیه بر بینش صحیح اسلامی استوار است که هم فرد را اصل می داند و هم جامعه را. به تعبیر شهید مطهری(رحمه الله) در عین حال که قرآن کریم برای امّت ها و جوامع سرنوشت مشترک و فهم و شعور مشترک قائل است، ولی فرد هم اصالت دارد.(۱۱) در تفکّر اسلامی، این فرد است که با اختیار و آگاهی، ایمان می آورد و بار سنگین مسؤولیّت و تکالیف الهی را بر دوش می کشد و در بُعد سیاسی وظیفه و تکلیف دارد و باید بر اساس مقرّرات دینی، در حاکمیّت سیاسی جامعه دخالت کند و مشارکت ورزد و با آگاهی سیاسی، اتّخاذ موضع نماید. اگر دولت حاکمْ مجری عدل، قانون و عقل و مورد تأیید شریعت باشد، افراد موظّف به اطاعت و پیروی هستند، چرا که چنین دولتی دارای مشروعیّت است ;و در عین حال، باید به مراقبت و نظارت بر اعمال حاکمان و کارگزاران آن بپردازد و بر اساس وظیفه ی امر به معروف و نهی از منکر، از سر خیرخواهی، با نصیحت برای رهبران جامعه ی اسلامی، از مفاسد و آفات قدرت جلوگیری نماید ;ولی اگر دولت، برخلاف عدل و قانون به حاکمیّت رسیده باشد، این حکومت طاغوتی است و فرد موظّف است به آن کفر بورزد و به مبارزه با آن اقدام نماید. ولایت فقیه، بر اصول و مبانی جهان بینی اسلامی استوار است. در نظریه ی ولایت فقیه دولت منبعث از خواست و اراده ی جامعه است و این مردم اند که آگاهانه، به صحنه می آیند و با رعایت موازین شرعی، به تکلیف دینی خود عمل نموده، با انتخاب خویش، زمینه ی حاکمیّت فقیه و اِعمال ولایت او را که ولایت فقه و فقاهت است، فراهم می کنند ;چنان که در سال ۵۷ نسبت به امام خمینی(رحمه الله) چنین اقدامی صورت گرفت. اما پس از تحقّقِ حاکمیّت، فقیه هرگز فارغ و مستثنا از وظیفه و مسؤولیّت نیست. او موظّف به اجرای دقیق قوانین شرعی است و حق ندارد بر اساس میل و سلیقه ی شخصی و هواپرستی، اِعمال نظر نماید. اگر از فقیه کوچک ترین گناهی سر زند، و حقّی را ـ هر چند کوچک باشد ـ عالمانه و عامدانه، ضایع نماید، شرعاً از ولایت ساقط خواهد شد و در این صورت، اِعمال حاکمیّت وی فاقد مشروعیّت می شود. دولتی که با اشراف و نظارت عالیِ فقیهِ زمان شناسِ عادل تشکیل شد، علاوه بر وظایف عمومی، که همه ی دولت ها و حکومت ها در تأمین امنیّت و معیشت مادّی مردم دارند و وظیفه ای که در گسترش رفاه اجتماعی و زدودن فقر و بیچارگی از آحاد مردم و اقشار مختلف دارند، وظیفه هایی به مراتب سنگین تر بر دوش دارد. دولت اسلام موظّف به بسط عدالت و اقامه ی عدل است و رفع تبعیض و فساد از چهره ی جامعه جزء وظایفِ اصلیِ نظام اسلامی است. گسترش اخلاق پسندیده و ایمان دینی و اقامه ی نماز و ایجاد صلاح و سداد از وظایف حکومت است. به خوبی روشن است که گسترش فضایل و مکارم اخلاقی، با زور و قلدری غیر ممکن است و نیازمند آگاهی، خردمندی و هوشیاری است. وظیفه ی دولت آن نیست که با زور چیزی را تحمیل کند، بلکه باید بستر مناسبی برای کمال جامعه فراهم آورد و با تلاش مستمر، در رشد آگاهی و تعالی اخلاقی و بالا رفتن سطح بینش و خردورزی مردم بکوشد، تا آنان خود، صلاح و سداد را انتخاب کنند.(۱)ـ ابراهیم یزدی، هفته نامه آبان، فروردین ۷۸. (۲)ـ هگل، استقرار شریعت در مذهب مسیح، ترجمه برهام، ص ۵۶، ۵۸، ۶۴، ۷۸، ۷۹. (۳)ـ همان، ص ۸۸. (۴)ـ نهج البلاغه، حکمت ۴۳۷. (۵)ـ کلینی، الاصول من الکافی، ج۲، ص ۱۶۴. (۶)ـ عمید زنجانی، حقوق اقلیت ها، ص ۸ـ۱۰، نقل از: محمد سروش، دین و دولت در اندیشه ی اسلامی، ص ۹۸. (۷)ـ نهج البلاغه، همان، نامه ۵۳. (۸)ـ همان، خطبه ۲۷. (۹)ـ ر.ک: امیر خرم، روزنامه ی همشهری، شهریور ۷۷. (۱۰)ـ ر.ک: مرکز اطلاعات و مدارک علمی ایران، فرهنگ علوم سیاسی، ص۳۴۱ و محمد طلوعی، فرهنگ جامع سیاسی، ص ۳۵۹. (۱۱)ـ ر.ک: مجموعه آثار، ج ۲، جامعه و تاریخ، ص ۳۳۹ – ۳۴۳. البتّه در مراتب بالای نهی از منکر که نیازمند اقدام عملی است دولت در حدّ ضرورت، موظّف به مبارزه با منکرات است و باید جلوی فحشا و فساد و ظلم را بگیرد ;ولی این به معنای به زور بردن به بهشت

نیست. حتّی کافران ذمّی نیز زیر چتر حکومت اسلامی زنـدگی می کننـد، بـدون آن که کسـی متعرّض آنها شود و ایمان را به آنها تحمیل نماید. دولت اسلامی موظّف به حفظ جان، ناموس، مال و امنیّت ایشان ـ همچون سایر مردم مسلمان ـ است. البتّه همچنان که دولت ها موظف اند برای صـیانت جامعه از انواع میکروب ها و بیماری ها و حفظ بهداشت و سلامت مردم، به اقدامات عملی دست زننـد (مثلاـ از توزیـع اغـذیه و کالاهـا و داروهـای غیر بهـداشتی و مضـر جلوگیری نماینـد و مـانع انتشـار بیمـاری هـای واگیردار و خطرناک شونـد) و هیـچ خردمنـدی این اقـدام را زور نمی داند، بلکه لازم می شـمرد، در رابطه با عوامل انحرافات اخلاقی و فساد و فحشـا نیز، دولت بایـد به مبـارزه همّت گمـارد، تـا در پرتو محیطی سـالم و امن، مردم، با آگاهی و اراده، به مکارم اخلاقی و فضایل انسانی و ایمان دینی بگروند و به رشد و تعالی معنوی برسند. این کجا و اندیشه ی توتالیتریسم پدید آمده در کشورهای کمونیستی، نظیر شوروی سابق و فاشیستی، نظیر آلمان هیتلری، و استبدادهای خشن لنین و استالین کجا، که به اجبار، مردم را به حزب و مکتب خود می خواندنـد، مکتبی که نه برخاسـته از متن توده ها، بلکه معلول اراده ی اقلّیّت حاکم بوده است. در نظام های توتالیتریستی در راستای همگانی کردن دیدگاه های یک حزب، نه تنها از جامعه خدازدایی و دین زدایی می نمودند که به زدودنِ اخلاق و انسانیّت و معنویّت می پرداختنـد و همه چیز و همه کس را در خـدمت امیال ضدانسانی خود می خواسـتند. امام خمینی(رحمه الله) در نامه ی خود به گوربـاچف، آخرین رییس جمهور شوروی سابق، درباره ی شـکست توتالیتریسم کمونیستی در شوروی، فرمود: مارکسیسـم جواب گوی هیـچ نیـازی از نیازهـای واقعی انسان نیست، چراکه مکتبی است مادّی ;و با مادیّت نمی توان بشـریّت را از بحرانِ عـدمِ اعتقادِ به معنویّت، که اساسی ترین درد جامعه ی بشری در غرب و شرق است، به درآورد.(۱) در حالی که، نظام ولایت فقیه به دفاع از دینی می پردازد که خواست توده هـاست و قـدرت خویش را، به جهت انجـام همین رسـالت، از مردم کسب کرده است. ولاـیت فقیه و دیکتاتوری صالحان!!(۲) نخستین گام برای ارائه بحثی عادلانه و دقیق، تبیین مفاهیمِ به کار گرفته در شـبهه فوق است. در غیر این صورت، راه برای مغالطه و انحراف از مسیر مستقیم عقلانی و علمی باز خواهد شد. بدین منظور، در اوّلین گام، باید دیکتاتوری را تعریف و مـاهیت آن را معرّفی کنیم، آنگـاه آن را بـا حکومت ولاـیی مقـایسه کنیم و تفـاوت هـا یـا احیانـاً تشـابه هـای آن دو را اسـتخراج نماییم. دیکتاتوری، در اصل، مقامی در جمهوری روم باسـتان بود که در شرایط تشنّج و بحران، حاکمیّت را در دست می گرفت ;ولی بعـداً دیکتاتوری به نوعی از حکومت اطلاق شـده است که یک فرد یا گروه و یا طبقه، بـدون رضایت مردم، حکومت کنند. می توان سه ویژگی اصـلی برای دیکتاتوری برشـمرد: ۱. مطلق بودن قدرت ۲. به دست آوردن قـدرت از طریق زور و اعمـال فشار ۳. فقدان قانون برای جانشینی.(۳) برای روشن شـدن بحث، بایـد ویژگی های دیکتاتوری را با حکومت ولایی مقایسه کنیم، تا تفـاوت آنها آشـکار گردد. ۱. ویژگی اوّل دیکتـاتوری نامحـدود بودنِ قـدرت است. آیـا در ولاـیت قـدرت نامحـدود وجود دارد؟ تشـکیل حکومت ولایی برای اجرای احکام خداوند سبحان است. اهداف اصـیل چنین حکومتی، توسعه ی فرهنگ دینی و باورهای مـذهبی، گسترش ایمان، رشـد مکارم و فضایل اخلاق و حاکمیّت عدالت در جمیع شؤون حیات است. حکومت ولایی می کوشد تا بستری مناسب برای بروز و شـکوفایی اسـتعدادها فراهم گردد و مردم، علاوه بر سـعادت دنیوی، بتوانند راه آخرت را طی نمایند و به مقـام قرب الهی و عبودیّت پروردگار عالم نایل گردنـد. آیا در چنین نظام سیاسـی که مقصود تنها نظم اجتماعی و رفاه مادی نیست، می توان تصور کرد که فردی با قـدرت نامحـدود، در رأس هرم قـدرت قرار داشـته باشد؟ در نظام دیکتاتوری، قانونْ همان اراده ی دیکتاتور است ;اما در ولایت فقیه، قانونْ احکام الهی است و وظیفه ی زمام دار تنها اجرای احکام شریعت و رعایت مصالح اسلام و مسلمانان است و به هیچ وجه، حقّ تجاوز از این محدوده را نخواهد داشت. ۲. ویژگی دوم دیکتاتوری، به قدرت رسیدن با توسل به زور است. پنـداشت چنین ویژگیی در ولاـیت و حکومت ولاـیی، از روی ناآگـاهی و یـا بی انصـافی و غرضورزی است، چرا که در نظام ولایی، شـرط اعمال ولایت، اعلام پـذیرش و وفاداری ملت است. هرچند معصوم و یا فقیه جامع الشـرایط ولایت شـرعی داشـته باشـند، مادامی که مردم از آنها اسـتقبال نکنند، نمی توانند متصدّی حاکمیّت شوند. چنان که امام خمینی در پاسخ این سؤال که: در

چه صورتی، فقیه جامع الشرایط بر جامعه ی اسلامی ولایت دارد؟ می فرماید: ولایت در جمیع حالات دارد لکن تولّی امور مسلمین و تشکیل حکومت به آرای اکثریّت مسلمین بستگی دارد که در قانون اساسی هم از آن یاد شده است و در صدر اسلام به بیعت با ولی مسلمین تعبیر می شده است.(۴) بنابراین، حفظ نظام و جلوگیری از هرج و مرج و رعایت مصالح امّت و جامعه، یک تکلیف و وظیفه ی عمومی است که ولی فقیه نیز باید آن را مدّنظر قرار دهد و ترک آن موجب بی عدالتی خواهد بود. هنگامی که مردم مخالف اند و زمینه، برای اعمال ولایت، منتفی است، حکومت ولایی تشکیل نخواهد شد ؛زیرا در چنین حالتی، غالباً، مصلحتی برای جامعه به دست نخواهد آمد تا ولی فقیه به دنبال آن اقدام به تشکیل حکومت نماید. ۳ـ ویژگی سوم دیکتاتوری، فقدان قانون جانشینی است. چنین شبهه ای نیز در حکومت ولایی قابل تصوّر نیست. زیرا حکومت ولایی، اگر در عصر حضور معصوم باشد، مسئله ی جانشینی با نصب و نصِّ الهی مطرح می شود ؛مثل نصب امیر مؤمنان(علیه السلام)برای ولایت توسط وحی و ابلاغ آن به مردم به وسیله ی رسول اکرم(صلی الله علیه وآله)در غدیر خم ؛البتّه ؛پذیرش وحی الهی تکلیف شرعی مردم است. ولی اگر مردم، با عصیان فرمان الهی، زمینه ی حاکمیّت او را از بین ببرند، ولیّ الله، هرگز با زور و شمشیر، به اعمال ولایت نخواهد پرداخت. اما در حکومت ولی فقیه در عصر غیبت هم، مسئله ی جانشینی روشن و بی ابهام است، چنان که در قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران مشخّص شده است. در حقیقت، ولایت فقیه، امامت مستمرّی است که مردم با فقدان ولی پیشین یا از بین رفتن شرایط ولایت او، با بهره گیری از نظر خبرگان فقیه شناس، ولی امر جدید را شناسایی و برای اعمال ولایت، با او بیعت می کنند. چکیده ی سخن آن که، طرح مسئله ی دیکتاتوری در حکومت ولایی، کاملا بی دلیل است و به فرموده ی معمار جمهوری اسلامی، امام خمینی، منشأ این اتّهام، مخالفت با اسلام است. به گفته ی ایشان: اگر یک فقیهی بخواهد زورگویی کند، این فقیه، دیگر ولایت ندارد، در اسلام قانون حکومت می کند، پیغمبر اکرم(صلی الله علیه وآله)هم تابع قانون بود، تابع قانون الهی، نمی توانست تخلف کند. اگر پیغمبر یک شخص دیکتاتور بود، آن وقت فقیه هم می تواند باشد. اگر امیرالمؤمنین(علیه السلام) یک آدم دیکتاتوری بود، آن وقت فقیه هم می تواند دیکتاتور باشد. دیکتاتوری در کار نیست، می خواهیم جلوی دیکتاتوری را بگیریم.(۵) امّا این که در پرسش، واژه ی صالحان نیز اضافه شده بود و ولایت فقیه را دیکتاتوری صالحان خوانده بودند، بسیار شگفت انگیز است، چرا که ضمیمه ی کلمه ی صالحان به دیکتاتوری و ترکیبِ دیکتاتوری صالحان، تعبیری کاملا متناقض است ؛زیرا دیکتاتوری، خود، صلاحیّت و شایستگی را نفی می کند و در مقابل، هرگز، افراد صالح دیکتاتور نیستند. حال این دو واژه، که اثبات هر یک موجب نفی دیگری می گردد، چگونه قابل جمع اند و چگونه یک انسان اندیشمند و اهل علم می تواند چنین ترکیبی را ادّعا کند؟ در حالی که موضوعاً قابل تحقّق و پیدایش خارجی نیست و به تعبیر امام خمینی(رحمه الله): حکومت اسلامی برای چه دیکتاتوری بکند؟ عیش و عشرتی نیست تا این که بخواهد او دیکتاتوری بکند. اینهایی که می گویند دیکتاتوری، فقیه اسلام را نمی دانند. فقیه اگر یک گناه صغیره هم بکند از ولایت ساقط است، ما می خواهیم که فقیه باشد تا جلوی دیکتاتورها را بگیرد.(۶) (۱)ـ صحیفه ی نور، ج ۲۱، ص ۲۲۱. (۲)ـ ر.ک: محسن کدیور، ویژه نامه ی متین، شماره اول، زمستان ۷۷، ص ۲۷ و سید محمود برهان، روزنامه ی خرداد، مهر ۷۸. (۳)ـ ر.ک: داریوش آشوری، دانش نامه ی سیاسی، ص ۱۷۰ – ۱۷۱ و مرکز اطلاعات و مدارک علمی ایران، فرهنگ علوم سیاسی، ص۹۱. (۴)ـ صحیفه ی نور، ج ۲۰، ص ۴۵۹، و همان، ج ۲۱، ص ۳۷۱. (۵)ـ صحیفه ی نور، ج ۱۰، ص ۳۱۰–۱۱. (۶)ـ صحیفه ی نور، ج ۱۱، ص۳۰۶. مصطفی جعفرپیشه فرد – مرکز مطالعات و پژوهش های فرهنگی حوزه علمیه

امتیازات نظام ولایت فقیه

امتیازات نظام ولایت فقیه ضرورت دارد که با مقایسه نظام اسلامی کشورمان با سایر نظامهای دموکراتیک جهان که امروزه به عنوان پیشرفته ترین نظامهای حکومتی شناخته می شوند، امتیازات نظام اسلامی را بر سایر نظامها بر شماریم: الف ـ انسجام درونی اولین

امتیازی که نظام ما بر سایر نظامها دارد، انسجام درونی آن است. گفتیم که در همه نظامهای دموکراتیک، شاخص اصلیِ پیشرفته و دموکراتیک بودن را تفکیک قوا از یکدیگر و عدم دخالت قوا در یکدیگر معرفی می کنند. ما به گوشه ای از تعارضهای درونی آن نظامها اشاره کردیم و گفتیم با این که بنابراین است که هیچ یک از قوا در دیگری دخالت نکند، اما عملاً نظامی را سراغ نداریم که در آن، قوا کاملاً از همدیگر مستقل باشند و در یکدیگر دخالت نکنند و قانون تا حدی به قوا اجازه دخالت در یکدیگر را نداده باشد گذشته از دخالت های غیر قانونی و تخلفات و اعمال فشارهایی که برخی از قوا دارند. عملاً مشاهده می کنیم که قدرت در اختیار یک قوه قرار می گیرد و آن قوه با استفاده از قدرت و امکانات گسترده ای که جهت پشتیبانی همه قوا در اختیار دارد، بر دیگران فشار وارد می سازد. وقتی قوای نظامی و انتظامی، امکانات مالی و اقتصادی و بودجه یک مملکت در اختیار قوه مجریه قرار گیرد، عملاً ـ همه اهرمهای فشار در اختیار یک قوه قرار گرفته است و هر وقت رئیس قوه مجریه بخواهد می تواند از قدرت خود سوء استفاده کند. پس یک نوع ناهماهنگی درونی در نظامهای دموکراتیک دنیا مشاهده می شود، اما در نظام ما، درعین این که قوای سه گانه از یکدیگر تفکیک شده اند و اختیارات مستقّلی دارند، آن ناهماهنگی وجود ندارد؛ چون در نظام ما یک عامل وحدت بخش و هماهنگ کننده ای وجود دارد به نام ولایت فقیه که با اشرافی که بر قوای حکومتی دارد، بین آنها هماهنگی و انسجام ایجاد می کند و به عنوان محور نظام از ایجاد بحران جلوگیری می کند. حتّی ما مشاهده کرده ایم که چگونه مقام معظم رهبری درمقاطعی از ایجاد تنش بین مسؤولین قوا جلوگیری کرده اند و گاهی که زمینه بحرانی هم فراهم می شد، رسماً رئیس قوه مجریه از ایشان می خواست که با اعمال قدرت جلوی بحرانی را بگیرند و ایشان بخوبی بحران را مهار می کردند. ولی فقیه گرچه مستقیماً مسؤول هیچ یک از قوا نیست، اما مسؤولین قوای سه گانه یا مستقیماً توسط ایشان نصب می گردند، و یا به تعبیر قانون اساسی ایشان رأی مردم را تنفیذ می کنند و با نصب و تنفیذ ایشان مسؤولیت و مقام سران قوا اعتبار و مشروعیت می یابد. ب ـ ضمانت اجرایی درونی و روانی امتیاز دوم نظام ما بر سایر نظامها وجود ضمانت اجرایی درونی و روانی است که در آحاد مردم وجود دارد، و این ضمانت اجرایی درونی در پرتو احساس وظیفه شرعی در اطاعت از مقررات و قوانین این نظام و دولت اسلامی به وجود می آید. چنین ضمانت و کنترل درونی در سایر نظامها وجود ندارد و در اکثر قریب به اتفاق نظامها قوانین با قدرت و زور بر مردم تحمیل می شود و هر کجا که مردم احساس آزادی بیشتر و کنترل کمتری کنند، شانه از زیر بار قوانین خارج می کنند. کراراً شنیده می شود که افراد در باب رعایت مقررات و نظم در کشورهای اروپایی سخن می گویند. از جمله این که در کشورهای غربی و اروپایی مردم به صورت خودکار و اتوماتیک وار قوانین و مقررات را اجرا می کنند و مالیات می پردازند. این نظام و انضباط ظاهری در سایه حاکمیت سیستم پیشرفته کنترلی حاصل آمده که مردم را ملزم به رعایت قوانین می کند و مالیات ها را وصول می کند وکمتر کسی می تواند تخلف کند. سیستم وصول مالیات در آنجا، در طول چند قرن تجربه و بخصوص با تجربیاتی که در نیم قرن اخیر به دست آمده، از مکانیسم دقیق و پیچیده ای برخوردار است و بر این اساس به صورت های مختلف مالیات را از مردم وصول می کنند و توده مردم که بار اصلی مالیات را به دوش دارند، عملاً براحتی مالیات را می پردازند؛ البته شرکت های بزرگ با زدوبند با مسؤولان مملکتی و روابطی که با نظام قدرت دارند، سعی می کنند که از پرداخت مالیات خودداری کنند. در اینجا بر خود لازم می دانم به کسانی که شیفته غرب هستند و از نظم و مدنیت و فرهنگ والای غرب سخن سر می دهند، بگویم که بسیاری از ستایش ها و تعریفهایی که از کشورهای غربی می شود، شعاری بیش نیست و تهی از واقعیت است. مثلاً گفته می شود که در کشورهای غربی رانندگان کاملاً ـ مقررات راهنمایی را رعایت می کنند و از نظم و انظباط قابل تحسینی برخوردارند؛ این ادعا واقعیتی ندارد. بنده نمونه ای را برای نقض ادعای فوق عرض می کنم: من برای سخنرانی در دانشگاه فیلادلفیای آمریکا دعوت داشتم. برای این که شهرهای بین راه را مشاهده کنم، با ماشین از نیویورک به سمت فیلادلفیا سفر کردم. در بین راه ملاحظه کردم که راننده ماشین هر از چند گاهی دستگاهی را جلوی ماشین می گذارد و پس از مدتی آن را در داشبرد قرار می دهد و کراراً این

کـار را تکرار می کرد. حس کنجکـاوی مـن بر انگیختـه شـد و از او سؤال کردم که این دسـتگاه چه کـاربردی دارد؟ او گفت: در آمریکا، سرعت بیش از نود مایل در ساعت ممنوع است و پلیس برای جلوگیری از تخلّفات راننـدگی در جاده ها رادار نصب کرده که توسط آن ماشین هایی که سرعت غیر مجاز دارنـد شـناسایی شونـد. بعلاوه، نیروهای پلیس در قسمت هایی از جاده کمین می کنند و راننده متخلف را جریمه می کنند. با توجه به این که رفت و آمد و سرعت ماشین ها به وسیله رادار کنترل می شود، عده ای این دسـتگاه را که اردار پلیس را کور می کند اختراع کرده اند و اکنون این دسـتگاه براحتی در بازار خرید و فروش می شود. پلیس که متوجه این مسأله شده، در جاده ها کمین می گذارد تا رانندگانی را که با استفاده از این دستگاه، رادار پلیس را کور می کنند و در نتیجه با سرعت غیر مجاز حرکت می کننـد، متوقف و جریمه کنـد. از این رو، ما با نصب این دسـتگاه با هر سرعتی که بخواهیم راننـدگی می کنیـم و هرگـاه به پست پلیس برخـوردیم آن را مخفی می سـازیم و مجـدداً آن را نصب می کنیم! می نگریم که آنها برای این که مقررات را رعایت نکنند و کنترل ضابطین قانون را بی اثر سازند، دستگاهی می سازند که رادار پلیس را کور می کند و آن را به وفور در بـازار آمریکـا به فروش می رساننـد، آن وقت مـا خیـال می کنیم که آمریکـایی هـا از چنان فرهنگ پیشرفته ای برخوردارند که به دلخواه و با میل و رغبت مقررات را رعایت می کنند و کاملًا در آنجا نظم حاکم است. مسائل جنایی که هر روزه درآنجا رخ می دهـد و به گوش ما می رسـد، خود حـدیث مفصّل دارد. یکی از دوسـتانی که پس از چنـد سال اقامت در آمریکا به ایران برگشت، می گفت: هیچ دبیرستانی در آمریکا نیست که پلیس مسلّح نداشته باشد، با این وجود هر روز ما شاهد آدم کشی در آن مـدارس بودیم، و مثلًا دانش آموز اسلحه به روی معلّم و هم کلاسـی های خود می کشـد و آنها را به قتل می رساند! این نمونه نظم و انضباط در آن کشور است! آری عامل عمده ای که در غرب افراد را قانون مدار و مطیع قانون می سازد، عامل بیرونی و ترس از جریمه، زنـدان و مجازات است و اگر ترس نداشـته باشـد و به شـکلی بتواننـد کنترل ضابطین قانون را بی اثر سازند، در تخلف از مقررات غالبـاً شـکی به خود راه نمی دهنـد. امـا در نظام اسـلامی، غیراز این عامل کنترل بیرونی وترس از مجازات و جریمه که البته وجود دارد، عامل مهم دیگری نیز وجود دارد که اگر در مردم تقویت شود، توانایی بالایی در رفع بسیاری از مشـکلات اجتماعی و حـلّ آنهـا دارد. آن عامـل عبـارت است از کنترل درونی و نظـارت درونی افراد در انجام مقررات و قوانین. این عامل ناشـی از ایمان مردم به لزوم اطـاعت از مقررات و قوانین دولت اسـلامی است و به واقع مردم انجام مقررات را وظیفه شـرعی خود می داننـد. طبیعی است که اگر نظام و دولت اسـلام حاکم نبود و امام به عنوان مقتـدار و پیشوا و مرجع تقلیـد مردم نفرموده بود که اطاعت از مقررات دولـت اسـلامی شـرعاً واجب است، مردم فقـط به انگیزه مصـون مانـدن از مجـازات و جریمه از قـوانین اطـاعت می کردنـد. امروزه، متـدینان و مردم انقلابی ایران به جهت اطاعت از ولی امر مسـلمین به قوانین و مقررات دولت عمل می کنند؛ گر چه در مواردی می دانند که آن قوانین به ضـررشان هست. این ضامن اجرایی درونی که ناشـی از ایمان افراد است و عامل بسـیار مهم و ارزشـمندی در کنترل مردم و قـانون مـدار سـاختن آنهـاست، در جـامعه مـا وجود دارد و ما قـدرش را نمی دانیم. عاملی که موجب می گردد مردم قوانین دولت اسلامی را قوانین خدا ومورد رضایت او بدانند و در نتیجه، با احساس وظیفه الهی و شرعی به آنها گردن نهند و تخلّف از آن قوانین را موجب مجـازات اخروی و الهی بداننـد. البته ما انکار نمی کنیم که در نظام ما نیز تخلّفاتی صورت می گیرد، اما این تخلّفـات نسبت به موارد تبعیت و اطـاعت از قوانین ناچیزنـد؛ و اگر بنا بود که شـمار تخلّفات افزون از موارد اطاعت از قانون باشـد، دیگر سـنگ روی سنگ بند نمی شد و نظام از هم گسسته می گشت. ج ـ برخورداری رهبری از عالی ترین مراتب تقوا و شایستگی امتیـاز سوم نظـام مـا بر سـایر نظامهـا این است که مقـام رهبری بایـد برخوردار از عالی ترین مراتب تقوا و شایسـتگی های اخلاقی و عظمت شـأن و قـداست باشـد؛ چون ایشـان جانشـین پیـامبر و امام زمان است و مردم او را تجلّی ونمودی از شخصـیت امام زمان می شناسـند و از این رو، مرتبه ای از عشق و محبتی که به آسـتان مقـدس پیـامبر و امـام زمـان، عجـل الله تعالی فرجه الشـریف، ابراز می دارنـد، در حق ایشـان نیز ابراز می دارنـد.بـا این که مقـام رهبری در نظـام ما دارای عالی ترین مقامها و برخوردار از بیشترین قـدرت

است، اگر تخلّفی از او سر زند و گناهی که موجب فسق و سقوط از عدالت است مرتکب گردد، خود به خود از مقام ولایت بر مسلمین منعزل می گردد و دیگر نیازی به تشکیل دادگاه و محاکمه و اثبات جرم و در نهایت عزل او نیست. همین که، العیاذ بالله، جرمی مرتکب شد، از عدالت ساقط و خود به خود منعزل می گردد و خبرگان تنها نقش اعلام عدم صلاحیت او برای رهبری را دارد، نه این که او را عزل کند؛ چون عزل خود به خود با سقوط عدالت حاصل می گردد! در هیچ یک از نظام های دنیا، مسؤولان عالی رتبه برخوردار از شایستگی های اخلاقی که رهبری در نظام ما از آنها برخوردار است نمی باشند؛ و حتّی رهبران بعضی از کشورها سرتا پا آلوده به فساد اخلاقی و گناه هستند: مثلاً در آمریکا که به اصطلاح یکی از متمدن ترین، پیشرفته ترین و بزرگترین کشورهای دنیاست، رئیس جمهور متّهم به فساد اخلاقی و جنسی شد و چندین شاهد به فساد و جرم او شهادت دادند و خودش نیز اعتراف کرد. اما وقتی که مسأله استیضاح او مطرح شد و در پارلمان آن کشور به شور نهاده شد، اکثریت نمایندگان به استیضاح او رأی ندادند و او کماکان برسر قدرت باقی ماند و هیچ مشکلی نیز پیش نیامد. همه مردم دنیا فهمیدند که او فاسد است، اما به جهت زدوبندهای سیاسی نمایندگان، استیضاح یکی دو رأی کم آورد و آن عنصر فاسد سر جای خود باقی ماند! نظایر فراوانی از این دست وجود دارد و افرادی که تخلّفات آشکاری دارند و حتّی در دادگاه هم محکوم شده اند، به جهت زدوبندهای سیاسی در پست خود ابقا می شوند و ممکن است حتّی در دوره بعد نیز مجدداً انتخاب گردند. بنابراین، از دیدگاه اسلام حتی اگر مقام رهبری فاقد یکی از شرایط شود و گناهی از او سر زند، از مقامش منعزل می گردد؛ چون با انجام یک گناه کبیره از عدالت ساقط و فاسق می گردد و صلاحیت رهبری بر مسلمین را ندارد؛ و دیگر برای اثبات جرم او نیازی به تشکیل دادگاه و یا رأی خبرگان نیست. پس در هیچ یک از نظامهای دنیا در مورد مسؤولین کشور و بخصوص عالی ترین مقام کشور؛ یعنی؛ رهبری این قدر سخت گیری نشده است. د ـ رعایت مصالح معنوی و واقعی انسانها در نهایت، از جمله مهمترین امتیازات نظام ما بر سایر نظامها رعایت مصالح واقعی انسانهاست: ما به عنوان مسلمان معتقدیم که خداوند بهتر از دیگران مصالح انسانها را می شناسد و ما می خواهیم که همان مصالحی که خداوند در نظر گرفته در جامع تحقیق یابد، و این مهم جز در سایه عمل به احکام و قوانین دینی تأمین نمی شود. در روی زمین، تنها نظام جمهوری اسلامی ایران است که در اصل چهارم قانون اساسی آن آمده است که همه مقررات و قوانین جاری کشور باید بر اساس موازین اسلامی تصویب و اجرا گردد. حتّی اگر قانون و مصوبه ای بر خلاف اطلاق و عموم دلیل شرعی باشد، اعتبار ندارد.بنابراین، تنها کشوری که قوانین آن ضامن تأمین مصالح واقعی انسانهاست، کشور ماست. همه توجه دارند که این نظام با همه دستاوردهای آن، در سایه فداکاری مردم و به برکت خون شهدا و از جمله شهدای هفت تیر به دست آمد و آنان با فداکردن جان خود و تقدیم خون ارزشمند خود به انقلاب برای ما عزّت، سر بلندی و ارزشهای والایی را آفریدند. ما باید بهوش باشیم که این ارزشها را برایگان از دست ندهیم. امروز، دست هایی در کار است که به اصل اسلام، ولایت فقیه و نظام و مقررات اسلامی خدشه وارد کند، چون این ارزشها چونان خاری در چشم آنهاست و با همه وجود سعی می کنند آنها را از بین ببرند و همه توان و تلاش و فعالیت های تخریبی خود را متمرکز بر روی آن چند نقطه اصلی کرده اند، تا به شیوه ها و شگردهای گوناگون به آنها ضربه وارد سازند. گاهی در مقالات، سخنرانی ها و روزنامه های کثیر الانتشار جمهوری اسلامی اصل اسلام و احکام اسلامی را زیر سؤال می برند و می گویند: امروز زمان آن گذشته که ما دم از واجب و حرام بزنیم، باید مردم را به حال خود رها کنیم که خود تصمیم بگیرند و انتخاب کنند! یا کراراً مشاهده شده که به ولایت فقیه جسارت و توهین می کنند، که اگر سماحت و سعه صدر مسؤولان فرهنگی نبود، قانوناً آنها باید تعزیر و مجازات شوند؛ اما این بزرگواران به روی خود نمی آورند و اقدامی نمی کنند. اینجاست که ما به عنوان مسلمان، انقلابی، پیرو امام و مقام معظّم رهبری وظیفه داریم که این گستاخان و جسارت پیشه گان را سر جای خود بنشانیم و اجازه ندهیم که شریعت مقدس اسلام و تشیع و ارزشهای مقدسی که عامل سعادت دنیا و آخرت ما هستند و به بهای سنگینی به دست آمده اند، به بهای اندک و ثمن بخس، در بازار مکّاره سیاست بازان خدعه گر و فرهنگ سوزان بی هویت، به

فروش برسند و حاصلی جز ننگ و عار و نفرین خدا، پیامبر، فرشتگان، مؤمنان و نسلهای آینده برای ما باقی نماند؛ امید که چنین مباد. آیت الله مصباح یزدی – با تلخیص از کتاب نظریه سیاسی اسلام– ج۲ – ص۱۶۹

حق حکومت از آن کیست ؟

حق حکومت از آن کیست ؟ در یک تعریف ساده می توان حکومت را این طور تعریف کنیم : « دستگاهی است که بر رفتارهای اجتماعی یک جامعه اشراف دارد و سعی می کند آن ها را در مسیر خاصی جهت داده و هدایت نماید . » این اعمال حاکمیت می تواند به روش های مسالمت آمیز و یا با استفاده از قوه قهریه باشد . یعنی اگر افرادی برخلاف آن جهت خاصی که مد نظر حکومت است رفتار کنند آن ها را با توسل به زور و قوه قهریه و با استفاده از دستگاه های نظامی و انتظامی مجبور به پذیرفتن مقررات و انجام آن رفتار خاص می کنند . این تعریف با توضیحی که به دنبال آن آمد ، هم شامل حکومت های مشروع و هم شامل حکومت های نامشروع می شود . بنابراین باید ببینیم ملاک یا به عبارتی شرط مشروعیت یک حکومت چیست . آیا فرد یاگروهی ذاتاً و به خودی خود مشروعیت دارند . یا مشروعیت حکومت نسبت به هیچ کس ذاتی نیست بلکه امری است عرضی و از ناحیه کس دیگری باید به آن ها اعطا شود ؟ در اینجا و در پاسخ به این سؤال برخی از فیلسوفان و مکتب های فلسفه سیاسی چنین پنداشته اند که اگر کسی قدرت فیزیکی و بدنی بیش تر و برتری دارد ، یا از نظر فکری و ذهنی برتر و باهوش تر از دیگران است ، یا از نژاد برتری است ، چنین فردی خودبه خود و ذاتاً برای حکومت متعیّن است . البته گرچه چنین گرایش هایی از برخی سیاست مداران و یا فیلسوفان فلسفه ی سیاست دیده و شنیده شده ولی مبانی نظریه سیاسی ولایت فقیه مخالف این گرایش است . این نظریه بر این پیش فرض مبتنی است که حق حاکمیت ، ذاتی هیچ فردی از افراد انسان نیست و خود به خود برای هیچ کس تعین ندارد ؛ یعنی نسبت به هیچ فردی این گونه نیست که وقتی از پدر و مادر متولد می شود خودبه خود دارای یک حق قانونی برای حکومت کردن باشد و حق حاکمیت ، میراثی نیست که از پدر و مادر به او منتقل شود بلکه مشروعیت حاکم و حکومت باید از جای دیگر و منبع دیگری ناشی شود . اکثر فیلسوفان و نظریه پردازان فلسفه سیاست این اصل را هم مانند اصل پیشین پذیرفته اند و غالب مکتب های فکری این حوزه و از جمله مکتب های طرفدار دموکراسی با ما هم رأیند که حق حاکمیت و حکومت (مشروعیت) ارث هیچ فردی نیست و ذاتا برای هیچ کس متعین نیست بلکه باید از منبعی که این حق اصالتاً و ذاتاً از آن اوست به دیگری منتقل شود . بنابر این با پذیرفتن این دو اصل تا این جا ما چند دسته از مکاتب فلسفه ی سیاست را کنار زدیم : ابتدا آنارشیسم ، و نظریه پردازانی که چنین گرایشات و تفکراتی دارند که افراد یا گروه هایی به طور ذاتی و خود به خود برای حکومت مشروعیت دارند و بر سایرین ذاتاً مقدم اند . به دنبال پذیرش اصل دوم طبیعتاً این بحث مطرح می شود که آن منبعی که قدرت قانونی و مشروعیت را به حاکم و حکومت می بخشد چیست ؟ از این جاست که نظریه ولایت فقیه و فلسفه سیاسی اسلام از بسیاری مکاتب دیگر و به خصوص از نظریات رایج فعلی در این زمینه جدا می شود و با آن ها تفاوت پیدا می کند .این اصل که یکی از مبانی مهم نظریه ولایت فقیه و فلسفه سیاسی اسلام است و همه مسلمانان بر آن توافق دارند و شاید بسیاری از اصحاب شرایع آسمانی دیگر غیر از اسلام هم آن را قبول داشته باشند ، این است که حق حاکمیت و حکومت و امر و نهی کردن اصالتاً از آن خدای متعال است . البته باید توجه داشت که حکومت کردن به معنای خاصش و این که کسی مباشرت در کارها داشته باشد و امور را مستقیماً رتق و فتق نماید اختصاص به افراد انسان دارد و به این معنا بر خداوند متعال صدق نمی کند . اما به معنای وسیع تری که حق حاکمیت ذاتی و تعیین حاکم را شامل شود مخصوص خداوند متعال است . خدایی که همه هستی و جهان و از جمله انسان را آفریده و « مالک حقیقی » همه چیز است : « لله مافی السموات و ما فی الارض » همه آن چه که در آسمان ها و زمین است از آن خداست . مالکیت حقیقی که در این جا گفته می شود در مقابل مالکیت اعتباری است . در مالکیت اعتباری ، شخص بنابه قراردادی که یک عده از افراد بین خودشان

پـذیرفته انـد مالک شـناخته می شود لـذا این قرارداد ممکن است در جوامع گوناگون تفاوت داشـته باشد . مثلاً در جامعه ای ممکن است قرارداد کننـد که هر کس معـدنی را (مثلاًـ معـدن طلاـ) پیـدا کرد مالک آن می شود ولی جامعه دیگر بگوینـد تمامی معادن ملـک عمومی است و دولت سـرپرستی آن را به عهـده دارد . امـا مـالکیت حقیقی ناشـی از یـک نوع رابطه تکوینی است که در آن هستی مملوک ، ناشی و بر گرفته شده از هستی و وجود مالک است که اصطلاحاً به آن رابطه علت و هستی بخش و معلول گفته می شود . در چنین مـالکیتی قرارداد نکرده انـد که مملوک از آن مالک باشـد بلکه مملوک حقیقتاً و تکویناً متعلق به مالک بوده ، تمام هستی خود را وام دار اوست . بـا چنین نگرشـی ، همه انسـان هـا از این جهت که آفریـده خـدا هسـتند مملوک اوینـد و نه تنهـا هیچ انسانی حق هیچ گونه تصـرفی در هیچ شأنی از شـئون انسان های دیگر را ندارد بلکه هر فرد ذاتاً حق هرگونه تصرفی در خود را نیز نـدارد زیرا تصـرف در ملک غیر است . بر اساس چنین نگرشـی هیـچ انسانی حق ندارد یکی از اندام های خود را قطع کند یا چشـم خود را کور کند یا خود کشـی نماید زیرا وجود و هستی او مال خودش نیست . این پیش فرض در بسـیاری از مکاتب فلسفه سیاسی و فرهنـگ هـای دیگر پـذیرفته نیست و لااقـل این است که هر انسـانی اختیـار خود را دارد . بنـابر این از آن جا که لازمه حکومت ، تصـرف در جان و مال مردم و اختیارات و حقوق افراد است معلوم می شود بر اساس نظر اسـلام هیـچ انسانی صـرف نظر از اختیاری که خدا به او بدهد حق حکومت و هیچ گونه تصرفی در انسان های دیگر ، که ملک خدا هستند ، ندارد . به هر حال این که بی اذن خـدای متعال نمی توان در بنـدگان او تصـرف کرد یک اصل اساسـی در تفکر اسـلامی است . با پذیرفتن این اصل است که فلسـفه سیاسـی اسـلام از سـایر مکـاتب موجود در این زمینه جـدا می شود و نظریه ولاـیت فقیه باسـایر نظریـات حکومت و سیاست تفاوت اساسـی پیـدا می کنـد . و از این جاست که قائلین به مشـروعیت حکومت نخبگان ، یا حکومت فیلسوفان و حکیمان ، و یا اشـراف و ثروتمنـدان و یـا آن هایی که پیروزی در جنگ و سـلطه از راه قهر و غلبه را منشأ مشـروعیت می داننـد و حتی نظریه دموکراسـی (با تبیین ها و روش های مختلفش) ، همه و همه مسیرشان از تفکر اسـلامی جدا می شود . مثلاً اساس نظریه دموکراسی ، این است که حکومت اصالتاً مال مردم و حق آن هاست و رأی مردم است که به شخص حاکم و حکومت او مشروعیت می بخشد و اعتبار قانونی به اعمال قـدرت از جانب او می دهـد . اما با بیانی که برای پیش فرض سوم کردیم معلوم شـد که این سـخن نیز با نظریه ولایت فقیه سازگاری نـدارد زیرا بر اساس این پیش فرض ، همان طور که تک تک افراد هیـچ کـدام ذاتاً و اصالتاً حق حاکمیت ندارنـد ، جمع مردم و جـامعه نیز ذاتـاً و اصالتـاً از چنین حقی برخوردار نیست چرا که تمـام هستی و متعلقاتشـان مـال خـداست و همگی مملوک و ملـک حقیقی خداونـد متعال هسـتند و همه رفتارهایشان بایـد طبق امر و نهی مالک حقیقی باش و هیـچ حقی ندارنـد که بر دیگران حکومت کننـد یـا فردی را به عنوان حـاکم تعیین نماینـد . در حاشیه این پیش فرض سوم و به عنوان یکی از فروعات آن می توانیم این مطلب را هم ، که بـاز مورد قبول همه مسـلمانان است ، اضافه کنیم که خداونـد متعال بر اساس آن حق ذاتی و اصـیل خود برای حاکمیت ، در مرتبه نازل تر چنین حقی را به رسول گرامی اسـلام حضـرت محمد بن عبدالله صـلی الله علیه و آله داده و به حکومت آن حضـرت و تصـرفاتش در جان و مال و زندگی و حقوق و اختیارات مردم مشروعیت بخشیده است . به هر حال باز هم تأکید می کنیم که بین نظریه ولایت فقیه یا حکومت اسـلامی به معنای صـحیحش و آنچنان که اسلام شناسان راستین (تعبیری که امام خمینی رحمت الله علیه در مورد مرحوم آیت الله مطهری فرمودند) فهمیده و بیان کرده اند با نظریه دموکراسی تفاوت بسیاری وجود دارد و ما هیچ گاه نمی توانیم نظریه حکومت اسـلامی و ولایت فقیه را بر دموکراسـی تطبیق کنیم .و کسانی که خواسـته اند یا می خواهند چنین کاری را انجام دهنـد ، چه آنت هایی که در صـدر اسـلام و بعـد از وفات رسول خدا اقدام به این کار کردند و بر خلاف نص صریح خدا و رسولش شـخص دیگری را برای حکومت انتخاب کردند و چه کسانی که امروز به واسطه فریفتگی و خودباختگی در برابر فرهنگ غربی چنین تفسـیری از نظریه ولایت فقیه ارائه می کنند ، یا شناخت صحیح از اسلام نداشتند و ندارند و یا طبق اغراض خاص شخصـی و سیاسـی چنین کرده و می کنند . مطابق نظر اسـلام ، حق حاکمیت و تعیین حاکم ذاتاً و اصالتاً از آن خداوند متعال

است و تنها از جانب اوست که می تواند این حق به فردی از افراد انسان تفویض شود و طبق متممی که برای پیشفرض سوم گفتیم ، در درجه اول این حق به پیامبر گرامی اسلام صلی الله علیه وآله داده شده است . منبع:کتاب ولایت فقیه

درآمدی بر مفهوم جمهوری (۱)

درآمدی بر مفهوم جمهوری (۱) ۱ـ مقدمه این نوشته, مقدمه ای برای فهم جایگاه مردم در نظام جمهوری اسلامی ایران است, که مبتنی بر اندیشه سیاسی امام خمینی (ره) می باشد. از زمان تکوین نخستین جوامع ابتدایی تا دولتهای مدرن, اندیشه سامان بخشی به حیات سیاسی ـ اجتماعی و تنظیم روابط بین فرمانروایان و فرمانبرداران, از مهمترین دغدغه های بشر بوده است. این اندیشه, به تبع میزان دخالت و حضور مردم در اداره جامعه, موجب بروز اشکال متفاوتی از حکومت شده است. شاید بتوان در یک نمای بسیار کلی, حکومتها را به لحاظ مشارکت مردم, به سه دسته ((سلطنتی)), ((جمهوری)) و ((اریستوکراسی یا نخبگان)) تقسیم کرد. اما در یک چشم انداز عمیقتر می توان گفت ;تاریخ حکومتها, نشانگر این است که از یک سو, دولتها بدون همدلی مردم, دچار بحران سیاسی شده و از سوی دیگر, دموکراسیهای مستقیم, عملا ـ غیر ممکن بوده اند ;لذا دولتهای مدرن نیز در عمل, راه میانه (دموکراسی غیر مستقیم) را در پیش گرفتند. به هر حال, جمهوری به عنوان یک اندیشه سیاسی و نیز نوعی مکانیسم و نظام اداره جامعه, یکی از استوارترین و پابرجاترین مفاهیم سیاسی است که محل تعارض و تعامل آرا, و الگوی ایدهآل, بخش وسیعی از مردم جهان امروز است. و به قاطعیت می توان گفت که بشریت مدرن نیز هنوز در استفاده از این مفهوم جنجال برانگیز و آرامش خیز, به اجماع نظر و توافق دست نیافته است. (۱) شاید مهمترین دلیل بر عدم اجماع نظر, وجود ابهام در مفهوم, محتوا و اصول آن باشد که حتی گاهی حکومت جمهوری را به حکومت استبدادی و گاهی نیز آن را مترادف دموکراسی می نمایاند. اما علی رغم همه اختلافات, تقریبا تمامی اندیشمندان سیاسی بر یک معنای مشترک که همانا, ((حاکمیت مردم)) و حق همگان برای شرکت در تصمیم گیری امور عامه است, اتفاق نظر دارند. مهمترین مفاهیمی که تفسیر کننده حکومت جمهوری به شمار می روند ;برابری, آزادی, قانون اساسی, رإی اکثریت, پارلمان و حاکمیت مردم هستند. این واژه ها, اگرچه در نگاه ابتدایی, ساده و مشخص به نظر میآیند ;ولی با کمی دقت و با توجه به نگرش جوامع و اندیشمندان مختلف, به عمق پیچیدگی و ابهام آن پی خواهیم برد ;چرا که هر صاحب نظری بر اساس یک سلسله پیش فرضها, تفسیرهای خاصی از آزادی, قانون, مساوات, رإی اکثریت و... دارد. و طبیعی است که حکومت جمهوری به تبع این برداشتها, متفاوت خواهد شد. و لذا به قول ((دیوید هلد)) ((تاریخ اندیشه دموکراسی بغرنج و تاریخ دموکراسیها, گیج کننده است.)) (۲) آنچه بر این ابهام می افزاید, مشهورترین تعریفی است که از حکومت جمهوری شده است ((;حکومت به وسیله مردم ;))یعنی مردم حاکمند. این تعریف نیز علی رغم شکل ساده آن, در درون خود دچار یک ((پارادوکس)) است ;چرا که ((نه حکومتی بی فرمانبردار وجود دارد و نه حاکمی بی رعیت)) (۳ ;)زیرا معنای حقیقی حکومت, از طرفی مجبور ساختن افراد, اقدام علیه اراده آنها و تعیین هدف و خط مشی برای مردم است که در این صورت, مردم نمی توانند خود فرمان برانند و عملا افراد جامعه به حاکم و محکوم تقسیم می شوند ;و از طرف دیگر, ادعا می شود که این مردم هستند که حاکمند. جان استوارت میل در سال ۱۸۵۹ به این نکته این چنین اشاره دارد ;اکنون دانسته شده است که عبارتهایی چون ((حکومت مردم)) و ((قدرت خلق بر خودشان)) وضع حقیقی مورد را بیان نمی کنند. ((مردم)) که قدرت را اعمال می کنند, همیشه همان مردمی نیستند که این قدرت بر آنها اعمال می شود. (۴) دو دهه بعد (۱۸۷۸) گلادستون این نکته را با عمق و ظرافت بیشتری مورد اشاره قرار می دهد ;آن تعداد از مردمی که بتوانند ملت نامیده شوند, هرگز به معنای دقیق کلمه, بر خود حکومت نکرده اند. بالاترین چیزی که در شرایط زندگی انسان, دست یافتنی به نظر می رسد, این است که ملت باید فرمانروایان خویش را برگزینند, و نیز در فرصتهای گزیده ای, عمل آنان را رهبری کند. (۵) بنابراین, حاکمیت مردم هرگز معنای حقیقی ندارد ;بلکه هر

دو واژه به کار برده شده در آن, معنای مجازی دارند. و لذا حکومت, ممکن است برگزیده اکثریت مردم باشد ;اما اکثریت مردم, قوانین را وضع یا اجرا نمی کند. این موضوع را یک قرن بعد (۱۹۵۵) ((والتر لیپمن)) با قوت بیشتری مطرح می کند: ((توده نمی تواند حکومت کند)) (۶) نتیجه اینکه, اکثریت مردم حکومت نمی کنند ;بلکه حکومت می شوند. اما با وجود این, مفهوم ((حکومت بر خود)) چندان هم ابلهانه نیست ;خصوصا اگر معنای مجازی واژه ((حکومت)) و ((مردم)) را مد نظر داشته باشیم. در این صورت, تعیین خط مشیهای سیاسی, پی ریزی اهداف و جهت بخشیدن به افراد جامعه, به معنای اوامر و نواهی مولوی تلقی نمی شود ;بلکه تنها ((ارشادی)) هستند و شهروندان در زندگی سیاسی خود دارای اختیار و آزادی عمل هستند ;چرا که هر انسانی در حکومتهای جمهوری اینگونه تسلط فردی را دست کم در بعض از امور زندگی سیاسی ـ اجتماعی خود, تجربه می کند. (۷) اما با تمام اختلافات و تناقضها, تقریبا تمامی اندیشمندان سیاسی بر یک معنای مشترک ;یعنی: ((حق همگانی برای شرکت در تصمیم گیری امور عامه)) اتفاق نظر دارند ;به نحوی که بر مبنای قانون و برابری صوری, کلیه شهروندان از فرصت یکسانی برای دستیابی به مناصب حکومت, برخوردار هستند. با توجه به این مقدمات, می توان پرسید که اصولا مبانی جمهوری کدام است؟ خاستگاه آن کجاست؟ ریشه تاریخی آن به چه دورانی برمی گردد؟ اندیشمندان کلاسیک و جدید, از آن چه برداشتی دارند؟ آیا در تمدنهای شرقی و خصوصا ایران, می توان ریشه های حکومت مردم سالاری را جست وجو نمود؟ اندیشمندان معاصر ایران, از آن چه تلقی ای دارند؟ و بالاخره امام خمینی (ره) از واژه جمهوری چه تفسیری داشته است؟ و در نهایت اگر میزان نقش مردم در اندیشه امام خمینی متغیر تابع باشد, متغیر مستقل آن کدام است؟ به عبارت دیگر ;آیا میزان نقش مردم در اندیشه امام, تابعی از شرایط و الزامات زمانی و مکانی است یا عوامل دیگری همانند تئوری ولایت مطلقه فقیه و... نقش داشته است؟ در این تحقیق, تلاش شده است تا به برخی از سوالات فوق پاسخ داده شود. ۲ ـ واژه جمهوری (معنای لغوی و اصطلاحی) جمهوری, معادل واژه (Republiqu), نامی دیرآشنا در فلسفه سیاسی است. واژه جمهوری, مأخوذ از لغت (Republic), برگرفته از ریشه لاتینی (Respublica) و مرکب از دو لفظ (Res) به معنای شیء یا امر و (publica) به معنای عمومی یا همگانی می باشد. از این رو; جمهوری در معنای شیء عمومی, مترادف با اموال, متعلقات و امور همگانی قرار می گیرد. این تعریف, خود متضمن دو نکته اساسی است که عبارتند از: حضور همگان در صحنه و دیگر, وجود یک جامعه سازمان یافته که در آن, بین شیء خصوصی و شیء عمومی, فرق گذاشته می شود. (۸) در فارسی لغت ((جمهور)) به معنای ((همه مردم, گروه, جماعت کثیر, کثیر و متراکم از هر چیزی و توده بزرگ ریگ,آمده است که مصدر جعلی آن, جمهوریت می باشد)) (۹) لغتنامه فرهنگ معین نیز آن را چنین تعریف می کند: ((جمهور (Jomhur ;)توده, گروه, بخش اعظم یک چیز. حکومتی که زمام آن به دست نمایندگان ملت باشد)) (۱۰) بنابراین در ادبیات فارسی, مراد از واژه جمهوری, نوع نظام سیاسی و طرز حکومتی است که به جای پادشاه که اقتدار موروثی داشت و مشروعیت آن به فراسوی اراده بشری مرتبط بود, اداره کشور برای مدت معین به دست نمایندگان مردم سپرده شود. فرهنگهای اروپایی نیز حکومت جمهوری را به همین مضمون تعریف می کنند: ((حکومتی که در آن, مردم یا مستقیما اعمال حاکمیت می کنند, یا توسط نمایندگان برگزیده خود)) (۱۱) اما یک نکته حائز اهمیت در تاریخ اندیشه سیاسی, در ارتباط با واژه ((جمهور)) وجود دارد که گاهی سبب ابهام و اشتباه می شود و آن, نام کتاب اصلی افلاطون (فیلسوف یونان باستان) است که عنوان ((جمهور)) را دارد, در حالی که معنای آن با مفهوم امروزی جمهوری متفاوت است. خواننده امروزی ممکن است از نام این کتاب, چنین دریابد که موضوع کتاب, به نوع خاصی از حکومت یعنی نظام جمهوری (در برابر پادشاهی) مربوط است و حال آنکه چنین نیست. واژه یونانی کتاب (یعنی پولیتیکا و معادل لاتین آن رسپوبلیکا) صرفا به معنای کشور یا جامعه یا سازمان حکومت است. در یونان, حکومتها, خواه جمهوری یا پادشاهی یا اشرافی را به همین عنوان کلی می نامیدند. مطالب در کتاب ((جمهوریت)) علاوه بر انتقاد از حکومتهای موجود, به طور عمده به کلیات سیاست و تربیت و فلسفه, اختصاص دارد و کمتر به جزئیات می

پردازد ومباحثش نیز در همه جا به مسائل اخلاقی برمی گردد. علت این امر, سادگی نسبی بافت زندگی اجتماعی در شهرهای یونان بود که مردمشان میان اخلاق و سیاست فرقی قائل نمی شدند. یعنی باور نداشتند که می توان رفتار خصوصی فرد را از اصول حکومت جدا کرد. (۱۲) بنابراین, از نظر تاریخی واژه ((جمهوری)) در ابتدا به معنای ((سازمان سیاسی)) استعمال شده است ;اما شاید در یک جمعبندی کلیتر, بتوان گفت که جمهوریت, گفتمانی است که در نهایت به نفی استبداد معطوف شده است ;چرا که سامان دهی سازمان سیاسی, آگاهی و تربیت شهروندان آزاد, رفته رفته قدرت سیاسی را مقید به اصول و قوانین مشخص می نماید که می بایست خط مشی و سیاستهای خود را در چارچوب خواست و اراده عمومی تنظیم نماید. از این منظر, جمهوریت از یک نظریه به یک فرآیند مبدل می شود که در سیر تاریخی خود, تحولات جدی داشته است. در هر صورت, برای ریشه یابی تاریخی واژه جمهوری به عنوان نوعی خاص از حکومت (حکومت مردم), به جای جست و جو در تاریخ یونان, باید به تاریخ روم مراجعه نمود ;در سیر تاریخ اندیشه سیاسی فقط یک اثر کلاسیک به نام ((جمهوریت)) وجود داشته است و آن هم نه بر افلاطون ;بلکه به سیسرون تعلق داشته است. کتابی که از افلاطون به نام ((جمهوریت)) شناخته شده است, ترجمه کتاب Politeia (سامان سیاسی) افلاطون است. بنابراین, ریشه تاریخی جمهوریت را بایستی در سنت لاتین و نه یونانی جست وجو کرد. (۱۳) اما در اینجا یک ابهام دیگر نیز وجود دارد که به تعریف مفهومی مرتبط است ;این که چه نسبتی بین مفهوم جمهوریت و مفهوم دموکراسی وجود دارد؟ واژه دموکراسی مرکب از ((دموس (Demos)))به معنای مردم و کراتئین (Kratein) به معنای حکومت کردن است که مراد از آن, مشارکت قاطبه مردم در ((امور عمومی (Respublica))) است که دقیقا همین معنا در درون واژه جمهوری نیز نهفته است. پس دربادی امر, این دو واژه با هم پیوند ذاتی دارند و سه عنصر ((مشارکت عامه مردم)), ((رضایت اکثریت مردم)) و ((رقابت عموم مردم در کسب قدرت)) به آن معنا می بخشند. اما آنچه به بحث ما مرتبط می باشد, این است که چه چیزی مورد رضایت اکثریت باید باشد تا در چارچوب آن, یک نظام حکومتی بر اساس حقوق و تکالیف معینی به رتق و فتق امور مردم بپردازد؟ در حقیقت, این سوال پاسخ روشنی ندارد. به طور مشخص تر, پرسش این است که کدام مردم, برای نیل به چه اهداف و غایاتی, در چه شرایط مادی و روحی, با کدام ابزار و شیوه و بر مبنای کدام ملاک و معیار می توانند با اراده و اختیار و با رضایت همگانی, بر خود حکومت کنند؟ اینجاست که مشکلات و ابهامهای جمهوریت و دموکراسی, در نظر و عمل آشکار می گردد. در دنیای واقعی, مردم عملا نه قادر به اعمال اراده خود هستند و نه اکثریت, چندان انگیزه و تمایلی نسبت به آن دارند. در نتیجه, یک اقلیت ممتاز است که به هر دلیل, به عرصه سیاست و حکومت کشیده می شود و اراده خود را از مجرای تدابیر و شگردهای تبلیغاتی و قانونی, موجه و مشروع جلوه داده و به دیگران القإ و تحمیل می کند. (۱۴) اما گاهی از دموکراسی معنا و مفهوم دیگری اراده می شود که با جمهوری, نسبت تساوی ندارد. و لذا دچار ابهامهای خاص خود می شود. از این منظر, دموکراسی به معنای مجموعه ارزشها و باورهایی تلقی می شود که حکومتها می بایست بر پایه آن استوار باشند. بنابراین تعریف, جمهوری به شکل, غالب و روش حکومت ارتباط دارد و دموکراسی به محتوا (۱۵) و هنجارها و ارزشهای (آزادی, برابری, عدالت و...) حکومت مرتبط می گردد. و به همین دلیل جمهوریهایی که دموکراتیک هستند, در واقع از درون قالبها و هنجارهای دموکراسی پدید آمده اند. در نتیجه, شکل و صورت حکومت جمهوری, به تبع ارزشها و محتوای آن, متکثر خواهد شد ;چرا که به تعداد فرهنگها, تمدنها, اقوام و مذاهب, قرائتها, برداشتها و بینشهای متفاوت از اصول دموکراسی و ارزشهای مربوط به آن, حکومت جمهوری وجود دارد. بنابراین, هرگز نمی توان یک شیوه حکومتی واحد را برای همگان تجویز نمود و ملتهای گوناگون را بدون توجه به باورهای حاکم بر آنان, آنها را مجبور به اطاعت از آن نمود. بر همین اساس, جرج کنان می گوید: ((هیچ دلیلی وجود ندارد که تصور شود اقدام به تإسیس و گسترش نهادهای دموکراتیک, بهترین راه و روش برای بسیاری از مردمان باشد)) به عقیده بسیاری, الگوهای دموکراتیک فقط برای محدودی از کشورها با ویژگیهای تاریخی و اجتماعی معین, تناسب دارد. با وجود آنکه این ادعا چندان قانع کننده نیست;

ولی رگه هایی از واقعیت در آن نهفته است که قابل انکار نیست. (۱۶) اگر از ابهامها و تناقضهای موجود در معنا و مفهوم جمهوری (چه در نظر و چه در عمل) بگذریم, به مشترکات و معانی ای می رسیم که اکثر اندیشمندان بر آن توافق دارند. واژه جمهوری (Republic) در اساس از (Respublica) لاتین گرفته شده (در مقابل Resprivata; قلمرو خصوصی) که به قلمرو عمومی اشاره دارد. نکته اصلی در بحث جمهوریت, توجه به ((مردم)) است ;اما مردمی که در یک اتفاق و تجمیع با انگیزه و با دلایل مختلف, گردهم میآیند. (۱۷) در پایان این بخش به عنوان جمعبندی, به چند جمله از مدیسون, در کتاب مشهورش به نام (the Federalist) اشاره می کنیم ;یک نظام جمهوری, حکومتی است که تمامی اقتدارات خود را به طور مستقیم یا غیر مستقیم از عامه مردم برمی گیرد و از سوی اشخاصی اداره می شود که مقام و قدرت خود را از رضایت مردم و در یک مدت محدود به دست میآورند ;.آن هم تا هنگامی که با مردم خوش رفتاری می کنند. (۱۸) ۳ـ سیر مفهوم جمهوری در اندیشه سیاسی غرب ((جمهوری)) یکی از مدلهای کلاسیک نظام سیاسی است که پیشینه آن, به آثار هرودوت (۱۹), افلاطون (جمهوریت) و ارسطو (سیاست) باز می گردد. چنانکه ارسطو, حکومت یک فرد را مونارشی, چند نفر از نخبگان را آریستوکراسی و حکومت همگان را جمهوری دانسته است. ارسطو طبقه بندی خود را بر دو اصل, مبتنی نموده است نخست, تعداد و شمار افرادی که قدرت سیاسی را تصاحب نموده اند و دوم, غایت و هدفی که حکومتها به دنبال دستیابی آن هستند. با توجه به اصل دوم, حکومتها یا توجهشان به مصالح و خیر همگانی معطوف است که در این صورت حکومت, مطلوب و بهنجار است و یا توجهشان به منافع و مصالح شخصی فرمانروایان معطوف است که در این صورت, حکومت, منحرف و فاسد است. ارسطو, حکومتی که مصلحت عموم را مد نظر داشته باشد, اگر توسط یک نفر اعمال شود, ((سلطنتی)) و اگر توسط چند نفر اعمال شود, ((آریستوکراسی)) و اگر به دست اکثریت مردم باشد, ((جمهوری)) می شمارد. آنگاه شکل منحرف حکومت سلطنتی را تورانی و شکل منحرف آریستوکراسی را الیگارستی و شکل منحرف جمهوری را دمکراسی می نامد. بعدها صاحب نظران دیگری چون روسو, بدن و منتسکیو با اندک تغییری, نظام جمهوری را در سنخ شناسی خود وارد کردند, مثلا منتسکیو در قرن هیجده, سه قسم حکومت ;جمهوری, پادشاهی (مشروطه) و استبدادی را می شمارد. (۲۰) اما در مورد ریشه یابی واژه جمهوری و اینکه اولین بار لغت جمهوری به معنا و مفهوم امروزی, توسط چه کسی یا کسانی استعمال شده است می توان گفت: ((در سیر تاریخی اندیشه سیاسی, فقط یک اثر کلاسیک به نام ((جمهوریت)) وجود داشته است و آن هم نه به افلاطون ;بلکه به سیسرون تعلق داشته است.)) (۲۱) در هر صورت, جمهوری به عنوان روشی برای اداره حیات سیاسی, در پروسه تاریخ اندیشه سیاسی غرب, دارای افت و خیزهای متفاوتی است و هنوز در تاریخ تحول خود, به اجماع نظر نرسیده است و لذا ما آن را به رهیافت, پارادایم و نگرشهای متفاوتی تقسیم نموده ایم. در یک نگاه بسیار کلی به تاریخ تحول اندیشه سیاسی غرب, می توان مفهوم جمهوری را به چهار موج و یا چهار نگرش و رهیافت کلی تقسیم کرد ;ولی در عین حال هر کدام از رهیافتها, مشتمل بر تنوعات درونی نیز هستند. ۱ـ رهیافت افلاطونی قدیمی ترین اثری که واژه جمهوری را استعمال نموده است, مربوط به عنوان کتابی است که افلاطون تحت عنوان ((جمهوری)) تدوین نموده است. در نگاه ابتدایی, شاید تصور شود که افلاطون به مثابه بنیانگذار فلسفه سیاسی, کتابی در زمینه ((جمهور)) به معنای ((عامه مردم)) تدوین نموده است. حال آنکه, معنای دقیق آن ((سامان سیاسی)) است, بنابراین, اجمالاـ جمهوری به معنای امروزی آن (امر مردم) در رهیافت افلاطونی و حتی به طور کلی در سالهای قرون وسطی ناشناخته است. (۲۲) در این پارادایم مفهوم جمهوریت, به استثنای ((جمهوریت سیسرون)), ناشناخته است. در این پارادایم, سامان سیاسی ایدهآل, حکومت فلاسفه افلاطونی است و مطلوب ممکن, تلفیق دموکراسی با اریستوکراسی ارسطویی است. فلسفه سیاسی در روم باستان و قرون وسطی در نهایت امر در مجموعه این پارادایم قرار دارند. (۲۳) اما به هر جهت در آتن قبل از سولون (قرن ۶ ق.م) یک مجمع مرکزی که نماینده همه گروهها و طبقات اجتماعی بود, وجود داشت که به حل و فصل امور سیاسی می پرداخت, ولی غلامان که تعداد آنان پنج برابر مردم آزاد بود, جزء هیچ کدام از گروهها و طبقات فوق

محسوب نمی شدنـد. البته سولون حقوقـدان یونانی در سال ۵۹۴ پیش از میلاد ;مقرراتی وضع کرد که, تا حـدی از قـدرت اشـراف کـاست ; امـا به هر حـال غلامـان (اکـثریت جـامعه) از هیـچ حقوقی برخوردار نبودنـد. (۲۴) ۲ـ رهیـافت رومی یا سیسـرونی اگرچه سیسـرون, مخترع و مبتکر فلسفه جدیدی نیست و متاثر از افلاطون و ارسطو است (;۲۵) اما اهمیت وی برای بحث ما این است که او مبتکر مفهوم جمهوریت به معنای امروزی است. بنابراین, نکته مهم, توجه جـدی سیسـرون به مصـلحت عامه و مشارکت عامه مردم, در سـرنوشت سیاسـی و اجتماعی خود است. به عقیده سیسرون ;مقصود از مردم (یا جامعه) اجتماع یک دسته از افراد بشر بهر طریق که در نظر آیـد, نیست ;بلکه مقصود, اجتماع عـده کثیری از مردم است که نسبتا به امر عـدالت و شـرکت در منافع مشترک عامه و برای خیر عامه و مصالح عمومی با یکدیگر به توافق برسند. (۲۶) نکته ای که رهیافت و نگرش سیسرون را از افلاطون جدا می کند, نوع نگرش وی به مردم است. در حکومت جمهوری یوتوپیـایی افلاـطون, تنهـا فلاسـفه, افراد صالـح برای حکومت هسـتند. و سـایر مردم, قـدرت قضـاوت و قوه تشـخیص قـانون را ندارنـد. ((امـا سیسـرون می گویـد ;در هر فرد انسـان, ظرفیت و قابلیت تشـخیص و استعداد شناسایی حقوق طبیعت, آفریده شده است. به عبارت دیگر همه مردم فیلسوفند)) (۲۷) بنابراین, در اندیشه سیاسی سیسرون, مردم در زندگی سیاسـی ـ اجتماعی به تساوی طبیعی می رسـند و انسانها ذاتا با هم مساوی هسـتند و بدون تبعیض طبقاتی می توانند در سـرنوشت عمـومی خود مشـارکت نماینـد. از مجموع مطـالب فوق, می توان نـتیجه گرفت که انـدیشه جمهوری (به معنـای عـامه مردم) را باید در سنت رومی جست وجو نمود نه یونانی ;در روم باستان حکومت ابتدا پادشاهی بود, اما در سال ۵۱۰ ق.م جمهوری برقرار شـد. حکومت جمهوری روم نزدیـک پنـج قرن ادامه یـافت. نخست به جای پادشاه که سابقا در تمام مـدت عمر حکومت می کرد, دو نفر برای فرمانروایی انتخاب شدند و قرار شد که فقط تا یک سال فرمان برانند. فلسفه این کار, آن بود که گمان می کردند وقتی قـدرت میان دو نفر تقسـیم و از مـدت فرمانروایی کاسـته شـد, فشار خودکامگی کاهش می یابد. (۲۸) این دو تن که آنـان را کنسول می نامیدند, در امور سیاسی با مجلس (سنا) که از طبقه اشراف انتخاب می شد, مشورت می کردند که هنگام رای, موافقان کنسول در سمت راست و مخالفان به سمت چپ مجلس می رفتند.(از همینجا بود که اصطلاح ((راست)) و ((چپ)) به معنای موافق و مخـالف حکومت وقت معمول شـد) آنچه در این دوره حـائز اهمیت می باشـد, این است که اشـراف قبول کردنـد تـا عـامه مردم, نماینـدگانی از میان خود انتخاب و در تصـمیمات سیاسـی ـ اجتماعی مشارکت نماینـد. در واقع اشـراف, به نوعی به آزادی سیاسـی عامه مردم و مساوات آنان در رای با اشراف, اذعان نمودند. (۲۹) اما چراغ عمر حکومت جمهوری روم در اوایل سالهای میلادی به خاموشـی گراییـد. از آن پس, تـا مـدتها در هیـچ کشوری نشـانی از دموکراسـی دیـده نمی شود ;جز آنکه در حـدود قرن دوازدهم میلادی در ((شـهرهای آزاد اروپا)) نوعی دموکراسـی برقرار شـد... جمهوریهای مـذکور می کوشـیدند تا مقررات خود را از قوانین یونان و روم تقلیـد کنند. بدین منظور اهالی شـهر در محلی جمع می شدند و عده ای را به نام ((کارگزار)) انتخاب می کردند. (۳۰) ۳ـ رهیـافت مـدرن برخلاف رهیافت اول که نظر مساعـدی نسبت به جامعه مـدنی, جمهوریت و رای مردم نـداشت و زمامـداران را فیلسوفـانی ممتـازتر از دیگر مردم می شـمرده انـد, در عصـر مـدرن, دو عرصه جامعه مـدنی و جامعه سیاسـی, مرکز ثقل تصـمیمات سیاسـی ـ اجتماعی به شـمار می روند. مهمترین مشخصه رهیافت سوم, در پاسخگویی به نزاع و تعارض بین آزادی و فردیت با اراده عمومی و قـانون بوده است. در این دوره که بـا هـابز شـروع و بـا هگـل پایـان می پـذیرد, انسـان به مقتضـای قوانین طبیعی, با عنوان فردیت, صـاحب حقوق سیاسـی و شـهروندی است. بـدین ترتیب, مهمترین دغـدغه اندیشـمندان سیاسـی این دوره مسإله ((آزادی)) (۳۱) بوده که توسط ساختار سیاسـی مورد تهدید واقع می شد. این دوره نهایتا به دو نحله عمده روسویی و کانتی تقسـیم شد که هر کـدام, به نوعی به گفتمان ((جمهوری)) (۳۲) قایلنـد. روسو, اصالت را به اراده جمعی می دهـد ;ولی در عین حال دغدغه آزادی و فردیت را نیز دارد. اما کانت, اصالت را به فردیت داد ;ولی ضـرورت حضور در عرصه عمومی را نیز لحاظ می کنـد. (۳۳) در واقع, در این دوره, مفهوم جمهوری بلحـاظ مبانی نظری و از لحاظ مبانی عملی بسـیار متکامل شـد و پس از انقلاب فرانسه (۱۷۸۹) رسما

اعلام انتخابات عمومی شـد و همه مردم حق رأی یافتنـد. ۴ـ رهیافت پست مـدرن در واقع, موج یا رهیافت چهارم ادامه عصـر مدرن است. پرسـش تقدم و تاخر فرد و جمع در عصر مدرن, به پاسخ قطعی نمی رسد و نزاع به عصر پست مدرن افکنده می شود. در این دوره, اندیشـمندان سیاسـی راه وسط را در پیش می گیرند, بدین معنا که آنها, نه به فردیت اصالت می دهند و نه به جمع, بلکه بین این دو تعامل و گفت وگو ایجاد نموده انـد. بنابراین, اگر ویژگی عمـده عصـر مـدرن را ((جمهوری قانونی)) فرض کنیم, خصیصـه عمـده عصـر پست مـدرن, ((جمهوری گفتمانی)) خواهـد بود. شاهد ما هابرماس, متفکر معاصـر آلمانی است که برای حل تعارض حقوق فردی و حـاکمیت قـانون, به نظریه عقـل تفـاهمی تمسک می جویـد ;وی بر اساس نظریه عقل تفاهمی, به ارائه نظریه اخلاق گفتمـانی می پردازد. در این نظریه, هابرماس, مرز بین فرد و جمع را در پرتو نگرش بین الاذهانی خویش که بر طبق آن, ذهن فردی در ارتباط با ذهن دیگران متوجه امور می شود, سـیالیت می بخشد. (۳۴) بنابراین, تعارض بین آزادی و قانون در یک فرآیند بسیار پیچیده, موجب تحول و تغییرات شگرف در مفهوم جمهوری, در اندیشه سیاسی غرب شده است که در نهایت انسان و فرد, در عین ابژه بودن سوبژه هم تلقی می شود ;به نحوی که هر دو به نوعی اصـالت می یابنـد. به عبارت دیگر, فرد در زنـدگی سیاسـی خود نه آزاد مطلق است و نه مجبور ساختارهـا و نهادهای سیاسـی, بلکه در یک حالت تعاملی و ((گفت و گوی آزاد)) به سـر می برد. البته این تئوری و اندیشه با این سـخن معصوم(ع) شباهت بسیاری دارد که ((;لا جبر و لا تفویض ولکن إمر بین الامرین)) یعنی بشر خواه در زندگی فردی و شخصـی و خواه در زندگی سیاسی ـ اجتماعی, به طور مطلق, نه در حصار اجبار (طبیعی, تاریخی, قوانین, آداب و رسوم و...) و نه آزاد مطلق است ;بلکه رفتـار و تصـمیمات خارجی انسان, همواره در کش وقوس ((جبر و اختیار)) است. ۵ـ نتیجه از مجموع این بحث می توان نتیجه گرفت که واژه جمهوری, خود متإثر از پرسشـهای اساسـی تری در تاریـخ انـدیشه سیاسـی غرب بوده است که مهمترین این پرسشـها و معضـلها, تعارض بین حقوق فرد و مصـلحت جمع بوده است. در واقع, بشـر در طول تاریخ, با تقـدم و تـإخر هر کـدام از این دو, نـوع خاصـی از حکومت را شـکل داده است و به تبع آن, مفهوم جمهوریت نیز تحولاـت و دوره بندیهای متفاوتی پیدا نموده است که در نهایت, در عصـر معاصر به ((جمهوری گفتمانی)) متمایل شده است. اما سوال این است که آیـا مفهـوم جمهـوریت به نقطه پایـانی خـود رسـیده است؟ آیـا تاریـخ تحـول مفهـوم جمهـوری به پایـان رسـیده است؟ آیـا تمـامی اندیشـمندان به نقطه مشترک در خصوص واژه و مفهوم جمهوری رسـیده انـد؟ در پاسـخ بایـد گفت که عملا چنین توافقی حاصـل نشـده است و در عـالم نظر نیز, این نزاع و گفت وگوهـا در جریـان است. لـذا به اعتقاد این تحقیق, جمهوری یک تئوری تمام شـده نیست ;بلکه ((فراینـدی)) است که در یک سلسله مراحل زمانی و مکانی, در حال تغییر و تکامل می باشـد. بنابراین, می توان جمله دیوید هلد را یک بار دیگر تکرار کرد که ((تاریخ دموکراسیها گیج کننده است)). اما در ورای همه این بحثها, شاید بتوان مهمترین نقطه توافق و اشـتراک در مفهوم جمهوری, را ((حـاکمیت اراده همگـانی)) دانست ;یعنی حکمرانـان بایـد در چـارچوب مصـلحت عمومی و با رضایت آنان حکمرانی کنند. ۴ـ سیر مفهوم جمهوری در تاریخ اندیشه سیاسی ایران واقع مطلب این است که جمهوری به مفهـوم تجربه ای عقلاـیی و تکنیکی, برای توزیـع قـدرت سیاسی در بین تمـامی اجزای جـامعه, و تحدیـد قـدرت, اختصـاص به سرزمین خاصـی ندارد. نمی توان آن را به مثابه ایدئولوژی و مذهب خاص نگریست که به ملتی خاص اختصاص داشته باشد ;بلکه هماننـد مـذهبی اسـت که اصـول و عقایـد آن, جنبه فراملی و جهـانی به خـود گرفته است. بـا این فرق که خاسـتگاه مـذهب به عقل آسـمانی برمی گردد ;اما اصول جمهوری که متإثر از تجربه های بشـری است خاسـتگاه آن عقل ناسوتی می باشـد. با این فرض می توان اندیشـمندانی از شـرق را نیز برشـمرد که نسبت به شیوه حکومتی عصر خودشان (استبدادی) معترض و به لحاظ نظری به دنبال اصلاح وضع حکومت و حکمرانان بودند. (۳۵) اگرچه اصول جمهوری در سرزمین ایران, به واسطه برخی موانع به بار ننشست, ولی دسـتمایه های انـدیشه ای (حق آزادی, برابری, عدالت و احترام به شخصـیت بشـری) آن در ادبیات, شـعر, (۳۶) فلسـفه و دین (۳۷) کاملاـ مشـهود است به نحوی که حکیم بزرگ یونـان (افلاـطون) را واداشت تا اعتراف نمایـد که: این واقعیتی است که ایرانیان... به

سمت آزادی رفتند تا بتوانند بر جمع زیادی از ملتهای دیگر, سروری کنند. این سروران برای ملل تابع, آزادی به ارمغان بردند و آنان را بهتر از خود تربیت کرده اند.(افلاطون, کتاب قوانین, ص ۷۰۰ ـ ۶۹۰ به نقل از اصول حکومت جمهوری نوشته مصطفی رحیمی, ص۳۱) ... ادامه دارد. پی نوشتها: ۱. بهرام اخوان کاظمی, نقدهایی بر دموکراسی, مجله دانشگاه اسلامی, شماره۶, تیر ۱۳۷۷, ص۲۲. ۲. دیوید هلد, مدلهای دمکراسی, ترجمه عباس مخبر, انتشارات روشنگران تهران, (بی تا) ص۳۷. ۳. کارل کوهن, دموکراسی, ترجمه فریبرز مجیدی, انتشارات خوارزمی, تهران ۱۳۷۳, ص۲۲. ۴. همان, صص۲۲ ـ ۲۳. ۵. همان, ص۲۳. ۶. همان. ۷. همان, صص۲۳ ـ ۲۵. ۸. دکتر احمد نقیب زاده, جمهوریت و اسلام: مورد ایران, مجموعه مقالات جمهوریت و انقلاب اسلامی, سازمان مدارک فرهنگی انقلاب اسلامی, تهران, ۱۳۷۷, ص ۵۵۷. ۹. علی اکبر دهخدا, لغتنامه دهخدا, انتشارات دانشگاه تهران, تهران۱۳۷۳, ص۶۹۰۱. ۱۰. دکتر محمد معین, فرهنگ معین, سپهر, تهران ۱۳۶۴, ص۱۲۴۲. ۱۱. مصطفی رحیمی, اصول حکومت جمهوری, سپهر, تهران ۱۳۵۸, ص۷. ۱۲. غلامرضا علی بابایی و دکتر بهمن آقایی, فرهنگ علوم سیاسی, نشر ویس, تهران ۱۳۶۵, ص۲۰۴. ۱۳. عباس منوچهری, گفتمان جمهوری و جمهوری گفتمانی, مجموعه مقالات جمهوریت و انقلاب اسلامی, پیشین, صص۳۱ ـ ۳۲. ۱۴. سید علی اصغر کاظمی, مبانی نظری و اخلاقی جمهوریت, جمهوریت و انقلاب اسلامی, پیشین, صص ۱۹ ـ ۲۰. ۱۵. مصطفی رحیمی, پیشین, ص۱۲. ۱۶. همان, ص ۲۸. برای اطلاعات بیشتر نگاه کنید به: موج سوم دموکراسی, نوشته ساموئل هانتینگتن, ترجمه احمد شها, صص ۳۲۲ ـ ۳۲۷. ۱۷. حاتم قادری, زمینه های نقادی جمهوریت, جمهوریت و انقلاب اسلامی, پیشین, صص ۳۱۳ ـ ۳۱۴. ۱۸. دکتر محمود کاشانی, حقوق مردم, پایگاه نظام جمهوری, جمهوریت و انقلاب اسلامی, پیشین, ص۳۱۷. ۱۹. برای آگاهی بیشتر مراجعه کنید به: تاریخ هرودوت, تلخیص ا.ج. اوانس, ترجمه ع. وحید مازندرانی, مرکز انتشارات علمی و فرهنگی, تهران, ۱۳۶۲. ۲۰. مونتسکیو, روح القوانین, ترجمه علی اکبر معتمدی, امیر کبیر, تهران, ۱۳۶۸, ص۳.۹ ۲۱. عباس منوچهری, گفتمان جمهوری و جمهور گفتمانی, جمهوریت و انقلاب اسلامی, پیشین, ص۳۱. ۲۲. ساموئل هانتینگتون, موج سوم دموکراسی, ترجمه احمد شها, مقدمه روزنه, تهران, ۱۳۷۳, ص سیزده. نیز: ارسطو, سیاست, ترجمه حمید عنایت, شرکت سهامی, تهران, ۱۳۷۱, ص۱۴ . ۲۳. عباس منوچهری, پیشین, ص۳۲ ـ ۳۳. ۲۴. مصطفی رحیمی, پیشین, ص۲۱. ۲۵. مایکل ب فاستر, خداوندان اندیشه سیاسی, ترجمه شیخ الاسلامی, انتشارات امیرکبیر, تهران, ۱۳۷۰, ج۱, قسمت دوم, ص۳۰۸. ۲۶. بها الدین پازارگاد, تاریخ فلسفه سیاسی, زوار, تهران, ۱۳۵۹, ص۲۳۷. ۲۷. همان, ص۲۴۰. ۲۸. مصطفی رحیمی, پیشین, ص۲۲. ۲۹. همان. ۳۰. همان, ۲۳. ۳۱. ویلیام تی. بلوم, نظریه های نظام سیاسی, ترجمه احمد تدین, انتشارات آران, تهران, ۱۳۷۳, ج۱, ص۶۵۷ و ۶۶۸ و ۶۷۴ و ۶۹۳ و ۷۰۳ و ۷۰۵. ۳۲. دیوید هلد, پیشین, ص۱۱۹. ۳۳. عباس منوچهری, پیشین, ص۳۳. ۳۴. همان, ص۳۷. ۳۵. مصطفی رحیمی, پیشین, ص۱۲ . ۳۶. فردوسی, شاهنامه فردوسی, چاپ مسکو, ج۱, ص۱۶ . ۳۷. مصطفی رحیمی, پیشین, ص۱۳. منبع:فصلنامه علوم سیاسی /خ نویسنده: غلام حسن مقیمی

درآمدی بر مفهوم جمهوری (۲)

درآمدی بر مفهوم جمهوری (۲) برای تبیین سیر مفهوم جمهوری در ایران, تاریخ ایران را به تناسب موضوع بحث, به چهار دوره تقسیم می کنیم. ۱ـ عصر ایران باستان دوره اول را به تمدن قدیم ایران اختصاص می دهیم. در تاریخ ایران باستان, مبانی اخلاقی حکومت جمهوری (عدالت خواهی و مساوات) وجود داشت ;به نحوی که گزنفون می نویسد ((;ایرانیان, مساوات در برابر قانون را عدالت می نامند.)) (۳۸) اما نکته اساسی این است که حکومتهای عهد باستانی ایران, بیشتر قانونی بوده اند تا جمهوری به معنای حاکمیت مردم. بنابراین, علی رغم ادعای بعضی اندیشمندان, حکومت پادشاهی در ایران مطلق العنان نبوده است ;بلکه بعضا به واسطه آداب, سنن و آئین زرتشتی, محدود می شده اند. (۳۹) بدین ترتیب حکومت شاهنشاهی قدیم, در چارچوب قانون (۴۰)

محدود می شد و تنها در صورتی که این قوانین مورد بی اعتنایی واقع می شد, بین دولت و مردم جدایی می افتاد و اغتشاش و بی ثباتی را موجب می شده است. (۴۱) علاوه بر دین, آداب و سنن و قوانین, عنصر اشراف و قوم نیز در تحدید قدرت مطلقه نقش مهمی داشته اند: چنانچه از اوستا استنباط می شود, آرياییها وقتی به ایران آمده اند, شکل حکومتشان ملوک الطوایفی بوده است. اقوام به عشیره ها, عشیره ها به تیره ها و تیره ها به خانواده ها تقسیم می شده اند. روسای خانوده ها, رئیس تیره را انتخاب و روسای تیره ها, رئیس عشیره را برمی گزیده اند. ده یوپت یا رئیس مملکت هم انتخابی بوده است معلوم است که با این وضع حکومت ده یوپت (رئیس مملکت) محدود بود. (۴۲) و یا آقای کریستنسن می نویسد: ((قدرت اشراف موجب شده بود که بسیاری از مناصب از قدرت شاه خارج شده, در میان اشراف موروثی شود)). (۴۳) همچنین در زمان اشکانیان, دو مجلس وجود داشت که شاه را به نحوی محدود و مشروط می نموده اند که شباهت زیادی با حکومت های مشروطه داشت. نکته جالب در خصوص میزان قدرت این دو مجلس (مهستان) است که قدرت استیضاح و عزل پادشاه را نیز داشتند. (۴۴) روحانیان هم به عنوان یکی از طبقات سیاسی ـ اجتماعی و فرهنگی از قدرت ویژه ای برخوردار بودند)) ((روحانیان زمان ساسانی در واقع دولتی در داخل دولت تشکیل داده بودند)). (۴۵) یکی دیگر از مظاهر حکومت جمهوری, تفکیک قوه قضائیه از اجرائیه است که ((در تاریخ ایران غالبا اصل جدایی قضاوت از حکومت, مورد نظر بوده است و این امر را یکی از تضمینهای حفظ حقوق مردم می دانسته اند.)) (۴۶) مهمترین ویژگی برجسته قضاوت در ایران باستان, دادرسی نیک و عدالت بوده است: ((ملت ایران همواره شیفته حق و عدالت بود)). (۴۷) نکته دیگر اینکه, حماسه های ایرانی در شاهنامه فردوسی تنها روحیه پهلوانی نیست, بلکه رستم, نماینده مردم ایران در برابر زورمداران و استبداد نیز بوده است. متإسفانه ما از فرهنگ ایران باستان بی خبریم و نمی دانیم در زمینه فکری مبارزه با استبداد, چه اندیشه هایی از قلمها جاری شده است. همین قدر می دانیم که مزدک زنده کننده سنن فراموش شده زرتشت بود و خود او, هم در عالم نظر و هم در جهان عمل, به مبارزه با استبداد کمر بسته بوده است... جمله مشهور ((قدرت فساد میآورد)) تنها به فکر یونانیان خطور نکرده, در کلیله و دمنه نیز آمده است که ((هر که دست خویش مطلق دید, دل بر خلق عالم کژ کند)). (۴۸) در هر صورت آنچه مسلم است اینکه در عهد ایران باستان, حکومتهای پادشاهی, مطلق العنان نبوده اند ;بلکه همواره به واسطه آداب و سنن و قوانین, محدود و مشروط می شدند. علاوه بر این, مبانی اخلاقی حکومت جمهوری (آزادی, برابری, عدالت) نیز وجود داشت. اما این مبانی در برپایی حکومت مردم سالار و حاکمیت ملی, به نحوی که مردم در بدنه قدرت سیاسی دخالت داشته باشند و در فعالیتهای سیاسی ـ اجتماعی صاحب رإی باشند, موثر نیفتاده است. اینکه چرا این اصول و مبانی به حقوق سیاسی و مشارکت مردمی مبدل نشده است محققین دلایل فرهنگی, اقتصادی, جغرافیایی و... را مطرح می نمایند که از حوصله این تحقیق خارج است. ۲ـ عصر اسلامی همزمان با ورود اندیشه اسلامی به ایران, شکل حکومتهای ایران نیز دستخوش تغییر شدند و نقش مردم در زندگی سیاسی, به لحاظ تئوریک و نظری وارد حیات جدیدی شد. با تإکید اسلام بر عدالت اجتماعی, برابری تمامی اعضای جامعه و ارج نهادن به شخصیت انسانها, جمهور مردم (خصوصا اکثریت مردم ضعیف و حتی زنها) در کانون توجه قرار گرفتند و به دنبال آن, مفهوم حکومت جمهوری دستخوش تحول و تغییر جدی شد ;به طوری که از آن پس تاکنون, حکومتهای جهان اسلام به نوعی تحت تإثیر افکار و رهنمودهای اسلام قرار گرفتند. بدین ترتیب دین اسلام, با اصول و قواعدی که خاستگاه آسمانی داشت, به عنوان محدودیتی برای حکومتهای مطلق العنان ایران وارد عرصه سیاسی ـ اجتماعی ایران شد. اما یک نکته تإسف انگیز این است که در دوره دوم نیز اندیشه توجه به نقش مردم, مساوات و آزادی در حکومت اسلامی, عملا نهادینه نشد. به جز در چند سال اول ظهور اسلام, مردم مسلمان, حکومت دلخواه و مطابق با باورهای خود را لمس ننموده اند ;اما نکته مهم این است که هیچ گاه از حکومتهای جابر و استبدادی, رضایت نداشته اند. در هر صورت در مورد تإثیر اندیشه های اسلامی در شوون مختلف زندگی سیاسی ایرانیان, جای تردید نیست. با توجه به فرهنگ سیاسی شیعه و تإثیر گسترده آن در ارزشها و باورهای ملت ایران و نیز

اجتماعی بودن احکام و مسائل مـذهب شیعه, می توان به عمق و ابعاد گسترده تإثیر آن, بر حوزه انـدیشه سیاسـی مسـلمانان پی برد. البته چنانچه در عصر اول ملاحظه شد, اذهان و رفتار مردم ایران, در دوران قدیم, به شدت تحت تإثیر آئین زرتشت بود که شاخصه مهم آن ;پنـدار و کردار نیـک, عـدالت خواهی, آزادیخواهی و ظلم سـتیزی بود که اسـلام نیز همین عناصـر را بـا تإکیـد بیشـتر و با تعـاریفی عمیقـتر طرح نمـود ;ولی به دلیـل عـدم تحقق حکومت مورد نظر معصومین(ع) این ارزشـها و مفـاهیم (آزادی, مسـاوات و عـدالت) نیز در عـالم نظر باقی ماندنـد ;در صورتی که می توانست راهکاری مفیـدی برای شـیوه حکومت جمهوری باشـد. اما نکته لطیف و پیچیده در زندگی سیاسـی مسلمانان, این است که هیچ گاه مبارزه با استبداد, ظلم ستیزی و آزادیخواهی در بدترین شرایط نیز خـاموش نشــد. اوج ایـن آزادیخـواهی اسـلامی, در قیـام امـام حسـین(ع) متبلـور شـده اسـت. در واقـع, امـام حسـین(ع) و ائمه معصـومین(ع) فرهنـگ عـدم سـازش بـا حکـومت جـور و مستبد و آزادیخـواهی را ((کونوا احرارا فی دنیـاکم)) (۴۹) به پیروانشـان میآموزنـد. این فرهنـگ سیاسـی اگرچه در سالهای اولیه صـدر اسـلام به واسطه عـده قلیل مسـلمانان آزادیخواه, در صـحنه زنـدگی سیاسـی ـ اجتمـاعی موثر نیافتـاد ;ولی در سالهـای اخیر به دلیـل آگاهیهای سیاسـی که شـرط اول حکومت مردم سالار می باشـد, به همراه عاشورا و اربعینهای حسینی, تإثیر معجزهآسای خود را در ایران به جای گذاشت و نظام جمهوری اسـلامی را نهادینه نمود که در دوره چهارم به آن خواهیم پرداخت. در هر صورت, اگر اساس جمهوریت را حضور رضایتآمیز مردم در زندگی سیاسی, رعایت نفع همگانی تفسیر کنیم, در آن صورت می توان در اسلام منابع و مآخذ بی شماری یافت که موید رابطه جدایی ناپذیر ذات اسلام با معنای اصـیل کلمه جمهوریت می باشـد. مفاهیمی مانند امت یا مراجعی مانند بیت المال و اعمالی مانند خمس و زکات, به عنوان نحوه مشـارکت مـالی فرد در امور عمومی, و حـتی کـارویژه حقیقی خلیفه, گواهی بر ذات جمهوری جـامعه اسـلامی است ;چرا که گذشـته از نظارت مردم و امر به معروف و نهی از منکر مردمی, برای کنترل قدرت سیاسی, فرمانروا نیز باید از درون ((خودساخته)) بوده و به دنبال منافع شخصی نباشد ;بلکه باید همواره به مصالح عمومی بیندیشد, و الا از عدالت و خلافت عزل می شود. (۵۰) البته تئوریهـای حکومت بر اسـاس برداشت از مـاهیت انسـان, جـامعه و جهان بینی شـکل می گیرنـد, که مکان بحث و بررسـی آن جای دیگری است ;امـا در مورد شـکل حکومت و نقش مردم در تعیین حـاکم اسـلامی, اختلاـف نظر وجود دارد. آنچه مسلم است, در زمان حضور پیامبر(ص), تعیین حاکم فقط از جانب خداوند به طور مستقیم صورت می گرفت. به عبارت دیگر, پیامبر(ص) دو مقام داشت ;مقام رسالت و مقام حکومت. در مقام رسالت, رإی مردم و حتی رإی اکثریت هیچ مشروعیت ندارد ((;و ان کثیرا من الناس عن آیاتنا لغافلون ;و بسیاری از مردم از آیات ما غافلند.)) (۵۱) ((و ان تطع اکثر من فی الارض یعلوک عن سبیل الله ;و اگر بسیاری از ساکنین زمین اطاعت کنی پس تو را از راه خدا دور کنند.)) (۵۲) ((ولکن اکثر الناس لایعلمون و.. .)) (۵۳) بدین ترتیب, در مقام رسـالت, رإی اکثریت مردم به خاطر عـدم آگاهی و جهل از عالم غیب, فاقـد حجیت و ارزش است و لـذاست که قرآن می فرمایـد: ((الله یعلم حیث یجعل رسالته ;خـدا می داند که رسالت خود را در کجا قرار دهد)). (۵۴) و لذا نسبت به معصومین(ع) رإی و نقش مردم در حد مقبولیت تقلیل می یابد. اما در مقام دوم که مقام حکومت است, مقبولیت مردمی نه فقط شـرط ضمنی, که شرط تحقق حکومت می باشد و از این روست که پیامبر گرامی(ص) در طی سیزده سال که در مکه دعوت می نمود, قادر به تشـکیل حکومت نشـده و قوانین موضوعه در چـارچوب وظـایف عبـادی خلاصه شـده بود... برای تشـکیل حکومت بایـد, مردمی از سـرزمین یثرب با پیامبر پیمان بسته و نماینـدگانی از جانب تمام مردم, ایشان را به شـهر خویش دعوت کنند و حکومت اسـلامی را بر خود بپذیرند تا حکومت اسـتقرار یابـد. از این رو, حکومت الهی پیامبر, به دنبال درخواست جمهور مردم مـدینه تحقق یافت... هرچند به جهت قبیله ای بودن جـامعه آن روز, این نوع حکومت در چـارچوب قومی و قبیله ای تجسم یـافت ;امـا اگر تغییر زمـانی امروزین آن را در نظر آوریم, این همـان مقبولیت مردم یـا حکومت جمهوری تلقی خواهـد شـد که بـا عنوان ((بیعت)) در تاریـخ اسـلام تحقق یافته است. (۵۵) به علاـوه در مـواردی که قـوانین منصـوص الهی وارد نشـده است, پیـامبر به شـور و مشورت, امر شـده است: ((و شـاورهم فی

الامر)) (۵۶) و نیز ((وامرهم شوری بینهم)) (۵۷) و یا جمله مشهور حضرت امیر که فرمود: ((لولا حضور الحاضر... لالقیت حبلها علی غاربها)). (۵۸) بدون شک منظور از حضور حاضر, همان خواست اکثریت مردم است. در پایان, برای جلوگیری از اطاله کلام, جملاتی از معصومین(ع) و قرآن کریم را که ناظر به اهمیت رای مردم, آزادی, عدالت, مساوات و ماهیت و مفهوم جمهوری می باشد, در ذیل میآوریم: ۱ـ ((ولعمری لئن کانت الامامه لاتنعقد حق تحضرها عامه الناس فما الی ذلک سبیل ولکن اهلها یحکمون علی من غاب عنها)) سوگند به جانم که امامت منعقد (برپا) نمی شود تا اینکه همه مردم حضور یابند و بیعت کنند, پیداست که به چنین کاری دسترسی نیست ولکن آنانی که اهل تشخیص هستند نظر می دهند و انتخاب می کنند. (۵۹) ۲ـ ((ولتکن منکم امه یدعون الی الخیر و یامرون بالمعروف و ینهون عن المنکر و اولئک هم المفلحون)) از شما باید امتی پدید آید, دعوت کننده به خوبیها, تشویق کننده به کارهای شایسته و نهی کننده از کارهای ناپسند, تنها چنین کسانی به خوشبختی و رستگاری می رسند. (۶۰) ۳ـ ((ان الامر به معروف و النهی عن المنکر سبیل الانبیإ و منهاج الصلحإ فریضه عظیمه بها تقام الفرائض... و ترد المظالم و تعمر الارض... و یستقیم الامر)) امر به معروف و نهی از منکر, راه انبیا و روش صالحان است. فریضه بزرگی است که سایر فرایض و واجبات به وسیله آن برپا می شود... مظالم برطرف شده و زمین آباد می شود... و پایه حکومت را استوار می سازد. (۶۱) ۴ـ ((یا علی ما حار استخار و لا ندم من استشار ;ای علی! متحیر نشد کسی که از خدا طلب خیر کرد و پشیمان نشد کسی که مشورت کرد.)) (۶۲) ۵ـ لاتستبد برإیک, فمن استبد برإیه هلک ;استبداد رإی نداشته باش. هر کس خودرإیی داشته باشد, هلاک می شود.)) (۶۳) ۶ـ ((...ولیکن احب الامور الیک اوسطها فی الحق, و اعمها فی العدل, و اجمعها لرضی الرعیه, فان سخط العامه یجحف برضی الخاصه, و ان سخط الخاصه یغتفر مع رضی العامه ;ای مالک: حتما بهترین امر نزد تو باید میانه ترین آن در حق و شاملترین آن در عدل و جامعترین آن در جلب رضایت توده مردم باشد ;زیرا که خشم توده (عامه مردم) خشنودی خواص (اقلیت مردم) را پایمال می کند ;ولی خشم خواص در برابر خشنودی و رضایت عامه نباید مورد توجه قرار گیرد.)) (۶۴) ۷ـ ((انما المومنون اخوه)). (۶۵) ۸ـ ((قل الحق من ربکم فمن شإ فلیومن و من شإ فلیکفر ;بگو حق از جانب پروردگارتان است, هر کس که می خواهد ایمان بیاورد و هر کس که نمی خواهد, کافر گردد.)) (۶۶) ۹ـ ((لاتکن عبد غیرک و قد جعلک الله حرا ;بنده دیگری نباش که خدا تو را آزاد قرار داده است.)) (۶۷) ۱۰ ـ ((ایها الناس ان آدم لم یلد عبدا و لا امه و ان الناس کلهم احرار ;ای مردم, همانا آدم نزاییده است بنده و کنیزی را و همه انسانها آزاد هستند.))(۶۸) ۱۱ ـ ((یا ابن ابی طالب لک ولإ امتی, فان ولوک فی عافیه واجمعوا علیک لرضا, فقم بامرهم, و ان اختلفوا علیکم فدعهم و ما هم فیه ;علی(ع) فرمود که رسول الله(ص) به من فرمود: اگر مردم بدون درگیری, ولایت را به تو دادند و همه نیروها به آن راضی شدند, حکومت را قبول کن و اگر اختلاف کردند, آنان را رها ساز و به حال خود گذار.))(۶۹) ۱۲ ـ ((من جإکم یرید ان یفرق الجماعه و یغصب الامه امرها و یتولی من غیر مشوره فاقتلوه ;امام رضا(ع) از قول پیامبر(ص) فرمود: کسی که خواست بین اجتماع ایجاد تفرقه نماید و ولایت امر امت را غصب کند و بدون مشورت, اعمال ولایت نماید ;پس او را بکشید.))(۷۰) نتیجه اینکه, حکومت عدل اسلامی در صدر اسلام به دلیل عوامل متعددی دوام چندانی نیافت تا نسبت به شکل و ساختار حکومت آن قضاوت قطعی شود ;ولی مهم این است اسلام عناصر قویای را در خصوص مشارکت سیاسی و رإی مردم, وارد عرصه اندیشه سیاسی اندیشمندان مسلمان نموده است. بعدها این عناصر مورد تفاسیر متفاوت قرار گرفته است که بر اساس منابع اسلامی شکل حکومت اسلامی چگونه است؟ و نقش مردم در آن به چه ترتیب است؟ که از میان تفاسیر متعدد, ما دو نوع آن را ((;مشروطه اسلامی)) و ((جمهوری اسلامی)) مورد اشاره قرار خواهیم داد. ۳ـ عصر مشروطیت در عصر اول گفتیم که اندیشه دموکراسی و مخالفت با حکومت استبدادی در فرهنگ قدیم ایران ناشناخته نبوده است, ولی این اندیشه به خاطر عوامل متعددی به منصه ظهور نرسید. در موج دوم نیز علی رغم ورود اندیشه اسلامی که دارای دستمایه های گرانقدری درباره آزادی, مساوات, برادری و عدالت بوده است, به جز چند سال اول صدر اسلام, حکومتها همان مسیر سلطنت مطلقه را طی نموده اند و

مردم, همچنان در حاشیه زندگی سیاسی قرار گرفتند. اما عصر سوم ;در واقع مهمترین ویژگی آن, آشنایی ایرانیان با فرهنگ غرب و شیوه حکومتی جمهوری غرب بوده است. پیشرفت سریع مغرب زمین در زمینه آزادی, مساوات و عدالت اجتماعی, شوق مردم آزادیخواه و عدالت جوی ایران را برانگیخت تا همانند حکومتهای غربی, دست به تدوین قانون اساسی بزنند. در واقع, قانون اساسی حکومت مشروطه گامی دیگر در جهت ارتقای مفهوم جمهوریت بوده است. از جمله اصولی که این نکته را به صراحت بیان می داشت, اصل ۲۶ متمم قانون اساسی مشروطیت بود که می گوید: ((قوای مملکت ناشی از ملت است)). در مشروطیت درباره مشارکت سیاسی مردم و اندیشه دموکراسی (که به شدت تحت تإثیر اندیشه های اومانیستی در غرب بوده است) نزاعها و اختلاف نظرهای شدیدی درگرفت که موجب جناح بندیهای فکری ـ سیاسی متعددی شد که عمدتا بر حول و محور موافقت یا مخالفت با ایدئولوژی مشروطیت شکل می گرفتند. آنچه برای ما در این موج مهم است, ورود مفاهیمی چون آزادی, مساوات, عدالت, قانون اساسی, حکومت مشروطه و... با تعاریف جدید به صحنه اندیشه سیاسی اندیشمندان مسلمان ایرانی بوده است که بعضا به واسطه تعارض با برخی مفاهیم مشابه اسلامی, ذهن اندیشمند مسلمان را به چالش می کشاند و آنان را وامی داشت تا دیدگاه اسلام را در خصوص مفهوم جمهوری تبیین کنند. تلاش مجدانه مرحوم نائینی و آیه الله شیخ فضل الله نوری و... درباره مشارکت سیاسی مردم, آزادی, حجیت رإی اکثریت, قانون و... با تمسک به قواعد فقهی و اصولی, شواهدی گویا بر این قضیه است. اما این اندیشه همانند اندیشه اسلامی در صدر اسلام, فقط در حد تصویب قانون اساسی در مجلس, مسکوت ماند و عملا با روی کار آمدن رضاخان, همچنان سنت حکومت سلطنت مطلقه تداوم یافت. جالب است که ایده جمهوری به طور رسمی در این دوره, اولین بار توسط رضاخان در زمستان سال ۱۳۰۲ طرح گردید ;ولی این ایده پس از استقرار حکومت رضاخان, به سرنوشت حکومتهای مطلقه گذشته دچار شد. در هر صورت نهضت مشروطیت موجب شد تا مفهوم جمهوی در صدر افکار و اندیشه های سیاسی جای گرفته و بحثهایی ;همچون کثرت گرایی, احزاب, شوراها, اتحادیه ها و انجمنهای ملی ـ مذهبی و... در صدر بحثهای اندیشمندان قرار گیرد. و کفه مردم در ترازوی حکومت و مردم سنگینی قابل ملاحظه ای یافت و هیچ جناحی تا در مقابل مردم و نقش سیاسی ـ اجتماعی مردم اعلام موضع مثبت نمی کرد, مقبولیت و مشروعیت لازم را نمی توانست کسب نماید. عصر مشروطه که دوره تحول اندیشه سیاسی و نظام سیاسی ایران می باشد, موجب شکل گیری نوع خاصی از اندیشه سیاسی ـ فقهی شد که بعضا ریشه در افکار و اندیشه دوره قاجار و حتی عصر صفوی دارد. اما آنچه برای ما در این تحقیق مهم است, موضع گیری و تفسیر نخبگان فکری عصر مشروطه از لغت و اصطلاح مشروطیت می باشد. اولین رویکرد به نظر ما, متإثر از آزادیخواهی سکولار است و لذا میزان آزادی سیاسی و نقش مردم نیز متإثر از فلسفه سیاسی لیبرالی است. دیدگاه دوم, مشروطه را توطئه استعمار تلقی نموده و هرگونه تلاش برای ارزشها و آرمانهای مشروطیت را, نفی می کند. اما دسته سوم (علمای مشروطه خواه) از جمله مرحوم نائینی, در مواجهه با اندیشه مشروطیت در پی آشتی مفاهیم آن با دین بودند. نائینی در پی الزامات اندیشه سیاسی مشروطیت و دغدغه های دینی, ذهنیت دوگانه اندیش خاصی را پیدا نمود که منجر به تفسیرهای کارآمد از مفهوم مشروطه و آرمان مذهبی شده است. ۴ـ عصر جمهوری اسلامی در نهایت, اندیشه جمهوری پس از انقلاب اسلامی طی رفراندم دوازدهم فروردین ۱۳۵۸, در زندگی و حیات سیاسی ایرانیان نهادینه شد و مدل حکومت ایران, به جمهوری اسلامی تغییر شکل و محتوا داد. البته در اینکه مدل حکومت اسلامی چگونه است, در اوایل انقلاب اسلامی, اختلاف نظرهای زیادی وجود داشت ;ولی آنچه در این تحقیق مورد اهتمام قرار دارد, نظامی است که امام راحل در تعریف آن فرمودند: ((جمهوری اسلامی نه یک کلمه زیادتر و نه یک کلمه کمتر)). البته جای تردید نیست که برای تبیین مفهوم جمهوری در اندیشه امام خمینی, آرای مخالفین می تواند کمک زیادی نماید و لذا در حد لازم به اندیشه های دیگر اندیشمندان نیز اشاره خواهیم نمود. به طور مشخص سوال این است که جمهوری از نظر امام خمینی در ((جمهوری اسلامی)) چه معنا و مفهومی دارد؟ و رإی مردم در انتخابات دارای چه ارزشی است؟ آیا در حد مشروعیت است یا مقبولیت؟ مفاهیم کلیدی

مرتبط با مفهوم جمهوری مثل آزادی, مساوات, رإی اکثریت مشارکت عمومی, رقابت معنادار و مسالمتآمیز برای احراز مقامهای دولتی, عدالت اجتماعی و تفکیك قوا و... به چه معناست؟ چه رابطه ای بین تئوری ولایت فقیه و مفهوم جمهوری وجود دارد؟ و... از دیدگاه امام و بسیاری از فقها ((کمال اسلام به این است که نظام اداری خاصی ندارد و قوانین عرفی تدوین شده توسط عقلای جامعه را تصویب می کند (؛))(۷۱) ولی در مقابل, فقهایی هستند که معتقدند نظام اسلامی, جمهوری نیست و مردم در تعیین زمامداران خود, مشارکت ندارند و نظام حکومتی اسلام ((حکومت عدل اسلامی)) است که مشروعیت آن از خداست. در هر صورت, در عصر سوم, قدرت مطلق خودکامه توسط نخبگان سیاسی محدود می شد و ((نوعی افتراق کارکردی بین دو قوه مقننه و مجریه قابل مشاهد است, یعنی قوه مجریه همچنان در اختیار سلطان باقی می ماند)) (۷۲) و لذا در این فرآیند (عصر سوم) توده مردم نقش فعال ندارند ؛بلکه نخبگان (اعتدالیون, اجتماعیون, عامیون و دیگر گروههای ذی نفوذ) در صحنه سیاسی فعال هستند و لذا نظام از ثبات سیاسی لازم برخوردار نبود ؛عمده ترین دلیل شکست این طرح(مشروطیت), این است که انرژی توده ای, پشت سر این پویش نیست. اگرچه این فرآیند به لحاظ عملی شکست خورد ؛اما به لحاظ نظری ادامه یافت. الگوی غالب این فرایند که تا انقلاب اسلامی هم ادامه دارد, این است که ((شاه باید سلطنت کند نه حکومت)). این شعار اساسا یك شعار مشروطه طلبانه است که در دوران انقلاب با بیعت مهندس بازرگان و دکتر سحابی در پاریس با امام و طرد و نفی شعار ((شاه سلطنت کند نه حکومت)), این طرح به پایان خودش می رسد. (۷۳) نوع دیگر جمهوری خواهی نیز توسط اکثر گروهها و جنبشهای خلقی طی سالهای ۴۰ و ۵۰ طرح شد که ؛ مبنای این نوع ((جمهوری خواهی)) بر این اصل مبتنی است که توده ها, باروتند. تنها باید با کبریت زدن به این باروت, تور اختناق را پاره کرد تا انرژی توده ها آزاد شود و سیاست, توده ای شده و مردم به صحنه بریزند. این گرایش عموم خلقی, (نیز) در عمل به شکست می انجامد. (۷۴) بدین ترتیب هم جمهوری خواهی به سبك ((شاه باید سلطنت کند نه حکومت)) و هم ((دموکراسی خلقی)) شکست می خورد. در این میان, امام خمینی با آگاهی نسبت به دو جمهوری فوق, شعار سومی را مطرح می کند و آن اینکه ((؛استقلال, آزادی, جمهوری اسلامی)). در حقیقت به اعتراف همه نخبگان فکری, تا آن زمان هیچ کس به اندازه امام, مدافع جمهوریت نبود و لذاست که امام راحل با مشارکت و همراهی همین مردم, انقلاب اسلامی را به پیروزی می رساند. مهمترین ابتکار امام در خصوص ارتقای مفهوم جمهوری, ترکیب آن با اسلام بوده است. امام با تکیه بر این نکته که اکثریت مردم کشور مسلمانند, مفهوم جمهوری را مقید به اسلام می کند و مردم نیز چون این شکل از حکومت را موافق با باورها و ارزشهای اعتقادی خود می بینند, با حدود ۹۸٪ آرإ به آن رای می دهند. به دنبال آن, قانون اساسی هم مطابق همین مفهوم و گرایش تدوین می شود. در اصل چهارم قانون اساسی آمده است که کلیه قوانین و مقررات باید بر اساس موازین اسلامی باشد و نیز در اصل ششم, اتکا بر آرای عمومی تإکید شده است و اصلهای ۲۹, ۲۰, ۲۳, ۲۴ و ۲۶ به حقوق انسانی, سیاسی, آزادی مطبوعات, احزاب و... اشاره دارند. بنابراین, حکومت از دیدگاه امام همچون ژانوس دوگانه است که بر دو پایه, بناگذاری می شود ؛یکی جمهوریت و دیگری اسلامیت. یعنی شکل حکومت, ساختار سیاسی و نحوه آرایش نهادهای آن, مطابق با آخرین دستاوردهای بشری, یعنی جمهوری است و لذا امام بارها در تفسیر واژه جمهوری, می فرمودند که منظور ما همان جمهوری متداول است. (۷۵) ولی محتوای آن, بر اساس ارزشهای اکثریت مردم ایران, اسلامی می باشد. بنابراین, تئوری امام راحل به لحاظ نظری با توجه به فرهنگ مردم ایران, کاملترین جمهوری تلقی می شود ؛چرا که رضایت همگانی (۹۸٪) را در پی داشت. البته در صحنه عمل, نیازمند زمان طولانی تری هستیم تا زوایای این تئوری روشن شده و این فرآیند ـ جمهوری خواهی ـ همچنان در مسیر تکاملی, قله های رفیعتری را فتح نماید. و لذا طبیعی است که بر سر تفسیر این واژه آرامش خیز و جنجال برانگیز, اتفاق نظر نباشد ؛چنانکه این فرآیند تکاملی مفهوم جمهوری, در غرب نیز هنوز به اتمام نرسیده است. در زمینه اینکه در اندیشه سیاسی امام راحل, مردم چه نقشی دارند؟ آیا نقش مشروعیت بخشی دارند یا مقبولیت؟ آیا نقش کارکردی دارند یا فراتر از آن؟ و آیا اساسا مردم محق هستند

یا مکلف؟ در بین اندیشمندان بحثهای زیادی مطرح شده است ;ولی به نظر می رسد که در اندیشه امام, مردم هم مکلف هستند و هم محق, و این حق نیز علاوه بر ریشه دینی با قانون طبیعی نیز سازگار است ((;از حقوق اولیه هر ملتی است که باید سرنوشت و تعیین شکل و نوع حکومت خود را در دست داشته باشد)). (۷۶) این عبارت به خوبی حاکمیت مردم را در تعیین شکل حکومت نشان می دهد ;ضمن اینکه رای مردم در این بخش از مشارکت سیاسی, اصالت هم دارد. بنابراین, در اندیشه امام, مردم در واژه (جمهوری اسلامی) که به شکل و ساختار حکومت برمی گردد, حق مشروعیت بخشی دارند. از لحن کلام امام((ره)) چنین استنباط می شود که رای مردم مسلمان نافذ است. بنابراین از دیدگاه امام, مردم مسلمان منطقا حکومتی را می پسندند که اسلامی باشد; یعنی اسلامی بودن جمهوری بر مردم تحمیل نشده است و لذا اصل سوال (پارادوکس جمهوریت و اسلامیت) موضوعا و تخصصا در نظر امام قابل طرح نمی باشد. ما تابع آرای ملت هستیم. ملت ما هر طوری رای داد ما هم از آنها تبعیت می کنیم. ما حق نداریم, خدای تبارک و تعالی به ما حق نداده است, پیغمبر اسلام به ما حق نداده است که ما به ملتمان یک چیزی را تحمیل بکنیم. (۷۷) و نیز ;ماهیت حکومت جمهوری اسلامی, این است که با شرایطی که اسلام برای حکومت قرار داده است(.و) با اتکا به آرای عمومی ملت, حکومت تشکیل شد و مجری احکام اسلام می باشد. (۷۸) و نیز ;مردم به خبرگان رای دادند تا مجتهدین و علمایی را برای حکومتشان تعیین کنند.. . در این صورت, ولی, منتخب مردم می شود و حکمش نافذ است. (۷۹) حقیقت مطلب این است که امام در بیان جملات فوق قصد فریب نداشته اند و در مقام بیان هم بوده اند و لذا نکته مهم در اندیشه امام این است که ایشان نسبت به مردم, ارزش خاصی قایل و حتی آنان را از مردمان صدر اسلام بالاتر می دانسته اند و لذا یقین داشتند که این مردم با چنین آگاهی و اعتقادی, محال است خطا کنند. همچنین امام آینده چنین ملتی را فعالتر از وضع فعلی می دیدند ((;جامعه فردا جامعه ای ارزیاب و منتقد خواهد بود که در آن, تمامی مردم در رهبری امور خویش شرکت خواهند جست.)) (۸۰) بنابراین, از ظاهر کلمات امام چنین استنباط می شود که رای مردم مسلمان (به ماهو مسلمان) اصالت و مشروعیت دارد, ولی نگرانی عمده امام, عدم رعایت موازین اسلامی از جانب مردم مسلمان (خواه عامدانه و خواه جاهلانه) است که می تواند خسارت جبران ناپذیری را به مملکت و اسلام بزنند. اگر مسامحه نمایید و خبرگان را روی موازین شرعیه و قانونی انتخاب نکنید, چه بسا که خساراتی به اسلام و کشور وارد شود که جبران پذیر نباشد و در این صورت, همه در پیشگاه خداوند متعال مسوول می باشید. (۸۱) بنابراین, مشروعیت تمام امور مملکت به اسلامی بودن آن است: ((و اگر بدون مشروعیت الهی کارها را انجام دهند, دولت به جمیع شوونه طاغوتی و محرم خواهد بود.)) (۸۲) البته این اسلامی بودن را خود مردم, به آن حاکمیت داده اند ;اما همین مردم به لحاظ اعتقادی و قبول اسلامیت نظام خود, مشروعیت امور مملکت را نیز به اسلامیت, مقید نموده اند: ((ملت رای داده است به جمهوری اسلامی, همه باید تبعیت کنید اگر تبعیت نکنید, محو خواهید شد.)) (۸۳) و نیز فرمود: ((مردم جمهوری اسلامی می خواهند ;جمهوری غربی نمی خواهند, جمهوری کمونیستی نمی خواهند... مخالفت با جمهوری اسلامی, مخالفت با رای موکلین است. (۸۴) بنابراین, از دیدگاه امام معنا ندارد که مردم طالب حکومت اسلامی ای باشند که مجری احکام غیر اسلامی باشد. در نتیجه, تمامی مردم حتی ولی فقیه نیز مکلف است که در چارچوب قوانین و احکام شرع حرکت کند. لذا رهبری نیز در اداره امور, مطلق و رها نیست ;بلکه مشروعیت وی نیز به اسلام برمی گردد. اکنون به آخرین سوال می رسیم که به طور مشخص, مراد امام از جمهوریت و مشارکت مردم چیست؟ از آنجا که امام راحل, مجتهد طراز اول حوزه بوده اند, طرح مفهوم و واژه اسلام به عنوان یک ((تکلیف)), در ((جمهوری اسلامی)) کاملا ـ روشن و عادی است ;ولی آیا تاکید ایشان بر روی واژه و مفهوم جمهوری به عنوان یک ((حق)), همان مفهوم غربی است؟ در پاسخ می توان گفت که امام واژه جمهوری را در مضامین و قالبهای مختلفی مطرح نموده اند ;گاهی آن را مخالف ((استبداد)), (۸۵) گاهی نیز مخالف ((سلطنت و ولایتعهدی)) (۸۶) و نیز بعضا مخالف ((مشروطه و جمهوری غربی)) (۸۷) مطرح نموده اند. اما در تاریخ ۱۴ / ۱۰ / ۵۸ امام جمله ای در قالب سوال طرح نموده اند که شاید بهترین عبارت برای جمعبندی معنا و

مفهوم جمهوری از دیدگاه خودشان باشد ایشان می فرماید: ((دموکراسی(مگر) غیر از این است که مردم سرنوشتشان را به دست گیرند؟ (۸۸) مراد امام از ((حق تعیین سرنوشت)), حضور فعال مردم به همراه ارزشها و اعتقادات خود (اسلام) در صحنه زندگی سیاسی کشور می باشد بنابراین, باز هم آن ژانوس دوگانه که بعضا به پارادوکس انتخاب و انتصاب نیز تشبیه شده است, در معنا و مفهوم ((جمهوری اسلامی)) قابل مشاهده است ;چرا که از دیدگاه امام, واژه ((جمهوری)) نماینده و بیانگر حق و حقوق برای شهروندان حکومت است ;ولی واژه ((اسلامی)) مشعر به تکلیف و عمل به وظیفه شرعی است ;یعنی رفتار سیاسی شهروند جمهوری اسلامی بین ((جبر و اختیار)) قرار می گیرد. بنابراین, مفهوم جمهوری از دیدگاه ایشان, ((حق تعیین سرنوشت در حصار و اعتقادات اکثریت مردم)) می باشد. از این منظر ((جمهوری اسلامی)) همان جمهوری مکتبی است ;منتها چون مکتب اسلام به شدت مردم گراست, مشکل پارادوکس موضوعا قابل بحث نیست. از نظر امام خمینی ((;استعداد مردم داری)) اسلام و همچنین ((طبع ناآلوده و بیدار)) مردم, از دو سوی, ساز و کاری را شکل می دهند که امکان مشارکت مردم را در امور سیاسی ـ اجتماعی فراهم می سازد.)) (۸۹) از مجموع بحث می توان نتیجه دیگری نیز گرفت که ((;اگر مراد از واژه ((جمهوری)), مردم مداری در مقابل خدامحوری و قانون بشری در عرض قانون الهی باشد, چنین جمهوریتی از نظر امام خمینی(ره) مردود است ;اما اگر مراد از جمهوری و مردم مداری, تاکید بر نقش مردم در مقابل زمامداران و حکام و مجریان امور باشد, در این صورت جمهوریت از نگاه حضرت امام مورد تائید و بلکه تخلف از حکم ملت برای هیچ یک از مسوولان جایز نیست.)) (۹۰) ((الحمدلله)) پی نوشتها: ۳۸. همان, ص۲۹. برای آگاهی بیشتر به: کوروشنامه, ترجمه مهندس رضا مشایخی, صفحات ۴ الی ۱۷ مراجعه کنید. ۳۹. مصطفی رحیمی, پیشین, ص۳۲. ۴۰. حسن پیرنیا, تاریخ ایران باستان, کتاب نهم, انتشارات آشنا, تهران, ۱۳۶۶, ص;۲۶۴۶ به نقل از مصطفی رحیمی, پیشین, ص۳۴. و نیز: ا.ت.اومتد, تاریخ شاهنشاهی هخامنشی, ترجمه دکتر محمد مقدم, امیرکبیر, تهران, ۱۳۷۲, ص۱۶۳. ۴۱. مصطفی رحیمی, پیشین, ص۷۴. به نقل از یونانیان و بربرها, گوبینو. ۴۲. حسن پیرنیا, پیشین, ص۲۶۴۷. ۴۳. مصطفی رحیمی, پیشین, ص;۳۴ به نقل از سلطنت قبا و ظهور مزدک, کریستن, ترجمه نصرالله فلسفی و احمد بیدمشک, ص۴۴ ۱۱. e. حسن پیرنیا, پیشین, ص;۲۶۵۵ به نقل از مصطفی رحیمی, پیشین, ص۳۵. ۴۵. آرتورکریستن سن, ایران در زمان ساسانیان, ترجمه رشید یاسمی, دنیای کتاب, تهران, ۱۳۷۴, ص۶۴ و; ۱۷۹ به نقل از مصطفی رحیمی, پیشین, ص۳۵. ۴۶. مصطفی رحیمی, پیشین, ص۳۶. ۴۷. رومن گیر شمن, پیشین, ص;۳۱۴ به نقل از مصطفی رحیمی, پیشین. ۴۸. مصطفی رحیمی, پیشین, ص;۴۲ به نقل از کلیله و دمنه, به اهتمام قریب, چاپ چهارم, ص۴۳. ۴۹. امام حسین(ع), روز عاشورا. ۵۰. دکتر احمد نقیب زاده, جمهوریت و اسلام ;مورد ایران, مجموعه مقالات جمهوریت و انقلاب اسلامی, پیشین, صص ۵۷۸ ـ ۵۷۹. ۵۱. یونس, ۹۲. ۵۲. انعام, ۱۱۶. ۵۳. اعراف, ۱۸۷. ۵۴. انعام, ۱۲۴. ۵۵. فرشته ندری ابیانه, مبانی نظری جمهوریت از دیدگاه عقل و معارف اسلامی, مجموعه مقالات جمهوریت و انقلاب اسلامی, پیشین, صص ۶۴۴ ـ ۶۴۵. ۵۶. آل عمران, ۱۵۹. ۵۷. شوری, ۳۸. ۵۸. نهج البلاغه, خطبه۱۷. ۵۹. مصطفی کواکبیان, دموکراسی در نظام ولایت فقیه, سازمان تبلیغات اسلامی, تهران, ۱۳۷۰, ص۷۶. ۶۰. آل عمران, ۱۰۴. ۶۱. کلینی, فروع کافی, ج۱, ص۱۴۲. ۶۲. ملا محمد باقر مجلسی, بحارالانوار, التراث, بیروت, ۱۹۸۳, ج۱, باب استبداد رای, ص۱۰۵. ۶۳. غرر, ج۶, ص۲۹۶. ۶۴. امام علی(ع), نهج البلاغه, شرح فیض الاسلام, نامه ۵۳, ص۹۹۶. ۶۵. حجرات, ۱۰. ۶۶. کهف, ۲۸. ۶۷. نهج البلاغه, وصیت ۳۱. ۶۸. نهج السعاده, ج۱, ص۱۹۸. ۶۹. کشف المحجه لابن طاووس, ص۱۸۰. ۷۰. عیون الاخبار الرضا, جلد ۲, حدیث ۲۵۴, ص۶۲. ۷۱. ایران فردا, ش۲۶, تیرماه ۱۳۷۵. ۷۲. سعید حجاریان, مجله راه نو, سال اول, ش۵, ص۱۶. ۷۳. همان. ۷۴. همان. ۷۵. صحیفه نور, چاپ دوم, ج۲, ص;۳۵۱ ج۳, ص۴۱ و ۷۲ و ۱۰۷. ۷۶. صحیفه نور, ج۳, ص۴۲, ۱۸ / ۸ / ۱۳۵۷. ۷۷. همان, ج۱, ص۱۸۱, ۱۹ / ۸ / ۵۸. ۷۸. همان, ج۳, ص۱۰۵, ۲۰ / ۸ / ۵۸, پاریس. ۷۹. صحیفه نور, ج۵, ص۳۴. ۸۰. همان, ج۳, ص۵۳, ۱۶ / ۸ / ۵۷. ۸۱. همان, ج۲۱, ص۱۸۷. ۸۲. همان, ج۱۷, ص۱۰۳. ۸۳. همان, ج۹, ص ۱۷۰. ۸۴. همان, ج۹, ۲۵۳. ۸۵. امام خمینی, ولایت

فقیه, موسسه تنظیم و نشر آثار امام, تهران, ۱۳۷۳, صص ۳۰ ـ ۳۲. ۸۶. همان, ص۸. ۸۷. همان, صص ۴ و ۳۳ و نیز صحیفه نور, ج۹, ص۲۵۳. ۸۸. صحیفه نور, ج۳, ص۴۳. ۸۹. دکتر حاتم قادری, دموکراسی و تکلیف, مطالعه موردی: امام خمینی, فصلنامه نامه پژوهش, سال دوم, ش ۸, بهار ۱۳۵۷. ۹۰. محمد منصور نژاد, جمهوریت از دیدگاه امام خمینی, مجموعه مقالات جمهوریت و انقلاب اسلامی, پیشین, ص۶۵۵. منبع: فصلنامه علوم سیاسی /خ نویسنده: غلام حسن مقیمی

حکومت فرزانگان – قسمت اول

حکومت فرزانگان – قسمت اول نویسنده:شهید سید مرتضی آوینی مروری بر مبانی حاکمیت سیاسی در اسلام مبحث اول: «رأی اکثریت» قسمت اول: مقدّمه: آیا «رأی اکثریت» معیار حقّ است؟ عصر ما، عصر احیاء مجدّد اسلام و تمهید آن مقدّمات علمی و اجتماعی است که مبنای تمدّن آینده بشریت در کره ارض قرار خواهد گرفت. برای ما مسلمانان، و خاصّه مسلمانان ایران، هیچ تردیدی در این زمینه وجود ندارد که از این پس، تاریخ این سیاره به مرحله‌ای جدید از صیرورت خویش وارد شده که می‌توان آنرا «عصر توبه بشریت» نامید. این «توبه» که آثار آن اکنون به روشنی در سراسر کره زمین تشخیص‌پذیر است، به سرعت به انحطاط تمدّن کنونی بشر که ریشه در «استکبار شیطان» دارد خواهد انجامید و اهل زمین، اهلیت ولایت آل محمد(صلّی الله علیه و آله و سلّم) را خواهند یافت و ظهور موعود اوّلین و آخرین را ادراک خواهند کرد ؛ چرا که او عینِ ظهور و حضور است و این مائیم که در غیبتیم و محجوب، و اینچنین بر ماست که حجاب‌های ظلمت را به یکسو زنیم و اهلیتِ حضور بیابیم و زمینه‌های رجعت به مبانی اسلام را در همه ابعاد فراهم کنیم. بحث حاضر: «آیا رأی اکثریت معیار حقّ است؟»، با توّجه به آنچه گفته شد از مهمترین مباحثی است که باید در جهت «رجعت به مبانی حاکمیت سیاسی در اسلام» مطرح شود و به نتایج مطلوب دست پیدا کند، چرا که از یکطرف امروز در همه نظام‌های حکومتی کره زمین «رأی اکثریت» معیار مطلقی است که هیچ معیار و میزان دیگری را یارای همسنگی با آن نیست، و نظام جمهوری اسلامی ایران نیز ظاهراً متشابه با نظام‌های حکومتی اروپایی و غیر اروپایی، دارای «نظام پارلمانی» است که مبتنی بر یک «قانون اساسی» مشخص و «آراء اکثریت» قانونگذاری می‌کند. امّا از طرف دیگر، هنوز ما فرصت و توفیق آنرا نیافته‌ایم که به تحقیق در «مبانی حاکمیت سیاسی در اسلام» بپردازیم و «تأسیسات و فرهنگ سیاسی» حاکم بر جامعه خویش را منطبق با «معیارهای اصیل و حقیقی» بازسازی کنیم. امیدواریم مقاله حاضر، که تلاشی است حقیرانه در جهت افتتاح این بابِ بسته، در پیشگاه پروردگار سبحان مأجور افتد و حضرتش توفیق ادامه این مسیر را زیر سایه آخرین وصی خاتم انبیاء الهی به همه ما عنایت بفرماید. رأی اکثریت بمثابه حقّ نظام‌های حکومتی تمدّن امروز بشری، صرفنظر از اختلافاتی که در جزئیات فیمابین آنان وجود دارد، همگی مبتنی بر «رأی اکثریت بمثابه حقّ» می‌باشند. حتّی در جوامع اشتراکی که ظاهراً دیکتاتوری «پرولتاریا» یا «طبقه کارگر» وجود دارد، همین معنا بصورت دیگری در «شوراها» و «تشکیلات متمرکز حزبی» و «انتخابات» ظهور پیدا کرده است. امّا آیا براستی در حکومت اسلامی، «رأی اکثریت» می‌تواند بمثابه «حقّ مطلق» معتبر باشد یا خیر؟ و در این صورت اخیر، جایگاه «مردم» در حکومت اسلامی کجاست؟ البتّه ریشه عظیم‌ترین اتّفاقات تاریخ اسلام را، هرچند با صورتهائی دیگر، باید در همین مسأله جستجو کرد. مسأله «وصایت یا شورا؟» در حقیقت محور تمامی مسائل مختلفی است که تاریخ اسلام را سیر و صورتی اینچنین بخشیده است، امّا در این جا قصد ما بر آن نیست که این مسأله را از جنبه تاریخی آن بررسی کنیم، چرا که قضاوت ما نهایتاً به شناخت ما از «حقّ» و مبانی آن در قرآن باز می‌گردد: نظر قرآن آنچه در مجموع از آیاتِ قرآن برمی‌آید این است که «اکثریت بمثابه معیار حقّ» بطور کلّی متناقض با نظر قرآن در مورد «اکثریت» است و هیچ راهی برای جمع این دو نظر وجود ندارد. قرآن مجید با تعبیراتی بسیار عجیب و حتّی در اکثر موارد بسیار شدیداللّحن، نه تنها «رأی اکثریت» را «معیار مطلق حقّ» نمی‌داند، بلکه برخلاف آن، «رأی اکثریت» را غالباً باطل می‌شمارد. نمونه آیاتی که در این زمینه وجود دارد آن همه است که به ناچار باید تنها به

منتخبی از آنان بسنده کرد. در بعضی از این مجموعه آیات آن همه صراحت همراه با شدّت لحن موجود است که ما را از هر گونه تأویل و تفسیری بی‌نیاز می‌کند. مثلاً آیه مبارکه ۱۱۶ از سوره «انعام» که می‌فرماید:«وَ ان تُطِعْ اَکْثَرَ مَنْ فِی الْاَرْضِ یضِلّوکَ عَنْ سَبیلِ اللّهِ انْ یتَّبِعونَ الاّـ الظَّنَّ وَ انْ هُم الاّ یخْرُصونَ» (و اگر از اکثریت مردم کره زمین اطاعت کنی، تو را از راه خدا گمراه خواهند کرد، که آنان جز از «ظنّ» تبعیت نمی‌کنند و جز «دروغ» نمی‌ورزند). و یا در آیه مبارکه ۷۸ از سوره «زخرف» می‌فرماید: «لَقَدْ جِئْناکُم بِالْحقّ ولکِنَّ اَکْثَرَکُمْ لِلْحقّ کارِهونَ»(۱) (ما حقّ را برای شما آوردیم، امّا اکثریت شما مردم از حقّ کراهت داشتید). «کراهت از حقّ» در اینجا صفتی است که قرآن برای اکثریت ذکر می‌کند. و یا در آیه مبارکه ۱۰۶ از سوره «یوسف» می‌فرماید: وَ ما یؤْمِنُ اَکْثَرُهم بَاللّهِ اِلاّ وَهُم مُشْرِکونَ» (و اکثریت مردم به‌خدا ایمان نمی‌آورند مگر آنکه مشرک هستند). این آیه مبارکه ناطق بدین معناست که ایمان اکثریت مردم درآمیخته با شرک است. و در آیات دیگر اجمالاً اکثریت خلق را به صفاتی از این قبیل متّصف می‌دارد: «اَکْثَرَ النّاسِ لا یشْکُرونَ» (۲۴۳ بقره)؛ «اَکْثَرَ النّاسِ لاـ یعلَمونَ» (۱۸۷ اعراف)؛ «اَکْثَرَ النّاسِ لاـ یؤمِنونَ» (۱۷ هود)؛ (اَکْثَرکُمْ فاسِقونَ) (۵۹ مائده) ؛ «اَکْثَرُهُم لاـ یعْقِلونَ» (۱۰۳ مائده) ؛ «اَکْثَرَهُم یجْهَلُونَ» (۱۱۱ انعام) ؛ «وَ ما یتَّبِعُ اَکثَرُهُم اِلاّـ ظَنّاً» (۳۶ یونس) ؛ «اَکثَرُهُمُ الْکافِرونَ» (۸۳ نحل)... و بالاخره مجموعه آیات قرآن درباره «اکثریت» حکایت از این دارد که تمایلات اکثریت نه تنها با حقّ سازش ندارد، بلکه غالباً متناقض آن است. در جلد هفتم ترجمه تفسیر «المیزان» صفحات ۱۷۲ و ۱۷۳ آمده است: «و اینکه گفتیم روش اسلام به پیروی از حقّ است، نه سازش با تمایلات مردم، از روشن‌ترین مطالبی است که از قرآن مجید بدست می‌آید. خدا می‌فرماید: «هُوَ الَّذی اَرْسَلَ رَسولَهُ بِالهُدی و دینِ الْحقِّ» (۲) (توبه ۳۳) و می‌فرماید: «وَاللّهُ یقْضی بِالحقّ»(۳) (مؤمن ۲۰) و در توصیف مؤمنین چنین می‌فرماید: «وَتَواصَوا بِالْحَقِّ»(۴)(عصر۳) و می‌فرماید: «لَقَد جِئناکُم بِالْحقّ وَلکنَّ اَکْثَرَکُم لِلْحقّ کارِهونَ»(۵) (زخرف ۷۸). در این آیه اعتراف کرده است که «حقّ» سازشی با تمایلات اکثریت و هوی و هوسهای ایشان ندارد و سپس لزوم موافقت با اکثریت و هواهای ایشان را به‌نام اینکه موجب فساد است رد نموده می‌فرماید: «بَل جائَهُمْ بِالْحقِّ وَ اَکثَرُهُمْ لِلْحقِّ کارِهون. وَلَوِ اتَّبَعَ الْحقُّ اَهْوائَهُم لَفَسَدَت السّمواتِ والْارضُ و مَنْ فیهِنَّ بَلْ آتَیناهُم بِذِکْرِهِمْ فَهُم عَنْ ذِکْرِهِمْ مُعرِضونَ» (۷۰ و ۷۱ مؤمنون). (بلکه در (کمال عقل) دین حقّ را بر آنها آورده ولیکن اکثر آنها از حقّ متنفرند و اگر حقّ تابع هوای نفس آنان شود، همانا آسمان و زمین و هرچه در آنهاست فاسد خواهد شد. بلکه ما برای تذکّر آنها قرآن را فروفرستادیم و آنان بناحقّ از او اعراض کردند).و ما می‌بینیم که جریان حوادث و روزافزون شدن حجم فساد، مفادّ این آیه را تصدیق می‌کند». (پایان سخن علاّمه) بیان حضرت علاّمه در این زمینه ناظر بدین معنای بسیار ظریف است که سرچشمه «حقّ» در درون انسان و ذهن او نیست، بلکه «حقّ» متبوع انسان و دارای واقعیت خارجی است و در نهایت این انسان است که خود را، علم و ادراک و اعمال خود را با میزان «حقّ» می‌سنجد، نه اینکه حقّ تابع علم و ادراک و اعمال انسان باشد. حال آنکه در تمدّن امروز بشری، «تمایلات اکثریت» و «قوانین مدنی» میزان و معیار حقّ است. البتّه ظهور این مطلب به طرز تلقّی بشر امروز از «انسان» باز می‌گردد و همه مکتب‌های فلسفی جهان امروز شاخ و برگهای درختی هستند که ریشه در خاکِ «اومانیسم» دارد. «اومانیسم» را در ایران همواره به «مکتب اصالت انسان» و یا «انسان‌گرایی» ترجمه کرده‌اند و در مقام تحسین و تمجید، آن را با بیانِ اسلام در اطراف انسان و خلیفگی و امانتداری او قیاس کرده‌اند، حال آنکه «اومانیسم» مکتبی است که اگر هم دَم از خلیفگی و جانشینی انسان بزند، مقصدش خلیفه‌ای است که آفریدگار را به اعتزال کشانده و خود بر اریکه او تکیه زده است! هر چند که غالباً خودِ آنان نیز صراحتاً این مدّعای شرک‌آمیز را گستاخانه بر زبان رانده‌اند و ابا نداشته‌اند از آنکه به «لاـ مذهبی» شناخته شوند (و حتّی چه پنهان! که در نظام ارزشی منوّر الفکری، «لا مذهبی» افتخاری بزرگ است!) و ایکاش که «اومانیسم» مکتبی بود در کنار سایر مکاتب؛ و نه اینچنین است: «اومانیسم» بعد از «رنسانس» رَحِمِ پرورش همه مکتب‌های فلسفی و روش‌های سیاسی و قوانین مدنی و میثاق‌های بین‌المللی بوده است.(۶) قصد ما در اینجا نقد «اومانیسم» نیست، بلکه سخن از «حقّ» بود و اینکه «حقّ» متبوع است، نه تابع و باید که «تمایلات اکثریت» را با «حقّ» سنجید، نه آنکه معیار حقّ

تمایلات اکثریت قرار بگیرد.(۷) از نظر قرآن، فطرتِ آفرینش مبتنی بر «حقیقت» است و بدین ترتیب «حقّ» عین واقعیت خارجی است. بیان قرآن در این زمینه بسیار بسیار شیرین و جذّاب است:«مَثَلُ الّذینَ کَفَروا بِرَبِّهم اَعْمالَهُمْ کَرَماد اشْتَدَّتْ بِهِ الرّیحُ فی یوْمِ عاصِفٍ لا یقْدِرونَ مِمّا کَسَبوا عَلی شَیْءٍ ذلِکَ هُوَ الضّلالُ البَعیدُ اَلَمْ تَرَ أنَّ اللَّهَ خَلَقَ السَّمواتِ وَالْاَرْضَ بالْحقّ اِنْ یشَأ یذْهِبْکُمْ وَ یأْتِ بِخَلْقٍ جَدیدٍ و ما ذلک علی اللَّه بعزیز»(۸) - (تمثیل آنان که به پروردگار خویش کفر ورزیدند، اعمالشان همچون خاکستری است که در روز تندباد شدید، بادی شدید بر آن بوزد و از همه کوشش خود هیچ نتیجه‌ای نبرند؛ این همان ضلالت دور از طریق نجات است. (ای بشر) آیا ندانستی خدا آسمانها و زمین را به حقّ آفریده و اگر بخواهد جنس بشر را در زمین نابود سازد و خلقی دیگر از نو آفریند؟ و این کار اصلاً بر خدا دشوار نیست . از خاکستری که این‌چنین باد شدیدی بر آن بوزد چه باقی می‌ماند؟ هیچ. و با توجّه به اینکه حیاتِ اخروی انسان همان حقیقت اعمال اوست که ظهور پیدا می کند، این تمثیل از واقعیت بسیار دردناکی پرده بر می‌دارد؛ می‌فرماید: اعمال آنان که به خدا کفر ورزیدند همچون خاکستری دستخوش بادی عاصف است و چون موجودیت اخروی انسان، در حقیقت، متناسب با اعمال اوست، کفّار در آخرت گمشدگانی هستند که دور از حقّ و محروم از لقاء او در ظلمات جهنّم پراکنده‌اند و این همان «ضلالت بعید» است. و بعد در بیان علّت آن می‌افزاید: «مگر نمی‌بینی که پروردگار آسمانها و زمین را مبتنی بر «حقّ» آفریده است؟» یعنی اگر کفّار در ظلمات ضلالتِ بعید همچون خاکستری دستخوش باد گم می‌شوند بدین علّت است که حقّ عین واقعیت خارجی است و جز «حقّ» هرچه هست فانی است. در بیان این معنا آیات دیگری آمده است: «کُلُّ مَنْ عَلَیها فانٍ وَ یبْقی وَجْهُ رَبِّکَ ذوالْجَلالِ وَالْاِکرام»(۹) (هرچه روی زمین است دستخوش مرگ و فناست و وجه پروردگار صاحب جلال و اکرام است که باقی می‌ماند). و یا «کُلُّ شَیْءٍ هالِکٌ اِلاّ وَجْهَهُ»(۱۰) (همه چیز جز وجه اللَّه فانی است - و این آیات بیانگر این نکته بسیار زیبا نیز هست که «اعمال حقیقی»، «وجهی» است که پروردگار بدان تجلّی دارد و اینچنین است که در عالم وجود هیچ چیز جز «وجه او» باقی نمی‌ماند. این حدیث که «بِالْعَدْلِ قامَتِ السَّمواتُ وَالارض» نیز بیان همین معناست: «عدل» از جلوه‌های «حقّ» است و آسمانها و زمین، چه در «قالب و ظاهر» و چه در «باطن» بر «عدل» استواری دارد. در پاسخ به این سؤال که: «پس چیست این مظالم و بی‌عدالتی‌ها که کره ارض را پوشانده است؟»، باید گفت: دنیا عالم بروز و ظهور «ماهیات» است و «ماهیات» حجاب یکدیگر و حجاب «حقّ»اند، اگر نه هیچ چیز جز «حقّ» و «عدل» در دنیا وجود ندارد. امّا از آنجا که ما «ارتباط» خویش را با «حقّ» از طریق «اسباب» و «علل» و «ماهیات» و «هویت»ها برقرار می‌داریم، «حقّ» در عمقی دور از دسترس حواسّ ما و باصطلاح در باطن عالم قرار می گیرد، حال آنکه اصلاً قوام عالم به «حقّ» است و به «عدل» («عدل» را «وضعیت حقیقی اشیاء» معنا کرده‌اند)(۱۱.) چرا «تمایلات اکثریت» با «حق» سازش ندارد؟ امّا اکثر مردم تنها با آن سطوحی از عالم ارتباط برقرار می کنند که در حیطه ادراک حسّی آنهاست و کمانـد آنان که با عمق و باطن عالم الفت یافته‌اند. علامه شهید مطهری (ره)، در یکی از مباحث خویش در زمینه «وجود» و «ماهیت» می‌فرمایند که «فکر ابتدایی هرکسی فکر «اصالت الماهیتی» است».(۱۲) و علّت آن نیز روشن است: آثاری که از اشیاء پدید می‌آید اعتباراً به ماهیت آنان برمی گردد و اکثریت مردم شناخت‌شان از هستی و ارتباطشان با آن از طریق همین آثار و مشخّصاتی است که آنها را استقلالاً به «خودِ اشیاء» نسبت می‌دهند. امّا از آنجا که موجودات عین فقر و ربط به «وجود حقیقی» هستند و «استقلال در وجود» تنها از آنِ اوست، اگر ما آثار اشیاء را مستقلاً به «خود آنان» نسبت دهیم و ارتباط آنها را با «حقیقت وجود» در نظر نگیریم، دچار «شرک» شده‌ایم. بدین ترتیب، فرموده قرآن مجید که «ما یؤمِنُ اَکثَرُهُمْ بِاللَّهِ اِلاّ وَ هُمْ مُشرِکون» ناظر بر همین معناست. «قانون اکثر» و «رأی اکثریت» علامه طباطبائی (رضوان اللَّه تعالی علیه) در ادامه همان بحث در جلد هفتم «المیزان» می‌فرمایند:«حقّ عبارت از یک امر واقعیت‌دار خارجی است که انسان در مرحله عقیده آنان را باور داشته و در مرحله عمل از آن پیروی می کند و امّا ذهن و ادراک انسان صرفاً یک وسیله ایست که با آن می‌تواند حقّ را بدست آورده و آنچه را که مقابلش قرار می گیرد مانند آینه از خود منعکس سازد. با توجّه به این امور روشن می‌شود: حقّ که عبارت از «وقوع دائم» یا «وقوع اکثر» است

صفتِ خارجی است، نه صفتِ علم و ادراک. به این معنی که این خارج است که بطور دائم یا بطور اکثر وقوع می‌یابد و بعبارت دیگر، حقیقت به آن معنی که گفتیم «صفتِ معلوم» است نه «صفتِ علم». بنابر این «وقوع دائم» یا «وقوع اکثر» به همان وجهی که گفته شد از مصادیق حقّ است، امّا آراء و عقاید و نظریات اکثریت در مقابل اقلیت، نمی‌توان آنرا همیشه حقّ دانست. بلی، اگر مطابق با واقع خارج بود حقّ است و اگر مطابق با واقع عینی نبود حقّ نیست... بهترین بیانی که این معنی را افاده کرده و می گوید که نظر اکثریت همیشه حقّ و واجب الاتّباع نیست این آیه است: «بَلْ جائَهُمْ بِالْحقّ وَ اَكْثَرُهُمْ لِلْحقّ كارِهونَ» (بلکه حقّ را برایشان آورد در حالیکه اکثر آنان نسبت به حقّ کراهت دارند). چه آنکه اگر نظر اکثریت همیشه حقّ می‌بود، ممکن نبود که دیگر از حقّ کراهت داشته و با آن مبارزه کند. و با این ترتیب روشن است که پیروی از نظر و فکر اکثریت به‌نام اینکه این یک سنّت و ناموس طبیعی است امری فاسد است، چه آنکه بطوریکه بیان داشتیم این ناموس طبیعی مربوط به واقعیت‌های خارجی است و این موجودات و حوادث خارجی هستند که در پیدایش و ظهور خود تابع «قانون اکثر» می‌باشند و البتّه انسان هم در تنظیم اراده و حرکات و افعال خود تابع همین قانون است؛ ولی این نه به آن معنی است که نظر و فکر اکثریت را ملاک کار خود قر ار داده و از آن پیروی می کند، بلکه به این معنی است که اعمال و افعال خود را بر این پایه استوار می کند که بطور اکثر دارای مصلحت باشد و قرآن مجید نیز در تشریع احکام و در نظر گرفتن مصالح آنها از همین قانون پیروی فرموده است و احکامی را جعل فرموده که بطور اکثر دارای مصلحت می‌باشند». (پایان فرمایش علاّمه رحمه اللّه) (برای ادراک قانون «وقوع اکثر» ناچار باید به ذکر مثلی بپردازیم: اگر مطلقاً «نماز طولانی و صبورانه» را با «نماز تند و شتابزده» مقایسه کنیم، مسلّماً عقل به انتخاب نماز طولانی و صبورانه حکم می کند. پس انسان چگونه می‌تواند این توصیه روایات را معنا کند که امام جماعت را به تُند خواندنِ نماز سفارش می کنند؟ حکمتِ «تند خواندنِ نماز جماعت» قانون «وقوع اکثر» است، چرا که شریعت الهی احکام و فرائض را بگونه‌ای تشریع کرده است که بتواند بطور اکثر دارای مصلحت باشد). اگر عالم محلّ ظهور «مطلقِ حقیقت» نیست و «حقّ» به کمال در آن ظاهر نمی‌شود و وقوع پیدا نمی کند از آنست که دنیا عالم ماهیات است (و به تعبیر حضرت امام علی(علیه السّلام) در «دررالکلم»، «اَلْكَمالُ فِي الدُّنيا مَفْقودٌ»: «کمال در دنیا گمشده‌ایست») و پروردگار متعال اینچنین تقدیر فرموده است که «حقّ» نهایتاً در پی تأثیر مجموعه‌ای از اسباب و علل و ماهیات متعارض در یکدیگر وقوع یابد. آیاتی که ناطق به مبارزه حقّ و باطل است بر همین معنا اشاره دارد:«بَلْ نَقْذِفُ بِالْحقّ عَلَى الْباطِلِ فَيدْمَغُهُ فَاذا هُوَ زاهِقٌ ولَكُمُ الْوَيلُ مِمّا تَصِفُونَ» (انبیاء / ۱۹)- (بلکه، همواره حقّ را بر باطل پیروز می گردانیم تا باطل را محو و نابود سازد. و وای بر شما از آنچه خدا را بدان متّصف می‌کنید.) و یا این بیان تمثیلی صریح:«... و كَذلِكَ يضْرِبُ اللَّهُ الْحقّ وَالْباطِلَ فَاَمَّا الزَّبَدُ فَيذْهَبُ جُفاءً وَاَمّا ما ينْفَعُ النّاسَ فَيمْكُثُ فِي الْأرضِ كَذلِكَ يضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثالَ»(۱۳) (رعد / ۱۷) این تمثیل بر این معنای بسیار ظریف دلالت دارد که هرچند دنیا در ظاهر محلّ تاخت و تاز و جلوه‌فروشی باطل است، امّا در نهایت «باطل» همچون کفی که سیل آب را پوشانده است فروخواهد نشست و بدین ترتیب آنچه حقیقتاً مردمان را سود رساند بر زمین باقی خواهد ماند و عاقبت از آن متّقین است. وقتی به سیلاب می‌نگرید، کفی که جریان آب را پوشانده است شما را به اشتباه نیاندازد؛ هرچند که در این جوش و خروش چند روزه جلوه‌ها همه از آنِ کفِ باطل است، امّا در زیر این کف و در بطنِ سیلاب، حقّ است که جریان دارد.بدین ترتیب، هرچند که دنیا محلّ ظهور و بروز «مطلقِ حقّ» نیست و حقیقت همواره در این غفلتکده از ورای حُجُب ماهیات و هویت‌ها تجلّی دارد، امّا وقوع اکثر و دائم با حقّ است، نه باطل؛ چرا که باطل از «اَعدام» (عدم‌ها) است و «وجود» ندارد بلکه این فقدان و نبودِ حقّ است که چون باطل جلوه می‌کند و ذهن ما برای آن «انتزاعِ وجود» می‌کند.(۱۴) بنابراین، نباید این معنا ما را فریب دهد که چون حقّ در عالم «وقوع اکثر» دارد، ما باید «نظرِ اکثریت» را معیار حقّ قرار دهیم و برای آن حقیقت ذاتی قائل شویم و آنرا واجب الا تّباع بدانیم. «منطق عقل» و «منطق حواس» انسان موجودیست که از یکسو محدود در حدود حیوانی است و از سوی دیگر، در معراجِ خلیفگی ربّ العالمین جبرائیل نیز هم بالِ او نیست و این اوست که از «سدرهٔ المنتهی» نیز در می گذرد. و امّا خلیفگی انسان

موکول بدانست که بین این وجودِ حیوانی و آن موجودیتِ روحانی، تعادلی شایسته برقرار کند – امّا صدافسوس که غرایزش او را به تبعیت از منطق حواس وادار می کند و عقل را وامیگذارد. و این روش اکثریت است، چرا که این (وجود حیوانی) «عاجله» است و آن یکی (موجودیت روحانی) «آخرهٔ» – «عاجله» را نقد می‌پندارد و «آخرت» را نسیه: «بَلْ تُحِبُّونَ الْعاجِلَةَ وَتَذَرونَ الْآخِرةَ» (قیامت / ۲۰ و ۲۱) – (بلکه عاجله (دنیای عاجل) را دوست دارند و آخرت را واگذارند). و اینهمه از آنجاست که «مکر شب و روز»(۱۵) او را فریفته است و می‌پندارد که آخرت دور است. از این سو، شیطان همسو با مقتضای شهوت و غضب انسان، حیات دنیا را می آراید و از آنسو تبعیت از حقّ بر او سنگین می‌نشیند.(۱۶) امّا سرانجام «حقّ» از میان تأثیرات متعارض اسباب و علل و از طریق «وقوعِ اکثر و دائم» ظاهر می‌شود و نهایتاً به زهوقِ باطل می‌انجامد. نظیر این معنا از این مطلب نیز بدست می‌آید که هرچند جهان در مجموع صیرورتی تکاملی دارد و به سوی تعالی می‌رود، امّا این بدان مفهوم نیست که همه پدیده‌ها، پدیده‌هایی تکاملی باشند. جهان در چشم ما مجموعه‌ایست از حقّ و باطل و حقیقت و اعتبار و وجود و ماهیت و اصول و فروع و تقدیر اینچنین واقع شده است که راه تعالی و تکامل انسان از میان تأثیر متقابل این اسباب و علل متعارض و متزاحم بر یکدیگر هموار شود و حقّ هم همین است که در این مسیر فقط معدودی از انسانها به فلاح برسند و نه همه آنها بلا استثناء. و امّا اصولاً این صحنه آزمایش و «امتحان» در جهت ظهور و عالمگیر شدن حقّ است که تقدیر شده است: «لِیمَحِّصَ اللَّهُ الَّذینَ آمَنوا و یمْحقِّ الکافرین» (آل عمران / ۱۴۱) – (تا آنکه اهل ایمان را از هر عیب و نقص پاك و کامل کند و کافران را به کیفر ستمکاری محو و نابود گرداند) و «لِیمیزَ اللَّهُ الْخَبیثَ مِنَ الطَّیب...» (انفال / ۳۷) – (تا آنکه خدا پلید را از پاکیزه جدا سازد). و این سیر در نهایت بدانجا خواهد رسید که در جامعه موعود آخرالزّمان، «رأی و نظر اکثریت مردم» با «معیارهای حقّ» بر یکدیگر انطباق خواهند یافت و همین است معنای «مدینه موعود» یا «مدینه فاضله»(۱۷). از روایاتی که درباره جامعه موعود آمده است، این معنا با صراحت قابل دریافت است. قسمت دوم: «مروری بر مبانی حاکمیت سیاسی در اسلام» عنوان سلسله مقالاتی است که به لطف و عنایت الهی از شماره گذشته آغاز به درج آن نمودیم. تحت این عنوان مباحث مهمّی چون «رأی اکثریت»، «آزادی عقیده»، «دموکراسی» و...، از دریچه معارف اسلام مورد مطالعه و ارزیابی قرار خواهند گرفت. مقاله حاضر ادامه بحث گذشته پیرامون «رأی اکثریت» می‌باشد. مردم، یکی از ارکان سه گانه «عهدِ ولایت» امّا از سوی دیگر، آنچه مذکور افتاد نباید باعث غفلت ما از این معنا شود که هرچند رأی و نظر اکثریت مردم اکثراً بر حقّ منطبق نیست، امّا بهر تقدیر مردم یکی از سه رکن اساسی «عهد» ی هستند که باید به تثبیت «حقّ» و «استقرار حکومت عدل» و «خلافت حقه» بیانجامد. در روش سیاسی اسلام، این یک اصل است که حتی برای آنکه امام مفترض الطّاعه و معصوم و وصیّ بلافصلِ رسول خدا(صلّی الله علیه و آله و سلّم) مسندِ خلافت ظاهری را نیز صاحب شود، بیعت مردم ضروری است. این نکته بسیار دقیقی است که هر کسی را توفیق ادراک آن حاصل نمی‌شود، چرا که در نظر سطحی این دو رأی با یکدیگر قابل جمع نیست که از آن سو قرآن نظرش درباره اکثریت مردم آن باشد که گذشت و از اینسو، رأی قرآن درباره مردم اینچنین باشد: «وَ اِذِابْتَلی اِبْراهیمَ رَبُّهُ بِکَلَماتٍ فَاَتَمَّهُنَّ قالَ اِنّی جاعِلُکَ لِلنّاسِ اِماماً قالَ وَ مِنْ ذُرَّیتی قالَ لاینالُ عَهدِی الظّالِمینَ» (بقره / ۱۲۴) – (بیادآر هنگامی که خداوند ابراهیم را به اموری چند امتحان فرمود همه را بجای آورد، خدا به او گفت: من ترا به پیشوایی خلق برگزینم. ابراهیم عرض کرد: این پیشوایی را به فرزندان من نیز عطا خواهی فرمود؟ فرمود: (آری اگر شایسته باشند) که عهد من هرگز به ستمکاران نخواهد رسید.)بیان صریح این آیه مبارکه بر اینست که «عهد امامت» پیمانی است که جوانب و ارکان ثلاثه آن «اللّه»، «امام» و «مردم» هستند. در خطاب قرآن به حضرت داوود علیه السّلام نیز همین معنا نهفته است:«یا داوُدُ اِنّا جَعَلْناکَ خَلیفَةً فِی الأرضِ فاحْکُمْ بَینَ النّاسِ بِالحقّ» (ص / ۲۶) – (ای داوود، ترا در روی زمین مقام خلافت دادیم تا میان خلق خدا به حقّ حکم کنی . از یکسو خلیفگی خدا و از سوی دیگر حکم بین مردم، رهبرِ الهی را موقعیت خاصّی می‌بخشد که در روش سیاسی اسلام بخوبی و عملاً مشخص است. این ارتباط سه گانه بیان کننده این واقعیت است که هرچند شرط لازم امامت و رهبری جامعه نصب الهی است، امّا کفایتِ

آن مشروط به «بیعت مردم» است، چرا که تکامل و تعالیِ «مردم» غایتِ ارسال رُسُل و انزال کتب است: «کتابٌ اَنْزَلْناهُ اِلَیکَ لِتُخْرِجَ النّاسَ مِنَ الظُلُماتِ اِلَی النّورِ...» (ابراهیم / ۱) - ((این قرآن) کتابی است که ما به تو فرستادیم تا مردم را از ظلمات بیرون آری و به عالم نور رسانی . و «منفعت مردم» حکمتی است که جریان وقوع حوادث را معنا می‌کند: «فَاَمَّاالزَّبَدُ فَیذْهَبُ جُفاءً و امّا ما ینْفَعُ النّاسَ فَیمْکُثُ فِی الاَرضِ» (رعد / ۱۷) - (پس (باطل) چون کف بزودی نابود می‌شود و آنچه مردم را منفعت رساند بر زمین باقی خواهد ماند(۱۸)). فِطرت الهیِ مردم به تبعیت از فطرتِ عالَم، همان دین حنیف و استوارِ حقّ استامّا آیه مبارکه‌ای که در این مرحله بیش از همه موردنظر است این آیه کریمه است:«فَاَقِمْ وَجْهَکَ لِلدّینِ حَنیفاً فِطْرَةَ اللّهِ الَّتی فَطَرَ النّاسَ عَلَیها لا تَبدیلَ لِخَلْقِ اللّهِ ذلِکَ الدّینُ الْقَیمُ...» (روم / ۳۰) - (پس روی بجانب دین حنیف آور، آن فطرت خدایی که مردم را بر آن فطرت آفریده و در آفرینش خدا تبدیلی نیست. این دین قیم و استوار حقّ است . در این آیه مبارکه صراحتاً «فطرت خدایی مردم» و «دین حنیف و استوار حقّ» را با یکدیگر برابر نهاده است. مولی الموّحدین حضرت علی علیه السّلام نیز در خطبه ۱۰۹ نهج البلاغه «فطرت» را اینچنین تفسیر می‌فرمایند: «وَ کَلِمَةُ الْاِخلاص فَاِنَّهَا الْفِطْرَةُ» (و کلمه اخلاص که فطرت (عالم و آدم) است . با این بیان حضرت، دیگر هیچ تردیدی باقی نمی‌ماند که آیه مبارکه نظر به بیان این معنای دقیق دارد که: مجموعه عالم در خلقت خویش منظومه ایست توحیدی، مشتاق و مجذوب حقّ و متمایل به فناء فی الذّات، و این اشتیاق و جذبه (یا حرکت جوهری) در یک وجه «دین استوار حقّ» است و در وجهی دیگر «فطرت کلّی مردمی یا انسانی» و شرایع الهی در حقیقت برای تأمین این هدف نازل شده‌اند که انسان را «اختیاراً» به تبعیت از «فطرت عالم» و آن «حرکت جوهری» دعوت کنند و اگر انسان این دعوت را اجابت کند او را «حنیف» می‌نامند. آیاتی که انسانها را به تبعیت از «ملّت ابراهیم(علیه السّلام)» فرا می‌خوانند نیز بر همین معناست: «فَاتَّبِعوا مِلَّةَ اِبراهیم حنیفاً وَ ما کانَ مِنَ الْمُشرِکینَ» (آل عمران / ۹۵) - (پس پیروی از آئین ابراهیم کنید که دینی حنیف است و ابراهیم هرگز از مشرکین نبوده است . مقایسه این آیات با فرمایش حضرت امیر(علیه السّلام) در خطبه ۱۰۹ مؤید همین مطلب است:«اِنَّ اَفْضَلَ ما تَوَسَّلَ بِهِ الْمُتَوَسِّلونَ اِلَی اللّهِ (سُبْحانَهُ وَ تَعالی) الایمانُ بِهِ وَ بِرَسولِهِ وَالْجَهادُ فی سَبیلِهِ فَاِنَّهُ ذِرْوَةُ الْاِسْلام وَ کَلِمَةُ الْاِخلاصِ فَاِنَّهَا الْفِطْرَةُ وَ اِقامُ الصَّلوةِ فَاِنَّها الْمِلَّة...» (برترین وسیله تقرّب به سوی خداوند سبحان: تصدیق و اعتراف به یگانگی خداوند و رسالت فرستاده اوست و جهاد در راه حقّ تعالی است که سبب بلندی اسلام است و کلمه اخلاص که فطرت است و برپاداشتن نماز است که ملّت و روش دین خداست...). بنابراین، «ملّت ابراهیم»، «نفیِ شرک» است و این همان تمایل و جذبه و حرکتی است که در نَفْسِ عالم موجود است (آیات تسبیح موجودات همگی دلالت بر این معنا دارند: «انْ مِنْ شَیءٍ الاّ یسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلکنْ لا تَفْقَهُونَ تَسبیحَهُمْ» (اسراء / ۴۴) - «موجودی نیست جز آنکه ذکرش تسبیح و ستایش حضرت اوست، لکن شما تسبیح آنها را نمی‌فهمید»)و حکمت تشریع نماز (صلوة: و اقام الصّلوة فانّها الملّة) نیز نفی شرک و وصول به کلمه اخلاص یا توحید است و اینچنین کسی را که از فطرت الهی عالم تبعیت دارد «حنیف» می گویند:«اِنّی وَجَّهْتُ وَجْهِیَ لِلَّذی فَطَرَ السَّمواتِ وَالْاَرْضَ حَنیفاً وَ ما اَنَا مِنَ الْمُشرِکین» - (من با ایمان خالص روی بسوی خدایی آوردم که آسمانها و زمین را آفرید و من از مشرکان نیستم . این آیه نیز صراحتاً بر این معنا اشاره دارد: «توجیه وجه» به مفهوم روی گرداندن از ما سِوَی اللّه برای روی آوردن به کسی است که فطرت عالم را برا نفی شرک و کلمه اخلاص قرار داده است و آنکه بر این «توجیه وجه» توفیق یابد «حنیف» است و از مشرکین نیست(۱۹). نتیجه‌ای که از این مقدّمات حاصل می‌شود این معناست که «فطرت کلّی مردم» به تبعیت از منظومه توحیدی عالم کلمه اخلاص و نفی شرک است و اکنون براحتی می توان دریافت که این اختلاف ظاهری در متن معارف اسلام و بطور خاصّ در فرمایشات حضرت علی علیه‌السّلام به چه معناست، که از یکسو «رأی اکثریت» را «معیار حقّ» نمی‌دانند و از سوی دیگر، ما را به تبعیت از «سواد اعظم» و «همراهی با مردم» دعوت می کنند. حضرت علی علیه‌السّلام در خطبه ۱۶ نهج البلاغه در «کثرت اهل باطل و قلّت اهل حقّ» می‌فرمایند: «حقٌّ و باطلٌ وِلِکُلٍّ اَهلٌ فَلَئنْ اَمِرَالْباطِلُ لَقَدیماً فَعَلَ ولَئن قَلَّ الْحقُّ فَلَرُبَّما وَلَعَلَّ وَلَقَلَّما أدْبَرَ شَیْءٌ فَاَقْبَلَ» (حقّی داریم و باطلی و برای هر یک از این دو اهلی است و اگر باطل

حکومت دارد چه عجب، که از دیرزمان اینچنین بوده است و اگر اهل حقّ قلیلند چه بسا که افزوده گردند...). و از آن سو در خطبه ۱۲۷: «... وَالْزَمُوا السَّوادَ الْاَعْظَمَ فَاِنَّ یدَاللَّهِ عَلَی الْجَماعَهِٔ و ایاکُمْ وَالْفُرْقَهَ فَاِنَّ الشّاذَّ مِنَ النّاسِ لِلشّیطانِ کَما اَنَّ الشّاذَّ مِنَ الْغَنَمِ لِلذِّئْبِ» («سواد اعظم» را همراهی کنید که دست خدا با جماعت است و بپرهیزید از پراکندگی و تفرقه که دور مانده از مردم طعمه شیطان است همانگونه که دور مانده از رمه طعمه گرگ است . و همینطور در خطبه ۱۵۱: «فَلا تَکونوا اَنْصابَ الْفِتَنِ وَاَعْلامَ الْبِدَعِ و الْزَمُوا ما عُقِدَ عَلَیهِ حَبْلُ الْجَماعَهِٔ» (پس بکوشید که نشان(دار)های فتنه و عَلَم(دار)های بدعت نباشید و با آنچه پیوند اجتماع بر آن بسته شده ملازمت داشته باشید). اگر چه قرآن و منابع روائی ما صراحتاً «نظر اکثریت» را «معیار حقّ» نمی‌دانند و به «حقّ» اصالتی می‌بخشند که «نظر اکثریت» در اکثر موارد از آن «تبعیت» ندارد امّا از سوی دیگر، «فطرت عمومی و کلّی مردم» را مبتنی بر کلمه توحید و «نفیِ شرک» می‌شناسند؛ از همین وجه ملازمت با «جماعت» و «سواد اعظم» و «النّاس» را فرض می‌دانند و توصیه می‌کنند. «بیعت مردم» شرط کفاییِ «خلافت» است و نصبِ الهی و وصایت و وراثت رسول‌اللّه(صلّی الله علیه و آله و سلّم) شرط لازمِ آن معارف اسلام از یکسو «امامت» را منصبی الهی می‌شناسند و «خلافت» را تنها به معصومینی که از جانب پروردگار متعال اصطفاء شده‌اند، تعلّق می‌دهند و از سوی دیگر، «بیعت مردم» و «اجتماع النّاس» را بعنوان «شرط کافی» در میان می‌گذارند، و تناقضی بین این دو حکم وجود ندارد، زیرا همانطور که مذکور افتاد از آنجا که امامت در واقع امری است که به خلافت از جانب پروردگار برای تدبیر امور «مردم» و هدایت آنان بر عهده «امام» قرار گرفته است، از یکطرف لزوماً به «نصبِ الهی» رجوع دارد و از طرف دیگر، کفایتاً نیازمند «بیعت مردم» است. و البّته «اصالت» با وجهِ الهی آنست نه با بُعدِ کفاییِ آن. و اینچنین، روشن می‌گردد که ریشه تفرقه‌های تاریخی که در جماعت مسلمین ایجاد شده است به این مسأله برمی‌گردد که گروههایی یا اشتباهاً به وجه کفاییِ امامت که مبتنی بر نظر مردم و بیعت است اصالت بخشیده‌اند و یا وجه الهیِ امامت را که لزوماً دارای اصالت است انکار کرده‌اند و تنها شیعه جعفری است که اصل و فرع و لازم و کافی را با یکدیگر خلط نکرده و با نظری متعادل به موضوع می‌نگرد.(۲۰) مطابقت تاریخی با عصر حاضر نظام جمهوری اسلامی ایران در طول قرنها که از بعثت خاتم الانبیا(صلّی الله علیه و آله و سلّم) می‌گذرد، تنها تجربه‌ای است که می‌تواند ابعاد پنهان و ابهام‌آمیز حاکمیت سیاسی اسلام را روشن کند و عملاً اثبات کند که اسلام، برخلاف تبلیغات مسموم دشمن، نظام حکومتی مدوّن و مشخصی دارد که در عین تبعیت از حقّ، بر همه اعصار و زمانها و جوامع بشری شمولیت و احاطه دارد. در جهان امروز متأسّفانه تعابیری چون «آزادی عقیده»، «دموکراسی»، «رأی اکثریت بمثابه معیار مطلق حقّ» و غیره، از آنچنان تقدّسی برخوردار شده‌اند که جای انکار آنان و حتّی بحث در اطراف آنها موجود نیست. اکنون صرفنظر از جمهوری اسلامی ایران، همه دنیا مدّعی دموکراسی و «حکومت مردم بر مردم» هستند و نظام‌های حکومتی، کم و بیش نظامهایی است که وضع قوانین در آنها بوسیله «پارلمانها»یی که نمایندگان برگزیده مردم در آنها حضور دارند انجام می‌شود و همینطور مناصب قضایی در اختیار انسانهایی است که امتیاز آن‌ها نسبت به «مردم» دیگر، فقط و فقط به کثرتِ معلوماتشان در زمینه «حقوق مادّی بشر» برمی‌گردد و واضع این «حقوق بشر» نیز انسانهایی هستند که صرفاً بر طبق استنباطهای عقل عملی خویش استخراج حکم می‌کنند. و اصولاً مفهوم «جمهوری» بعنوان یک روش حکومتی همین است. این معنا در همه حکومت‌های معاصر کره زمین مشترک است و حتّی در سیستم‌های حکومتی کمونیستی و یا سوسیالیستی نیز همین وجه اشتراک قابل تشخیص است. و در وهله اول شاید اینچنین به نظر بیاید که در جمهوری اسلامی ایران نیز وضعیت حاکمیت سیاسی همانگونه است که در سایر حکومت‌های کره ارض... امّا آیا براستی حکومت جمهوری اسلامی نیز معیارهایی را که اجمالاً- برشمردیم (در مورد «رأی اکثریت»، «دموکراسی»، «حکومت مردم»...) قبول دارد یا خیر؟ و اگر خیر، این الفاظ و نهادهای معادل آنها چه می‌گویند؟ هرچند ما قصد نداریم که در همین نخستین مقاله بحث را به پایان ببریم و نتیجه حاصله را ارائه کنیم، امّا از این نظر که این مباحث ممکن است شبهات بلاجوابی را در «اذهان» باعث شوند، ضرورتاً جواب نهایی را اجمالاً در همین مبحث ذکر می‌نمائیم: ۱- نخست اینکه لفظ «جمهوری» فی نفسه نمی‌تواند

محلّ حسن و قبح باشد چرا که «جمهور» به معنای «مردم» است و همانطور که در متن بحث مورد تذکّر قرار گرفت، حتّی امام مفترض الطّاعه و وصی بلافصل رسول اللَّه(صلّی الله علیه و آله و سلّم) نیز برای احراز منصب خلافت مردم، به بیعت «جمهور» نیازمند است. ۲- اما اگر «جمهوری» را به معنای روش حکومتی خاصّی برداریم که در زبان لاتین آنرا «.........» می‌نامند و به «حکومت مردم بر مردم» معنا می‌کنند، باز هم صفت «اسلامی» (در تعبیر «جمهوری اسلامی» بمثابه روش حکومتی ناظر بر این حقیقت است که ما روش حکومتی «جمهوری» را تا آنجا که ایجاباً به احکام اسلام برمی‌گردد و نفیاً مخالف با اسلام نیست پذیرفته‌ایم، و این عقلاً و منطقاً ممکن است، چرا که رأی اسلام در مورد «اکثریت مردم» همانطور که گفتیم دارای دو وجه مختلف است که نسبت آنها به یکدیگر، نسبت اصل و فرع و لزوم و کفایت است. بدین ترتیب، حکومت اسلامی هرچند که در اصل «حکومت اللَّه بر مردم» است، امّا از آنجا که کفایتاً خلیفه مسلمین بعد از بیعت با مردم و بعد از موافقت «جمهور» بر مسندِ «خلافت» می‌نشیند، حکومت مردم است بر خودشان. با این تفسیر «حکومت اللَّه بر مردم» همان «حکومت مردم» است و تناسب بین این دو وجهِ حکومت اسلامی، تناسبی طولی است نه عرضی. ۳- آری ممکن است اشکال کنند که: «حکومت جمهوری اسلامی نظامی پارلمانی است، چرا که «قوانین» آن در یک «مجلس شورا» - متشکّل از منتخبین مردم - و براساس یک «قانون اساسی» وضع و تصویب می‌شود، حال آنکه در حکومت اسلامی «قانونگذار» صرفاً خداست و «قانون اساسی» فقط «قرآن» است». در جواب می‌گوئیم که: آری، «کلمهٔ حقّ یراد بها الْباطل»، همانطور که حضرت امیر(علیه السّلام) در جواب خوارج فرمودند: «حکومت اللَّه» نیز باید از طریق «انسانها» بر یکدیگر اعمال شود. بله، مجلس شورای اسلامی یک نهاد قانونگذار (و باصطلاح «مقنّنه») است، امّا نه سرِ خود و بالبداهه، بلکه مبتنی بر «قانون اساسی». و قانون اساسی را نیز «خبرگان ملّت» براساس احکام اسلام و مشی حاکمیتِ سیاسی اسلام تنظیم کرده‌اند. و مگر نه اینست که حتّی قرآن را نیز باید «راسخون فی العلم» تفسیر کنند و این فقها هستند که باید احکام را از قرآن و منابع روائی استخراج کنند؟ مجلس شورای اسلامی از این سو از طریق قانون اساسی مقید به حدود شرع و متعهّد نسبت به اسلام می‌باشد و از آن سو، از طریق «شورای نگهبان» و نهایتاً «ولایت فقیه». و وجه تسمیه شورای نگهبان نیز به اعتبار نگهبانی‌اش از «احکام فقهی اسلام» و جلوگیری‌اش از «انحراف قوانین» است. تفصیل بحث در این موارد را به مباحث آینده وا می‌گذاریم، با این امید که خداوند به برکت خونهای پاکی که در جبهه‌های دفاع از اسلام بر زمین‌های کربلایی غرب و جنوب و کردستان ریخته می‌شود، توفیق ادامه این مباحث را به ما عنایت فرماید. /س

حکومت فرزانگان – قسمت دوم

حکومت فرزانگان – قسمت دوم نویسنده : شهید سید مرتضی آوینی مروری بر مبانی حاکمیت سیاسی در اسلام مبحث دوم: «آزادی عقیده» قسمت اول: یکی از اظهارات فریبنده‌ای که بسیار شنیده می‌شود اینست که: «عقیده هرکس برای خودش محترم است». از آنجا که امروز در سراسر جهان حاکمیت با فرهنگ و نظام ارزشی «غرب» است، این گفته بصورت یک اصل محکم لایتغیر و معیار مطلقی مطرح می‌شود که واجب الاتّباع است و جای هیچگونه تردیدی در آن وجود ندارد. امّا براستی آیا «عقیده هرکس برای خودش محترم است»؟ آیا هرکس اجازه دارد که هر عقیده‌ای داشته باشد و هیچ حقّ اعتراضی نیز نسبت به او وجود ندارد؟ پیش از بحث در اطراف حقیقت و یا بطلان این نظر، باید گفت که این اصل از ارکان اصلی نظامِ ارزشی خاصّی است که حکومت «دموکراسی» بر آن بنا شده است و متأسّفانه در این عصر، از آنجا که همه کره زمین در تسخیر تمدّن معاصر غرب قرار دارد، نه تنها تا پیش از پیروزی انقلاب اسلامی هیچ کس جرأت و قدرت مخالفت با این معنا را در خود نمی‌یافت، بلکه «اصول دموکراسی» بمثابه معیارهای مطلقی بود که همه فرهنگ‌ها و مکاتیب غیرغربی را با آن می‌سنجیدند. و اینگونه، «تمدّن غرب» و نظام ارزشی متناسب با آن، امروزه از «اصالتی» برخوردار است که پیش از «رنسانس» از آنِ «کلیسا» بود (یکی از مباحث آینده این سلسله

تحقیقـات انشـاءاللَّه به «نظـام دموکراسـی» اختصـاص خواهـد داشت، امّـا اینبار به تناسب مبحث، مورد اشاره‌ای گـذرا قرار گرفت . «خودباختگی» بشـر امروز تا بـدانجاست که حتّی در منطقه اسلامی و بعضاً در ایران، بویژه در نزد روشـنفکران و تحصـیل کرده‌های دانشـگاه، احکام اسـلام تا آنجا اعتبار دارد که با «معیارهای مطلق تمدّن معاصـر غرب» مخالفتی نداشـته باشد و چه بسا که عدّه‌ای از متفکرین نیز از سر خود باختگی و شـیفتگی نسبت به تمدّن معاصـر غرب، به تبیین معارف اسـلام براساس دستاوردهای تجربی و یا حتّی به انطبـاق «آیـات قرآنی» بـا «محصولات تکنیکی» تمـدّن مغرب پرداخته‌انـد و این سـرطان دردناکی است که متأسـفانه حتّی به رگ و ریشه و پیکره برخی «تألیفات مذهبی» نیز سـرایت کرده‌اند (اشاره بیشتر به این مطلب را به مبحث دموکراسـی وا می‌گذاریم . البته در همین جـا بایـد گفت که اسـلام تنهـا خطر جـدّی و حتمی است که پایه‌های اعتقادی تمـدّن شـیطانی معاصـر بشـر را تهـدید می‌کند، و اکنون با آنکه جز مدّت کوتاهی از پیروزی انقلاب اسـلامی در ایران نمی‌گذرد، مقابله و معارضه اساسی و ریشه‌ای آغاز شـده است، تـا آنجا که در همه دنیا – و حتّی برخی کشورهای اسـلامی – طرفـداران انقلاب اسـلامی و پیروان حضـرت امام امّت را «بنیـادگرا» می‌نامنـد. البته ما می‌دانیم که انقلاب اسـلامی نهایتاً تحقق همان حقیقتی است که در هزار و چهارصـد سال قبل، نهضـت اسـلامی صدر اوّل را نتیجه داده است. حضـرت امام امّت نیز چیزی جز اسـلام نمی‌گویند و آنچه بنام «خطّ امام» مشـهور است وجهه سیاسیِ نظـام اعتقـادی اسـلام می‌باشـد که در بیـان قرآن به «صـراط مسـتقیم» تعبیر شـده است. و امّـا اگر آنـان مـا را «خمینیست» و «بنیـادگرا» می‌نامنـد دچـار اشـتباه نیسـتند، امّـا فقـط ظاهری از حقیقت را دیده‌انـد (یعلمون ظاهراً من الحیات الـدّنیا و هم عن الآخرهِٔ غـافلون)؛ حال آنکه معادلِ حقیقی این تعبیرات اینچنین است: «خمینیست (پیرو امام خمینی) یعنی «مسـلمان حقیقی» و «حزب اللَّه»، و «بنیـادگرا» یعنی «انسان مکتبی». ظن «بنیادگرایی» درباره ما از آنجاست که «انسان مکتبی» همواره سـعی می‌کنـد اعمال خویش را از متنِ اصـیل اعتقادات خویش اسـتخراج نماید و خود را تماماً براساس نظام اعتقادی اسلام بسازد و این نظام نیز مبتنی بر حقایقی است که از هزار و چهارصـد سال پیش تا به امروز ثبات خویش را حفظ کرده و تغییری در آن حادث نگشـته است (عـدم تغییر در اصولِ اعتقادی ما به این مطلب برمی‌گردد که «حقّ» خارج از ما دارای واقعیتی است ثابت و مبتنی بر اصول لایتغیر که در بیان قرآن با تعبیر «سنهٔ‌اللَّه» آمده است: وَلَن تَجِدَ لِسُنَّهِٔ اللَّهِ تَبدیلًا / و یا تَحویلًا(۲۱)). «آزادی عقیده» از ارکان «ایدئولوژیک» نظامهای سیاسـی غربی است (هرچنـد که غالبـاً جز حرفی بیش نیست و مورد عمـل قرار نمی‌گیرد) و ما، پیش از آنکه به مبانی حاکمیت سیاسـی در اسـلام بـپردازیم، نـاگزیر بایـد ارکـان سیاسـی حکومت‌هـای غیرالهی را از دیـد اسـلام مـورد قضـاوت قرار دهیـم. در مبحث گذشـته «رأی اکثریت» را از این نظر که آیـا می‌توانـد معیار مطلق حقّ قرار بگیرد یا نه، مورد بررسـی قرار دادیم و این بار بحث در اطراف «آزادی عقیده» است: ۱– انسان فطرتاً همواره گرایش به «حقّ» و «حقیقت» دارد، همانطور که بازهم فطرتاً قائل به «وحدانیت حقیقت» است و از اینرو «آزادی عقیـده» بـا گرایش‌هـای فطری انسان منافات دارد. برای انسان در قضاوت و انتخاب، همیشه امر دائر بین نفی و اثبات است و شقّ سومی نـدارد. چرا که «حقیقت» از نظر مـا یعنی «انطبـاق بـا واقعیت خـارجی» و البته قرآن نیز صـراحتاً همین معنا را تأیید می‌کند:«فَماذا بَعْدَ الْحقّ اِلاَّ الضَّلالُ؟ فَاَنی تُصْرَفونَ؟»(۲۲) (مگر بعد از حقّ جز ضـلالت چیست؟ پس بکجا می‌روید؟). فطرت انسان بر این معنـا قرار دارد که آنچه را «حقّ» بیابـد از آن تبعیت می‌کنـد و «مـادونِ» آنرا باطـل می‌انگـارد. این مطلب از آیات بسـیاری در قرآن اسـتنباط می‌شود: «قُـلْ جـاءَ الْحقُّ وَزَهَقَ الْباطِلُ اِنَّ الْباطِلَ کانَ زَهُوقاً»(۲۳) (بگو که حقّ آمـد و باطـل را نـابود ساخت که باطل خود لایـق محو و نـابودی است . و یا در سوره «لقمان»:«ذلِکَ بِاَنَّ اللَّهَ هُوَ الْحقّ وَاَنَّ ما یـدْعُونَ مِنْ دونِهِ الْباطِلُ»(۲۴) (این بدان سبب است که خـدای یکتـا، حقّ مطلق است و آنچه به جز او به خـدایی می‌خواننـد همه باطـل محض است . (و همین اسـتدلال در سوره «حج» آیه ۶۲ نیز تکرار شـده است). بسـیاری از احتجاجات قرآن با کفّار نیز بر این مبناست که فطرت انسان بر پذیرش حقّ و تبعیت از آن قرار دارد. در سـوره «یـونس»، آیـه مبـارکه ۳۵، بـا تکیه بر تبعیت فطری انسـان از حقّ، در مقـام احتجـاج بـا مشـرکین دربـاره بت‌هایشان می‌پرسد که:«اَفَمَنْ یهْدی اِلَی الْحقِّ اَحقُّ اَنْ یتَّبَعَ اَمَّنْ لا یهدی اِلاّ اَنْ یهْدی فَما لَکُم کَیفَ تَحْکُمونَ» (آیا آنکه خلق را براه

حقّ هدایت می‌کند سزاوارتر به پیروی است و یا آنکس که نمی‌کند، مگر آنکه خود هدایت شود؟ پس شما را چه شده است؟ چگونه قضاوت می‌کنید؟). علامه طباطبایی (رضوان اللّه تعالی علیه) در جلد هفتم ترجمه «المیزان» صفحه ۱۷۴ می‌فرمایند:«انسان به حسب فطرت خویش از چیزی پیروی می‌کند که آن را دارای یک نحو و واقعیت خارجی بداند، بنابراین به مقتضای فطرت خویش پیرو «حقّ» است. حتّی آنانکه منکر وجود علم جازم هستند (سوفسطائیان)، اگر سخنی برآنها عرضه شود که تردید و شکّی در آن نداشته باشند در مقابلش خاضع شده و آنرا می‌پذیرند». (پایان نقل قول علّامه «ره»).با این ترتیب و بازهم به حکم محتوای دعوت انبیاء علیهم السّلام: «قولوا لا اله الاّ اللّه تفلحوا»، که ما را به یک «حقیقت واحد» دعوت می‌کند و تعدّد مصادیق «حقّ» را در خارج از ما نفی می‌کند، چگونه می‌توان «آزادی عقیده» را تصویب کرد و اصولاً ـ آنجا که «حقّ» بیش از «یکی» نیست، «آزادی عقیده» چه مفهومی می‌تواند داشته باشد؟ ۲- آزادی بدین معنا اصولاً در اسلام وجود ندارد. حضرت علّامه طباطبایی رَحِمَهُاللّه در این مورد در جلد هفتم ترجمه «المیزان» صفحه ۱۹۷، می‌فرمایند:«اساس نوامیس اسلامی بر توحید و یگانه‌پرستی است و با این ترتیب چگونه ممکن است که اسلام «آزادی عقیده» را تثبیت نماید؟ آیا تصویب «آزادی عقیده» از یکطرف و پی و بنیان کار را بر «توحید» قرار دادن از طرف دیگر، جز یک تناقض روشن و صریح چیز دیگری می‌توانند باشد؟» (پایان نظر علّامه)با این ترتیب در نظر حضرت علّامه (ره) دعوت به توحید فی نفسه با «آزادی عقیده» منافات دارد و این عین حقیقت است. اگر اسلام «آزادی عقیده» را تصویب می‌کرد، دیگر دعوت به «توحید کلمه» و «صراط واحد» چه مفهومی داشت؟ تحقیق در محتوای دعوت انبیاء الهی (صلوات اللّه علیهم اجمعین) در قرآن این حقیقت را بر انسان مکشوف می‌دارد که: محتوای دعوت انبیاء وصول به توحید از طریق نفیِ «عبودیت ما سِوی اللّه» است و این خود حاکی از آنست که انسان در انتخاب هر عقیده‌ای آزاد نیست، هرچند این سلوک توحیدی در نهایت به رفع همه تعلّقات می‌انجامد و این منتهای آزادی است. قرآن کریم در نقل اقوال انبیاء خدا، قولی را که بیشتر از همه تکرار کرده است اینست:«یا قَوْمِ اعْبُدوااللّهَ ما لَکُمْ مِنْ اِلهٍ غَیرُهُ» و به استناد قرآن، احتجاج و استدلال انبیاء با کفّار و مشرکین همواره با این بیان آغاز می‌شده است که: «ای قوم، عبودیت اللّه را بپذیرید که جز او شما را معبودی نیست...» (این قول با همین صورت هشت بار در قرآن از زبان انبیاء مختلف تکرار شده است . و از جانب دیگر، در اهداف رسالت می‌فرماید:... وَ یضَعُ عَنْهُم «اِصْرَهُمْ وَالْاَغْلالَ الَّتی کانَتْ عَلَیهِمْ» فَالَّذینَ آمَنوا بِهِ و عَزَّروهُ وَنَصَروهُ وَاتَّبَعوا النّورَالَّذی اُنْزِلَ مَعَهُ اُولئِکَ هُمُ الْمُفْلِحونَ»(۲۵) (تا بردارد از ایشان سنگینی باری‌ان و آن غل و زنجیرهایی که برآنان بوده است، پس آنانکه او را گرامی دارند و یاری‌اش کنند و از نوری که با او نازل شده است تبعیت کنند، هم آنان از رستگاران هستند). سخن از قیودی است که همچون باری کمرشکن برگرده انسان سنگینی می‌کنند و همچون غل و زنجیرهایی تنگ و سنگین دست و پا و گردن او را درهم می‌فشرند و او را بخود وانمی‌گذارند؛ سخن از قیودی است که او را زمین‌گیر کرده‌اند و اجازه نمی‌دهند که پرواز کند و به «فلاح» رسد؛ و سخن از پیامبران است که طریق «آزادی» را می‌دانند و آمده‌اند تا انسانها را از اسارت این قیود برهانند و به «حریت» ببخشند. «حریت» مفهومی است که بیان قرآن در تفسیر آن اینچنین است:«قُلْ یا اَهلَ الْکِتابِ تَعالَوْا اِلی کَلِمةٍ سَوآءٍ بَینَنا و بَینَکُم اَلآ نَعْبُدَ اِلاَّ اللّهَ وَلا نُشْرِکَ بِه شَیئاً وَلا یتَّخِذَ بَعضُنا بَعْضاً اَرْباباً مِن دُونِ اللّهِ»(۲۶) (بیائید ای اهل کتاب، بیائید بسوی کلمه‌ای که بین ما و شما یکسان است: اینکه جز خدا نپرستیم و با او چیزی را شریک قرار ندهیم و بعضی از ما بعضِ دیگر را بجز خدا ارباب نگیریم.) محتوای این آیه مبارکه در حقیقت تفسیر «حریت» و «آزادی» است. «عبودیت اللّه» و «پرهیز از شرک» کار را تا بدانجا می‌کشاند که استقلال ذاتی اشیاء را نیز در علیت و تأثیر نفی کنیم. مفهوم «آزادی از تعلّقات» همین است و این معنا جز با «عبودیت اللّه» بدست نمی‌آید. اگر این بندگی ما را حاصل شد که حقیقت «فلاح» درباره ما تحقق یافته است و «فلاح» اوج «رهایی» است.(۲۷) در بیان حضرت علی علیه‌السّلام در «نهج البلاغه» نیز «حریت» اینچنین معنا شده است:«وَلا تَکُن عَبْدَ غَیرِکَ وَقَدْ جَعَلَکَ اللَّهُ حرّا»(۲۸) (بنده دیگری مباش که همانا خداوند ترا «آزاد» قرار داده است . و این معنا مؤید همان برداشتی است که پیش از این از قرآن مجید داشته‌ایم که «حریت» یعنی «رهایی از عبودیت ما سوی اللّه». قسمت

دوم: «آزادی عقیده» عنوان مبحث دوّم از سلسله مقالات «مروری بر مبانی حاکمیت سیاسی در اسلام» می‌باشد که بخش نخست آن در شماره گذشته ارائه گردید و اینک ادامه مطلب:بدین ترتیب، آن «آزادی» که در فرهنگ غرب مورد ستایش قرار گرفته است، «عین اسارت» است؛ «اسارت» در غل و زنجیرهای سنگین و پر رنج غرایز و امیال حیوانی، «اسارت» در زندان پر فریب «دنیا». آن آزادی به معنای قبول «بندگی غیرخدا» است و قائل شدن به استقلال ذاتی برای اسباب و علل. بیان قرآن درباره «عبودیت» ناظر بر این معنای دقیق است که «عبودیت» برای «انسان»، «نیازی فطری» است و انسان، اگر «تسلیم عبودیتِ اللّه» نگردد، بنده هوای نفس خویش خواهد شد و شق سوّمی وجود ندارد:«اَفَرَاَیتَ مَنِ اتَّخَذَ اِلهَهُ هَویهُ وَاَضَلَّهُ اللَّهُ عَلی عِلْمٍ و خَتَمَ عَلی سَمْعِهِ وَ قَلْبِهِ وَجَعَلَ عَلی بَصَرِهِ غِشاوَةً فَمَنْ یهدیهِ مِنْ بَعْدِ اللَّهِ اَفَلا تَذَکَّرون»((ای رسول ما) می‌نگری آنرا که هوای نفسش را خدای خود قرار داده و خدا او را دانسته (پس از اتمام حجت) گمراه ساخت و مُهر بر گوش و دل او نهاده و بر چشم وی پرده ظلمت کشیده، پس او را بعد از خدا دیگر که هدایتش خواهد کرد؟ آیا متذکّر این معنی نمی‌شوید؟) «اتّخاذ اهواء نفسانی بمثابه معبود» سرنوشت محتوم کسانی است که از «عبودیت خدا» روی برتابند و به تعبیر دیگر، اگر انسان تبعیت از «نور حقّ» نکند و راه خویش را «به‌فانوسِ عقل» روشن نکند مجبور به «اتّباع هوس» و «تبعیت از هوای نفس» است و چاره دیگری ندارد. آیه مبارکه زیر شاهد بر این معناست:«وَمَنْ اَضَلُّ مِمَّنِ اتَّبَعَ هَویهُ بَغَیرِ هُدیً مِن اللَّه»(۲۹) (کیست گمراه‌تر از آن کسی که دور از «هدایت خدایی»، طوق «اتّباع هوای نفس» را به‌گردن بگیرد؟) و در جای دیگر «هدایت خدایی» را اینگونه بیان فرموده است:«یهْدِی اللَّهُ لِنورِهِ مَنْ یشاءُ»(۳۰) (پروردگار آنکسی را که مشیت‌اش تعلّق بگیرد به نور خویش هدایت خواهد کرد). بنابراین «آزادی» در تمدّن امروز غرب عین «اتّباع و قبول عبودیت اهواء نفسانی» است و ملازمه این «آزادی» با «فساد» نیز از نشانه‌هایی است که مؤید این عرایض می‌باشد. علاّمه طباطبایی(ره) در جلد هفتم ترجمه «المیزان» صفحه ۱۷۳، روز افزون شدن حجم «فساد» را «در تمدّن امروز بشر» مؤیدی بر مفاد این آیه می‌شمارند: «وَلَوِاتَّبَعَ اَهوائَهُمْ لَفَسَدَتِ السَّمواتُ وَالْاَرْضُ وَمنْ فیهِنَّ»(۳۱) (و اگر «حقّ» از «اهواء ایشان» تبعیت کند، آسمانها و زمین و آنکه در آنست فاسد خواهد شد(۳۲)). از فرمایشات بسیار مشهوری که از «یعْسوبُ المؤمنین»، حضرت علی علیه‌السّلام نقل می‌شود، یکی هم این بیان بسیار بسیار زیباست که: «اَنَا یعْسوبُ الْمؤمنین وَالْمالُ یعْسوبُ الْفُجّار» («من» پیشوای مؤمنین هستم و پیشوای بدکاران «مال» است . این بیان نیز مؤیدی است بر نتیجه‌ای که حاصل شد، چرا که براساس این گفته «وجه اشتراک و اتّحاد بدکاران» در قبول «پیشوایی مال» است و تبعیت از اوامر و نواهیِ آن. بیان مذکور را می‌توان اینگونه تفسیر کرد که اگر چه «مال» اسباب کسب آسایش و رفاه دنیوی است، امّا بدکاران، از آنجا که این آثار - رفاه و آسایش - را مستقلاً به مال می‌رسانند و برای آن استقلال ذاتی قائل می‌شوند، لاجرم «مال» برایشان «اصالت» می‌گیرد و به محوری تبدیل می‌گردد که همه زندگی‌شان را معنا می‌کند. اینچنین انسانی تابع اوامر و نواهی «مال» و بنده آنست، حال آنکه بخش اول حدیث مذکور - «انا یعْسوبُ المؤمنینَ» - ناظر بر این معناست که چون مؤمنین از «ولایت غیرخدا» آزاد هستند، ولایت مرا که خلیفه خدا و وصیّ بلافصل رسول اکرم(صلّی الله علیه و آله و سلّم) هستم پذیرفته‌اند. بدین ترتیب، تحقق معنای «حریت» در انسان مؤمن با «وصول به توحید» و نفی «استقلالِ ذاتی از اسباب و علل» و «رها شدن از تعلّقات مادّی و عبودیت هوای نفس» همراه است، حال آنکه «آزادی ارمغان غرب» در واقع آزادی از قیودی است که از جانب «عقل» و یا از جانب «ابعادِ روحانی وجود انسان» بر او تحمیل می‌گردد. و این «آزادی» نیست؛ «سفاهت» و «جهالت» است و مع الأسف در فرهنگ امروز بشری نام «آزادی» گرفته است.(۳۳) ۳- «شریعت اسلام» با احکامی «واجب الاتباع» و مشخص، «آزادی عقیده» را برای انسان «نفی» کرده است، چرا که مسلّماً تبعیت از «احکامی واحد» و «سنّت‌هایی لایتغیر» هر نوع «اختلاف عقیده»ای را از بین می‌برد و اصولاً جایی برای «آزادی عقیده» باقی نمی‌گذارد. آیات بسیاری شاهد بر این معناست، از جمله:«اَطیعوا اللَّهَ وَاطیعوا الرّسولَ وَ اوُلِی الاَمْرِ مِنْکُمْ»(۳۴) ((ای اهل ایمان) فرمان خدا و رسول و اولی الامر خود را اطاعت کنید) و یا: «لَقَد کانَ لَکُمْ فی رَسولِ اللَّهِ اُسْوَةٌ حَسَنَةٌ»(۳۵)(رسول خدا(صلّی الله علیه و آله و سلّم) شما را اسوه‌ای حسنه است . و یا این دو

آیه مبارکه‌ای که بنظر علّامه طباطبایی(ره) حقّ گزینش و «آزادی» را از انسان نفی می کننـد.(۳۶) «وَ رَبُّکَ یخْلُقُ مـا یشاءُ وَ یخْتارُ ما کانَ لَهُمُ الْخِیرَةُ»(۳۷) (پروردگار تو هرچه بخواهـد می‌آفریند و برمی گزیند و مردم حقّ گزینش ندارند)؛ «وَما کانَ لِمؤمنٍ وَلا مؤمِنةٍ اذا قَضَـی اللَّهُ و رَسولُهُ اَمْراً اَنْ یکونَ لَهُمُ الْخِیرَةُ مِنْ اَمْرِهِمْ وَمَنْ یعْصِ اللَّهَ وَ رَسولَهُ فَقَدْ ضَلَّ ضَـلالاً مُبیناً»(۳۸)(هیچ مرد و زن مؤمنی حقّ ندارنـد وقتی خدا و رسول او امری را صادر کردند، در کار خویش اختیار داشتـه باشـند و هرکس نافرمانی خدا و رسول کند به گمراهی روشـنی دچار شده است . تفسیر تفصیلی این مطلب به این نکته بسیار ظریف برمی گردد که انسان از یکسو در کار خویش مختـار است و به یـک نسبت بر «فعـل» و یـا «ترک آن» قـدرت دارد؛ و از سوی دیگر، بعلّت صـیرورت جبری عالم وجود در جهت تعالی و تکامل، محدودیت‌هایی جبری از جانب طبیعت و جامعه و تاریخ بر او تحمیل می گردد و تمامی سختی و صعوبت کار انسان و هـدف از آفرینش او اینست که خود را «اختیـاراً» بـا «نظـام تسبیحی کائنـات» و «صـیرورت تکـاملی عالم» همسو و هماهنگ کنـد. صیرورت متعالی عالم وجود خواه ناخواه (طوعاً و کرهاً) محدودیت‌هایی را از جانب «واقعیت خارجی» و «نظام طبیعی اسباب و علل» بر انسـان هموار می کنـد. برای روشن‌تر شـدن مطلب ناچار از ذکر مثال هستیم: کره زمین، با نظمی مشـخص ولا یتغیر، علاوه بر یک گردش وضـعی، مدارِ انتقالی بسـیار دقیقی را گردِ خورشـید معظم این منظومه طی می کند. سـیارات دیگر منظومه شمسی نیز در این نظـام تقـدیری بسـیار عجیب و حیرت‌انگیز، دارای موقعیت خـاصّ غیرقابل تغییری هسـتند و در مجموع، این منظومه متعلّق به اجتماع عظیم شـگفت‌انگیزی از منظومه‌های خورشیدی ست که نام «کهکشانِ راهِ شیری» را بر آن نهاده‌اند... و بر همین قیاس، کهکشان راه شیری نیز در اجتمـاع بسـیار عظیم کهکشانهـای این آسـمان لایتنـاهی دارای موقعیت خـاصّ و غیرقابل تغییری است که لاجرم از آن تبعیت دارد. و اینچنین، هریک از اقمار و سـیارات و خورشـیدها و کهکشانهای این مجموعه غیرقابل وصف بر مدار مشخّصی سیر و جذبه دارند که نسبت به سایر مدارات و نسبت به کلّ آسمان بیکرانه، وضعیت جبری مشخص ولا یتغیری دارد. این مجموعه جبری و مقـدّر، با این نظام دقیق، برای هیچ یک از ذرّات و اجزاء خویش اختیاری قایل نیست و حتّی اگر یکی از ذرّات بی‌نهایت کوچک این مجموعه عصـیان و تمرّد کند و از اطاعت محض و بی‌چون و چرا خارج شود، تعادل کلّی مجموعه بهم خواهد ریخت: اگر یک ذره را برگیری از جای **خلل یابد همه عالم سراپای(۳۹) حال، انسانی را تصوّر کنید که در اعماق این آسمان لایتناهی، بروی کره کوچکی از یـک منظومه خورشـیدی متعلّق به کهکشان راه شـیری پا به عرصه وجود نهاده است... چگونه ممکن است که این انسان بتوانـد خود را از تأثیر کلّی این نظام جبری لایتبـدّل ولا یتحوّل خارج کنـد؟ این انسان، از همان لحظه تولّد، در ابعاد زمان و مکان و اجتماع خویش تابع مختصّات جبری لایتغیری است که هیـچ چاره‌ای جز تبعیت از آن نـدارد. امّا آیا این مختصّات جبری نافیِ اختیار انسـان در اعمـال خویش است؟ خیر، اگر اینگونه بود قرآنِ صـادق نمی‌فرمود:«لا یسـئَلُ عَمّـا یفْعَـلُ وهُم یسْـئَلونَ»((خـدای سـبحان) بـازخواست نشود، امّـا خلق بـازخواست می‌شونـد) و یا: «وَقِفوهُمْ اِنَّهُمْ مَسْـئولونَ» (در موقف حساب نگاهشان داریـد که در کارشان سخت مسؤولنـد) و یا: «وَلَیسْـئَلُنَّ یوْمَ الْقیامَةِ عَمّا کانوا یفْتَرونَ» (در روز قیامت از آنچه دروغ بسـته‌اند سـخت مؤاخذه می‌شوند) و یا: «تَاللَّهِ لَتُسْـئَلُنَّ عَمّا کُنْتُمْ تَفْتَرونَ» (سوگنـد بخـدای یکتا که البته از این دروغ و عقائـد باطل بازخواست خواهیـد شد.) و یا: «اِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَـرَ والْفُؤادَ کُـلُّ اُولئـکَ کـانَ عَنْهُ مَسْـئولاً» (چشم و گوش و دلهـا (در پیشـگاه حکم خـدا) مسؤولنـد). چـاره‌ای نیست جز اینکه بپـذیریم که انسـان در اعمـال خویش مختار است، اگرچه در قبول این اختیار نیز مجبور است. علّامه طباطبائی(رحمت الله علیه) در جلد بیسـتم ترجمه تفسیر «المیزان» در این مورد بیانی دارد که عیناً نقل می‌شود:«انسان برحسب خلقت موجودی است دارای شعور و اراده و می‌توانـد هرکاری بخواهـد برای خود انتخاب کنـد، و بعبارت دیگر: در هرکاری که در برابرش قرار می گیرد می‌تواند طرف «فعل» را «انتخاب» کند و می‌تواند طرفِ «ترک» را انتخاب کند و بنابراین هرکاری که انجام دادن آن ممکن باشد وقتی بر او عرضـه دارند، برحسب طبیعت خود نسبت به آن کار، بر نقطه‌ای می‌ایستد که راه فعل و ترک بهم تلاقی می کنند. پس آدمی «در دارا بودن و اتّصاف به اصل اختیار ناچار است» ولی در کارهائیکه منسوب به اوست و به اختیار از او صادر می‌شود مختار است، یعنی برحسب

فطرت خویش نسبت به فعل و ترک، مطلق العنان است و مقید و پایبندِ (مغلولِ) هیچیک از دو طرف نیست و این است مراد از آزادی تکوینی انسان». (پایان فرمایش علاّمه) علاّمه طباطبائی (ره) این آزادی انسانی را «حریت تکوینی» می‌نامند و ادامه می‌دهند که به تبعِ این «حریت تکوینی»، انسان لزوماً دارای «حریت تشریعی» نیز هست: «لازمه این «حریت تکوینی»، حریت دیگری است که «تشریعی» است و آدمی در حیات اجتماعی خود بدان گردن می‌نهد. این حریت عبارت از آنست که هرکس می‌تواند هر راهی از راههای زندگی را که بخواهد، برگزیند و هرکاری را که بخواهد بکند و هیچکدام از افراد بنی نوع او حقّ ندارند بر او برتری جویند و او را بنده خود سازند و اراده و عملش را در اختیار گیرند و با هوای نفس خود چیزی را که نمی‌پسندد بر او تحمیل کنند. زیرا افراد نوع انسانی همگی مساویند و هریک همان طبیعت آزاد را دارد که دیگری دارد. خدا می‌فرماید: «ولا یتَّخِذَ بَعْضُنا بَعْضاً اَرْباباً مِنْ دونِ اللَّهِ»(آل عمران / ۶۴) یعنی «هیچکدام از ما دیگری را به جز خدا ارباب نگیرد»؛ «ما کانَ لِبَشرٍ... الی ان قال: ثُمَّ یقولَ لِلنّاسِ کونوا عِباداً لی مِنْ دونِ اللَّهِ» (آل عمران / ۷۹) یعنی «برای هیچ بشری حقّ این نبوده که... آنگاه به مردم بگوید: شما بجز خدا بندگان من باشید».(۴۰) بدین ترتیب، پروردگار متعال انسان را «آزاد و مختار» آفریده است و این آزادی لازمه‌اش «تساوی اجتماعی» است، چرا که انسانها، از جنبه انتسابشان به نوع انسان با یکدیگر برابرند؛ هرچند که عنداللَّه اینچنین نیست و هرکس با صورت حقیقی اعمال خویش محشور می‌گردد و بدین ترتیب کم‌اند آنانکه با صورت انسانی از قبرها صادر شوند. قسمت سوم: مقاله حاضر آخرین قسمت از مبحث دوّم «مروری بر مبانی حاکمیت سیاسی در اسلام» پیرامون «آزادی عقیده» است. گفته شد که «آزادی عقیده» به مفهوم متعارف آن از ارکان «ایدئولوژیک» نظامهای سیاسی غربی است و به‌دلایلی چند با فطرت الهی انسان و شریعت اسلام منافات دارد؛ و اینک ادامه مطلب:در «نهج البلاغه» در بیان «تساوی انسانها» سخنی موجود است که در کمال اختصار و اقتصار و در نهایت زیبایی و بلاغت حقّ این معنا را ادا کرده است:«فانّهم صنفان: امّا اخٌ لک فی الدّین او (امّا) نظیرٌ لک فی الخلق»(۴۱) - آنها (مردم) دو دسته‌اند: یا مسلمانند و برادر دینی تو یا به‌صورت بشر و در خلقت نظیر توانند. تعبیر «نظیرٌ لک فی الخلق» بیش از آن گویاست که محتاج تفسیر باشد و به همین علّت نیز این تعبیر یکی از فرمایشات حضرت علی علیه السّلام است که بسیار مورد نقل قرار می‌گیرد. اجمالاً معنایی که از این جمله مورد نظر ایشان بوده است اینست که: «انسانها از جنبه خلقت بشری با هم مساویند»... و امّا «تقوی مایه‌ایست که انسانها را نسبت به یکدیگر تمایز و تشخیص می‌بخشد. و بدین ترتیب، هرچند که انسانها اعمّ از «مشرک و کافر و مسلمان» در پیشگاه عدل قضاوت اسلامی با یکدیگر «برابر» هستند، امّا از طرف دیگر، معیار اصلی تصدّی مسؤولیت در دستگاه حکومت اسلامی «تقوی است و با معیار و مکیالِ «تقوی انسانها با یکدیگر «برابر» نیستند. کما اینکه قرآن مجید می‌فرماید:«اَفَمَنْ کانَ مؤمِناً کَمَنْ کانَ فاسِقاً؟ لا یسْتَوونَ»(۴۲) (آیا آنکه مؤمن است همانند آنکسی است که فسق می‌ورزد؟ نه، این دو با یکدیگر برابر نیستند). بنابراین، انسانها از جنبه «خلقی» با یکدیگر «برابر»ند، امّا از جنبه «ربّی» خیر؛ نه تنها برابر نیستند، بلکه پروردگار متعال عاملین به عمل صالح را بر دیگران «امتیاز» بخشیده است، کما اینکه در موارد متعدّد «کافّه مردم» را به اطاعت از رسول(صلّی الله علیه و آله و سلّم) و «اولی الامر» و «مؤمنین امّت اسلامی» فراخوانده است.(۴۳) در نهایت نیز «استخلاف در کره زمین» به «مؤمنین» و «عاملین به عمل صالح» خواهد رسید:«وَعَدَاللَّهُ الَّذینَ آمَنوا مِنْکُمْ وَ عَمِلوا الصّالِحاتِ لَیسْتَخْلَفَنَّهُمْ فِی الْأَرْضِ»(۴۴) (خداوند به مؤمنین شما و عاملین به عمل صالح وعده داده است که آنانرا در کره زمین . استخلاف خواهد بخشید). و وعده خدا نیز خلاف ندارد. به عبارت دیگر، از آنجا که «ولایت و حاکمیت» خلیفگیِ ربّ العالمین است، این خلیفگی ضرورتاً متعلّق به آن کسانی است که بیشتر از همه به «صفات کمال ربوبی» اتّصاف دارند.(۴۵) آنچه که به انسانها استحقاق «ولایت و حکومت» می‌بخشد، «صلاح و تقوی است و «فقه و حکمت و علم». امّا انسان با توجّه به جنبه‌های «نقصان وجود و ماهیت‌اش» طبعاً اجتماعی است و گرایش به «مدنیت» دارد، چرا که اصولاً «گرایش‌های طبعی و فطری» انسان بلااستثناء در جهتی است که جنبه‌های نقصان وجودی‌اش را رفع کند و او را به کمال برساند. فی المثل در جواب این پرسش که: «چرا پروردگار متعال

در اجابت خواهش‌های نفسانی و غریزی انسان «لذّت» قرار داده است، حال آنکه این «لذّت» انگیزه جذب او بسوی گناه می گردد؟» باید گفت: «غایتی که در اینجا مورد نظر بوده «تشویق» انسانهاست در جهت «بقاء» و «استمرار نسل» و «جاذبه گناه» فرع بر این غایت است. همانطور که اگر چه «طبیعت» انسان دائماً در جستجوی لذّت است، امّا فطرتش گرایش به «حقیقت» و «کمال» و «صدق» و «حسن» و «بقاء» و «خلود» و... دارد. و غایتِ وجود این فطریات نیز ایجاد اشتیاق در وجود بشر نسبت به اموری است که مصلحت و سعادت واقعی او را در بر دارد.» همین مطلب را علاّمه معظم آقای طباطبائی (ره) اینگونه بیان فرموده‌اند: «امّا نسبت به علل و اسباب عالم وجود که طبیعت انسانی را پدید آورده، شخص در قبال آنها هیچگونه آزادی ندارد؛ زیرا این علل و اسباب آدمی را در تملّک خود دارد و از همه جهت بدو احاطه دارد و او را زیر و بالا می کند... این علل و اسباب آدمی را به دستگاههایی مجهّز کرده‌اند که نیازها و نواقص وجودی او را به او یادآوری می کند و او را بطرف اعمالی برمی‌انگیزاند که موجب سعادت او می‌شود و کمبودها و نیازهایش را برطرف می‌سازد. مثل دستگاه تغذیه آدمی که او را متوجه گرسنگی و تشنگی می کند و به طرف نان و آب راهنمایی‌اش می کند تا سیر و سیراب گردد، و همچنین سایر دستگاه‌هائی که در وجود او قرار دارد. این علل و اسباب بصورت تشریعی و قانونی برای یک انسان تنها اموری را واجب و لازم کرده که دارای مصالح واقعی است و در وسع آدمی نیست که آنها را انکار کند یا از آن سر باز زند و بی‌نیاز از آن باشد، مثل خوردن و آشامیدن و منزل گرفتن و پرهیز از گرما و سرما و دفاع در برابر چیزهائی که با منافع وجود او تضادّ دارد.»(۴۶) (پایان فرمایش علاّمه) «طبع مدنی انسان» نیز به همان فطرتی باز می گردد که گرایش به «مصالح واقعی» را ایجاب می کند و این گرایش‌ها، به تبعیت از نظام کلّی عالم که رو به سوی کمال دارد، در وجود بشر بروز و ظهور می‌یابند.(۴۷) بنابراین بشر جز «انتخاب زندگی اجتماعی» چاره‌ای ندارد و بدین ترتیب، از همین نخستین قدم، «آزادی» او مشروط به شرایطی واقع می‌شود که ذیلاً نقل خواهد شد. علاّمه طباطبایی در جلد بیستم ترجمه «المیزان»، صفحه ۱۶۷ می‌فرماید:«علل و اسباب مزبور آدمی را به حیات اجتماعی سرشته و در نتیجه آدمی اذعان دارد که باید اجتماع، خانواده و شهر تأسیس کند و در راه تعاون و داد و ستد گام بردارد و این مسأله از دو جهت او را مجبور می کند که از موهبت آزادی محروم شود: یکی اینکه: فرد نمی‌تواند مکمّل و متمّم اجتماع باشد مگر در صورتی که به افرادی که کمک کار او هستند حقوقی متقابل که نزد او محترم است بدهد تا در ازاء آن، افراد اجتماع هم بدو حقوقی که محترم می‌شمارند بدهند... و بدین ترتیب فرد حقّ ندارد هرکاری می‌خواهد انجام دهد و هر حکمی می‌خواهد بکند و بلکه در حدودی آزاد است که مزاحم آزادی دیگران نباشد؛ دوم اینکه: ستون فقرات اجتماع قوام نمی گیرد مگر در صورتی که سنن و قوانینی در اجتماع جاری باشد که همه افراد اجتماع و یا اکثریت آنها در برابر آن تسلیم باشند. این سنن و قوانین برحسب زندگی مترقّی و یا زندگی منحط و عقب افتاده‌ای که اجتماع دارد، ضامن منافی عمومی و حافظ مصالح عالی اجتماعی است و معلوم است که احترام به سنن و قوانین در موردی که این احترام رعایت شود، «حریت» را از افراد اجتماع سلب می کند». (پایان نقل سخنان علاّمه) و البّته باید این نکته در همین جا مورد تذکّر قرار گیرد که «سلب آزادی انسان» از جانب «قانون» و یا «اجتماع» برای «حفظ آزادیهای حقیقی» انسان است، چرا که در قدمهای اول، «منطقِ حواسّ» انسان نیز با «منطقِ عقل» او همسو نیستند. «لذّت غذا خوردن» انسان را به پرخوری دعوت می کند، حال آنکه سلامت انسان و مصالح حقیقی او در «کفّ نفس» و «خودداری از پرخوری» است. اگر چه همین «لذّت غذا خوردن» نیز در مراحل بعد به مثابه وسیله‌ای است که در خدمت «مصالح عمومی و حقیقی» انسان عمل می کند و ادامه حیات او را تضمین می‌نماید. حکمت «تشریع احکام» از جانب پروردگار متعال برای انسان، به زبان ساده همین است. محتوای دعوت پیامبران الهی «قولوا لا اله الاّ اللّه تفلحوا» است و «فلاح» به معنای همان «آزادیهای حقیقی» است که «احکام و قوانین شریعت» متضّمن حفظ آنهاست، بدین مفهوم که عصیان در برابر این قوانین تشریعی کار را بدانجا می کشاند که انسان، به طور کلّی امکان دست‌یابی به «آزادی حقیقی» و یا «فلاح» را از دست می‌دهد.گذشته از «اجتماع»، نظامهای جبری دیگری نیز وجود دارند که «آزادی» انسان را محدود می کنند، از جمله: طبیعت و

تاریخ. امّا همانطور که گفته شـد مقـدّرات جبری عالم در عین حال که حافظ مصالح عمومی انسان هستند، «اختیار» او را نیز سلب نمی‌کنند.(۴۸) و بنـابراین انسان در اعمال خویش مطلق العنان و مختار است و به همین علّت است که استحقاق ثواب و عقاب را نیز پیدا می‌کند. و بالاخره، با توّجه به همین مقدّمات مذکور «آزادی عقیده» به معنایی که امروزه در فرهنگ سیاسی غرب و غربزدگی موجود است، جائی در اسـلام ندارد. مصالح عمومی انسان ایجاب می‌کند که به احکام تشریعی از جانب پروردگار عالم تسلیم شود و در برابر «قـوانین الهی» اطـاعت محض داشـته باشـد و همـانطور که علاّـمه (ره) در جلـد بیسـتم «المیزان» صـفحه ۲۷۰ نتیجه گرفته است:«... بنـابراین هیچکس در قبـال کلمه حقّی که اینهـا (رسولان الهی و اولی الامر) می‌آورنـد و به سوی آن دعوت می‌کننـد آزاد نیست. خـدا می‌فرمایـد: «اَطیعوا اللَّهَ وَ اطیعواالرَّسولَ وَ اولِی الْأمْرِ مِنْکُمْ» (نساء / ۵۹) - از خـدا و رسول اولی الامر خود اطاعت کنید. «وَالْمؤمِنونَ وَالْمؤمناتُ بَعْضُهُمَ اَوْلیاءُ بَعْضٍ یأمُرونَ بِالْمَعْروفِ وَ یَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنکَرِ» (توبه / ۷۱) - یعنی مردان و زنان مؤمن سرپرستان یکدیگرنـد، امر به معروف و نهی از منکر می‌کنند.» (پایان فرمایش علاّمه) تنها نکته‌ای که باقی می‌ماند اینست که: ۴- شایع و رایج است که از آیه مبارکه «لا اِکْراهَ فِی الـدّینِ قَدْتَبَینَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَی»(۴۹) (کار دین به اجبار نیست؛ راه هدایت و ضلالت بر همه کس روشن گردیـد برای اثبات «آزادی عقیـده» در اسـلام سود می‌جویند، حال آنکه اینطور نیست؛ آیه مبارکه در مقام اثبات اختیار برای انسان برآمـده است. شـکّی نیست که انسان در اعمال خویش مختار است و نسبت او به «فعل» و «ترک فعل» مساوی می‌باشد، امّا نه بـدین معنی که او اجـازه داشـته باشـد هر عقیـده‌ای را برای خویش اختیـار کنـد. آیه مبـارکه نیز درصـدد بیـان همین معنا برآمـده و می‌گوید: اکراه و اجباری در «دین» نیست، چرا که حجّت تمام شده و راه درست از نادرست کاملاً قابل تشخیص است. امّا تعبیر «لا اکراه فی الـدّین» را بدین اعتبار آورده است که هدف از «دین» و «تشریع احکام» رشد و تکامل انسانهاست و رشد و تکامل و تعالی انسـان نیز با «اختیار» و «عـدم اجبار» متناسب است، نه با «اکراه» و «اجبار» چرا که اصـلاً پروردگار متعال امانت اختیار را نیز در جهت تعالی به انسان عطا کرده است. بـدین ترتیب، کار «دین» مناسـبتی با جبر و اکراه ندارد و در مقام احتجاج همین معناست که در ادامه آیه مبارکه می‌فرماید: «قَدْ تَبینَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَیِّ» - چرا که راه رشد و غَیّ (ضـلالت) کاملاً تبیین شده است و جای هیچگونه تردید و شکّی موجود نیست. /س

حکومت فرزانگان – قسمت سوم

حکومت فرزانگـان – قسـمت سوم نویسـنده: شـهید سـید مرتضـی آوینی مروری بر مبـانی حـاکمیت سیاسـی در اسـلام مبحث سوم: «مسـاوات» قسـمت اول مقـدمه: منظور از «مساوات» در زبان سـیاست غربی، اکثراً «مساوات انسانها در برابر قانون» است و این اصـلی است که برای اوّلین بار در مقدمه قانون اساسـی ۱۷۹۱ میلادی (انقلاب فرانسه) ذکر شـده است و از آن پس همچون اصل ثابتی در همه قوانین اساسـی حکومتهـای قرون اخیر مورد تـذکّر قرار گرفته و به اعلامیه حقوق بشـر (۱۹۴۸ میلادی) نیز راه یافته است. امّا از یک‌طرف معنای «مساوات» در مواردی چنـد همچون «تساوی زن و مرد»، بطور مطلق و بـدون توّجه به تفاوتهای حقیقی و طبیعی در نظر گرفته می‌شود و در نـتیجه فجـایعی را که در قرون اخیر در سراسـر کره زمین و بویژه در اروپـا و آمریکـا شاهـد آن هسـتیم ببـار می‌آورد؛ و از طرف دیگر، «قـوانین موضوعه بشـری» مطلق انگاشـته می‌شود و جـای «شـریعت» و «قوانین تشـریعی الهی» می‌نشـیند و مطلقِ «قـانون»، تقدّسـی مـذهبی پیـدا می‌کنـد و بالاـخره... در جوامع غربی، نگرش کلّی جـامعه بر این اصـل متّفق می‌شود: («اخلاق اجتماعی» که حدود آنرا قوانین موضوعه بشری تعیین می‌نماید، انسان را از «اخلاق مذهبی» کفایت می‌کند. اطاعت از «قانون» که از آن به «وظیفه اجتماعی» تعبیر می‌شود جانشـین «ثواب» می‌گردد و «گناه» به «جرم» تبدیل می‌یابد) - و نتیجتاً تمدّن بشـر تا این مرحله از زوال که شاهد آنیم سـقوط می‌کند. ما در این مجموعه مقالات سعی کرده‌ایم که نخست مبانی و ارکان سیاست غربی - به معنای شایع آن - را از دید اسـلام مورد ارزیابی قرار دهیم و سپس ان‌شاءاللّه به مبانی سیاسی حکومت اسلامی بپردازیم. در سلسله مقالات

گذشته «رأی اکثریت» و «آزادی عقیده» را مورد بررسی قرار دادیم و اکنون به مساوات - برابری - که اینهم از شعارهای اساسی حکومتهای به اصطلاح دموکراسی است، می‌پردازیم (لازم الذّکر است که بررسی‌های ما صرفاً از جنبه فلسفی و بحث در اطراف مسائل کلّی انجام می گردد و تعرّضی به «حدود فقهی و احکام آن» پیدا نمی کند.) مساوات در قرآن آیا انسانها با هم مساوی‌اند؟ سوال از مطلقِ مساوات است و اینکه اگر قرآن به «تساوی مطلق» قائل نیست، «تفاوت‌ها و امتیازات» را چه می‌داند. در همه مباحث، پیدا کردن مبانی قرآنی برای ما اساسی‌ترین مسأله‌ای است که مطرح می گردد چرا که «داعیه ما» بازگشت به قرآن است و روایات کریمه را نیز همچون «تفسیری متقن برای قرآن» می‌دانیم. با بررسی مجموعه آیات قرآن مجید در می‌یابیم که ریشه «تفاوت‌ها و امتیازات» در کلام خدا به دو مبنای اصلی بازگشت دارد که یکی «خلقت» است و دیگری «ایمان» یا «تقوا». معنائی که از «تفاوت» در اینجا موردنظر است، با تعبیر قرآنی «تفاوت» یکی نیست. «تفاوت» در بیان قرآن مجید به معنای «تباعد» آمده است، چنانکه در آیه مبارکه ۳ از سوره «ملک» می‌فرماید: «اَلَّذی خَلَقَ سَبْعَ سَمواتٍ طِباقاً ما تَری فی خَلْقِ الرَّحْمنِ مِنْ تَفاوتٍ فَارْجِعِ الْبَصَرَ هَلْ تَری مِنْ فُطور»(۵۰). «در تمامی وسعت بیکرانه این نظام شگفت‌آور هیچ نقطه و یا شکافی از خلل و سستی وجود ندارد.» مقصود اوّلیه آیه مبارکه، بیان پیوستگی و اتّصال کامل و دقیقی است که بین اجزاء این مجموعه عظیم برقرار است، تا آنجا که کلیت نظام خلقت حکم پیکره واحدی را دارد با آغاز، انجام و صیرورتی مشخص و غیرقابل تغییر. یعنی تمامی اجزاء این مجموعه، در این ترکیب واحد آنچنان قرار گرفته‌اند که هیچ یک دیگری را فوت نمی کند و از دست نمی‌دهد. فرموده قرآن که «در خلقت پروردگار رحمان هیچ تفاوتی نمی‌بینی» اِشعار به این مطلب است که همه اجزاء این مجموعه، گذشته از آن که در بین خود و در مجموعه کلّی، از نظام دقیق ولا یتغیر و لا یتحوّلی برخوردارند، نسبت آنها به وجود مقدّس پروردگار متعال نیز مساوی است و تفاوتهای ذاتی آنان در نسبت آنها به ذات مقدّس حضرت «رحمن» تأثیری ندارد. «فطور» که جمع «فطر» به معنای «شکاف» است، گذشته از دلالت بر شکافها و خلل ظاهری، بر این معنا هم دلالت دارد که هیچ ظلم و ستم و تبعیضی نیز در عالم وجود راه ندارد. آیات و روایاتی نیز که در باب «عدل» وجود دارد، «عدل» را در مفهوم کلّی آن همان تعادل دقیق و نظم کاملی گرفته‌اند که در بین اجزاء عالم وجود و کل آن برقرار است (این موضوع در «مبحث عدل» در ادامه همین سلسله مقالات بطور گسترده‌تر مورد بررسی قرار گرفته است.) بیان قرآن صراحتاً قائل بر این معناست که همه موجودات با توجه به خلقت خاصّی که بدانان اعطاء شده است از جایگاه خاصّی در مجموعه عالم برخوردارند و این نظام کامل تکوینی با نظمی آنچنان دقیق و خلل‌ناپذیر تدبیر و هدایت می‌شود که احتیاجات مادّی و نیازهای تکاملی همه اجزاء، از کوچکترین ذرّات گرفته تا بزرگترین کهکشانها، با عدل و مساوات کامل به تمامی برآورده می گردد. در سوره مبارکه «طه» آیه ۵۰ پروردگار متعال از زبان حضرت موسی (علی نبینا و آله و علیه‌السّلام) اینگونه معرفی می گردد: «ربّنا الّذی اعطی کلّ شیء خلقه ثمّ هدی» - پروردگار ما آن خدای واحدی است که به همه چیز خلقت خاصّ آن را عطا کرده است و سپس همه این مجموعه را در نظام هدایت دقیقی که از هیچ یک از موجودات غفلت ندارد، به سوی تکامل می‌برد. «هدایت» در بیان آیه مبارکه هم بر «هدایت تکوینی» و هم بر «هدایت تشریعی» دلالت دارد (که به تناسب بحث درباره آن بررسی خواهد شد). در آیه ۱۰ از سوره «فصّلت»، مساوات مخلوقات نسبت به وجود مقدّس خالقِ عالم و اینکه رزّاقیت پروردگار متعال آنچنان شمولیت دارد که کوچترین ظلم و ستم و یا تبعیضی در آن راه ندارد، بدین صورت بیان شده است: «وَجَعَلَ فیها رَواسِیَ مِنْ فَوْقِها وَ بارَکَ فیها وَ قَدَّرَ فیها اَقْواتَها فی اَرْبَعَةِ اَیام سَواءً لِلسَّائلینَ»(۵۱) سخن از خلقت زمین است و تقدیر قوت و روزی اهل زمین در چهار فصل بهار و تابستان و پاییز و زمستان بگونه‌ای که همه نیازها بطور یکسان برآورده گردد. در معنای «سواءً للسّائلین» باید بررسی بیشتری انجام گیرد. لفظ «سائلین» که جمع «سائل» است همه نیازمندیهای اهل کره زمین را در برمی گیرد و لفظ «سواء» که معنای «مساوات» از آن استنباط می گردد، برای بیان این مقصود آمده است که رفع نیازمندیهای همه اهل کره زمین با «مساوات کامل» انجام می‌شود. کلمه «سائلین» همه موجودات و حتی جمادات را نیز در برمی گیرد، چرا که جمادات نیز، همچون دیگر

موجودات، در جهت استمرار وجود و طیّ مراحل هدایت تکوینی احتیاجاتی دارند که در نظام کلّی و شامل عالم وجود برآورده می گردد. امّا در اینکه قرآن مجید چرا از لفظ سائلین استفاده فرموده است نکات بسیار ظریفی وجود دارد که در حدّ توان و مناسب بحث، عرض می‌شود. چرا قرآن از لفظ «سائل» بر وزن فاعل استفاده کرده و فعل «سوال کردن» و اظهار حاجت را به خود موجودات باز گردانده است؟ قرآن مجید بسادگی و با استفاده از لفظ «سائلین» از جمله، این معنا را بیان داشته است که گذشته از «تفاوتهای ذاتی» در بین موجودات کره ارض در زمینه طلب رزق، تفاوتهای دیگری نیز وجود دارد که می‌توان آنها را تفاوتهای اکتسابی خواند. تفاوتهای ذاتی، به فروق و اختلافاتی اطلاق می‌شود که از نظر آفرینش در بین انواع مختلف و افراد متعدّد یک نوع وجود دارد. آیه مبارکه: «ربّنا الذّی اعطی کلّ شیءٍ خلقه» به همین معنا اشاره دارد که هر شیئی در عالم خلقت از آفرینش خاصّی برخوردار است که فقط منحصر به خود اوست. این تفاوت‌ها، بالطّبع نیازمندیهای خاصّی را نیز بدنبال دارد و از آنجا که نظام عالم نظامی است هدایت شده و جهت‌دار و متکامل، این نیازمندی‌ها جبراً به طور ذاتی، تفاوتهای دیگری نیز در استفاده از مواهب کره زمین در بین موجودات وجود دارد که به فاعلیت و اختیار و لیاقت‌های آنان بازگشت دارد. این تفاوتها بطور مشخص در میان انسانهاست که ظهور پیدا می کند و در میان موجودات دیگر به تناسب اختیاری که بدانان عطا شده است، بروز دارد. به عبارت دیگر، قضاء حوائج موجودات و اعطاء رزق بدانها یا جبراً انجام می گیرد و یا، در مورد موجودات مختار، به اختیار و فاعلیت خود آنها واگذار شده است (البته نه بطور کامل - تفصیل این مطلب را در بحث‌های مربوط به جبر و اختیار باید جستجو کرد). در سوره «عنکبوت»، آیه ۶۰ پروردگار متعال می‌فرماید:«و کاین من دابّهٔ لا تحمل رزقها اللّه یرزقها و ایاکم و هوالسّمیع العلیم» (چه بسیار حیواناتی هستند که خود بار رزق خویش را بر دوش ندارند؛ روزی آنها به دست پروردگار و شماست و اوست سمیع و علیم). آیه مبارکه حملِ بارِ رزق و رفع حوائج این موجودات را که خود نمی‌توانند از عهده طلب رزق خویش برآیند، اصالتاً به «اللّه» بازگشت داده است (اللّه یرزقها) و عبارتِ «و ایاکم» برای بیان این معنا آمده است که خداوند از ما انسانها نیز بعنوان وسایط و وسایلی برای رفع حوائج موجودات و تأمین رزق آنها استفاده می کند. در مورد خاصّ انسانها و موجودات دیگر به تناسب اختیارشان، طلب رزق در محدوده نظام دقیق سنّتها و قوانین آفرینش به خود آنها واگذار شده است. نیازمندیهای طبیعی انسان و «حبّ خیر»(۵۲) استعدادهای بالقوّه وجود او را در طلب رزق و رفع حوائج مادّی و معنوی، به فعلیت می‌رسانند و در این جهت بعضی بحقّ و یا بناحقّ بر دیگران سبقت می گیرند و یا از راه بازمی‌مانند و اینچنین امتیازات و تفاوتهائی اکتسابی بین انسانها به وجود می‌آید. این تفاوتهای ذاتی و یا اکتسابی مبانی اوّلیه «حقوقی» هستند که بر انسانها اثبات می‌شود. خصوصیات طبیعی و ذاتی انسانها از نظر آفرینش، مبنای حقوق طبیعی یا بالقوه آنان قرار می گیرد و مبنای حقوق اکتسابی آنان نیز کار و تولید و... است که به فاعلیت و اختیار آنها واگذار شده است (همانطور که در مقدّمه بحث تذکر داده شد، این مباحث به مبانی فلسفی و مفاهیم کلّی اشاره دارد و متعرّض مبانی فقهی مسائل نمی‌شود، چرا که بحث در اصول فقهی و استخراج احکام مربوطه آن بحث در مبانی حقوق اسلامی را به مقاله «عدالت و مساوات» واگذار می کنیم و در ادامه این مبحث به بررسی «مساوات» و«تفاوتهای ذاتی و اکتسابی» در قرآن می‌پردازیم - واللّه المستعان. با توّجه به آنچه گفته شد معنای «مساوات» صرفاً نسبت به وجود مقدّس پروردگار و عطاء و رزّاقیت او مصداق پیدا می کند و اگر نه در بین موجودات عالم، هم از نظر خلقت و هم از نظر فاعلیت و اختیار، تفاوتها و امتیازاتی ذاتی و اکتسابی ظهور پیدا می کنند. مبنای تفاوتهای ذاتی همانطور که گفته شد، خصوصیت‌های ذاتی موجودات از نظر خلقت می‌باشد و در آیه مبارکه «ربّنا الّذی اعطی کلّ شیء خلقه ثمّ هدی» این معنا به تمامی بیان شده است. خصوصیات طبیعی هرچند حقوق طبیعی خاصّی را اقتضا دارند امّا فضیلتی بر آن‌ها بار نمی‌شود و اصولاً همانطور که توضیح داده خواهد شد، مقتضای «عدالت الهی» اینست که در برخورداری از مواهب طبیعی و امکانات تکاملی هیچ تبعیضی در عالم وجود نداشته باشد و این معنای «مساوات» است. مساوات در حقوق طبیعی و امکانات تکاملی، همان معنایی است که از جمله در این آیات الهی بیان شده است: «... وَقَدَّرَ فیها اَوَاتَها

فی اَرْبَعَةِ اَیامٍ سَواءً لِلسّائلین * ثُمَّ اسْتَوی اِلی السَّماءِ وَ هِیَ دُخان فَقالَ لَها وَ لِلأرْض اَئْتِیا طَوْعاً اَوْ کَرْهاً قالَتا آتَینا طائِعینَ»(۵۳) (فصّلت / ۱۰ و ۱۱). تعبیر فوق (تقدیر قوت و روزی اهل زمین در چهار فصل با رعایت «مساوات») از یکسو به این مطلب اشاره دارد که تغییرات طبیعی کره زمین را پروردگار بگونه‌ای تنظیم کرده است که قوت و روزی اهل زمین تأمین گردد و از سوی دیگر صراحتاً اشعار می‌دارد که هیچ تبعیضی در استفاده از مواهب کره زمین بین موجودات وجود ندارد. «مساوات» در اینجا با توجه به تفاوتهای ذاتی و خصوصیات طبیعی موجودات است نه به معنای «تساوی مطلق». با توجه به تفاوتهای طبیعی موجود بین جمادات و گیاهان و حیوانات و انسانها، نیازهای ذاتی آنان نیز متفاوت می گردد و «مساوات» آنست که در تأمین احتیاجات و اعطاء رزق بدانها هر یک به تناسب خلقت خویش بهره‌مند گردند و این معنای «عدالت» است (چنانچه در آینده ان‌شاءاللّه خواهد آمد: «العدالهٔ » که حقّ هر ذی حقی باو عطاء شود) و امّا در استفاده از امکانات تکاملی، آیات مبارکه فوق بیان شگفت‌آوری دارد. فرموده تکوینی پروردگار به آسمان و زمین که: «ای آسمان و زمین بسوی من (اللّه) بشتابید، یا به شوق و رغبت و یا به جبر و کراهت»، امر تکاملی خداست. شتافتن عالم به سوی پروردگار متعال، تمثیلی است از تعالی آسمان و زمین در جهت کمال مطلق که ذات مقدّس اللّه باشد. بدین ترتیب مجموعه عالم پیکره واحدی است که متّفقاً در جهت تکامل و تعالی صیرورت دارد و در این جهت هیچ تفاوتی بین اجزاء مختلف آن وجود ندارد (هم معنای «سواء للسائلین» و هم معنای «استوی الی السماء» بر این «مساوات» دلالت دارند). همچنانکه در آیات دیگری نیز پروردگار متعال همین معنا را بیان فرموده است («هُوَ الَّذی خَلَقَ لَکُمْ ما فِی الْأرْضِ جَمیعاً ثُمَّ اسْتَوی اِلَی السَّماءِ فَسَوّاهُنَّ سَبْعَ سَماواتٍ وَ هُوَ بِکُلِّ شَیءٍ عَلیمٌ»(۵۴) (بقره / ۲۹). معنای «سواهنّ» اشاره دارد به تعادل هفت آسمان نسبت به سنّت‌ها و قوانین دقیقی که پروردگار متعال برقرار داشته است. هیچ تفاوت و تبعیضی فی ما بین اجزاء این مجموعه در تبعیت از سنّت‌های لایتغیر الهی وجود ندارد: «... ما کانَ اللّهُ لِیعْجِزَهُ مِنْ شیءٍ فِی السَّمواتِ وَ لا فِی الْأرْضِ اِنَّهُ کانَ عَلیماً قَدیراً» (فاطر / ۴۴) (هیچ شیئی را در آسمان و زمین اینچنین قدرتی نیست که پروردگار را به عجز بکشاند که اوست علیم و قدیر). یعنی، چه در برابر علم پروردگار - که محیط بر همه چیز است - و چه در برابر قدرت او - که بر همه چیز احاطه دارد - همه چیز در آسمانها و زمین، بطور یکسان و مساوی، محاط و منقاد هستند و در این نسبت عجز و فقر هیچ تفاوتی بین موجودات نیست. یک سنگ همانقدر محاط و منقاد علم و قدرت پروردگار است که کهکشانهای بیکرانه و در بیان این معنا آیات بسیاری در قرآن آمده است: «یا بُنَیَّ اِنَّما اِنْ تَکُ مِثْقالَ حَبَّةٍ مِنْ خَرْدِلٍ فَتَکُنْ فی صَخْرَةٍ اَوْ فِی السّمواتِ اَوْ فِی الْأرْضِ یأتِ بِها اللّهُ اِنَّ اللّهَ لَطیفٌ خبیر»(۵۵) (لقمان / ۱۶). و براستی در برابر علم و قدرت نامحدود پروردگار چه تفاوتی دارد که ذرّه‌ای یا کهکشانی؟ در ظلمات اعماق زمین و یا در دل آسمان؟ «و هو معکم اینما کنتم»؛ همه جا و همه‌چیز به یک نسبت محیط و منقاد علم و قدرت خداست. و از آنجا که نظام تکوین و تشریع منطبق بر هم هستند و نظام تشریعی دقیقاً از نظام تکوینی عالم اتّخاذ شده است، این «مساوات» باید بین حکومت اسلامی که خلیفه خداست و رعایا - مردم - موجود باشد؛ «مساوات» مردم در برابر قانون الهی به همین معناست (این مطلب در مباحث مربوط به ولایت و حکومت تفصیلاً مورد بررسی قرار خواهد گرفت و در اینجا اشاره به تناسب بحث ذکر شده است). بنابراین تفاوتهای طبیعی محمل فضیلت‌ها و امتیازات نمی‌تواند بود. اگر حضرت رسول اکرم (صلّی الله علیه و آله و سلّم) فرموده‌اند: «النّاس کأسنان المشط» (مردم همچون دندانه‌های شانه برابرند) بدین دلیل است که همه آنها از نظر خلقت مساوی هستند، چنانکه در حدیث بسیار زیبای دیگری از حضرت ایشان نقل شده که فرموده‌اند: «اِنَّ رَبَّکُمْ واحِدٌ و اِنَّ اَباکُمْ واحِدٌ - کُلُّکُمْ مِنْ آدَمَ وَ آدمُ مِنْ تُرابٍ» (خدایتان واحد است و پدرتان نیز یکی است؛ همه شما فرزندان آدم هستید و آدم نیز از خاک آفریده شده است) و این حدیث مبنای تساوی در خلقت را به تمامی بیان می‌دارد و جای تفصیلی بیش از این باقی نمی‌ماند. قسمت دوم: طیّ مبحث حاضر، ادامه بحث پیرامون «مساوات»، که از شعارهای اصلی حکومت‌های به اصطلاح «دموکراسی» است، ارائه می گردد. در بحث گذشته، معنای «مساوات» در قرآن و «تفاوت‌های ذاتی و اکتسابی» مورد تحقیق قرار گرفت و اینک ادامه بحث: * یکی از مبانی رکنی برای

وضع قوانین در جوامع بشری همین حکم است که انسانها: الف: از نظر خلقت مساوی هستند. ب: خلقت، طبیعت و فطرت آنها دارای خصوصیاتی ویژه است که باید در وضع قوانین مورد توجّه قرار گیرد (در «مبحث قانون» مفصّلاً بدین مطلب خواهیم پرداخت. انشاءاللَّه) البته قرآن فی ما بین انسانها تفاوتهایی قائل است که منشأ این تفاوتها بازهم از یکطرف به آفرینش آنها برمی‌گردد - مثل مرد و زن که از نظر خلقت دارای خصوصیات متفاوتی هستند - و از طرف دیگر به تقوی و ایمانشان رجوع دارد. پیش از آنکه تفصیلاً وارد این مباحث بشویم باید موارد «الف» و «ب» را با روشنی بیشتری بیان کنیم: تساوی انسانها از نظر خلقت منافی هرگونه امتیاز و فضیلتی است که بخواهد بر محمل نژاد، نسب، رنگ، پوست، زشتی و زیبایی و سایر مقیاسها و معیارهای کاذب و شرک‌آمیزی که در جوامع بشری وجود دارد، بار شود (همانطور که بیان خواهد شد). کرامت و فضیلت در عالم به قرب و بُعد حقیقی برمی‌گردد و قرب به خدا نیز صرفاً با ایمان و تقواست که حاصل می‌شود.(اِنَّ اَکْرَمَکُمْ عِنْدَاللَّهِ اَتْقیکُمْ). قرآن در آیه مبارکه ۲۲ از سوره «ملک» می‌فرماید:«اَفَمَنْ یمْشی مُکِبّاً عَلی وَجْهِهِ اَهْدی اَمَّنْ یمْشی سَوِیاً عَلی صِراطٍ مُسْتَقیم؟» (آیا آن کسی که وارونه بر صورت خود راه می‌رود هدایت یافته‌تر است یا آنکس که راست و درست بر صراط مستقیم می‌رود؟) خلقت خاصّ انسان بگونه‌ای است که باید برد و پای خویش راه برود و با صورت خویش با دیگران مواجهه پیدا کند. حال اگر انسان که دارای این خصوصیات است، وارونه عمل کند و بر صورت خود راه برود، عملی برخلاف فطرت خویش انجام داده و از «صراط مستقیم» خارج گشته است. لفظ «سَوِیاً» را قرآن مجید در برابر «مُکِبّاً» که به معنای «وارونه» است استعمال کرده است. در آیات دیگری نیز کلمه «تسویه» به همین معنا بکار رفته است، از جمله: «فَاِذا سَوَّیتُهُ وَ نَفَخْتُ فیهِ مِنْ رُوحی فَقَعوا لَهُ ساجِدینَ» «چون او را تسویه کردم و از روح خویش در او نفخ نمودم پس برایش به سجده بیافتید.» (خطاب حضرت ربّ العالمین به ملائکه است در آغاز خلقت آدم). «تسویه» به چه معناست؟ از بیانِ قرآنی اینگونه استنباط می‌شود که خلقت انسان تنها بعد از «تسویه» که قابلیت پذیرش «روحالهی» را پیدا می‌کند و بدین ترتیب «تسویه» را باید به معنای ایجاد تعادل و توازن لازم فی ما بین اعضاء بدن انسان گرفت، بگونه‌ای که روح بتواند با احاطه و عدالت کامل بر بردن انسان تعلّق پیدا کند. چنانکه در سوره مبارکه «انفطار» آیه ۷ و ۸ می‌فرماید:«اَلَّذی خَلَقَکَ فَسَوّیکَ فَعَدَلَکَ فی اَیِّ صُورَةٍ ما شاءَ رَکَّبَکَ» (آن خدائیکه تو را از عدم به وجود آورد و بصورتی تمام و کامل بیاراست و با اعتدال (اندام و تناسب قوا) برگزید و حال آنکه به هر صورتی که می‌خواست (جز این صورت زیبا هم) می‌توانست خلق کند). عدل و مساوات در اینجا نیز به معنای قرار دادن هر یک از اعضاء به جای خویش و برقرار کردن تسویه و تعادل فی‌مابین آنهاست تا بصورت یک ترکیب واحد درآید. بدین ترتیب «یمْشی سَویاً عَلی صِراطٍ مُسْتَقیم» به معنای انسان هدایت یافته‌ای است که درست منطبق بر خصوصیاتی که خداوند او را بر آن «تسویه» فرموده است عمل می‌کند و از حقیقت آفرینش خویش عدول نمی‌نماید. راهی را که این انسان «مَهدی» طی می‌کند «صراط مستقیم» خوانده و گاهی نیز از این صراط مستقیم با تعبیرات «سواء السّبیل»، «سواء الصّراط» و «صراط السّوی» یاد فرموده است. با تأمّل در آیات قرآن و تفاسیر درمی‌یابیم که این هر سه تعبیر به معنای راه میانه‌ای است، دور از افراط و منطبق بر حقّ و هدایت. و لفظ «سواء» یا «سویّ» آورده است برای بیان این معنا که صراط مستقیم از افراط و تفریط به یک میزان فاصله دارد. فی المثل در آیه مبارکه ۲۲ از سوره «ص» که خطاب به حضرت داوود(علیه السّلام) بیان شده است: «فَاحْکُمْ بَینَنا بِالْحَقِّ وَلا تُشْطِطْ وَ اَهدِنا اِلی سَواءِ الصِّراطِ» (بین ما بحقّ قضاوت و حکم کن و از تشتّت بپرهیز و ما را به صراط میانه راهبرشو). بنابراین «تسویه» انسان - از نظر تعادل و توازن بین اعضاء و جوارح و ترکیب روح و بدن - بگونه‌ای انجام شده است که انسان بتواند در بهترین صورت و ترکیب ممکن، کوتاه‌ترین راه را برای دستیابی به علّت غایی وجود خویش طی کند: «لَقَدْ خَلَقْنَا الْاِنسانَ فی اَحْسَنِ تَقْویم» (تین / ۴.) منشأ امتیازات و فضایل اکتسابی گذشته از تفاوتهای ذاتی که به اصل خلقت اوّلیه موجودات رجوع دارد (و در آینده بیشتر توضیح داده خواهد شد، انشاءاللَّه) تفاوتهای دیگری نیز فی مابین انسانها وجود دارد که آنان را «تفاوتهای اکتسابی» خواندیم. مبنای تفاوتهای اکتسابی، اختیار بشر است و اینکه پروردگار متعال

(جلّ جلاله) اینچنین تقدیر فرموده است که انسانها اختیارا با سعی و تلاش خود در جهت دستیابی به غایات وجودی خویش حرکت کنند. در آیه مبارکه ۳۹ و ۴۰ از سوره «نجم» صراحتاً «سعی» انسان مبنای حقوق اکتسابی او معرّفی می‌شود: «لَیسَ لِلْاِنْسانِ اِلّا ما سَعی وَ اَنَّ سَعْیهُ سَوْفَ یری (برای آدمی جز آنچه به سعی و عمل خود انجام داده (ثواب و جزایی) نخواهد بود، و البته انسان پاداش سعی و عمل خود را بزودی خواهد دید). البّته از آنجا که در تمّدن امروزی بشر، مادّه گرایی، و به تبع آن «اقتصاد»، بر همه وجوه دیگر حیات بشری غلبه یافته است، غالباً «حقّ» و «حقوق» را به معنای مادّی آن اعتبار می‌کنند و از حقوق اخروی بشر غفلت دارند. امّا واقعیت این است که آیه مبارکه اصالتاً به «حقوق اخرویِ انسان» اشاره دارد و البّته از آن می‌توان در اثبات «سعی» به عنوان مبنایی برای «حقوق مادّی» نیز استفاده کرد. «حقوق اخروی» صرفاً اکتسابی است و بخش عظیمی از آیات قرآن معظّم در مقام بیان همین معنا هستند. مبنای حقوق انسان در عالم آخرت «سعی»، «کسب» و «عمل» اوست و هیچ حقی جز از این طریق به انسان تعلّق نمی‌گیرد: «اِنَّ السَّاعَةَ اتِیةٌ اَکادُ اُخْفیها لِتُجْزی کُلُّ نَفْسٍ بِما تَسْعی» (طه / ۱۵) (قیامت حتماً فرا خواهید رسید و ما ساعت آنرا مخفی می‌داریم تا هرکس تنها به پاداش سعی خویش برسد).و یا: «کُلُّ نَفْسٍ بِما کَسَبَتْ رَهینَةٌ» (مدّثر / ۳۸) (هرکس رهین آن چیزی است که کسب کرده است)و یا: «وَ تُوَفّی کُلُّ نَفْسٍ ما عَمِلَتْ وَ هُمْ لا یظْلَمُونَ» (نحل / ۱۱۱) (هرکس پاداش عمل خویش را دریافت می‌دارد و هیچ ظلمی واقع نخواهد شد). یعنی عدالت مطلق حضرت ربّ العالمین اینچنین اقتضا دارد که پاداش و جزای هرکس متناسب با سعی و عمل او باشد، چرا که انسان مختار آفریده شده است و لازمه اختیار او اینست که هیچ چیز جز آنچه اختیاراً کسب کرده بدو تعلّق پیدا نکند. و اگر در آیات کریمه و روایات وارده از معصومین (علیهم السلام)، «تقوا» مقیاس کرامت اخروی بشر معرفی شده از همین است که تقوا مبنای «عمل صالح» است (اِنَّ اَکْرَمَکُمْ عِنْدَاللَّهِ اَتْقیکُمْ) و بدین ترتیب اسلام هر نوع برتری و فضیلتی را جز بر معیارهای حقیقی رد می‌کند. فرموده حضرت خاتم الانبیاء(صلّی الله علیه و آله و سلّم) که «لَیسَ لِاَحدٍ عَلی اَحَدٍ فَضْلٌ اِلاَّ بِدینٍ اَوْ عَمَلٍ صالِحٍ» (هیچکس را بر دیگری برتری نیست مگر به‌دین و عمل صالح) و فرمایشات دیگری که از ایشان و حضراتِ ائمه اطهار علیهم‌السّلام نقل شده است، همواره دارای دو جزء است که جزء اوّل کلام در مقام بیان «مساوات» است و به نفی امتیازات شرک‌آمیز و جاهلی می‌پردازد و جزء دوّم همیشه در مقام اثبات معیارهای حقیقیِ امتیازات و تفاوت‌هاست. از یک سو، معیارهای جاهلی «شرافت» که اصل و نسب و خون و نژاد و رنگ پوست و... باشد نفی می‌گردد، و از سوی دیگر معیارهای تازه‌ای برای شرافت طرح می‌شود. فرمایش حضرت پیامبر است که: «اَشْرافُ اُمَّتی حَمَلَةُ الْقُرآنِ وَاَصْحابُ اللَّیلِ» (اشراف امّت من حاملین قرآن و شب زنده‌داران هستند) و با این سخن معیارهای دیگری را که در جاهلیت برای اشرافیت موجود بوده است نفی کرده‌اند. آیات کریمه قرآن نیز بیانگر این حقیقتند که هرچند انسانها برای دستیابی به امتیازات حقیقی از شرایطی مساوی برخوردارند، امّا سعی و عملشان استحقاقهای متفاوتی به آنان می‌بخشد و متناسب با این استحقاقهای متفاوت، اخروی و دنیایی متفاوتی به آنها تعلّق می‌گیرد:«اَوَ مَنْ کانَ مَیتاً فَاَحْییناهُ وَ جَعَلْنا لَهُ نُوراً یمْشی بِهِ فِی النَّاسِ کَمَنْ مَثَلُهُ فِی الظُّلُماتِ لَیسَ بِخارِجٍ مِنها؟ کَذلِکَ زُینَ لِلْکافِرینَ ما کانُوا یعْمَلُونَ» (انعام / ۱۲۲) (آیا کسی که مرده بود، پس ما او را حیات بخشیدیم و برای او نوری قرار دادیم که بدان نور در میان مردم مشی کند همچون کسی است که گرفتار ظلمات شده و از آن راهی به خارج نداشته باشد؟ اینچنین اعمال کافرین بر خودشان جلوه‌گر شده است (و در غفلت فرو رفته‌اند).)ظاهرگرایان می‌پندارند که علم و تقوی و عمل صالح نمی‌تواند مبنای تفاوتهای حقیقی باشد چرا که آنان تنها به «چشم حسّ و تجربه» می‌بینند و از حقیقت عالم غافلند. آثار حقیقی ایمان بعد از مرگ و در جهان آخرت است که ظهور پیدا می‌کند، هرچند آثار ضعیف آن در همین دنیا نیز هویداست. مبنای «مساوات» فی مابین انسانها اختیار آنهاست، هرچند که از نظر خلقت و شرایط اجتماعی ممکن است استعدادها و تفاوتهای بسیاری میان آنان موجود باشد. بیان قرآن در این زمینه بسیار گویاست:«اِنّا خَلَقْناکُمْ مِنْ ذَکَرٍ وَ اُنْثی وَجَعَلْناکُمْ شَعُوباً وَ قَبائِلَ لِتَعارَفُوا اِنَّ اَکرَمَکُمْ عِنْدَاللَّهِ اَتْقیکم اِنَّ اللَّهَ علیمٌ خبیرٌ» (حجرات / ۱۳) جزء اوّل آیه مبارکه «اِنَّا خَلَقْناکُمْ مِنْ ذَکَرٍ وَ اُنْثی در بیان

«مساوات» و اتّحاد انسانها از نظر خلقت است و جزء دوّم آن (جَعَلْنا کُمْ شُعُوباً وَ قَبائِلَ لِتَعارَفُوا) به بیان تفاوتهایی پرداخته است که از نظر شرایط اجتماعی در بین انسانها وجود دارد. در آیات دیگری نیز با بیان تناسب بین «تکلیف» و «توان» همین مطلب مورد تأیید قرار گرفته است: «لاـ یکَلِّفُ اللَّهُ نَفساً اِلا وُسعَها» (بقره / ۲۸۶) (خداوند هیچ کس را جز متناسب با وسع و توان او تکلیف نکرده است). عدالت یا مساوات؟ «اختیار» انسان باعث می‌شود که او در هر شرایطی از آزادی کامل برای انتخاب برخوردار باشد و این مبنای حقیقی مساوات فی ما بین انسانهاست. در بیان این معنا، «علّامه شهید استاد مطهری» (قدس اللَّه سرّه) در گفتار چهارم از کتاب «بیست گفتار» بحث مفصّلی دارند که ماحصل آن این است: «آیا هر نوع تفاوتی که در جامعه بین افراد باشد مخالف عدالت است و لازمه عدالت مساوات مطلق است؟ یا عدالت مسلتزم مساوات مطلق نیست و گاهی ایجاب می‌کند که تفاوت و امتیاز گذاشته شود و مقتضای عدالت اینست که تبعیض‌ها و تفاوتهای بی‌جا و بلا استحقاق نباشد؟ اگر مقتضای عدالت این دوّمی است، ملاک بجا بودن و بیجا بودن چیست؟... مقتضای عدالت مساوات است در شرایط حقوقی مساوی نه در شرایط نامساوی ؛ یعنی نباید میان شرکت کنندگان در یک مسابقه علمی یا در یک مسابقه قهرمانی، در غیر آنچه مربوط به استعداد و هنر و لیاقت است فرق گذاشته شود. مثلاً یکی سفید است و یکی سیاه، یکی اشراف‌زاده است و یکی فرضاً فرزند یک فقیر... آنچه نباید ملاک قرار گیرد این امور است که مربوط به لیاقت و استعداد و یا فعالیت و مجاهدات افراد نیست. اگر استعدادها و لیاقتها را نادیده بگیریم و به همه نمره و امتیاز مساوی بدهیم ظلم کرده‌ایم و اگر هم امتیاز و تفاوت قائل شویم، امّا ملاک امتیاز و تفاوت را اموری از این قبیل قرار دهیم، باز هم ظلم کرده‌ایم». جز آنچه ذکر شد، آیات بسیاری در قرآن وجود دارد که به «تفاوتها و امتیازات حقیقی» اشاره دارد. فی المثل در آیه مبارکه ۲۷ و ۲۸ از سوره «ص» می‌فرماید:«وَما خَلَقْنا السَّماءَ وَ الاَرْضَ وَ ما بَینَهُما باطِلاً ذلِکَ ظَنُّ الَّذینَ کَفَرُوا فَوَیلٌ لِلَّذینَ کَفَرُوا مِنَ النّار * اَمْ نَجْعَلُ الَّذینَ آمَنُوا و عَمِلوُا الصّالِحاتِ کَالْمُفْسِدینَ فِی الْاَرْضِ اَمْ نَجْعَلُ الْمُتَّقینَ کَالْفُجّارِ» (و ما آسمان و زمین را و آنچه فی ما بین این دو است بر باطل نیافریده‌ایم؛ (اینکه آفرینش زمین و آسمان بیهوده است) گمانِ کسانی است که کفر ورزیده‌اند (و حقیقت جو نیستند) و وای بر آنان از آتش. (چگونه ممکن است؟) آیا ما آنان را که ایمان آورده‌اند و اعمال صالح انجام داده‌اند همچون کسانی قرار دهیم که در زمین فساد کرده‌اند؟ (هرگز، هرگز) آیا ما آنان را که تقوا ورزیده‌اند (و در برابر اهواء فسادآمیز خویش پایداری کرده‌اند و از لذائذ زودگذر زندگی دنیا چشم پوشیده‌اند) همچون کسانی قرار دهیم که فاجر و گناهکار هستند؟ (هرگز، این دو با هم مساوی نیستند)). بنابراین شکّی نیست که در بین انسانها مساوات مطلق حکمفرما نیست و مسلّماً امتیازات و تفاوتهایی – بر مبنای حقّ و باطل – بین آنان وجود دارد. امّا سؤالی که در این بخش باید بدان پاسخ گفت اینست که: آیا «ایمان و عمل صالح» گذشته از حقوق اخروی، لازمه تفاوتهایی در حقوق مادّی نیز هست؟ به عبارت دیگر آیا «انسانِ متّقی» در دنیا و عالم مادّه نیز امتیازاتی وراء حقوق دیگران داراست؟ و اگر جواب مثبت است، این امتیازات در چه زمینه هایی است؟ قسمت سوم: «برادری» آخرین پرسشی که طرح شد این بود که آیا «ایمان» برای مؤمنین، علاوه بر حقوق اُخروی، امتیازاتی در حقوق مادّی و دنیایی نیز اثبات می‌گرداند یا خیر؟ علّت طرح این سؤال روشن است. همانگونه که در بحث «آزادی عقیده» مورد اشاره قرار گرفت، در تمدّن امروزی بشر که «مطلقِ اعتقاد» – چه مبتنی بر حقیقت بوده باشد و چه نباشد – آزاد و محترم شمرده می‌شود، ادیان و مکاتب و اعتقادات مختلف هیچ امتیازی بر یکدیگر ندارند. براساس این بینش، «مطابقت با حقّ» معنا ندارد، چرا که اعتقاد به حقیقتی ثابت و مطلق موجود نیست و هنگامی که اعتصام به «حبل اللَّه» (که مصادیق آن قرآن است و کعبه و امام موجود نباشد، لاجرم تفرقه و پراکندگی حاصل می‌آید و راهها و مکاتب مختلف از هم دور و دورتر می‌شوند. گردبادِ سهمگین تفرقه همه‌چیز را می‌بلعد و فرسنگ‌ها فرسنگ، اینسوی و آنسوی پراکنده می‌سازد و اگر در این هنگامه، عروهٔ الوثقایی نباشد که انسان بدان متمسّک شود، امیدی به وحدت و ثبات و استقامت نیست. لفظ «عروهٔ الوثقی» در آیه مبارکه ۲۵۶ سوره «بقره» («فَمَنْ یکْفُر بِالطّاغُوتِ وَ یؤْمِنْ بِاللَّهِ فَقَدِ اسْتَمْسَکَ بِالْعُرْوَهِٔ الْوُثْقی لَا انْفِصامَ لَها»)همان «حبل اللَّه» است که در آیه مبارکه ۱۰۳ سوره «آل عمران»

(«وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمیعاً وَلا تَفَرَّقُوا») ذکر شده است. «قولِ ثابت» تنها از آنِ مؤمنین است و آنانکه بر محور حقّ گرد آمده‌اند و به «حبل اللّه المتین» چنگ زده‌اند:«یثَبِّتُ اللَّهُ الَّذینَ آمَنُوا بِالْقَوْلِ الثّابِتِ فِی الْحَیوةِ الدُّنْیا وَ فِی الْآخِرَةِ...» (ابراهیم: ۲۷) «خداوند ایمان آورندگان را در زندگی دنیا و حیات اُخروی با «قول ثابت» تثبیت می‌گرداند...». هنگامی که هیچ محور ثابتی موجود نباشد تا انسان‌ها بر آن گرد آیند و خود را با آن بسنجند و بدان تمسّک جویند، اعتقادات و مکاتب رنگارنگ، انسان‌های سراسر کره زمین را در خود می‌گیرد و هرکس «سازِ خود را می‌نوازد...» و از آنجا که در تفکر غالب بشر امروز، عقیده بطور مطلق و بلاشرط آزاد و محترم شمرده می‌شود، جای هیچ اعتراضی نیز موجود نیست. هر لحظه، از جایی، مسلکی تازه چون قارچ می‌روید: از یکسو «پانک‌ها» چون کرم در لجنزار شهوات خود می‌لولند و «هیپی‌ها» و «ناتورالیست‌ها» و احزاب عجیب و غریب متعدّدی مثل «کوکلاکس کلان‌ها» و... سر در لاک‌ها و پیله‌های جنون‌آمیز خویش فرو برده‌اند و دنیا را از دریچه های کج و معوجی که ساخته «ماری جوانا»، «ال اس دی» و «هروئین» و مشروبات جور واجور الکلی است می‌نگرند و از سوی دیگر، اغلب مردم غرب جهان در باتلاق امراض وحشتناک جنسی و روانی که زاییده بی‌ایمانی و دور شدن از خداست گرفتار شده‌اند و لحظه به لحظه از انسانیت و فطرت الهی انسان دور و دورتر می‌گردند و در منجلاب «اولئک کالانعام بل هم اضلّ» فرو و فروتر می‌افتند. از یکطرف، در ماده هجدهم و نوزدهم اعلامیه جهانی حقوق بشر، حقّ آزادی فکر و وجدان و مذهب و عقیده و بیان صراحتاً مورد تأکید قرار گرفته است و امّا از طرف دیگر، لازمه دینداری عدم «آزادی عقیده» است، چرا که انسان فطرتاً تنها اعتقاد و مذهب خویش را بر حقّ می‌داند و برهمین اعتقاد است که اعمال و رفتار فردی و اجتماعی خویش را بنا می‌کند. اگر انسان اعتقادات و مکاتب غیرخویش را باطل نمی‌شمرد، چه التزامی داشت که خود را متعهد به مکتب و نظام اعتقادی خاصّی بگرداند و تنها از آن پیروی کند؟ پس معنای «آزادی در اعتقاد و مذهب» چیست؟ اگر «میزان ثابت حقّ» در میان نباشد که هر کسی اعتقادات خویش را با آن محک بزند، اعتقادات و مذاهب و مکاتب هیچ امتیازی نسبت به یکدیگر نخواهند داشت و بدین ترتیب، لاجرم حقوق خاصّی نیز بر صاحب اعتقادات و مکاتب مختلف تعلّق نخواهد گرفت. معنای این مطلب، بطور روشن، این است که «هرکس آزاد است که از هر فکر و عقیده و یا مذهبی برخوردار باشد به شرط آنکه آن را در نظام حقوق اجتماعی و سیاسی خویش دخالت ندهد». باطن این سخن چیست؟ جدایی دین از سیاست و اکتفای از دین به مجموعه‌ای از آداب و اعمال خشک و بی روح که نظام حکومتی و سیاسی خاصّی بر آن بار نمی‌گردد. و براستی چگونه است که در باطن این حکم، نفیِ خودش، یعنی نفیِ آزادی عقیده و مذهب نهفته است و هیچ انسانی در غرب آوایی به اعتراض برنمی‌دارد؟ ما در چند مقاله دیگر ان‌شاءاللّه به «اعلامیه حقوق بشر» خواهیم پرداخت، امّا در این مقاله، بدین مناسبت که در مادّه اوّل این اعلامیه همه مردم جهان امر شده‌اند که باهم با روح برادری رفتار کنند و بحث ما نیز در این قسمت «برادری» است، متعرّض آن شده‌ایم. با توجه به مقدّمه گفتار، شکّی نیست که ظهور روح برادری در انسانها تنها در این صورت ممکن است که: - امّت واحده تحقق پیدا کند و مردم بر محور قرآن و کعبه و پیشوای معصوم، از اعتقادات رنگارنگ خویش دست بردارند و اتّحاد بیابند؛ - و یا اینکه در تعهّدات اعتقادی و مذهبی خویش صرفاً به اعمالی خشک و بی‌روح، که وجهه سیاسی و بعضاً اجتماعی هم ندارند، اکتفا کنند، و همانطور که بیان شد، باطنِ این سخن «جدایی دین از سیاست» است و «نفیِ دینداری»؛ چرا که «دین» ذاتاً سیاسی است و این خصوصیت ذاتی از آن قابل تفکیک نیست. بنابراین، احکام فوق، که حاکی از تناقضی بین در اعلامیه حقوق بشر است، نه تنها هیچ مطابقتی با نظر اسلام ونظام سیاسی آن ندارد، بلکه با آن متناقض است. اسلام برای حاکمیت بر همه انسانها نازل شده است و جز از این طریق - یعنی حاکمیت جهانی - به همه اهداف خویش دست پیدا نمی‌کند. حکومت اسلام بر جهان به سخنی دیگر یعنی حکومت مؤمنین و صالحین بر جهان، و این بدان معنی است که ما اسلام را از مذاهب و مکاتب دیگر ممتاز می‌کنیم و برای مسلمانان و عاملین به احکام اسلام، حقوق سیاسی و اجتماعی خاصّی قائلیم. این اعتقاد به هیچ روی با اعلامیه به اصطلاح حقوق بشر مطابقت ندارد. بار دیگر به پرسشی که در صدر کلام مطرح

شـد بـاز گردیم و جـواب آن را بـا تـوجه به قرآن و روایـات وارده از معصـومین علیهم السّـلام جسـتجو کنیم. اگر وجودِ ایمـان برای مؤمنین و عـاملین به احکـام شـرع، علاـوه بر حقوق اُخروی، امتیـازاتی در حقوق مـادّی و دنیایی نیز اثبات می گردانـد (که همین‌طور است)، این حقوق در چه زمینه‌هـایی است؟حضـرت مولی‌الموحـدین علی بن ابیطالب علیه‌السّـلام، در اوایل عهـدنامه بسـیار مشـهور خویش به مالـک اشتر نخعی(ره) خلق را به دو صـنف تقسـیم فرموده‌انـد: «فَاِنَّهُمْ صِنْفانِ: اِمَّا اَخٌ لَـکَ فِی الّـذینِ، وَ اِمَّا نَظیرٌ لَکَ فِی الْخَلْقِ...» – «مردم دو دسـته‌اند: یا برادر دینی تو هستند و یا در خلقت نظیر تواند». درباره این کلام هرچند بسیار سخن رفته است، امّا دریای ژرف و بی کرانه علم امام علی علیه‌السّلام نه دریایی است که بتوان عمق آن را کاوید و یا وسعتش را پیمود. وقتی روح انسان به خزائن مـاورایی وجود پیونـد می‌خورد و در ذاتِ بی‌مثـالِ حضـرت حقّ فـانی می گردد، جانش محلّ تجلّی کمال و جمالِ حقیقت می‌شود و اقیانوس علمش از هر سوی، چه عمق و چه وسـعت، تا ناکجاآباد مطلق و لامکانِ آشـیانه عنقا گسترش می‌یابـد و آنجا، نه جای حـدّ و حـدود است. در عبارتی که ذکر شـد، حضـرت ایشان در بیانِ مساوات و عـدالت و ذکر حقوق مردم، با دقّت کامل، دو میزان و معیار حقیقی ذکر می‌فرمایند که می‌تواند در شـناخت معنای «مساوات» مورد اسـتناد قرار گیرد: الف: اخوّت دینی ب: خلقت (طبیعت) انسانی این بیان تبیین کننده مبانی حقوق و منشأ قانونگذاری در اسـلام است و ما در این سلسله مقالات ان‌شاءاللّه به تفصیل بـدین کلاـم ارجمنـد خواهیم پرداخت. معنای «اخوّت دینی» در بیانِ این معنا که چگونه «اخوّت دینی» می‌توانـد به مثابه مبنایی برای حدود مساوات و ادراک مفهوم آن و بررسی حقوق انسانی در اسلام قرار بگیرد، نظر قرآن بسیار صریح و متفاوت با دید متعارف ما انسانهـا می‌باشـد. «اخوّت»، در بیـانِ ماورایی قرآن، نسبتی حقیقی است که به «اعتقاد» انسانها بازگشت دارد، نه به خون و خانواده و قبیله و غیره. در آیه مبـارکه «اِنَّما الْمُؤمِنُونَ اِخْوَةٌ...» (حجرات: ۱۰)، ریشه اخوّت مؤمنین را در ایمانشان می‌شـمارد و در آیه مبارکه «اِنَّ الْمُبَذِّرینَ کانُوا اِخْوانُ الشَّیاطینَ» (اسـراء: ۲۷) اهل تبـذیر را برادرانِ شـیاطین معرّفی می کنـد. امّا نبایـد انگاشت که این نسبت‌ها حقیقتی ندارنـد و در قرآن بر سَبیلِ اسـتعاره و تمثیل ذکر شده‌انـد؛ خیر، حقیقت این نسبت‌ها هنگامی ظاهر می گردد و بر همه بروز پیدا می کند که قیامت برپا شود، چرا که قیامت دارِ حقیقت است و سـریره‌ها و باطن‌ها در آن روز شهود می‌یابند («یوْمَ تُبْلَی السَّرائِرُ» (طارق: ۹)). برای بیـان همین حقیقت است که در آیـاتِ قیامت سـخن از «ابطالِ نسبت‌های دنیایی» رفته است و «برقراریِ تناسـبات. جدیـدی مبتنی بر عمل و اعتقاد». فی المثل در آیات مبارکه ۱۱ تا ۱۴ سوره «معارج» می‌فرماید:«یبَصَّرُونَهُمْ یوَدُّ الْمُجْرِمُ لَوْ یفْتَدی مِنْ عَذابِ یوْمَئِذٍ بِبَنیهِ * و صاحِبَتِهِ وَ اَخیهِ * و فَصیلَتِهِ الَّتی تُؤْویهِ * وَ مَنْ فِی الْاَرْضِ جَمیعاً ثُمَّ ینْجیهِ» – «چون حقیقت حالشان عیان شود، آنروز مجرم جهنّمی آرزو کنـد که کاش می‌توانست فرزنـدش را فدای خویش کند و از عذاب برهد * و همچنین همسر و برادرش را * و هم خویشانِ قبیله‌اش را که از او حمایت می کردنـد * و هر آنکس را که بر زمین زنـدگی می کنـد، همه را فدای خویش کند تا از عـذاب نجات یابد». امّا نمی‌تواند؛ چرا که آنجا قلمرو حکمروایی حقیقت است و اشتباهی در آن رخ نمی‌دهد. نقطه مقابل این آیـات مبـارکه که در آنهـا سـخن از ابطـالِ نسبت‌های خونی و خانوادگی و قبیله‌ای و غیره رفته است، مجموعه آیات دیگری وجود دارد که در آنهـا سـخن از نسبت‌های جدیـدی است که در قیـامت فی مـا بین انسانهـا برقرار خواهـد شـد. فی المثـل:«وَ نَزَعْنـا ما فی صُدُورِهِمْ مِنْ غِلٍّ اِخْواناً عَلی سُرُرٍ مُتَقابِلینَ» (حجر: ۴۷) «مـا آیینه دل‌های آنان را از غلّ و کـدورت بکلّی پاک می گردانیم تا برادر یکـدیگر شونـد و بر تخت‌های عزّت اُخروی روبروی یکدیگر بنشینند...». این نسبت‌های جدید از کجا پدید می‌آیند؟ آیا یکباره و بـدون سـابقه قبلی ایجـاد شده‌انـد یـا نه؟... از آنجـا که آخرت عـالَم ظهورِ حقایق و باطن‌هاست، درمی‌یابیم که «نسبت‌های اُخروی» تجسّم همان تعلّقاتِ دنیایی است که مخفی بوده‌اند و آنچه در قیامت رخ می‌دهد فقط اینست که این تعلّقات مخفی تجسّم می‌یابند. در بیـان این معنـا که «صورت حشـریه» انسـان (یعنی صورتی که با آن محشور می گردد) متناسب با اعتقادات اوست، روایات بسـیار شگفت‌آوری نقل شده است. از جمله، حضـرت ختمی مرتبت (صـلّی الله علیه و آله و سـلّم) فرموده‌اند: «کُلُّ نَفْسٍ تُحْشَرُ عَلی هَواها؛ فَمَنْ هَوَی الْکَفَرَةَ فَهُوَ مَعَ الْکَفَرَةِ وَلا ینْفَعُهُ عَمَلُهُ شَیئاً» – «انسان را با دلبسـتگی‌هایش محشور کننـد؛ هر که به کافران دلبسـته باشد، با

آنها محشور می گردد و عملش او را سودی ندهد.» در «کنوز الحقایق» آمده است: «اِنَّما یبْعَثُ النّاسُ عَلی نیاتِهِمْ» – «مردم با صورت‌های نیاتشان محشور می گردند». و در حدیث دیگری از حضرت ایشان نقل شده است:«اَلْمَرءُ مَعَ مَنْ اَحَبَّ وَلَهُ مَااکْتُسِبَ» – «انسان در آخرت همراه کسی است که محبوب اوست و صاحب آن چیزی است که در دنیا کسب کرده است». «ایمان» میزان و معیاری است حقیقی که از یکسو همه امتیازات و تفاوت‌ها و تبعیض‌های ظاهری (کاذب) را نفی می کند و از سوی دیگر، مناسبات حقوقی خاصّی را در میان جامعه مؤمنین برقرار می‌دارد. انسان مؤمن با تسلیم به «شعارهای حقیقی اسلام» و جهد و کوشش در جهت تطبیق خویش با معیارهای آن، رفته رفته به نظامِ ارزشی دیگری مبتنی بر حقیقت عالَم وجود دست می‌یابد و اینگونه، در «بینش و عملِ» او تغییرات عمده‌ای (نسبت به معیارهای کاذب و غیرالهی)حاصل می‌آید و مناسبات خانوادگی، قومی و عشیره‌ای‌اش و رفاقت‌هایی که بر محور دیگری جز عبادت پروردگار رحمان تنظیم شده‌اند، تحت تأثیر مناسبت‌های اسلامی و ایمانی او بی‌رنگ می گردند و جای خود را به روابط حقوقی خاصّی می‌بخشند که با «اخوّت دینی» همراه است. حضرت مولی‌الموحدین علی علیه‌السّلام در بیان صفات اصحاب حضرت رسول اکرم (صلی الله علیه و آله و سلّم) بیان زیبایی دارند که مؤید همین معناست:«وَلَقَدْ کُنَّا مَعَ رَسُولِ اللَّهِ (صَلَّی اللَّهُ عَلَیهِ وَ آلِهِ) نَقْتُلُ آبائَنا و اَبْنائَنا و اِخْوانَنا وَ اَعْمامَنا، ما یزیدُنا ذٰلِکَ اِلاَّ ایماناً وَ تَسْلیماً وَ مُضِیاً عَلَی اللَّقَمِ وَ صَبْراً عَلی مَضَضِ الْاَلَمِ وَ جِدّاً فی جِهادِ الْعَدُوِّ...» – «در بدو اسلام که ما با رسول اللّه(صلّی الله علیه و آله و سلّم) بودیم، (در راه خدا) پدران و فرزندان و برادران و عموهای خود را از دم تیغ می گذراندیم و این پیکار جز بر تسلیم و ایمان ما نمی‌افزود و ما را در جادّه حقّ و بردباری بر سوزشِ درد و جدیت در جهاد با دشمن، پافشاری می‌بخشید.» در قرآن مجید نیز همین معنا در موارد متعدّدی مورد تأکید قرار گرفته است: «یا اَیهَا الَّذینَ آمَنُوا لا تَتَّخِذُوا آبائَکُمْ وَ اِخْوانَکُمْ اَوْلیاءَ انِ اسْتَحَبُّوا الْکُفْرَ عَلَی الایمانِ وَ مَنْ یتَوَلَّهُمْ مِنْکُمْ فَاوْلئِکَ هُمُ الظّالِمونَ * قُلْ انْ کانَ آبائُکُمْ و اَبْنائِکُم وَ اِخوانُکُمْ وَ اَزْواجُکُمْ وَ عَشیرَتُکُمْ وَ اَمْوالٌ اقْتَرَفْتُموها وَ تِجارَةٌ تَخْشَوْنَ کَسادَها وَ مَساکِنُ تَرْضَوْنَها اَحَبَّ اِلَیکُمْ مِنَ اللَّهِ وَ رَسُولِهِ وَ جِهادٍ فی سَبیلِهِ فَتَرَبَّصُوا حَتّی یأْتِیَ اللَّهُ بِاَمْرِهِ وَاللَّهُ لا یهدِی الْقَومَ الْفاسِقینَ» (توبه: ۲۳ و ۲۴) – «ای اهل ایمان، اگر پدران و برادران شما کفر را بر ایمان برگزیده‌اند، ولایت آنها را نپذیرید و اگر از شما کسی ولایت و دوستی آنان را قبول کند، بی‌شک از ظالمین است * (ای پیامبر، به مردم) بگو اگر شما پدران و پسران، برادران و زنان و خویشاوندان خود را و اموالی که جمع آورده‌اید و مال التّجاره‌ای که از کساد و رکود آن بیمناکید و منازلی که بدان دل خوش داشته‌اید، بیش از خدا و رسول او و جهاد در راه خدا دوست دارید، منتظر باشید تا امر خدا و قضای حتمی او فرا رسد، چرا که خداوند فاسقین را هدایت نخواهد کرد.» آیات مبارکه صراحتاً دلالت دارند بر اینکه پذیرش ولایت کفّار و مشرکین از مصادیق «فسق» است (و فسق نیز هرگز با هدایت الهی جمع نمی‌شود) امّا ایمان همه مناسبات شرک‌آمیز را از بین می‌برد و نظام ولایِیِ خاصّی را بر محور توحید بنا می‌کند. در این نظام خاصّ – که می‌توان آن را «نظام اخوّت دینی» نامید – هیچ یک از وابستگی‌هایی که با حبّ خدا و رسول او در معارضه باشد جایی ندارد و با نفیِ این وابستگی‌ها، نظامِ ایمانی و انسان مؤمن، هر دو با هم به سوی نوعی استقلال حرکت می کنند که نتیجه نفی شرک و اثبات توحید (لا اله – الاّ اللّه) است. با دستیابی به این استقلال، روابط فی ما بین مؤمنین در جامعه اسلامی از آنچنان ثبات و استحکامی برخوردار می گردد که قرآن از آن تعبیر به «حزب» می‌نماید و جامعه مؤمنین را «حزب اللّه» می‌خواند. موجودیت «حزب اللّه» در این مرحله کاملاً سیاسی است؛ البته لفظ «حزب» را در قرآن نباید با لغتِ «حزب» که این روزها به دسته‌های سیاسی، با مرام و ایدئولوژی خاصّ اطلاق می گردد، یکی دانست. اگر چه کلمه «حزب» نیز به معنای «جماعةٌ فیها غلظ» (مفردات راغب) آمده است، یعنی جماعتی که فی ما بین خود از ارتباطی آنچنان شدید و مستحکم برخوردار هستند که اطلاق لفظ واحد «حزب» بدانها صحیح باشد. قسمت چهارم: در ادامه مبحث «مساوات» این سؤال مطرح شد که «آیا وجودِ ایمان برای مؤمنین و عاملین به احکام شرع، علاوه بر حقوق اُخروی، امتیازاتی در حقوق مادّی و دنیایی نیز به همراه دارد؟ اگر چنین است، این حقوق در چه زمینه‌هایی است» در پاسخ به این پرسش، فرازی از

عهدنامه حضرت مولی الموّحدین امام علی(علیه السّلام) به «مالک اشتر نخعی» (ره) مورد بحث و بررسی قرار گرفت، مبنی بر اینکه: «مردم دو دسته‌اند؛ یا برادر دینی تو هستند و یا در خلقت نظیر تواند...» و اینک ادامه بحث: در آیه مبارکه ۲۹ از سوره «فتح» («مَحمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ وَ الَّذینَ مَعَهُ اَشِدَّاءُ عَلَی الْکُفَّارِ رُحَماءُ بَینَهُمْ...»)- («محمّد (صلی الله علیه و آله و سلّم) رسول خداست و آنان که با او هستند بر کفّار سخت دل و شدید و در میان خویش رحیم می‌باشند») لفظ «رحماء بینهم» در مقابل «اشدّاء علی الکفّار»، بیان کننده حقوقی است که برای مؤمنین، نسبت به یکدیگر، اثبات می گردد و البتّه، همانطور که بیان شد، «اثبات این حقوق» به تبع آن رابطه حقیقی و نزدیک و عمیقی است که بین مؤمنین پدید می‌آید.در کتاب «مصادقهٔ الاخوان» شیخ صدوق (ره)، باب ۱۳، حدیث دوّم، در بیان عمق و شدّت مؤاخات (برادری) بین مؤمنین آمده است: «عن ابی بصیر قال سمعت ابا عبداللَّه علیه‌السّلام یقول: «المؤمن أخ المؤمن کالجسد الواحد ان اشتکی شیئاً منه وجد الم ذلک فی سایر جسده و ارواحهما من روح واحدهٍ و انّ روح المؤمن لا شدّ اتّصالاً بروح اللَّه من اتّصال شعاع الشّمس بها و دلیله...» - «مؤمن برادر مؤمن است، چون پیکری واحد که اگر عضوی از آن به درد آید، دیگر اعضاء نیز رنج می‌بینند. روح مؤمنین از روح واحدی است و شدّت اتّصال روح مؤمن به روح خدا از اتّصال شعاع خورشید به خود آن بیشتر است...». «ارتباط ایمانی» تنها رابطه حقیقی عالم است و مؤمن باید خود را آنچنان بسازد که از همه وابستگی‌ها جز «بستگی ایمانی» خلاص شود. از این لحاظ، رفته رفته در قلب مؤمن جز حبّ خدا و آنچه خدایی است باقی نمی‌ماند و متلازم با آن، بغض و دشمنی‌های او نیز جهت خاصّی پیدا می کند و به کفر و کفّار متوجّه می گردد. «حبّ»، انسان را به سوی «ولایت» می کشاند و «بغض» به سوی «برائت»، و اینچنین «تولّی» و «تبرّی» نتیجه طبیعی «حبّ و بغض فی اللَّه» است. جامعه مؤمنین حزبی است که مشخصه اصلی آن «حبّ و بغض فی‌الله» است و اگر در قرآن مجید تولّی و تبرّی - یعنی ولایت مؤمنین و برائت از مشرکین و کفّار - شاخص اصلیِ حزب اللَّه از احزاب دیگر بیان شده، دلیل آن همین است که مؤمن از همه بستگی‌ها و وابستگی‌ها جز رابطه ایمانی اعراض می کند. در آیه ۲۲ از سوره «مجادله» در تعریف «حزب اللَّه» آمده است: «لا تَجِدُ قَوْماً یؤمِنونَ بِاللَّهِ وَالْیوْمِ الْآخِرِ یوادّوُنَ مَنْ حادّ اللَّهَ وَ رَسُولَهُ وَلَوْ کانُوا آباءَهُمْ او اَبْناءَهُمْ اَوْ اِخْوانَهُمْ اَوْ عَشیرَتَهُمْ... اولئِکَ حِزبُ اللَّهِ اَلا اِنَّ حِزْبَ اللَّهِ هُمُ الْمُفلِحونَ» - «هرگز نمی‌یابی قومی را که به خدا و روز جزا ایمان آورده‌اند، با دشمنان خدا و رسولش دوستی کنند، هرچند که پدران و فرزندان یا برادران و عشیره‌شان باشند... اینان به حقیقت حزب اللَّه هستند ؛ اَلا (ای اهل ایمان) بدانید که حزب اللَّه رستگارانند.» در این میان نیز اصالت با تولّی است، چرا که حبّ خدا لاجرم به دشمنی با دشمن خدا می‌انجامد و ولایت خدا و رسولش خودبه‌خود منجر به برائت از کفّار و مشرکین می گردد و این مطلب از آیات مبارکه ۵۴ الی ۵۶ سوره «مائده» استفاده می‌شود. آیه ۵۶، «تولّی» را صفت اصلی حزب اللَّه می‌داند: «وَمَنْ یتَوَلَّ اللّهَ وَ رَسُولَهُ وَ الَّذینَ آمَنوا فَاِنَّ حِزْبَ اللَّهِ هُمُ الْغالِبونَ» - «و هر که به خدا و رسول او و اهل ایمان تولّی جوید، پس براستی که حزب اللَّه فاتح و غالب خواهند بود.» تعبیر آیه مبارکه ۵۴ سوره «مائده» بسیار زیباست: «یحِبُّهِمْ وَ یحِبُّونَهُ، اَذِلَّهٍ عَلَی الْمُؤْمِنینَ اَعِزَّهٍ عَلَی الْکافِرینَ» - «خدا آنان را دوست دارد و آنان نیز خدا را دوست دارند؛ نرم و فروتن در برابر مؤمنین و سخت و شدید بر کافرین». و این همان تعبیری است که در آیه مبارکه ۲۹ از سوره «فتح» آمده بود: «اَشِدَّاءُ عَلَی الْکُفَّارِ رُحَماءُ بَینَهُمْ». بنابراین در می‌یابیم که مقصود از «والّذین معه» در این آیه مبارکه (مُحَمَّدٌ رَسوُلُ اللَّهِ وَ الَّذینَ مَعَهُ...) نیز حزب اللَّه است. با این تعبیرات روشن است که موجودیت حزب اللَّه کاملاً سیاسی است. آنان که لیبرال منشانه، اخوّت قرآنی را به «برادری فی مابین همه افراد بشر» معنا کرده‌اند سخت در اشتباه هستند. «برادری» بدین مفهوم صرفاً مدّعای «اعلامیه حقوق بشر» است که چون «مسیلمه کذّاب» ادّعای پیامبری «عصر جدید» را دارد، اگر نه «مؤاخات - برادری - در جامعه مؤمنین یا حزب اللَّه، منحصراً به همان محدوده ایمانی بازگشت دارد و انسان‌های دیگری که خارج از این محدوده قرار می گیرند، اگر کافر هستند و با خدا و رسولش دشمنی می‌ورزند و قصد محاربه دارند (به تعبیر قرآن: «حادّ اللَّه و رسوله»)، مشمول عبارت «اشدّاء علی الکفّار» واقع می‌شوند و وظیفه حزب اللَّه برائت جستن از آنان است، حتّی اگر به جنگ رو در روی منتهی گردد

؛ امّا کسانیکه در صدد جنگ رو در رو نیستند، مؤمنین موظّفند با آنها رفتار مسالمت‌آمیز داشته باشند، امّا این به معنای آن نیست که بین آنان و جامعه مؤمنین اخوّت ایمانی برقرار باشد. «اخوّت ایمانی»، همچنانکه پیداست، نسبتی است که وجودش تابع وجود ایمان و تغییراتش تابعِ قوّت و ضعف و عدم و وجود ایمان است و با فرضِ عدم ایمان، مؤاخات یا برادری نیز بوجود نمی‌آید. لازمه آن برادریِ بلاشرط که در اعلامیه حقوق بشر مورد تصریح قرار گرفته این است که فی المثل، در این مقطع زمانی، ما با صدّام و رژیم صهیونیستی اسرائیل از درِ دوستی درآییم و در نهایت، وضعیت سیاسی موجود در جهان را، به همان صورتی که هست و با تمام مظالمی که در آن اتّفاق می‌افتد، بپذیریم و دَم برنیاوریم. «میش و گرگ» چگونه می‌توانند در زیر یک سقف اجتماع کنند؟ و اگر هم بکنند، این اجتماع تنها به منفعت گرگ است، نه میش. مسلّماً برای کسانی که مبانی فکری خویش را از تفکّر غربی کسب کرده‌اند، نباید هم شعارِ «حزب فقط حزب اللّه» معنا داشته باشد. آن تهمتِ «انحصارطلبی» که به ما می‌زنند نیز با همین اندیشه «حقوق بشری» مناسبت دارد، چرا که آنان معنای مؤاخات (برادری)، حبّ و بغض فی اللّه، تولّی و تبرّی و حزب اللّه را در نمی‌یابند و بالاخره، می‌پندارند که هرکس از «نظام سیاسیِ تفکّر غربی» تبعیت نکرد، سیاست نمی‌داند، حال آنکه «تفکّر سیاسی اسلام» نظام ویژه‌ای دارد که ان شاء اللّه در مباحث آینده بدان خواهیم پرداخت. «حقوق بشر» یا مبانی حقوق در اسلام مبنا و معیار دوّمی که امام علی علیه السّلام در بیان معنای عدالت و مساوات و حقوق مردم ذکر فرموده‌اند، این است: «... وَ إمّا نَظیرٌ لَکَ فِی الْخَلْقِ» - «... و یا در خلقت نظیر تواند (خلقت یا طبیعت انسانی ». حضرت مولی الموّحدین با این فرمایش در مقام اثبات حقوقی عام برآمده‌اند که مبنای تعلّق آن به انسان، خلقت یا طبیعت ویژه انسانی است. در این بیان، انسان صرفاً از جنبه خاصّ طبیعت انسانی خویش موردنظر است و عبارت «نَظیرٌ لکَ فِی الْخَلقِ» همه تفاوتهایی را که منشأ آن مراتب روحی و یا فاعلیت افراد بشر در میدانهای حقوق اکتسابی است، از محدوده شمول حکم خارج می‌سازد. طبیعت بشری چگونه می‌تواند منشأ حقوقی برای او قرار بگیرد؟ افراد بشر از آن نظر که دارای خلقت مشترکی هستند، نیازهای مشترکی هم دارند که باید برآورده گردد. این «نیازهای مشترک» مبنای حقوق عامّی است که به همه افراد بشر بطور یکسان تعلّق می‌گیرد. آیا لفظ «نیاز» شامل همه خواسته‌های افراد بشر می‌گردد و یا نه، خواسته‌های ویژه‌ای در بر می‌گیرد؟ مقصود از «نیاز»، نیازهای «حقیقی» است نه «کاذب»، و البته صفت «مشترک» در عبارت «نیازهای مشترک» نیز خود بیان کننده همین واقعیت است که معنای «نیاز» محدود به نیازهای عمومی افراد بشر خواهد بود و نیازهای «اضافی» یا «کاذب» را در بر نمی‌گیرد. برای تعریف نیازهای «حقیقی» و «کاذب» لازم است مقدّمه‌ای طرح گردد که حداقل به سه سؤال در حدّ امکان پاسخ گوید: (الف): آیا اصولاً انسان دارای «حدود حقیقی» است که بتوان حقوق بشر را متناسب با این حدود تعیین کرد یا نه؟ (ب): اگر هست، «حدود حقیقی انسانیت» چیست؟و بالاخره (ج): تعریف انسان در اسلام و چگونگی استنباط حقوقی از این تعریف. مقدّمه: آیا «انسان» دارای «حدود حقیقی» است یا نه؟ وجود بشر دارای کلّیتی است که هر چند از افراد و اجزاء اعتبار شده است، امّا این «اعتبار» به معنای انکارِ «وجود کلّی بشر» و آثار و حدود حقیقی آن نیست. «ماهیت‌ها» کلیاتی اعتباری هستند و اگر ما بخواهیم بدون توجه به معانی اصطلاحی کلمات در فلسفه حکم کنیم، باید ماهیات را انکار نمائیم، حال آنکه همه مفاهیمی که انسان توسط آنها تعقّل و تفکّر می‌کند ماهیاتی کلّی هستند که از افراد و اجزاء و آثار «حقیقی» - به معنای فلسفی آن - اعتبار شده‌اند. همه اسماء در زبان انسانها دارای کلّیتی اعتباری هستند و اگر ما برای کلیات قائل به آثار و حدود حقیقی نباشیم، قدرت حرف زدن و فکر کردن از ما سلب خواهد شد (البته طرح این بحث باید در محدوده فلسفه انجام شود، امّا از آنجا که ادامه مطلب در زمینه نیازهای حقیقی و کاذب بشر با این بحث فلسفی ارتباط پیدا می‌کند، بدان پرداخته‌ایم . «انسان» و «انسانیت» هرچند دو مفهوم کلّی هستند که از افراد انسانی اعتبار شده‌اند، امّا اگر دارای حدود و آثار حقیقی نباشند چگونه می‌توان آیه مبارکه «لَقَدْ خَلَقْنَا الاِنْسانَ فی اَحْسَنِ تَقویم»(۵۶) (ما انسان را در نیکوترین و استوارترین خلقت ممکن آفریده‌ایم را معنا کرد؟ و یا چگونه می‌توانیم این مفاهیم را به عنوان مبانی حقوقی و اخلاقی اختیار کنیم و بگوئیم: «حقوق انسانی»، «اخلاق انسانی»... «نیازهای حقیقی

بشـر» و غیره؟ اگر مـا بخواهیم ماهیـات را انکـار کنیم، بناچـار بایـد مفـاهیم «جـامعه»، «تاریـخ»، «طبیعت»، «انسـان»، «حیوان» و اغلب مفاهیمی را که وسیله تعقّل و تفکّر و ریشه تکلّم ما هستند نیز انکار کنیم. حضرت امیرالمؤمنین علی علیه‌السّلام در این بیان (إمّا نَظیرٌ لَـکَ فِی الْخَلْقِ)«خلقت بشـری» را به عنوان مبنـایی برای «حقوق عامّ بشـر» اختیار کرده‌انـد. اگر ما «بشـر» را به مفهوم عامّ و کلّی آن انکـار کنیم، دیگر امکـانِ اختیـارِ این مبنا موجود نیست. اختیـار این مبنـا هنگـامی ممکن است که «بشـر»، به مفهوم کلّی و عـامّ آن، دارای «حـدود حقیقی» باشـد. در «دموکراســی غربی»، حـدود خـاصّ و حقیقی خواســته‌های افراد بشــر را محـدود نمی‌کنـد و افق خواسته‌های افراد اجتماع، تا آنجا که به منافع اجتماع و افراد دیگر برخوردی پیدا نکرده است، وسـعت و گسترش دارد. این واقعیت به مبنـای اخلاـقی خاصّـِی منجر می‌گردد که می‌توان آنرا «اخلاـق اجتماعی» خوانـد و «قانون»، به معنای غربی آن نیز برهمین اساس مبتنی است. امّا در اعتقاد ما، انسان به مفهوم کلّی آن دارای حقیقتی است که حدود و مختّصات ویژه‌ای دارد. این حدود از یکسو بر «خلقت بشر» تکیه دارد و از سوی دیگر بر غایتی که در فراسوی خلقت اوست، و البته این «خلقت خاصّ انسان» متناسب با آن هدف و غایتی است که پروردگار متعال در آفرینش او منظور داشته است. هر یک از دو فراز فرمایش حضرت امیرالمؤمنین علیه‌السّلام (إمّا اُخٌ لَکَ فِی الـدّینِ وَ إمّـا نَظیرٌ لَـکَ فِی الْخَلْقِ به یکی از این ابعـاد اشـاره دارد. فراز اوّل (إمّـا اَخٌ لَـکَ فِی الـدّینِ به غـایت و هـدف آفرینش انسان که ایمان و بندگی باشد، و فراز دوّم (وَ إمّا نَظیرٌ لَکَ فِی الْخَلْقِ به خلقت عامّ بشـر باز می‌گردد. از آنجا که این مسأله مبانی حقوق و اخلاق و قوانین بشری را تبیین و تعیین می‌کند، اهمیت بسیاری می‌یابد و ما ناچار می‌شویم که بدان، به عنوان یکی از اصلی‌ترین مسائـل در زمینه حـاکمیت سیاسـی نظر کنیم: حـدود حقیقی انسـانیت انسـان موجود شـگفت‌آوری است که وجودش از «خاک» (طین تا «نفخ روح الهی» (نَفَخْتُ فیهِ مِنْ رُوحی گسترده است؛ او از یکسو با «بدن خویش» با «حیات دنیایی» پیوند دارد و از سـوی دیگر بـا «روح خـود» بـه «حیـات اخروی» پیوسته اسـت، امّـا نـه اینچنین است که فی مـابین روح و بـدنش دوگـانگی و تفرقه حکمفرما باشد؛ روح و بدن انسان مراتب متفاوتی از یک سـیر تکاملی واحد هسـتند. امّا «غایتِ وجودیِ بشر» چیست؟ و کمال او در کجـاست؟ «وَ ما خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْاِنْسَ اِلّا لِیَعْبُـدوُنِ» (ذاریات:۵۶) (جنّ و انس را جز برای عبـودیت نیافریـدم . عبودیت خـدا، نهـایتِ کمال انسانی است و بدین ترتیب، «انسانیت» او موکول به «ایمان و بندگی» اوست. اگر هدف از آفرینش بشر عبودیت او باشد – که بـه فرمـوده قرآن مجیـد اینچنین است – پس اگر بشـر از طریـقِ رشـد و هـدایت که صـراطِ بنـدگی خـداست خـارج شـود، از جرگه «انسانیت» خارج گشـته است و نبایـد بر او لفظ «انسان» اطلاق شود. با این مقـدّمه ممکن است به غلط اینچنین نتیجه‌گیری شود که با خروج از جرگه انسـانیت، «حقوق انسـانی» کفّـار نیز کـان لم یکن می‌گردد، امّـا نه؛ عبـارتِ «وَ إمّا نَظیرٌ لَکَ فِی الْخَلْقِ» صـراحتاً این نتیجه را باطل می‌شـمارد و برای بشـر، از آن نظر که صرفاً دارای حیات بشری است، چه مؤمن باشد و چه نباشد، حقوق خاصّی قائل می‌گردد. امّا این حقوق، برخلاف تفکّر غرب، صرفاً محدود به اجتماع نیست، هرچند که اجتماع نیز آن را محدود می‌نماید. براستی حدّ و مرز «حقوق طبیعی» بشـر چگونه معین می‌شود؟ تعریف «انسان»، تنها شاخص نیازهای انسانی است استمرار «حیات طبیعی بشر» به تـأمین «نیازهای حیاتی» او وابسـته است و شـناخت این نیازها هم، از نظر «نوع» و از نظر «وسـعت»، منتهی به شـناخت حیات طبیعی بشـر و جایگـاه آن در مجمـوعه خلقـت می‌گردد. پیش از هر چیز لاـزم اسـت کـه «انسـان» را تعریـف کنیم، چرا که قبـل از آن هیچ شاخصـی برای تعیین انواع و وسعت و محدوده نیازهای بشر وجود ندارد. فی‌المثل، خلقت انسان، به حسب تعریف قرآنی آن، دارای دو بُعـد «حیـوانی» و «روحـانی» اسـت که این دو بُعـد، در امتـداد یکـدیگر و به مشابه دو مرتبه طـولی از نردبـان متعـالی حیـات، قرار گرفته‌انـد. نهـایتِ این تعـالی به «خلیفگی خـدا» که مظهریت تـامّ اسـماء و صـفات الهی است ختم می‌گردد، اگر چه این وجـود، در پـائین‌ترین مراتب حیات خویش حیوانی است دوپا، با همه آن نیازهایی که در طبیعت حیوانات موجود است. حال اگر ما در تعریف انسان برای «حیوانیت» او اصالت قائل شویم – دانسته یا ندانسته – به همانجا می‌رسیم که نظریات مادّیگرایانه بشر امروز رسیده است، یعنی به اینکه نیازهـای انسـان به محـدوده نیازهـای حیوانی او ختم می‌گردد؛ به «نان»، «آب» و «مسـکن»... البته ممکن است به نوعی

«آزادی» نیز برای بشر قائل شویم که ملهم از حیات طبیعی اوست، و یا این نیازهای مادّی را مبنای اوّلیه اجتماعات انسانی بگیریم و بعد معتقد شویم برای استفاده منصفانه از مواهب و منابع طبیعی باید «قانون» وضع شود و به همین ترتیب، پلّه پلّه بنای اعتقادی خویش را بر همین مبنا بسازیم. مبنای اوّلیه‌ای که این بنای اعتقادی را بر آن استوار ساختیم چه بود؟ نیازهای حیوانی و مادّی انسان. حال آنکه اگر ما در تعریف مقدّماتی خود از انسان، به «وجهِ روحانیِ او» اصالت می‌دادیم، نتیجه کاملاً متفاوتی بدست می‌آمد. ضرورت این سنّت حسنه‌ای که قدمای ما نهادند و همواره بحث علمی را از «تعریف علم و موضوع آن» آغاز کردند از همین جا معین می‌گردد، چرا که همه بنای اعتقادی ما بر همان تعریف اوّلیه است که پی‌ریزی و استوار می‌شود. اگر تعریف اوّلیه مبتنی بر حقیقت نباشد، دیگر هیچ راهی برای پرهیز از خطا وجود ندارد. حقوق بشر متناسب با نیازهای اوست و برای شناخت انواع و وسعت نیازهای بشر، باید نخست «انسان» را منطبق با حقیقت وجوداش تعریف کنیم، اگر نه خدای ناکرده به همان اشتباهی دچار خواهیم شد که تفکر غربی در پایان قرون وسطی و آغاز دوران «رنسانس» به دام آن افتاده است. فی المثل، «آزادی جنسی»، «خواسته کاذبی» است که بشر غربی آن را به مثابه یک «نیاز حقیقی» پنداشته و قوانین اجتماعی خویش را متناسب با آن تنظیم کرده است. اصالت دادن به وجه حیوانی وجود بشر کار را بدانجا می‌کشاند که انسان اهواء و خواسته‌های نفسانی خویش را اصیل و موجّه می‌پندارد و اگر این تفکّر بر اجتماع غلبه پیدا کند، شکّی نیست که قوانین و سنن اجتماعی نیز در جهت ارضاء تمایلات نفسانی انسان و انکار عقل او نظم خواهند گرفت و فسادی اینچنین عظیم بر تمدّن بشر حاکم خواهد شد که امروز در غرب و شرق کره زمین شاهد آن هستیم. چرا امروز در اکثر جوامع انسانی «اقتصاد» بر همه وجوه دیگر حیات فردی و اجتماعی بشر غلبه یافته است؟ چرا «سیاست» از «اصالت قدرت» معنا می‌گیرد؟ چرا اعتقاد به «غیب» و «روح» در بسیاری از جوامع عنوانِ «خرافه پرستی» یافته و چرا تمتّع نامحدود از مواهب مادّی و لذّت جویی، همه گرایشهای روحانی و متعالی انسان را به محاق فراموشی رانده است؟ چرا...؟ جواب همه این سؤالها به اشتباهی باز می‌گردد که بشر غربیِ آغازگر این عصر، در تعریف «انسان» مرتکب شده است. هر جا تفکّر غرب از «انسان» سخن می‌گوید، باید با شک و تردید، بلادرنگ پرسید: کدام انسان؟ آن انسانی که دارای روحی متعالی است و غایت وجودی‌اش خلیفگی خدا و مظهریت تامّ اسماء و صفات اوست؟ یا نه، آن انسانی که آخرین حلقه تطوّر حیوانی در کره زمین است و او را در تقسیمات جانورشناسی «میمون برهنه» می‌خوانند؟ کدام انسان؟ آن انسانی که در قرآن با تعبیر «لَقَد کَرَّمْنا بنی آدَمَ»(۵۷) آمده است؟ و یا نه، آن حیوان انسان‌نمایی که «اوُلئکَ کَالْاَنْعامِ بَلْ هُمْ»(۵۸)؟ کدامیک؟ «انسان» در اسلام شکی نیست که بشر از نظر خلقت جسمانی و غرایز خویش در سلسله حیوانات قرار دارد. اگر ما، مجرّد از سایر خصوصیات انسانی، تنها به همین بُعد از وجود او بپردازیم، لاجرم باید برای نیازهای حیوانی وجود بشر ترجیح و تقدّم قائل شویم و در این صورت، میزان استفاده و تمتّع بشر از مواهب و لذائذ دنیایی را هیچ چیز جز محدودیتهای جسمانی او تعدیل نمی‌کند. اینچنین، ممکن است انسان عادتهای کاذبی را - حتّی علیرغم سلامت بدنی خویش - در جستجوی لذّت، بر خود تحمیل کند و این عادات کاذب نیز نیازهای کاذب و بی‌سابقه‌ای را بدنبال خواهند آورد.(۵۹) امّا در اسلام، آنچه نیازهای حیوانی وجود بشر را محدود می‌کند و به آن تعادل می‌بخشد، غایت وجودی انسان و هدف خدا از آفرینش اوست. جایگاه حقیقی انسان در مجموعه خلقت (که مقام بندگی خدا - عبداللّهی - است)محدودیتهایی را بر غرایز حیوانی و خواسته‌های مادّی او تحمیل می‌کند و در مجموع، وضعیت متعادلی را فیمابین قوای روحانی و حیوانی وجود او - با حفظ اصالت برای «روح» - برقرار می‌سازد. این «تعادل» همان معنایی است که قرآن مجید از آن اینچنین تعبیر فرموده است: «اَلَّذی خَلَقَکَ فَسَویکَ فَعَدَلَکَ» (انفطار: ۷) - «اوست که تو را آفرید و «تسویه» کرد و تعادل بخشید»(۶۰). هیچ میزان و معیار دیگری برای شناخت «نیازهای حقیقی انسان» از «خواسته‌های کاذب» او وجود ندارد. نیازهای حقیقی انسان نیازهایی است که بر صیرورت تکاملی او در جهت رسیدن به غایت وجودی‌اش منطبق است (و به عبارت دیگر، او را به خدا می‌رساند) و بالعکس، خواسته‌های کاذب، از جهت گرایش آنها، که متخالف با تعالی روحانی انسان است شناخته

می گردند و بالأخره، حقوق واقعی بشر، حقوقی است که بر نیازهای حقیقی او بنا شده است. /س

حکومت فرزانگان – قسمت چهارم

حکومت فرزانگان – قسمت چهارم نویسنده : شهید سید مرتضی آوینی مروری بر مبانی حاکمیت سیاسی در اسلام قسمت پنجم: خلاصه‌ای از مباحث قبل در بحث‌های گذشته راجع به مساوات بدین نتیجه رسیدیم که نمی‌توان فی ما بین انسان‌ها به مساوات مطلق قائل شد چرا که در میان آنان تفاوت‌هایی حقیقی، ذاتی یا اکتسابی موجود است. تفاوت‌های ذاتی که ریشه در خلقت انسان دارند می‌توانند منشأ حقوق متفاوتی قرار بگیرند که از آن جمله است حقوق زن و مرد. متناسب با این تفاوت‌های ذاتی، استحقاق‌ها یا زمینه‌های حقوقی متفاوتی ایجاد می گردد که مقتضای عدالت، رعایت این تفاوت‌هاست و نه الغای آن‌ها. از طرف دیگر، از آن‌جا که انسان موجودی مختار است و این خود اوست که با «عمل و سعی» خویش، هویت و شخصیت و جایگاه خود را در عالم می‌سازد، خواه ناخواه، «تفاوت‌هایی اکتسابی» نیز فی ما بین انسان‌ها بروز می کند، که باز هم اقتضای عدالت در رعایت آنها و نفی مساوات مطلق است. در ادامه بحث، کلامی از امیرالمؤمنین علی علیه السّلام نقل شد (مردم دو دسته‌اند: یا در «خلقت» نظیر تواَند و یا «برادر ایمانی» تو هستند) که نظر به اهمیت گفتار به بحث بیشتری در اطراف کلام مولا پرداختیم و نشان دادیم که چگونه این سخن می‌تواند به مثابه مبنایی برای شناخت حقوق انسانی قرار بگیرد. فراز اوّل کلام به «مساوات ذاتی» و حقوق طبیعی انسانها اشاره دارد و فراز دوّم به اینکه چگونه «ایمان» می‌تواند منشأ «تفاوت‌های اکتسابی» قرار بگیرد. انسان متناسب با اینکه ایمان بیاورد و یا کفر بورزد، هویت و شخصیت و جایگاه خاصّی در عالم وجود پیدا می کند. بحث از این بود که آیا این تفاوت‌ها فقط به «حقوق اُخروی» انسان بعد از مرگ بازگشت دارد و یا نه؛ به «حقوق دنیایی» او نیز باز می گردد؟ بدین مناسبت به بحث در زمینه «اخوّت» یا برادری پرداختیم و نتیجه گرفتیم که مفهوم برادری در اسلام با مفهوم آن در غرب منافات دارد. «برادری» در غرب جزء سوّم شعار «آزادی، برابری، برادری» است و در باطن خود نفی روابط ایمانی را مستتر دارد. شعار «برادری» از جانب «اعلامیه حقوق بشر» بدین معناست که: «بیایید همه با هم، گرگ و میش و مستکبر و مستضعف و مؤمن و کافر، استعمارگر و استعمارزده، برابر باشیم و «دین و ایمان» را در حقوق دنیایی، اعمّ از حقوق اجتماعی و سیاسی و اقتصادی منشأ اثر ندانیم». و گفتیم که این شعار با دین و دینداری منافات دارد. «رابطه ایمانی» در اسلام به تشکیل جامعه‌ای واحد با نظام حقوقی خاصّ می‌انجامد که قرآن آن را «حزب اللّه» می‌خواند. «حزب اللّه» نظام حقوقی خاصّ خویش را دارد و نمی‌تواند محتویات اعلامیه حقوق بشر را بپذیرد. «غرب» بمثابه «مسیلمه کذّاب» ادّعای پیامبری دارد و کتاب این پیامبر عصر جدید، «اعلامیه حقوق بشر» است. کفّار اهل کتاب، مادام که در ذمّه حکومت اسلام قرار دارند، از حقوق طبیعی مساوی با مسلمانان برخوردار هستند و این محتوای فراز اوّل کلام مولا امیرالمؤمنین است که «اِمّا نَظیرٌ لَکَ فِی الْخَلْقِ». مقصود از این «حقوق طبیعی» معنایی نیست که در غرب از این لفظ برداشت می گردد. در تفکّر غربی منشأ حقوق بشر نیازهای طبیعی او و به عنوان حیوانی متکامل است (و خواهیم گفت که این تکامل نیز با «تحقق روح جمعی و استحاله فرد در جامعه» محقق می گردد) و «طبیعت» با این معنا وجود روحانی انسان و نیازهای فطری و معنوی او را نفی می کند. لاجرم باید به تحقیقی در حقوق بشر بپردازیم و با رجعت به مبانی حقوق در اسلام دریابیم که نظام حقوقی اسلام با انسان - با توجه به تفاوت‌های ذاتی و اکتسابی و نیازهای مادّی و معنوی او - چگونه برخورد می کند؟ لازمه این تحقیق، نخست بحث درباره نیازهای بشر متناسب با تعریف انسان و غایت تکاملی اوست. خواسته‌های انسان را، مقدّمتاً باید به حقیقی و کاذب تقسیم کرد، چرا که انسان ممکن است برخلاف حکم فطرت و طبیعت خویش، گرایش‌هایی پیدا کند به سوی آنچه که «خیر» او در آن نیست. فی المثل، «ملکات روحی» انسان منشأ «عاداتی» است که در مجموع از آن تعبیر به «خُلق و خوی» می گردد. این عادات سرچشمه «نیازهایی» هستند که در صورت عدم انطباق با صیرورت تکاملی انسان در راه وصول به توحید، آنها را «نیازهای کاذب» می‌خوانیم (اگر چه همان‌طور که

گفتیم، می‌توان خود لفظ «نیاز» را فقط به معنای «نیازهای حقیقی» گرفت و نقطه مقابل آن را «خواسته‌های کاذب» خواند)... و اینک ادامه مبحث «حقوق بشر یا مبانی حقوق در اسلام». راه فطرت غایت وجودی انسان خلیفگی خداست و قرآن مجید راهی را که بدین غایت منتهی می‌گردد «راه فطرت» خوانده است. «فطرت» به معنای خلقت و سرشت است و از مجموعه آیات نازله در زمینه «فطرت» اینچنین برمی‌آید که حقیقت غاییِ وجود انسان (که خلیفهٔ اللّهی باشد) بالقوّه در باطن خلقت همه افراد بشر نهفته است، امّا این حقیقت فطری تنها در شرایط پرورشی خاصّی به فعلیت تمام و کامل می‌رسد و انسان مصداق اکمل خلیفهٔ اللّه می‌گردد. این شرایط پرورشی خاص، «مسیر فطرت» یا «دین حنیف اسلام» است که محتوای بسیاری از آیات مبارکه قرآن، از جمله آیات زیر، بدان اشاره دارد: - «اِلاّـ الَّذی فَطَرَنی فَاِنَّهُ سَـیهْدینِ» (زخرف: ۲۷) «جز آن خدایی که مرا آفریده است و هدایت خواهد کرد (نمی‌پرستم)». - «فَاَقِمْ وَجْهَکَ لِلدّینِ حَنیفاً فِطْرَهَ اللَّهِ الَّتی فَطَرَ النّاسَ عَلَیها لا تَبْدیلَ لِخَلْقِ اللَّه ذلِکَ الدّینُ الْقَیمُ...» (روم: ۳۰) - «پس روی به جانب دین حنیف اسلام آر، همان فطرت خدایی که مردم را بر آن آفریده است و در خلقت خدا تبدیلی نیست. این است دین استوار حقّ.» آیه ۲۷ از سوره «زخرف» که فرموده حضرت ابراهیم علیه‌السلام به «آزر» و قوم اوست، صراحتاً «هدایت الهی» را منطبق بر فطرت انسان می‌شمارد و در آیه بعد با صراحت و قطعیت بیشتری بیان می‌دارد که دین حنیف اسلام و فطرت الهی انسان یک حقیقت واحد و تبدیل‌ناپذیر هستند که به دو وجه نزول یافته‌اند. نظام تشریعی دین تنها راهی است که در آن حقیقت فطری انسان به تمامی ظهور خواهد یافت و او را مصداق «اِنّی جاعِلٌ فِی الْاَرْضِ خَلیفَهً» قرار خواهد داد. با این معنا، «نیازهای حقیقی» انسان همان «نیازهای فطری» اوست و «نظام حقوقی اسلام» آنچنان است که در آن افراد و جوامع انسانی به غایتِ شکوفایی فطرت خویش دست یابند. «غایتِ شکوفاییِ فطرت» عبارتی است بسیار شگفت‌آور که ممکن است پیش از آشنایی با مجموعه نظام تشریعی اسلام محال جلوه کند، امّا این واقعیتی است که قرآن صادق در همین دو آیه مبارکه و بسیاری دیگر از آیات مورد تأکید قرار داده است. براستی این «نظام حقوقی» چگونه است که در آن «فرد و اجتماع» توأماً، بدون ممانعت از یکدیگر به سوی تکامل می‌روند؟ زیباترین تمثیلی که در بیان فطرت ذکر کرده‌اند، تمثیل «بذر و تخم» است. «بذر و تخم» میوه پیش از آنکه در «شرایطی مناسب» قرار بگیرد، باغ‌های وسیعی از میوه‌های رنگارنگ را در «بطن فطرت» خویش نهفته دارد. اگر شناخت انسان مسبوق به تجربه نبود، هرگز باور نمی‌کرد که در باطن بذر، دنیایی اینچنین مستتر است؛ امّا همین بذر اگر در شرایطی مناسب از نور و آب و خاک و باد قرار بگیرد و به سوی رشد هدایت شود، حقیقت بالقوّه درون خویش را به فعلیت خواهد رساند و به غایت وجودی خود دست خواهد یافت.در این تمثیل که بذر مَثَل انسان است، «شرایط مناسب» مجموعه احکام تشریعی است که نظام حقوقی خاصّی را در همه زمینه‌ها - حقوق اجتماعی، سیاسی، اقتصادی - به همراه دارد. از لفظ «فطرت» نیز که به معنای «شکافتن» است همین معنا برمی‌آید. وجود انسان در عالم مادّه به مثابه بذری است که می‌شکافد و از درونش، آن حقیقت جاودانه‌ای که وجه خدا و خلیفه اوست ظهور می‌کند. فطرت با این معنا غرایز انسان را نیز شامل می‌گردد. نقطه نقص این تمثیل «اراده و اختیار» انسان است. بذر از خود اراده‌ای ندارد و از شرایط محیطی و باغبان مزرعه تبعیت دارد؛ امّا «بذر انسان» اینچنین نیست. این خود اوست که باید خود را در «مسیر هدایت الهی» قرار دهد و استعدادهای فطری خویش را به شکوفایی برساند؛ هرچند آن شرایط جبری - تاریخ، جامعه و طبیعت - که فرد بشر در آن قرار می‌گیرد اهمیتی بسزا دارند. و البتّه ذکر این نکته ضروری است که پروردگار متعال شرایط جبری حیات افراد بشر را، یکایک، بگونه‌ای تقدیر فرموده است که همه انسان‌ها - اگر بخواهند - از بهترین شرایط برای تعالی خویش برخوردارند و اثبات این امر به اثبات «نظام احسن عالم» برمی‌گردد که جایی در این مبحث ندارد. لاجرم اسلام باید از نظام حقوقی خاصّی برخوردار باشد که بتواند به نیازهای فطری و حقیقی بشر - اعمّ از نیازهای مادّی و معنوی - بگونه‌ای پاسخ مقتضی ارائه کند که انسان فرداً و مجتمعاً از بهترین شرایط تکاملی بهره‌ور گردد. دقّت کافی در این نتایج ما را به حقایق شگفتی می‌رساند. چگونه ممکن است نظامی توأماً جوابگوی «نیازهای مادّی و معنوی» انسان باشد و در عین حال زمینه تکامل فردی و اجتماعی انسان را

بگونه‌ای فراهم کنـد که هیچ یک از دیگری ممانعت نکنند؟ مادّه و معنا، فرد و جامعه... مگر ممکن است؟ تصوّر این معنا برای بشـر امروز بسـیار شـگفت آور است. تفکّر غربی نـاظر بـدین ادّعـاست که «دین» با «نیازهای مادّی» بشـر متناقض است و «فرد» نیز تنها در صورتی به تکامل می‌رسد که در «جامعه» اسـتحاله پیدا کند. روانشناسی امروز، بشری را عادّی (نُرمال) می‌داند که از «روح جمعی»، بـدون سرکشـی و عصـیان، تبعیت داشـته باشـد و غایت روانپزشـکی نیز ساختن اینچنین انسانی است: «انسان نُرمال». آرمانِ اجتماعی تمـدّن غرب نیز جـامعه‌ای است که «نظـام قراردادهـای اجتماعی» آن فرد را از «اخلاق» بی‌نیاز کنـد و... در برابر این واقعیت موجود، نظام حقوقی اسـلام - با مشـخصاتی که ذکر شـد - محال جلوه می‌کند. امّا نه تنها محال نیست، بلکه این نظام حقوقی از لوازم تحقق حکومت جهانی عـدل است.پس مقدّمتاً نیازهای حقیقی یا فطری انسان را به مادّی و معنوی تقسـیم کردیم و لازم به تذکّر نیست که در این تقسـیم بنـدی مادّه و معنا نه تنها متناقض یکـدیگر نیسـتند بلکه با هم متّحدند. پیش از ادامه مبحث و بررسـی چگونگی اتّحاد مـادّه و معنـا و فرد و اجتمـاع در نظـام حقوقی اسـلام، لازم است که منشأ نیازهای انسان را بشناسـیم، چرا که به قول حضـرت علاّمه طباطبایی (ره) در جلد پنجم اصول فلسـفه:«اگر انسان تنها یک غریزه فطری (مثلاً شهوت خوراک یا شهوت نزدیکی جنسی) داشت، هرچـه در فعـالیت وی زیـاده‌روی می‌کرد، کمـالش بـود؛ ولی غرایز گونـاگون دیگری کـه در ترکیب ساختمـان وی موجـود است، زیـاده‌روی و طغیـان تنهـا یـک غریزه را روا ندیـده و به حفـظ توازن و حـدّ اعتـدال دعوت می‌کنـد... مادّه تا حـدّی و ماوراءِ مادّه تا حـدّی.» نیـاز زاییـده نقص است یـا اَیهَا النّاسُ أَنْتُمُ الْفُقَراءُ اِلَی اللّهِ وَاللّهُ هُوَ الْغَنِیُّ الْحَمیدُ» (فاطر: ۱۵) نیازهـای انسان، اعمّ از مادّی و معنوی، فردی یـا اجتمـاعی، زاییـده نقص اوست و البتّه این فقر و نیـاز مختصّ به انسان نیست؛ همه جهان در یک صـیرورت کلّی از نقص به جـانب کمـال مطلق در حرکت است. کمـال مطلق ذات مقـدّس پروردگـار است و بـدین‌سان تنها اوست غنیّ مطلق و جز او هرچه هست فقیر مطلق و نیازمند به فیضان دائم وجود از جانب اوست. اگر انسان همواره در جستجوی خیر، منفعت و لذّت است، از آن اسـت کـه وجـود مقـدّس پروردگـار کـه خیر مطلـق اسـت، «لـذّت» انسـان را در آن چیزهـایی قرار داده کـه به «کمـال او» منتهی می‌گردد. کشـش نوزاد از همان نخستین لحظه‌های تولّد به سوی پسـتان مادر گرایشـی غریزی به جانب کمال است. او هرچند رابطه بین شـیر مـادر و بقـاء خویش را درمی‌یابـد امّا لـذّتی که پروردگار در مکیـدن برای او قرار داده است، خواه ناخواه راهبرِ او به سوی کمال می‌گردد. بطور کلّی هرجا که خداوند لذّتی مادّی قرار داده است، آن لذّت در جهت بقا و اسـتمرار حیات بشـری است و البتّه هرچه انسـان به مراتب بالاـتری از کمـال دست پیـدا کنـد، بیشتر و بیشتر به لذایـذ معنوی متوجه می‌شود و نیازهـای مـادّی خویش را فدای نیازهای معنوی می‌کند. لازم به تذکّر است که اگر «طلب لذّت» غایت حیات بشری قرار بگیرد - چنانکه امروز در مغرب زمین اینچنین است - دیگر نه تنها لذّت متضـمّن بقا و استمرار حیات نیست بلکه بالعکس، زمینه‌ساز سقوط و نابودی است. آیه مبارکه ۱۶ از سوره «اسـرا» به همین مطلب اشاره دارد:«وَاِذا اَرَدْنا اَنْ نُهْلِکَ قَرْیـةً اَمَرْنا فیها فَفَسَـقُوا فیها فَحَقّ عَلَیهَا الْقَولَ فَدَمَّرْناها تَدْمیراً»؛ چنانکه در مورد قوم لوط هم اینچنین شد و بر تمدّن غربی نیز همان خواهد رفت که بر قوم لوط. حال آنکه در اسـلام، طلبِ لذّت حلال، نه تنها مـذموم نیست بلکه بعضاً در مواردی مورد تأکیـد نیز قرار گرفته است و کـدام شاهـدی بر این مدّعا بهتر از قرآن مجید که آیات بسـیاری را به توصـیف لذایـذ بهشتی اختصاص داده است و اصولاً لذایـذی که در دنیا وجود دارد نشانه‌ای محـدود و فانی از لـذایذ خالص و دیرپای بهشتی است. امروزه، در حیطه فرهنگی تمـدّن غرب، «لـذّت» همچون گوساله‌ای زرین پرستیده می‌شود و تو گویی بشـر غربی قصـد دارد که به انحـاء مختلف با اسـتفاده از خمر و انواع مخـدّرها و محرّک‌ها نـدای عقل و وجـدان ملامتگر خویش را خاموش کند تا در جهانی که زاییده توهمات اوست، بریده از گذشته و آینده و غافل از مرگ، به «تمتّع» از لذایذ مادّی بپردازد. اگر نه چگونه امکـان داشت که بشـر «همجنس بـازی» را از حقوق مسـلّم خویش تلقی کنـد و مـدّعی باشـد که «قـانون» بایـد زمینه‌هـای اجتماعی برخورداری از این «حقّ» را فراهم کند؟ حال آنکه در نظام قانونگذاری اسـلام، حتّی در مورد برخورداری از لذاید حلال و طبیعی نیز تمهیـداتی اتّخـاذ شـده است تا انسان را از «افراط و تفریط» دور نگه دارد و جامعه انسانی را به اعتـدالی که لازمه انسانیت

است برساند. حقیقت اینجاست که انسان با خارج شدن از این «حدّ اعتدال» ماهیت انسانی خویش را نیز از دست می‌دهد و مسخ می‌شود. «ماهیت انسانی» دارای «محدوده‌ای مشخص» و «نیازهای حقیقی» متناسب با آن است. خروج از این محدوده بشر را از ماهیت انسانی‌اش نیز خارج می‌کند و به مسخ او می‌انجامد. وَ اَلَّذینَ کَفَرُوا یتَمَتَّعُونَ وَ یأکُلُونَ کَما تَأکُلُ الْأنْعامُ» (سوره محمّد(صلّی الله علیه و آله و سلّم): ۱۲) در آیه مبارکه، «کفر» با «تمتّع حیوانی» و «افراط در خوردن» ملازمه پیدا کرده است، چرا که انسان هرچه از «حدّ اعتدال ایمانی» دورتر شود، لاجرم به ابعادِ حیوانیِ وجود خویش اصالت بیشتری می‌دهد و اینچنین تمتّع حیوانی از لذایذ دنیایی را از حقوق مسلّم خویش تلقّی می‌کند. اگر ما نظام حقوقی را به ماهیت انسانی و نیازهای حقیقی بشر بازگشت دادیم، به همین علّت بود که بشر با هبوط از بهشت اعتدال ایمان به اسفل السّافلین دنیا، بناچار گرفتار «عاداتی» می‌گردد که با خود «خواسته‌های کاذبی» به همراه دارند و در این حال اگر میزان مشخصی موجود نباشد که انسان خود را با آن بسنجد، چه بسا که تأمین این خواسته‌های کاذب را از حقوق اوّلیه خویش بشمارد و به همان سرنوشتی دچار شود که انسان غربی شده است. اگر بزرگان ما فرموده‌اند که «الفضیلهٔ غلبهٔ العادهٔ» – فضیلت در غلبه بر عادات است – نظر به نجات بشر از همین گرداب سهمناکی داشته‌اند که تمدّن امروز غربی دچار آن است. فی‌المثل به‌علّت اشاعه الکلیسم در جامعه غربی، الکل همچون یک «نیاز حقیقی» جلوه می‌کند و آزادی در شرب خمر به مثابه یکی از حقوق اوّلیه و مسلّم انسان‌ها در قوانین مدنی غرب لحاظ شده است. تأثیرات مخرّب الکل به یک فرد یا یک جامعه و یا حتی یک نسل محدود نمی‌گردد و عارضه‌های موروثی آن نسل‌های پی‌درپی بشر غربی را در طول تاریخ از درون می‌پوساند. با توجه به اینکه کانون اصلی ضایعات الکلیسم در عقل بشر و قوای مفکّره اوست، تو گویی بشر غربی بدین وسیله می‌خواهد ندای ملامتگر عقل خویش را خاموش کند تا بتواند غافل از «نظارت خدا» و فارغ از «اندیشه مرگ و دیروز و فردا»، به تمتّع از لذایذ دنیایی بپردازد. چرا اینچنین شده است؟ همانطور که گفته شد، از آنجا که روح خدایی بشر به بدنی حیوانی تعلّق یافته است، هرچه انسان از حدّ اعتدال ایمان دور و دورتر شود و در غرقابه ظلمانی کفر فروتر رود، بیشتر و بیشتر از ماهیت انسانی خویش خارج می‌گردد و این خروج با عدول از خصوصیات انسانی و اصالت یافتن غرایز حیوانی همراه است. بشری این چنین، حتّی به مراتبی پست‌تر از حیوانات سقوط می‌کند، چرا که حیوانات به هر تقدیر از حکم جبری غرایز طبیعی خویش تبعیت دارند و اینگونه، هرگز به عاداتی غیرطبیعی که بقا و استمرار حیات آنان را نقض کند، گرایش نمی‌یابند. حال آن‌که انسان کافر اینچنین نیست؛ او می‌تواند حتی روشها و وسایلی متناقض با حیات طبیعی خود برای اطفاء شهوات خویش اختیار کند و بدین ترتیب مصداق «بَلْ هُمْ اَضَلُّ» قرار بگیرد. امروز نسبتِ همجنس بازی در میان جوانان آمریکایی و بعضی از کشورهای اروپایی از مرز پنجاه درصد گذشته است؛ این فاجعه‌ای است که هرگز در میان حیوانات امکانِ وقوع ندارد، چرا که بقای نسل و استمرار حیاتِ آنان را به خطر می‌اندازد. لذا نظام حقوقی اسلام نظر به برآورده ساختنِ خواسته‌های کاذب بشر ندارد و «میزان انسانیت» را «فطرت» او می‌داند. منشأ همه نیازهای بشر – اعمّ از مادّی و معنوی – فطرت اوست و اگر انسان در جرگه «غاوین» – اغوا شدگان – در نیاید و فطرتش «پوشیده» نگردد، همین مجموعه نیازهای فطری که متناسب با خلقت خاصّ بشر و غایت تکاملی اوست، برای رساندنش به سرمنزل «فلاح» کفایت دارد و البتّه همانطور که گفته شد، اغوا شدگان نیز بر مبنای نیازهای فطری خویش فریب می‌خورند چرا که غایات امیال فطری خود را درست انتخاب نکرده‌اند. شاید از این گفته اینچنین برآید که چون عمل کفّار نه از سرِ «عمد» بلکه از «شدّت غفلت و نسیان» بوده است، قاعدتاً نباید عقابی نیز بر اعمال‌شان تعلّق بگیرد، امّا نه؛ «غفلت و نسیان» آنان نتیجه «خذلان» خداست و خداوند نیز تنها کسانی را رها شده و مخذول وا می‌گذارد که استحقاق هدایت ندارند و گناهان‌شان آنان را از ماهیت انسانی خارج کرده است: «نَسُوا اللَّه فَاَنْسیهُمْ اَنْفُسَهُمْ»: خدا را فراموش کردند، خدا هم آنان را از یادشان برد (حشر: ۱۹) حال چگونه می‌توان «نظام حقوقی»‌ای بر مبنای «نیازهای فطری انسانی» بنا کرد؟ قسمت ششم: در بحث گذشته بدین نتیجه رسیدیم که: نظام حقوقی اسلام نظر به برآورده ساختن خواسته‌های کاذب بشر ندارد و میزان انسانیت را فطرت او می‌داند و بدین ترتیب، نظام

حقوقی اسلام مبتنی بر فطرت انسانی است. نیازهای حقیقی انسان همان نیازهای فطری اوست و نظام حقوقی اسلام آنچنان است که در آن، افراد و جوامع انسانی به غایت شکوفایی فطرت خویش دست یابند. حال چگونه می‌توان نظام حقوقی‌ای بر مبنای نیازهای فطری انسان بنا کرد؟(۶۱) در اوّلین نظر، هنگامی که سخن از فطرت انسان و خلقت خاصّ او به میان می‌آید، لاجرم «وجودِ فردی و اجتماعی انسان» و «نیازهای مادّی و معنوی» او از یکدیگر تفکیک می‌گردد و البتّه این یک انتزاع غیرقابل اجتناب است. وجودِ فردی و اجتماعی انسان، جسم و روح او و مادّه و معنایش در غایت و حقیقت امر با هم متّحدند، اما برای یافتن نسبتی که بین وجود فردی انسان و وجود اجتماعی او از یک طرف، و نسبتی که بین جسم و روح او از طرف دیگر وجود دارد، بناچار باید فرد و اجتماع و جسم و روح را از یکدیگر تفکیک کرد. این تقسیم بندی با همین صورت خام نمی‌تواند مبدأ و مبنای هیچ تجزیه و تحلیلی قرار بگیرد. برای اینکه این تقسیم بندی بتواند در این جهت کارآیی داشته باشد، لاجرم باید به این ابهامات چندگانه پاسخ داده شود: - منشأ و غایت حوائج فطری و غریزی بشر چیست؟ - در ترکیب کلّی وجود انسان، فرد و جامعه و روح و جسم چه نسبتی با یکدیگر دارند؟ و بالاخره: - نسبت وجود انسان با عالم خارج از او چیست؟ در مجموعه مقالات گذشته سعی شده است که به این سوالات و مخصوصاً دو سؤال اوّل، جواب مقتضی ارائه شود؛ بنابراین از پاسخ دادن به دو سؤال نخستین در می‌گذریم و سؤال سوّم را، از آنجا که ادراک نظام حقوقی اسلام به پاسخ این سؤال بازگشت دارد، جواب می‌دهیم. بهترین جوابی که به این پرسش عنایت شده از جانب مولا سید السّاجدین امام علی بن الحسین علیه‌السلام است که عنوان «رسالة الحقوق» دارد، امّا پیش از پرداختن بدان باید به دو شبهه پاسخ گفت: ۱- «رابطه تسخیری» انسان با طبیعت خارج از خود و انسان‌های دیگر ۲- مقتضیات زمان (نیازهای ثابت و متغیر) ۱- در معنای «تسخیر» از آنجا که انسان برای برآورده ساختن نیازهای مادّی و معنوی خود به ناچار باید از طبیعت بیرون خویش، اعمّ از منابع و معادن و حیوانات و یا انسانهای دیگر استفاده کند، پیش از هر چیز باید چگونگی برخورد انسان با جهان خارج از خود و حدود توسعه کمّی آن مورد تحقیق قرار گیرد.آیات بسیاری در قرآن مجید وجود دارد که به نوعی رابطه «تسخیری» بین انسان و جهان خارج از او قائل است. با روشن شدن معنای «تسخیر» در قرآن می‌توان نسبت انسان را با جهان بیرون از او و جایگاهش را در مجموعه عالم پیدا کرد. در تفکّر اسلامی، فطرت انسان - یعنی خلقت و سرشت او - با همه عالم، اعمّ از عوالم مادّی و مجرّدات متّحد است و این مجموعه واحد تجلّیِ ذات مقدّس پروردگار است. انسان در این نظام فکری، هرچند بر بسیاری از مخلوقات خدا تفضّل و برتری دارد، امّا اراده او جلوه‌ای از اراده حقّ است و نهایت تکاملش بندگی خداست و خلیفگی خدا را نیز از طریق همین بندگی کسب می‌کند؛ و برخلاف «تفکّر اومانیستی غرب» که برای انسان اراده‌ای مستقل قائل است و داعیه سلطنت برعالم دارد، «انسان کامل» نه «داعیه سلطنت» که وظیفه «خلافت» دارد. در تفاوت این دو معنا - سلطنت و خلافت - ما در مقالات آینده متناسب با بحث، با تفصیل بیشتری تحقیق خواهیم کرد، امّا آنچه که اجمالاً ـ در اینجا می‌توان گفت این است که «سلطنت» به معنای «استیلا و احاطه کامل» است آنچنانکه هیچ اراده‌ای برتر از اراده سلطان وجود نداشته باشد، حال آنکه «خلافت» به معنای جانشینی است، آن‌هم نه آن‌گونه که صاحب اصلی، خود از میانه غایب باشد؛ جانشینی، به معنای «وساطت در فیض». با این معنا اراده، هنوز هم اراده صاحب اصلی است، لکن «خلیفه» یا «جانشین» واسطه‌ای است که اراده مولا ـ از طریق او به تحقق می‌رسد. علاّمه طباطبایی رحمةاللّه علیه در معنای «تسخیر»، ذیل آیه بیست از سوره لقمان فرموده‌اند:«اَلَمْ تَرَوْا اَنَّ اللّهَ سَخَّرَ لَکُمْ ما فِی السَّمواتِ وَ ما فِی الاَرْضِ وَ اَسْبَغَ عَلَیکُمْ نِعَمَهُ ظاهِرَةً و باطِنَةً...» - (مگر نمی‌بینید که خدا هرچه را که در آسمان‌ها و زمین هست رام شما کرد و نعمت‌های خویش را آشکارا و نهان بر شما کامل نمود؟) «کلمه تسخیر به معنای وادار کردن فاعل در فعلش می‌باشد، به طوری که فاعل، فعل خود را به اراده خود انجام ندهد، بلکه به اراده تسخیر کننده انجام دهد، همانطور که نویسنده قلم را وادار می‌کند تا به اراده او بنویسد و مخدوم و مولا را بنده و خدمتگزار خود را وادار می‌کند تا مطابق دستور و خواست او عمل را انجام دهد، و اسباب مؤثّر در عالم هرچه باشد، با سببیتی که هر یک مخصوص به خود دارد، آن کاری را انجام می‌دهد که خدا

می‌خواهد و خدا از مجموعه آنها نظامی را می‌خواهد که با آن عالم انسانی را تدبیر کند و حوائج او را برآورد. از آنچه گذشت معلوم شد که «لام» در کلمه «لَکُمْ»، لام تعلیل غایی است و معنای آن، «به خاطر شما» است و در نتیجه، تسخیر کننده این اسباب خدا خواهد بود، نه انسان؛ به خلاف آنکه لام را برای ملك بگیریم که در آن صورت، تسخیر کننده انسان خواهد بود، ولی با مشیت خدای تعالی، همچنانکه بعضی احتمال آن را داده‌اند، و پیشرفت انسانها در مرور زمان و به خدمت گرفتنِ اجزاءِ عالم را در بیشتر مقاصدش، شاهد گفته خود گرفته‌اند و لکن این احتمال با جمله «اَلَمْ تَرَوْا» نمی‌سازد، چون اگر تسخیر کننده خود انسان بود، مسخّر خود را می‌دید و دیگر حاجت به این سؤال نبود...» (جلد ۳۲ ترجمه المیزان، ص ۵۱-۵۰) حقیقت این است که با معنای «تسخیر» در آیات مبارکه قرآن هرگز نمی‌توان استیلای بشر غربی را بر عالم و آدم توجیه کرد. یکی از مهمترین وظایف این بحث‌ها در زمینه حقوق بشر این است که محدوده کمّی و کیفی حقوق افراد و جوامع انسانی را نسبت به طبیعت و انسانهای دیگر تعیین کند. آیا بشر حقّ دارد که بر طبیعت اطراف خویش استیلاـ پیدا کند و آن را تا حدّ نابودی مورد بهره‌برداری قرار دهد؟ آیا بشر حقّ دارد که دیگران را تا حدّ بهره‌کشی و استثمار به استخدام خویش درآورد؟... در مجموع آیاتی که با صورتهای اشتقاقی گوناگون از «تسخیر» سخن رفته است، تنها در یکی از آیات است که (احتمالاً) «اراده تسخیر» را به خود انسانها برگشت داده است (آیه ۳۲ از سوره مبارکه «زخرف» که درباره آن بحث خواهد شد)، اگر نه، در تمامی آیات مبارکه «اراده تسخیر» به اللّه و فرشتگان او باز می‌گردد و معنای تلویحی آن «برقرار داشتن نظامی علّی و سببی برای تأمین نعم و رفع حوائج انسانهاست. فی المثل در آیاتی که سخن از «تسخیر شمس و قمر و شب و روز به خاطر انسان» رفته است، پر روشن است که مقصود هرگز این نیست که شمس و قمر و شب و روز در تسخیر اراده انسان هستند و یا می‌توانند قرار بگیرند، بلکه منظور همان معنای دقیقی است که شیخ اجل سعدی از آن دریافته است: ابر و باد و مه خورشید و فلك در کارند تا تو نانی به کف آری و به غفلت نخوری آیات مبارکه ۳۲ تا ۳۴ از سوره ابراهیم به خوبی نشان دهنده این معنا هستند که با مفهوم «تسخیر» در قرآن، برخلاف آنچه برخی از مفّسرین خواسته‌اند، هرگز نمی‌توان استیلای ویران گرانه بشر بر طبیعت و منابع و معادن آن و یا سفر آمریکایی‌ها به کره ماه را توجیه کرد:اَللَّهُ الَّذی خَلَقَ السَّمواتِ وَالْاَرْضَ وَ اَنْزَلَ مِنَ السَّماءِ ماءً فَاَخْرَجَ بِهِ مِنَ الثَّمَراتِ رِزْقاً لَکُمْ وَ سَخَّرَ لَکُمُ لِتَجْرِیَ فِی البَحْرِ بِأَمْرِهِ وَ سَخَّرَ لَکُمُ الْاَنهارَ * وَ سَخَّرَ لَکُمُ الشَّمسَ وَ القَمَرَ دائِبَین و سَخَّرَ لَکُمُ اللَّیلَ وَ النَّهارَ * وَ آتیکُمْ مِنْ کُلِّ ما سَاَلْتُمُوُهُ وَ اِنْ تَعُدّوُا نِعْمَتَ اللَّهِ لاـ تُحْصُوها اِنَّ الاِنسانَ لَظَلُومٌ کَفَّارٌ * «خداست آنکه آسمانها و کره زمین را آفرید و آب را از آسمان نازل کرد و بدین وسیله از ثمرات رزقی برای شما بیرون کشید و به خاطر شما کشتی را به مثابه اسبابی مقرّر داشت تا به امر خود او در دریا جریان یابد و همچنین رودخانه ها را به خاطر شما و خورشید و ماه را به خاطر شما به‌کار واداشت و اینچنین شب و روز را به خاطر شما برقرار کرد. و با این نظام علّی و سببی تمامی حوائج شما را برآورده ساخت تا آنجا که اگر بخواهید نعمت‌های خدا را برشمارید، نمی‌توانید. براستی انسان ستمکار و حقّ ناشناس است.» چنانکه روشن است آیات مبارکه فوق در بیان این معنا آمده است که چگونه پروردگار متعال نظامی برقرار داشته است که در آن، حوائج و نیازهای انسان از طریق اسباب و علل و سنّت‌ها و قانونمندی‌های مشخصی برآورده می‌گردد. در سایر آیات مربوط به تسخیر نیز هیچگونه مجوّزی برای سلطنت و استیلای انسان بر جهان اطرافش صادر نشده و مخصوصاً، همانطور که گفته شد، همواره حکم و اراده را به وجود مقدّس پروردگار باز گردانده است تا بطور کامل توهمات مقدّری که وجود دارد نیز نفی گردد. این توهم جاهلانه‌ای که انسان امروز در مغرب زمین نسبت به استقلال اراده خویش یافته است، با این وسعت و عمق در هیچ یك از ادوار تاریخ و در هیچ کدام از تمدّن‌های منقرض شده باستانی، نظیر ندارد. انسانِ امروز با شهوتی سیرایی‌ناپذیر آنچنان به «تمتّع» از ثمرات کره زمین و نابود کردن منابع آن - اعمّ از منافع تجدیدپذیر مثل چوب و یا تجدیدناپذیر مثل سوخت‌های فسیلی - پرداخته است که در آینده‌ای نه چندان دور «فقر منابع» بشر را با فجایع جهانی غیر مترقّبه‌ای روبرو خواهد کرد. امّا اگر انسان را جزیی از مجموعه تسبیحی عالم بدانیم و به رابطه‌ای مستقیم و مستحکم بین او و طبیعت و جهان اطرافش قائل

باشیم (آنچنانکه اسلام به‌ما می‌آموزد) آنگاه دیگر سخن از غلبه و استیلا بر طبیعت و عالم و آدم نخواهیم و سعی خواهیم کرد که با هرچیز، متناسب با جایگاهش در عالم وجود – یعنی آنچنانکه «حقّ» است – عمل کنیم. (در مقاله بعد که ان‌شاءاللّه به تشریح «رسالهٔ الحقوق» سید السّاجدین (علیه السّلام) اختصاص دارد، مفصّلاً در اطراف این نظام خاصّ حقوقی سخن خواهیم گفت . آیه دیگری که بایـد مـورد بحث قرار گیرد آیه مبارکه ۳۲ از سوره «زخرف» است (یعنی همان تنها آیه‌ای که اراده تسخیر را به انسانها باز می گرداند): «اَهُمْ یقْسِمُونَ رَحْمَتَ رَبِّکَ نَحْنُ قَسَمْنا بَینَهُمْ مَعیشَتَهُمْ فِی الْحَیوةِ الدُّنْیا وَرَفَعْنا بَعْضَهُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجاتٍ لِیتَّخِذَ بَعْضُهُم بَعْضاً سُخْرِیاً...». ترجمه این آیه مبارکه به نقل از کتاب «جامعه و تاریخ» علاّمه شهید مطهری قدّس سره اینچنین است: («آیا آنها رحمت پروردگارت را تقسیم می کنند؟ (آیا کار خلقت به آنها واگذار شده که هر چه را به هر که بخواهند بدهند و از هر که نخواهند باز گیرند؟) ما مایه‌های معیشت و وسایل زندگی (امکانات و استعدادها) را میان آنها در زندگی دنیا تقسیم کردیم و برخی را بر برخی دیگر از نظر امکانات و استعدادها به درجاتی برتری دادیم تا به این وسیله، و به طور متقابل، برخی برخی، دیگر را مسخَّر خود قرار دهند (و در نتیجه همه بطور طبیعی مسخَّر هم واقع شوند) و همانا رحمت پروردگارت (موهبت نبوّت) از آنچه اینها گرد می‌آورند بهتر است . علاّمه شهید مطهری (ره) در تفسیر همین آیه مبارکه در کتاب «جهان بینی توحیدی» فرموده‌اند: «یک نکته که از این آیه کریمه استنباط می‌شود، این است که اختلاف مزایا یک طرفه نیست، یعنی مردم دو گروه نیستند؛ گروه صاحب مزایای طبیعی و گروه بی‌مزایا از نظر طبیعی. اگر چنین بود، یک طبقه بطور مطلق «تسخیر کننده» و گروه دیگر «تسخیر شده» بودند. اگر آنچنان می‌بود، باید چنین تعبیر شود: «وَرَفَعْنا بَعْضَهُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجاتٍ لِیتَّخذُوهمْ سُخْرِیاً((یعنی) برخی را بر برخی مزیت بخشیدیم تا آنان که مزیت دارند، آنان را که مزیت ندارند مسخَّر خویش قرار دهند) بلکه تعبیر این است: «وَ رَفَعْنا بَعْضَهُم فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجاتٍ لِیتَّخِذَ بَعْضُهُم بَعْضاً سُخْرِیاً» (بعضی را بر بعضی مزیت بخشیدیم تا بعضی را مسخّر خویش قرار دهند). یعنی همه از مزایایی بهره‌مند و همه یکدیگر را مسخّر خویش قرار می‌دهند. به عبارت دیگر مزایا طرفینی است و تسخیر هم طرفینی است... در مفهوم کلمه «تسخیر» اجبار و اکراه نیامده است، مثلاً عاشق مسخّر معشوق، مُرید مسخَّر مراد و متعلّم مسخَّر معلّم و مردم عادی غالباً مسخَّر قهرمانانند، ولی مجبور نیستند. لهذا حکمای اسلامی هوشمندانه اصطلاح «فاعلیت بالتّسخیر» را از «فاعلیت بالجبر» تفکیک کرده‌اند... از اینجا معلوم می‌شود که تعبیر برخی کتب لغت مانند «المنجد» که تسخیر را به معنی «تکلیف غیر بدون اجرت» گرفته‌اند چقدر نارساست؛ این لغویین اوّلاً این لغت را تنها در مورد رابطه اجتماعی و اختیاری انسانها بکار برده‌اند و ثانیاً اجبار و اکراه را در مفهوم آن الزاماً وارد کرده‌اند و حال آنکه قرآن (تسخیر را) در مورد رابطه تکوینی بکار برده، بدون آنکه الزاماً اجبار و اکراه را در مفهوم آن وارد کرده باشد. آیه موردنظر رابطه تکوینی انسانها را در زندگی اجتماعی بیان می کند که «رابطه تسخیری عموم برای عموم» است و می‌توان گفت از نظر بیان فلسفه اجتماعی اسلام مهمترین آیات است. «بیضاوی» در تفسیر معروفش، و به پیروی از او «علاّمه فیض» در «تفسیر صافی» چه خوب و عالی تفسیر کرده‌اند آیه را که می گویند: معنی جمله «لِیتَّخِذَ بَعْضُهُم بَعْضاً سُخْرِیاً» این است که یکدیگر را در نیازهای خود مورد استفاده قرار دهند و به این وسیله میان‌شان اُلفت، به یکدیگر چسبیدن پیدا شود و به این وسیله کار عالم انتظام یابد. در حدیث نیز آمده است که معنی آیه این است که همه را نیازمند یکدیگر آفریده‌ایم.» ۲- مقتضیات زمان در بحث از نیازهای انسانی، آن‌گونه سخن رفت که این نیازها متناسب با «وجودِ حقیقی انسان» و «فطرت او»، نیازهایی ثابت ولایتغیر است. شبهه‌ای که در اینجا پیش می‌آید این است که تو گویی واقعیت امر مؤید آنچه گفتیم نیست، بلکه نیازهای بشر متناسب با مقتضیات زمان تغییر می‌کنند. آیا حقیقتاً نیازهای بشر همراه با مقتضیات زمان متغیر است، یا نه، انسان متناسب با فطرت خویش نیازهای ثابتی دارد؟ فی‌المثل زندگی امروز بشر بطور عادی لوازمی دارد که اختراع آنها اکثراً به همین یک قرن اخیر برمی‌گردد. اختراع این وسایلی که اکنون وجودِ آنها با طبیعت زندگی اجتماعی بشر درهم آمیخته است، خود به خود نیازهای جدیدی را به همراه دارد که در تمام طول تاریخ بی‌سابقه است. اگر این مطلب واقعیت دارد، دیگر چگونه می‌توان گفت که انسان نیازهای ثابتی

دارد؟ وقتی انسان بزرگیِ شهرها و بُعدِ مسافات و لزوم جابجایی‌های سریع را در زندگی بشر کنونی در نظر می‌آورد، تصوّر اینکه این زندگی چگونه بدون اتومبیل و هواپیما امکان دارد، بسیار مشکل است؛ حال آنکه این وسایط از لوازم تمدّن جدید است و علّت بزرگی شهرها و بُعدِ مسافات و لزوم جابجایی‌های سریع نیز وجود اتومبیل و هواپیماست. اتومبیل بخاطر جوابگویی به بزرگی شهرها اختراع نشده، بلکه اختراع اتومبیل، خود بزرگی شهرها را باعث شده است. امّا وجود انسان حقیقتی فراتر از مقتضیات زمان دارد. البته تفکّر امروز غرب، از آنجا که هیچ حقیقت ثابتی خارج از انسان نمی‌شناسد، وجود او را تابع شرایط و مقتضیات زمان می‌داند. با این ترتیب، معیارهای اخلاقی نیز ثبات حقیقی خود را از دست می‌دهند و دیگر انسان بین نیازهای حقیقی و کاذب خویش تفاوتی قائل نمی‌گردد و برده امیالِ حیوانی و شیطانی خود می‌شود. امّا حقیقت این است که وجود انسان دارای حقیقت و حدود مشخّصی است که اگر از آن عدول کند، از محدوده انسانیت خارج می‌گردد و تا پست‌ترین مراتب وجود سقوط می‌کند (به مجموعه مقالات گذشته و مخصوصاً به شماره ۴۷ و ۴۸ اعتصام مراجعه کنید.) این وجود حقیقی، متناسب با فطرت خویش و غایات وجودی‌اش نیازهای ثابتی دارد که فراتر از زمان و مکان و تاریخ و شرایط و مقتضیات قرار گرفته است؛ و امّا خواسته‌هایی که با مقتضیات زمان تغییر می‌کنند، اکثراً کاذب هستند و از وابستگی‌های دنیایی و عادات مذموم بشر ناشی شده‌اند. دستاوردهای تمدّن جدید لوازمی هستند که با زندگی امروزی بشر ملازمه دارند و اکثراً خواسته‌هایی را برآورده می‌سازند که ریشه در اعماق وجود انسان و حقیقت فطری او ندارند. آنچه را که گفتیم نباید به معنای نفی دستاوردهای کنونی تمدّن تلقّی کرد، بلکه قصد ما بررسیِ نسبتی است که این دستاوردها با وجود حقیقی بشر دارند. انسان پیش از آنکه در عصر انقلاب صنعتی پا گذارد، هزارها سال بر کره زمین زندگی کرده و همواره از عهده تأمین نیازهای خویش برآمده است. البته اگر آنچنان که در تاریخ‌های رسمی تمدّن آمده است بخواهیم به انسان نظر کنیم و بزرگ‌ترین مسأله تمدّن‌ها را «تولید» بدانیم و تحوّلات تاریخی بشر را مبتنی بر روش‌ها و ابزار تولید ارزیابی نماییم، مسلّماً ورودِ بشر را در عصر تکنولوژی بزرگ‌ترین واقعه تاریخ قلمداد خواهیم کرد و تکامل و ترقّی انسان را در غلبه هرچه بیشتر بر طبیعت و توسعه استیلای غرب بر سراسرِ زمین خواهیم دید؛ امّا حقیقت این نیست. نیاز در وجود بشر زاییده نقص اوست و این نقص او را به سوی کمال مطلق می‌کشاند. وجودِ بشر عین فقر و نیاز به ذات غنّی مطلق است و هیچ چیز او را از این نیاز کفایت نمی‌کند. این فقر و نیاز که با هیچ چیز جز مقام گرفتن در کوی قُرب و و وصول یافتن به توحید به استغنا نمی‌رسد، سرچشمه همه نیازهای بشری است. حتّی نیازهای غریزی انسان به آب و غذا و خواب نیز از همین کانون است که منشأ می‌گیرد. غایت تأمین همه حوائج بشری، اعمّ از مادی و معنوی و فردی و اجتماعی، تکامل و تعالی انسان و رسیدن او به مقام قُرب حقّ است. بدین ترتیب نیازهای حقیقی انسان، نیازهای ثابتی است محدود به حدود حقیقی انسانیت و غایت تکاملی او، و امّا نیازها و حاجات متغیری که متناسب با مقتضیات زمان و شرایط زندگی در او به‌وجود می‌آیند، دارای اصالت نیستند. آنچه در این مختصر گفته شد، نه در جهت نفی تمدّن جدید و بلکه در جهت تحقیق بیشتر در جایگاه حقیقی آن انجام شده، اگر نه برای همه ما روشن است که تمدّن آینده بشریت بر مبنای همین مدنیت کنونی پایه‌گذاری خواهد شد. قسمت هفتم: با تحقیقی مختصر در «رسالة الحقوق» حضرت سیدالسّاجدین علیّ بن‌الحسین علیه‌السّلام، بررسی «مبانی حقوق در اسلام» به سرانجام خواهد رسید و از این پس می‌توان بحث‌های مستقل دیگری را در زمینه «مبانی حاکمیت سیاسی در اسلام» آغاز کرد. «رسالة الحقوق»، رساله‌ای است که حضرت سجّاد علیه‌السّلام در جواب یکی از اصحاب خویش نگاشته‌اند و در کتابهای مختلفی از جمله: «تحف العقول»، «خصال» صدوق (ره)، «امالی» شیخ صدوق (ره)، «بحارالانوار» (به نقل از خصال و امالی و تحف العقول) «المستدرک» و... نقل شده است. محتوای اصلی این رساله بیان حقوقی است که خلق در برابر «اللَّه» بر عهده دارند، اعمّ از اینکه خداوند این حقوق را برای نفس خود فرض کرده باشد و یا نه... حقوق دیگری که پروردگار متعال نسبت به اعضا و جوارح و افعال و یا نسبت به دیگران بر عهده افراد انسان قرار داده است. امّا پیش از آغاز تحقیق در این رساله ارزشمند، ذکر مقدّمه‌ای در معنای «حقّ و حقوق» ضروری است، چرا که کلمه

«حقّ» در زبـان معارف اسلامی به معنـایی کاملاًـ متفاوت با آنچه که در زبان عُرف معمول است بکار می‌رود، هرچنـد نه این‌چنین است که این دو معنا نسبتی هم بـا یکـدیگر نداشته باشند و بالاـخره از دریافت نسبتی که فی ما بین معنای «حقّ» در زبان عُرف و معارف وجود دارد، می‌توان ادراک کرد که چرا «حقّ و حقوق» در زبـان علوم رسـمی معنـایی این‌چنین یافته است. در معنای «حقّ» کلمه «حقّ» در مواضع مختلف، معـانی متعـدّدی یـافته است که در اصـل، همه آنها از معنای واحـدی منشأ گرفته‌انـد. «حقّ» به معنای ثابت، واجب، وجود ثابت، صدق، مطابقت و موافقت با واقع... و حتّی به معنای «مطلقِ وجود» آمده است. «حقّ» اسـمی از اسماء خدا و در نزد صوفیه عبارت از «ذات اللَّه» است، و چون «حقّ» به عنوان فعل بکار رود، به معنای «ثابت شدن و ثابت کردن»، «واجب شدن و واجب کردن» و حتّی به معنای مطلقِ «وقوع» نیز استعمال می‌شود. بعضی از حکما بین کلمه «حقّ» و «هست» قائل به اشتراک لفظی و معنوی هستند و البته حقّ نیز بـا ایشـان است. «تحقق یـافتن»، چه در زبان فارسـی و چه در عربی، به معنای «موجودیت پیـدا کردن» است و بر این قیـاس کلمه «حقّ» را می‌توان «وجود محض» معنـا کرد. از آنجا که انسان نسبت به ذات مقـدّس پروردگار عالم، یعنی نسبت به وجودی که هرگز مسبوق به عَدَم نبوده است شـهودِ باطنی دارد (هرچند این شـهود باطنی با غفلتی که ناشـی از گناه است پوشیده شده است) می‌توان با یقین کامل تصدیق کرد که کلمات «هست» و «حقّ»، «هستی» و «حقیقت» معنای واحدی داشته‌اند، چرا که در آغاز «ادراکِ وجود» با «شهودی قلبی و باطنی نسبت به ذات مقدّس پروردگار عالم» همراه بوده است و رفته – رفته این معانی از یکـدیگر انتزاع شده‌انـد. البته، هنوز هم اگر انسان به وجـدان فطری خویش رجوع کنـد و فارغ از چون و چرای وَهْم در خویشـتن نظر بیاندازد، خواهد دید که در درونش تصدیقی فطری نسبت به این مطلب وجود دارد. ریشه «حقّ» به معنای خاصّ‌ی که در مقابل «باطـل» قرار دارد نیز از همین ریشه واحـد منشأ گرفته، چرا که اصولاًـ باطـل، عـدم است و وجود نـدارد، و هرچه هست «حقّ» است. همانطور که «تاریکی» نیز در واقع «عدم نور» است و فی نفسه وجود ندارد. امّا «حقّ و حقوق» در این عصـر به معنای تازه‌ای استعمال می‌گردد کـه در گذشـته سـابقه نداشـته است. در این معنـای جدیـد که از قرن هجـدهم بـاب شـده است، «حـقّ و حقـوق» در کنـار «نیازهـای طبیعی» انسـان معنا پیـدا می‌کنـد و مراد از نیازهای طبیعی نیز غرایز و گرایش‌های حیوانی وجود آدمی است؛ و از آنجا که «انسـانیت» را حقیقتی جـدا از «طبیعت حیوانی بشـر» نمی‌داننـد، تنهـا تمایلاـت انسانهـای دیگر است که غرایز حیوانی فرد را محـدود می‌کنـد، نه چیز دیگر. بـدین ترتیب، حقوق فردی و حقوق اجتمـاعی بشـر همواره در تعـارض بـا یکـدیگر قرار دارنـد و «اخلاق» به مجموعه‌ای از «قراردادهـای اجتمـاعی» اطلاـق می‌گردد که ضـامن تـأمین حقوق فردی همه افراد در اجتماع است، و همانطور که در بخش‌هـای قبلی این سلسله مقالاـت گفتیم، این سـیر تفکّر نهایتاً به سیسـتم «دموکراسـی» ختم می‌گردد. همه ارزش‌هـای اخلاـقی و انسانی وقتی وارد این سیسـتم می‌گردد، معنایی متضادّ با اعتقادات دینی پیـدا می‌کنـد. «آزادی» معنای «رهاشـدگی از عقل مذهبی و اخلاق» می‌یابـد و «مساوات» به معنای «تساوی مطلق» درمی‌آیـد و فضـیلت‌های اخلاقی و دینی انکار می‌گردد. علامه شـهید مطهری (ره) در کتـاب «پیرامون جمهوری اسـلامی» مثالهـای زیبـایی نقل فرموده‌انـد که تـذکّر بعضـی از آنها در اینجا ضـروری است: ملکه انگلستان رفت به هندوستان. به همه معابد رفت، در همه جا احترام گزارد. وقتی می‌خواست به فلان بتخانه وارد بشود قبل از آنکه به کفشکن برسـد، از بیرون کفش‌هایش را درآورد و گفت: اینجا معبـد است، اینجا محترم است. با اینکه می‌گفت من خودم مسـیحی هسـتم و بت پرست نیسـتم امّا (در آنجا گفت) از باب اینکه یک عدّه انسانها این بت‌ها را محترم می‌شـمارند، من باید آنها را محترم بشـمارم؛ عقیده آزاد است! یا عده‌ای می‌گویند: ببینید ما چه ملّتی هستیم! ما دو هزار و پانصد سال پیش اعلامیه حقوق بشر را امضاء کردیم. «کورش» وقتی وارد «بابـل» شـد، بـا اینکه خودش بت‌پرست نبود و تـابع مثلاًـ دین زردشت بود، مع‌ذلک گفت تمـام معـابد بت‌پرستی‌ای که در اینجا هست، محترم است. پس ما ملّتی هستیم طرفدار آزادی عقیده. این بزرگ‌ترین اشـتباه است. از نظر سیاسـی هرچه می‌خواهید تمجید کنید، زیرا اگر کسـی بخواهد ملّتی را به زنجیر بکشد باید تکیه گاه اعتقادی او را هم محترم بشمارد؛ امّا از نظر انسانی این کار صد در صد خلاف است. کارِ صحیح، کارِ (حضرت) ابراهیم (علیه السّلام) است که خودش تنها کسی است که

یک فکر آزاد دارد و تمام مردم را در زنجیر عقایـد سـخیف و تقلیدی، که کوچک‌ترین مایه ای از فکر ندارد، گرفتار می‌بینند. مردم به عنوان روز عیـد از شـهر خارج می‌شونـد و او بیماری را بهانه می کنـد و خارج نمی‌شود. بعد که شـهر خلوت می‌شود، وارد بتخانه بزرگ می‌شود؛ یک تبر برمی‌دارد، تمام بتها را خرد می کنـد و بعـد تبر را به گردن بت بزرگ می‌آویزد و...» علامه شـهید در ادامه مطالب فوق مثالهـای دیگری نیز از تاریـخ انبیاء ذکر می‌فرماینـد که بسیار در خور توجه و تحقیق است. ... امّا در تفکّر اسلامی، از آنجا که «اللّه» حقیقت یگـانه است، «حقّ» فقـط «حقّ اللّه» است و حقوق دیگر - مثلاً- حقّ النّاس - ذیـل و ظلّی از «حقّ اللّه» است و بدین ترتیب، «تمایلات انسانی» نمی‌تواند میزان «حقّ و حقوق» قرار بگیرد.از آنجا که «حقیقت مطلق» در کلّ عالم وجود تجلّی دارد، موجودات عـالم همگی «کلمـات خـدا» و آیـات او هسـتند و هر یـک از این کلمـات (موجودات عـالَم) در مجموعه عـالم، از شأن و جایگاه بخصوصـی برخوردارند و متناسب با همین شأن و جایگاه خاصّ نیز «حقّی» بر آنها تعلّق می گیرد. آنچه که این «حقّ» را برای آنهـا اثبـات می گردانـد «وجود» آنهاست نسبت به کلّ عالم، اگر ادراک این معنا مقـدّمتاً کمی مشـکل است، مراجعه به متن «رسالهٔ الحقوق» سید السّاجدین (علیه السّلام) می‌تواند به اشکالات مقدّر جواب گوید. رسالهٔ الحقوق اینگونه آغاز می گردد: «اِعْلَمْ رَحِمَکَ اللّهُ أَنَّ لِلّهِ عَلَیکَ حقوقاً مُحیطَهً لَکَ فی کُلّ حَرَکَهٔ تَحَرَّکْتَها، أوْ سَـکَنَهً سَـکَنْتَها، اَوْ مَنْزِلَهً نَزَلْتَها أوْ جارِحَهً قَلَّبْتَها، وَ آلَهً تَصَـرَّفْتَ بِها... بَعْضُها أکْبَرُ مِنْ بَعْضٍ...» «بدان - خدایت رحمت کند - که اللّه را بر عهده تو حقوقی است که بر تو احاطه دارند، در هر حرکتی که انجام دهی، یا در هر سکونی که ساکن شوی، یا در هر منزلی که فرود آیی، یا در هر عضوی که بگردانی و ابزاری که آن را به کار بری... (و بـدان کـه) بعضـی از ایـن حقـوق از بعضـی دیگر بزرگ‌تر اسـت...» بقیه رسـاله به تفصـیل و تشـریح همین فراز مقـدّماتی اختصاص دارد، و بدین ترتیب پُرروشن است که حضـرت سـجّاد علیه‌السّـلام نظام حقوقی اسلام را منحصراً بر «حقّ اللّه» بنا کرده‌اند، بـدین معنا که اگر حقوقی هم به ما سوی اللّه تعلّق بگیرد، ذیل و ظلِّ حقّ اللّه است و به هیچ موجود دیگری در عالم حقّی مستقلّ از حقّ اللّه تعلّق نمی گیرد. تعبیر «مُحیطَهً لَکَ فی کُلِّ اَحْوالٍ» تعبیر بسیار شـگفت آوری است حاکی از اینکه انسان محاط در حقّ اللّه است و همه موجودات اطراف او، اعمّ از جمادات و حیوانات و انسانهای دیگر و حتی اعضاء و جوارح و اعمال و افعال او، نسبت به جایگاه و شأن خویش در مجموعه عالم از حقّی مشـخص برخوردارند و انسان نسبت به تأدیه این حقوق در پیشگاه پروردگار متعال متعهّد و مسؤول است. حضـرت سـجّاد علیه‌السّلام در ادامه این فراز اوّل، نظام حقوقی بسیار روشنی را طرح می‌فرمایند. در این نظام، حقوق - که منحصـراً حقوق الهی است - به چهار شعبه تقسیم می گردد: ۱- «ما أوْجَبَهُ لِنَفْسِهِ» (آنچه برای خود واجب فرموده است) که بـا تعبیر «حقّ اللّه الاـکبر» نیز در همین رسـاله آمـده است. ۲- «حقـوق النّفس»: یعنی حقـوقی که خداونـد برای نفس انسـان بر او واجب فرموده است و دارای هفت شـعبه است: حقّ زبـان، حقّ گوش، حقّ چشم، حقّ پا، حقّ دست، حقّ شـکم، حقّ فرج. ۳- حقوق الافعـال (حقوق عبـادی): عمـده‌ترین شـعب آن که در رسـاله حقوق مورد تـذکّر قرار گرفته عبـارتست از: حقّ نمـاز، حقّ روزه، حقّ صدقه، حقّ قربانی. ۴- حقوق اجتمـاعی: یعنی حقوقی که نسبت به غیر خویش برعهـده انسان واجب است. از همان آغاز، حضـرت امام علیّ بن الحسـین علیه‌السّـلام حقوقی را که خداوند برای خویش بر ما فرض فرموده است «اصل حقوق» می‌داند که از آن شـعب دیگر تفرّع می‌یابد (وَ اَکْبَرُ حقوقِ اللّهِ عَلَیکَ ما اَوْجَبَهُ لِنَفْسِهِ تَبارَکَ و تَعالی مِنْ حقّهِ الَّذی هُوَ أَصْلُ الْحقوق وَ مِنْهُ تَفَرَّعَ و بقیه حقوق در صـورتی بر جـای می‌مانـد که «اصـل» - یعنی حقوق الهی - برقرار باشـد، و اگر نه هیـچ ضـمانتی برای عمـل به این فرایض بـاقی نمی‌مانـد؛ و این یکی از مهمترین اشـکالاتی است که از جانب غربی‌ها و روشـنفکران غربزده وطنی نسبت به این نظام حقوقی ایراد می گردد: «نظـام حقـوقی اسـلام ضـمانت عمـل و اجرا نـدارد.» آری، «تقوا» که ضـمانت عمـل به این نظام حقوقی است، اگر از میان برداشـته شود دیگر هیـچ ضـمانتی برجای نمی‌مانـد. این نظام حقوقی، اصولاً بر اصل ایمان به خدا و اعتقاد به عقاید حقّه اسـلامی بنا شـده است و اشـکال «فقـدان ضـمانت اجرا» از جانب کسانی طرح می گردد که از این اصل دور افتاده‌انـد و آن را به هیچ گرفته‌اند؛ اگر نه هیـچ عامـل بیرونی نمی‌توانـد مثـل «تقوا» انسـان را از ارتکـاب گنـاه بـاز دارد.وجود «تقوا» از آنجـا ناشـی می گردد که انسان

همواره خود را در محضر پروردگـار متعال و تحت نظارت نیروهای غیبی حسّ کنـد و مرگ را همیشه در کمین ببینـد؛ و پر واضـح است که اگر ایمان به غیب موجود نباشـد و انسان از محضـر خدا شـرم نکند و از عاقبت کار خویش خوفی نداشته باشد، لزوماً باید عـاملی بیرونی همچون پلیس با توسّل به زور و نظارتی دائم که بر عـدم اعتماد مبتنی است، او را از ارتکاب اعمال زشت باز دارد؛ و این گونه است که «اصالت قانون» پدیـد می آیـد. اکنون در نظامات اجتماعی مغرب زمین، «قانون» به معنی مجموعه‌ای از قراردادهای اجتماعی، جانشـین «شـریعت» شده است و بنابر یک توهّم عام، بشـر پنداشته است که با «عمل به قانون» از «شریعت و اخلاق» بی نیاز می گردد. «وحشت از زنـدان و عواقب قانونی» جانشـین «خوف از معاد» شـده است و «شـرم حضور» جای خود را به «ترس از نظارت دائمی پلیس» داده است؛ و البتّه چون این نظـارت محـدود است و به خلوتگاه تعلّق نمی گیرد، جرائم گوناگون هنگامی «جرم» اسـت که یا در محضـر «عموم» انجام شود و یا کار به رسوایی بکشد. از طرف دیگر، «جرم» جانشـین «گناه» می گردد و «معیار زشتی عمل» ایجـاد خلـل در آسـایش و آزادی عمـوم و عـدم رعـایت حقـوق اجتمـاعی اسـت. در این‌چنیـن اجتمـاعی، از آنجـا که «ولنگـاری و رهاشـدگی در جهت ارضاء تمایلات حیوانی» معنای «آزادی» یافته است، تنها «قانون و نظارت مستمر بر اجرای آن» می تواند انسانها را از تجاوز به حقوق یکـدیگر باز دارد، چرا که هیـچ «بازدارنـده درونی» در بطن انسانها باقی نمانـده و مسؤولیت و تعهّـد صـرفاً در برابر اجتمـاع و انسانهـای دیگر معنـا دارد، نه در برابر خـدا و نـاظرین غیبی اعمـال (کرام الکاتبین). اگر در سالهای آغاز غربزدگی و مخصوصاً در مشـروطیت، «قانون» از آنچنان اهمیت و اعتباری برخوردار می گردد که همه مصـیبت‌ها را به «نداشـتن قانونی مأخوذ از اراده ملّت» باز می گرداننـد، از همین است که منوّرالفکرهای منادی غرب که خود را عَلَمـدار «بیداری ایرانیان» می‌دانسـتند، از همان آغاز آشـنایی با غرب، بدون آنکه ریشه‌ها و مبانی فکری «اصالت قانون» را بشناسند، دریافته بودند که «وجود قانونی مأخوذ از اراده ملّت» ریشه همه ترقیـات اجتمـاعی و سیاسیِ فرنگی‌هـاست، و نتیجه می گرفتنـد که مـا هم برای پـا نهادن در جادّه ترقّی و پیشـرفت، نخست به قـانونی که مبتنی بر رأی اکثریت مردم باشـد نیازمنـدیم. انسـان در مقام «تقلیـد» (مراد از «تقلیـد» در اینجا معنای فقهی آن نیست صـرفاً به مظـاهر و تجلّیـات صوری بسـنده می کنـد و از ریشه‌ها و مبانی غافل می‌مانـد. این «منادیان دلسوز بیـداری ایرانیان» از شدّت خودباختگی و فریفتگی در برابر فرنگ، از این معنا غفلت داشـتند که «اصالت قانون» در غرب بر «نفیِ شریعت» استوار است و «دموکراسـی» (حکومت مردم) در نفی «تئوکراسـی» (حکومت خـدایی) معنا پیـدا می کند. هنوز هم اگر بعضاً سـعی می کنند که بین «احکام اسـلام» و «دموکراسی غربی» جمع کنند، اشتباه آنان ناشی از همین غفلت است. «دموکراسی» میوه درخت «اومانیسم» است و «اومـانیسم» به معنـای «اصـالت انسـان» بـا «حقّ پرستی» منافـات دارد و اصـلاً از غفلت بشـر نسـبت به فقر ذاتی خویش در برابر غنـای پروردگار نتیجه شده است. «اومانیسم» به «انسان» در برابر «حقّ» اصالت می‌بخشد و اینچنین، «اراده انسانی» را مطلق می‌انگارد و به او اجازه می‌دهـد که هر چیزی را بخواهـد و هر عملی را انجام دهـد؛ و «قانون» اینجاست که اعتباری در حدِّ شـریعت پیدا می کند، چرا که «خواست افراد» طبیعتـاً بـا یکـدیگر متعـارض است و برای حلّ این «تعارض»، به‌ناچار بایـد به قانونی که بر «رأی اکثریت» اسـتوار باشـد اصالت داد. حال آنکه شـرع به «نظام درونی انسان» که از «تقوا و تعهّـد الهی» او منشأ گرفته است اصالت می‌دهـد، هرچند که نهایتاً از «نظم بیرونی» و «احکام و قوانین» نیز غفلت نمی کنـد؛ و البته لازم به تـذکّر است که صـدور قوانین در اسـلام به ذات مقدّس پروردگار متعال برمی گردد، حال آنکه در «دموکراسی»، قانون مأخوذ از اراده اکثریت است. شبهه دیگری که به نظام حقوقی اسلام می گیرند این است که نیازهای انسان با توجه به مقتضیات زمان متغیر است، حال آنکه نظام حقوقی اسـلام ثابت است؛ چگونه یک نظـام ثـابت و لاـتغیر می‌توانـد نسبت به نیازهای متغیر انسان انعطاف پیـدا کنـد و با آن هماهنگ شود؟از آنجا که جواب این شـبهه توسّط آقایان علما، مخصوصاً شـهید عزیز مطهری (ره) داده شـده است، ما به نقل فرمایشـی از ایشان و ذکر مآخـذ و منابع لازم برای تحقیق بیشتر بسـنده می کنیم و شـما را به خـدا می‌سپاریم. علاـمه شـهید مطهری(ره) در یکی از مصاحبه‌هـایی که پیش از رفرانـدوم جمهوری اسـلامی بـا ایشـان انجـام شـده است، در جواب این شـبهه فرموده‌انـد: «مسأله تحوّلات زمان و ثابت بودن ضوابط و قوانین

اسلامی مسأله‌ای است که همواره این شبهه را ایجاد می‌کند که چگونه می‌توان این ثابت را با آن متغیر تلفیق کرد. مسأله زمان و تغییر و تحوّل مسأله درستی است، امّا ظرافتی در آن است که اغلب نسبت به آن بی‌توجه می‌مانند. فرد انسان و همچنین جامعه انسانی حکم قافله‌ای دارد که دائماً در حرکت و طیّ منازل است. فرد و جامعه هیچ کدام در حال سکون و ثبات و یکنواختی نیستند. بنابراین اگر بخواهیم انگشت بر روی یکی از منازل بگذاریم و جامعه بشر را در یکی از منازلی که برای مدّت کوتاهی در آن توّقف کرده، برای همیشه ثابت نگه داریم، بدون شک برخلاف ناموس طبیعت عمل کرده‌ایم. امّا باید توجه داشت که فرق است میان منزل و میان راه. منزل تغییر می‌کند، امّا آیا راه هم لزوماً تغییر می‌کند؟ آیا مسیر جامعه انسانی، که همه قبول دارند که یک مسیر تکاملی است، آیا آن هم تغییر می‌کند. به بیان دیگر، آیا راه هم در راه است؟ و آیا بشر و جامعه بشری هر روزی در یک جهت و در هر مرحله‌ای از مراحل در یک مسیر جدید و به سوی یک هدف تازه حرکت می‌کند؟ پاسخ این است که نه، خط سیر تکاملی بشر خط ثابتی است شبیه به مدار ستارگان. لازمه حرکت داشتن ستاره این نیست که مدار ستاره هم قطعاً و ضرورتاً و لزوماً تغییر بکند». (برای تحقیق بیشتر می‌توانید به کتاب «نظام حقوق زن در اسلام»، فصل «اسلام و تجدّد زندگی»، و همین‌طور به کتاب «اسلام و مقتضیات زمان» و یا بخش سوّم کتاب «پیرامون انقلاب اسلامی» و بخش پنجم کتاب «پیرامون جمهوری اسلامی» مراجعه فرمایید). از آنجا که این سلسله مقالات متضمّن جستجوی مبانی مکتبی حاکمیت سیاسی است، بررسی مواد پنجاه گانه «رسالهٔ الحقوق» و بحث در اطراف جزئیات حقوقی آنها، از عهده این مقاله خارج است. برای تفصیل بیشتر به اصل رساله حقوق (کتاب ترجمه «تحف العقول»، انتشارات علمیه اسلامیه، صفحات ۲۹۱ الی ۳۰۹، و کتاب «من لا یحضره الفقیه»، جلد دوّم «باب الحقوق» و...) مراجعه کنید. با رعایت این نظام حقوقی، هرکس متناسب با شأن خویش جایگاه اجتماعی خاصّی می‌یابد و نهایتاً اجتماع انسانی به تعادل پایداری که لازمه قسط و عدالت اسلامی است دست می‌یابد و البتّه - همان‌طور که گفته شد - آنچه که حفظ و استمرار این نظام را تضمین می‌کند اصالتاً تقواست، نه دستگاههای انتظامی ویژه‌ای که در نظامات سیاسی امروز معمول است؛ هرچند که در مرحله بعد ما را از قانون و دستگاههای انتظامی بی‌نیاز نمی‌سازد. جامعه موعود اسلامی جامعه‌ای است که از دو نظام درونی و بیرونی برخوردار است امّا از این میان اصالت با نظام درونی است و دستگاههای انتظامی در مرحله بعد و در مقام تکمیل این نظام تشکیل می‌گردند. پی نوشت : ۱) این آیه مبارکه جوابِ مالِک دوزخ به دوزخیان است که گفته‌اند: «وَنادَوْا یا مالِکُ لِیَقْضِ عَلَینا رَبُّکَ قالَ اِنَّکُم ماکِثونَ. لَقَد جِئناکُمْ بِالْحقّ ولکنَّ اَکْثَرَکُمْ لِلْحقّ کارِهونَ» - و ندا کنند مالک دوزخ را که ای مالک از خدایت بخواه که ما را بمیراند (تا از عذاب برهیم) گوید: شما در آن جاودانه خواهید بود چرا که ما حقّ را برای شما آوردیم، امّا اکثریت شما مردم از حقّ کراهت داشتید. ۲) اوست خدایی که رسول خود را با دین حقّ به هدایت خلق فرستاد. ۳) خداوند در عالم به حقّ حکم می‌کند. ۴) و یکدیگر را به حق سفارش کردند. ۵) ما حقّ را برای شما آوردیم، امّا اکثریت شما از حقّ کراهت داشتید. ۶) براستی «اومانیسم» را چگونه باید ترجمه کرد؟ می‌گویند «انسان‌گرایی» و «اصالت انسان»... امّا کدام انسان؟ انسانی که دارای روحی مجرّد و جاودانه است و امانتِ «اختیار» در نزد اوست و درباره‌اش «اِنّی جاعِلٌ فِی الْاَرْضِ خلیفهٌ» گفته‌اند و «لَقَدْ کَرَّمْنا بنی آدَمَ»؟... و یا نه، انسانی که موردنظر «اومانیست» هاست، میمون برهنه‌ای است نتیجه تطوّر داروینی طبیعت و فاقد روح مجرّد و غرقه در غرقابه بیکرانه «کام جویی‌ها» و «غضب ورزی‌ها» و آمال و امیال حیوانی؟... و اگر این دوّمی موردنظر باشد - که همین است - آیا شما نام آنرا «انسان» می‌گذارید؟ و بعد، فرضاً «اومانیسم» را «اصالت انسان» ترجمه کردیم، تازه چه جای تحسین و تحمید، که بحکم «لا اله الاّ اللّه»، «فلاح» در نفیِ اصالت ما سوی اللّه است و اینکه ما ریشه همه چیز را به «اللّه الصّمد» برسانیم... و اگر اینچنین نکردیم و برای «ما سوی اللّه» اصالتی قائل شدیم، چه تفاوتی دارد که صَنَمی «لات» و «عزّی» نام را بپرستیم و یا «انسان» را؟ ۷) دموکراسی» نیز فرزند «اومانیسم» است. اگر نه، چگونه می‌توانست برای «رأی اکثریت» در برابر «حقّ» اصالت قائل شود؟ فلسفه «اومانیسم» می‌گوید که انسان دایر مدار همه چیز است و نباید برای «حقیقت» واقعیتی بیرون از «انسان» قائل شد. انسان «میزان حقّ»

است و در جواب این پرسش که کدام انسان؟ انسانِ کامل؟ حجّت خدا؟ خلیفهٔ اللّه؟... جواب می‌دهد: «خیر. طبیعت صحنه تنازعی است که در آن اقویا باقی می‌مانند. انسان موردنظرِ ما قهرمانِ این صحنه تنازع است. او فرزند نوعی خاصّ از میمون است که تطوّر طبیعت به ظهور عقل و تدبیر و فکر در وجود او منجر شده است. «نفس» یا «منِ» او مجموعه‌ای از فعالیت‌های فیزیکی و بیوشیمیایی است که خاصیت انتزاعی ذهنِ او این مجموعه را بمثابه موجود واحدی تلقّی می کند و نام آنرا «روح» می گذارد. «رفتارشناسی» روانِ انسان نشان داده است که فعالیت‌های روانی او همواره تابع عللی فیزیکی و بیوشیمیایی است و رفتار غریبی که ریشه در علّتی «ماوراءِ مادّه» داشته باشد از او مشاهده نشده است»!... ۸) سوره «ابراهیم»(علیه السّلام)، آیات ۲۰-۱۸ ۹) الرّحمن» آیات ۲۶ و ۲۷. ۱۰) قصص» / ۸۸. ۱۱) و در آخرت، از آنجا که حُجُب ماهیات و علل و اسباب برداشته می‌شود، همه در می‌یابند که اصلاً هیچ چیز جز حقّ ظهور نداشته است، و اگر این ظهور در دنیا «ادراک» نمی‌شد از آن بود که حواس صرفاً ظرف ادراک ماهیات است و تقدیر پروردگار متعال بر این قرار گرفته که «عقل‌از طریق تعارض و تزاحم اسباب و علل و از ورای حجاب‌های ماهیات به «وجود حقیقی» و «حقیقت وجود» معرفت پیدا کند و اینست همان معنایی که در آیه مبارکه موردنظر است: «لَقَدْ كُنْتَ فی غَفْلَةٍ مِنْ هـذا فَكَشَفْنا عَنْكِ غِطاءَكَ فَبَصَرُكَ الْيَوْمَ حَديدٌ» - (بتحقیق تو از این در غفلت بودی، پس پرده‌ات را از تو برداشتیم، پس دیده‌ات امروز تیز است. (ق / ۲۲)) و از همین جاست که «تمایلات اکثریت» با «حقّ» سازش ندارد. ۱۲) متن دروس ایشان که تحت عنوان «فلسفه بودن و شدن» به چاپ رسیده است. ۱۳) و خدا اینچنین برای حقّ و باطل مَثَل می‌زند که (باطل) چون کف بزودی نابود می‌شود و امّا آنچه به خیر و سود مردم است در زمین مدّتی باقی می‌ماند و خدا اینگونه امثال را (برای فهم مردم) بیان می‌دارد. ۱۴) فی‌المثل تأثیر «جاذبه زمین» در «جِرم اشیاء» به پدید آمدن «وزن» منجر می‌شود.وزن» ماهیتی است تابعِ «وجودِ جاذبه زمین»، امّا ذهن ما برای آن قائل به اعتبار می‌شود و چه بسا که انسان از روی غفلت برای «وزن»، وجودی مستقلّ قائل می گردد و می گوید: «وزن فلان شیء فلان کیلوست»، حال آنکه «وزن» وجود ندارد و صرفاً ظرفی است که به اعتبار جاذبه زمین از وجود انتزاع شده است. ۱۵) و قالَ الَّذينَ اسْتُضْعِفوا لِلَّذينَ اسْتَكْبَرُوا بَلْ مَكْرُ اللَّيلِ و النَّهارِ اِذْ تَأْمُرونَنا اَنْ نَكْفُرَ بِاللَّهِ وَ نَجْعَلَ لَهُ اَنْداداً و اَسَرُّوا النَّدامَةَ لَمّا رَاَوا الْعَذابَ» (سبا / ۳۳) - «مستضعفین به مستکبرین گویند که مکر شب و روز ما را بر آن داشت که بخدای یکتا کافر شویم و برای او شریک قرار دهیم. و چون عذاب قیامت را مشاهده کنند سخت اظهار پشیمانی کنند.» ۱۶) برای مثال گفته‌اند: نماز بخوان، «فانّها لَكَبيرَةٌ اِلّا علی الخاشعین» - و نماز جز بر خاشعین گران می‌آید. ۱۷) مقصود «مدینه فاضله» افلاطون و پیروان او نیست. (در یکی از مباحث آینده تحت عنوان «امّت واحده» این مطلب کاملاًـ مورد تحقیق قرار خواهد گرفت). ۱۸) و در این مورد تعبیر خاصّی نیز در قرآن وجود دارد که بطور جداگانه محتاج به بحث و تفسیر است: «ضُرِبَتْ عَلَيهِمُ الذِّلَّةُ اَينَ ما ثُقِفُوا الاّـ بِحَبْلٍ مِنَ اللَّهِ وحَبْلٌ مِنَ النّاس...» (آل عمران / ۱۱۲) - (آنها محکوم به خواری و ذلّت هستند هر کجا متوسّل شوند، مگر به دین خدا و عهد مسلمانان درآیند.)تعبیر حَبْلی (ریسمانی) از خدا و حَبْلی از مردم به ارتباط متقابلی اشاره دارد که بین امام و امّت موجود است. ۱۹) سخن در این باره بسیار است امّا به همین مقدار اکتفا می گردد تا رشته بحث را گم نکنیم. ۲۰) در توضیح این مطلب که «اجتماع مردم» و «بیعت» چگونه می‌تواند شرط کفایی امامت و خلافت قرار بگیرد، فرمایشات بسیار روشنی در نهج البلاغه وجود دارد. در خطبه شقشقیه آمده است: «لَوْلا حُضورُ الْحاضِرِ و قیامُ الْحُجَّةِ بِوُجودِ النّاصِرِ وَ ما أَخَذَ اللَّهُ عَلَى الْعُلَماءِ اَنْ لا يقارّوا عَلى كِظَّةِ ظالِمٍ وَلا سَغبِ مَظْلومٍ لَأَلْقَيتُ حَبْلَها عَلى غارِبِها ولَسَقَيتُ اخِرَها بِكَأسِ اَوَلّها» - (اگر حاضر نمی‌شدند آن جمعیت بسیار (برای بیعت با من و یاری نمی‌دادند) که حجّت تمام شود، و نبود عهدی که خدایتعالی از علماء گرفته تا بر سیریِ ظالم و گرسنه ماندن مظلوم راضی نشوند، هر آینه ریسمان و مهار شتر خلافت را بر کوهانِ آن می‌انداختم و آخر آنرا به جام آغازش سیراب می کردم (امر خلافت را رها می کردم).)در اینجا حضرت صراحتاً «حضور الحاضر» را بعنوان عاملی ذکر می‌فرمایند که در امر خلافت «اقامه حجّت» می کند و بدین ترتیب راهی برای امام جز قبول خلافت باقی نمی‌ماند. و از سوی دیگر، امام(علیه السّلام) وصایت و وراثت رسول‌اللّه(صلّی الله علیه و آله و سلّم) را در امر

خلافت، معیاری می‌داند که هیچ چیز هم سنگ آن قرار نمی گیرد. بعنوان نمونه در خطبه ۲ می‌فرماید: «وَلَهُمْ خَصائِصُ حقّ الْوِلایةِ و فیهِمُ الْوَصیةُ وَالْوِراثَةُ الانَ اذْ رَجَعَ الْحقّ اِلی اَهْلِهِ وَنُقِلَ اِلی مُنْتَقَلِهِ» سخن در اطراف اهل بیت علیهم‌السّلام است. می‌فرماید: «... شرایط ولایت امور مسلمین در آنان جمع است و پیغمبر درباره آنان وصیت کرده است (یا وصایت رسول اللَّه(صلّی الله علیه و آله و سلّم) به آنـان تعلّق می گیرد) و آنان وارث کمالات نبوی هسـتند. این هنگام زمانی است که حقّ به اهلش بازگشـته و به جای اصـلی خود منتقل شده است.» در بحث‌های آینده ان‌شاءاللَّه، در هنگام پرداختن به مسأله «آزادی عقیده»، «دموکراسـی»، «قانون اساسی»، «حقوق متقابل مردم و حکومت» و «امّت واحـده»، وجوهِ دیگر این مباحث نیز مورد تحقیق قرار خواهد گرفت. ۲۱) احزاب / ۳۳ و فاطر / ۴۳ ۲۲) یونس / ۳۲ ۲۳) اسراء / ۸۱ ۲۴) لقمان / ۳۰ ۲۵) اعراف / ۱۵۷ ۲۶) آل عمران / ۶۴ ۲۷) معنـای «فلاح» در آیه مبارکه ۱۵۷ از سوره «اعراف» اینچنین تشریع شده است: «یضَعُ عَنْهُم اِصْـرَهُمْ وَالْاَغْلالَ الَّتی کانَتْ عَلَیهِمْ» (تا بردارد از ایشان سـنگینی بارشان و آن غـل و زنجیرهایی که بر آنان بوده است . «سـبکباری» و «رهایی» از قیود و زنجیرهای تعلّقات شـرک‌آمیز و «طریقه دستیابی به فلاح» نیز در آیه مذکور اینچنین بیان گشـته است: گرامی داشـتن رسول خدا(صلّی الله علیه و آله و سلّم) و یاری دادنِ او و تبعیت از نوری که با او نازل شـده؛ و البته این بیان محتاج به تفسیر است؛ امّا از آنجایی که حوصـله این مقال پـذیرای اینهمه نیست، درمی گـذریم. نکته ظریف دیگری که در اینجا بایـد مورد تذکّر قرار گیرد اینست که چون آخرت در حقیقت باطن عالم است و در آنجا هیچ چیز جز مکتسباتِ «نفس» ما بر ما عرضه نمی گردد، لذا اگر ما در اینجا که مزرعه آخرت است، توفیق «ترک گناهان» و «رهایی از قیود و زنجیرهای تعلّقات شـرک‌آمیز» را پیدا نکنیم، نباید امیدوار باشـیم که به «فلاح» برسـیم و آیات عذاب درباره‌مان تحقق پیدا نکند. به این آیـات توجّه کنیـد: «اُولئـکَ الَّذینَ کَفَرُوا بِرَبِّهِمْ وَ اولِئـکَ الْاَغْلالـُ فی اَعْناقِهِمْ وَ اولِئکَ اَصْـحابُ النّارِ هُمْ فیها خالِـدونَ(رعـد/۵) (اینـان هسـتند که بربّ خویش کافرنـد و اینـان هسـتند که غـل و زنجیر بر گردن خویش نهادنـد و اینـان هسـتند که در آتش دوزخ جـاودانه خواهنـد بود). جـای این پرسـش وجود دارد که اینان چه کسانی هسـتند؟ در جواب می‌فرماینـد: «وَ انْ تَعْجَبْ فَعَجَبٌ قَوْلُهُمْ ءَاِذا کُنا تُراباً اَئّنا لَفی خَلْقٍ جَدیـدٍ (رعـد / ۵) (اگر ترا جای شـگفتی است، شـگفت‌آور قول آن کسانی است که منکر معاد هسـتند و می گویند: آیا ممکن است که ما بعد از خاک شدن دیگر باره به آفرینشی جدید درآئیم؟). اینانند که غل و زنجیر بر گردن دارند و مصداق این آیه مبارکه هستند که: «اِنّا اَعْتَدْنا لِلْکافِرینَ سَـلاسِلَ و اَغْلالاً و َسَعیراً (انسان / ۴) (ما برای کفّار سلسله‌ها و قیود و آتشی آماده کرده‌ایم . پناه بر خدا. ۲۸) از وصایای آنحضـرت به امام حسن مجتبی علیه‌السّلام هنگام بازگشت از «صفین» ۲۹) قصص / ۵۰ ۳۰) نـور / ۳۵ ۳۱) مؤمنـون / ۷۱ ۳۲) و امّـا قرآن مجیـد در آیـاتی دیگر اتّبـاع از اهـواء و عبودیت هوای نفس را نـتیجه «اخلاد الی الارض» و «غفلت از یاد خدا» دانسته است که جای بحث تفصیلی آن در اینجا وجود ندارد. به آیات مبارکه اعراف / ۱۷۶ و کهف / ۲۸ مراجعه کنیـد. در بحث «دموکراسـی» ان‌شـاءاللَّه به تفسیر تفصـیلی این آیـات مراجعه خواهیم کرد. ۳۳) قرآن از یکســو در برابر «اتّباع از هوای نفس» ما را به «اتّباع از ملّتِ ابراهیم» فراخوانـده است (آل عمران / ۲۵) - یوسف / ۳۸ - نحل ۱۲۳) و منظور از «ملّت ابراهیم» روش و سـنّتی است که حضـرت رسول اکرم(صـلّی الله علیه و آله و سلّم) نیز بدان «استنان» دارد و از آن تبعیت می کند و از طرف دیگر، قرآن مجید ما را به اطاعت از حضـرت رسول اکرم(صـلّی الله علیه و آله و سلّم) فرمان می‌دهد و صراحتاً اذعان می‌دارد که آنکه از «ملّت ابراهیم»، «روی گردان» شود «سـفیه» است: «وَمَنْ یرْغَبُ عَنْ مِلَّةِ اِبْراهیمَ اِلّا مَنْ سَفِهَ نَفْسَه» (بقره / ۱۳۰). در مجموع از بیانـات قرآن حکیم می‌تـوان نـتیجه گرفت که «ملّت ابراهیم» در حقیقت روشـی است منطبـق بر فطرت الهی بشـر و مبتنی بر «عقل محض»؛ و اگر قرآن فرمان می‌دهد که: «لَکُم فی رَسولِ اللَّهِ اُسْوَةٌ حَسَـنَةٌ»، ما را بدین روش فرا می‌خواند. بشر «آزاد» بدین معنا بشری اسـت که از ملّت ابراهیم و راه عقـل و فطرت اعراض دارد و «تبعیت از هـوای نفس» را بر «تبعیت از عقـل» ترجیـح داده است بشـری اینچنین، هرچنـد که بصورت انسان است، امّا از آنجا که وجودش صـرفاً محدود به تمایلات غریزی و خصوصـیات حیوانی است، از هر حیوانی پست‌تر است: «اِنَّ شَرَّ الـدَّوابِ عِنـداللَّهِ الصُّمُ الْبُکْمُ الَّذینَ لا یـعْقِلونَ» (انفال / ۲۲) (همانا بـدترین حیوانات نزد خدا کران

گنگانی هستند که تعقل نمی‌کنند) و «اولئکَ کَالْأَنْعامِ بَلْ هُمْ اَضَلّ» (اعراف ۱۷۹) (آنانند چون حیوانات، بلکه گمراه‌ترند). چرا که اینچنین کسی «عقل و تدبیر» خویش را نیز در «خدمت معصیت» و «نافرمانی خدا» و «تبعیت از گرایش‌های هوسناکِ نفس امّاره بالسّوء» بکار می‌گیرد و چه کریه و وحشتناك می‌گردد انسانی که عقل و تدبیر خویش را نیز در خدمت خواب و خور و خشم و شهوت خویش قرار دهد، زیرا ملکات خبیثه نفسانی‌اش تمامی بروز می‌یابند و موجودیت اخروی او را - که از هر حیوانی کریه‌تر است - می‌سازند. «تمدّن امروز مغرب زمین» مَثَل صادق جامعه‌ای است که «عقل و تدبیر» خود را نیز در خدمت جوابگویی به خواهش‌های نفس و پرورش ابعاد حیوانی وجود خویش بکار گرفته است. ۳۴) نساء / ۵۹ ۳۵) احزاب / ۲۱ ۳۶) جلد بیستم ترجمه «المیزان»، صفحه ۲۶۹ ۳۷) قصص / ۶۸ ۳۸) احزاب / ۳۶ ۳۹) شیخ محمود شبستری (ره) ۴۰) جلد بیستم ترجمه «المیزان»، صفحه ۲۶۸ ۴۱) عهدنامه مالك اشتر نخعی (ره) ۴۲) سجده / ۱۸ ۴۳) و این مقایسه در موارد متعددی تکرار شده است: * «اَجَعَلْتُمْ سِقایَةَ الْحاجِّ وَ عِمارَةَ الْمَسْجِدِ الْحَرامِ کَمَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْیَوْمِ الْآخِرِ وَ جاهَدَ فی سَبیلِ اللَّهِ لا یَسْتَوونَ عِندَاللَّه» (توبه / ۱۹) (آیا منزلت سقایت‌الحاجّ و تعمیر مسجد الحرام را با آنکه براستی به اللَّه و معاد ایمان آورده است و «در راه خدا جهاد کند» برابر نهاده‌اید؟ خیر، این دو در نزد خدا «مساوی» نیستند). * «... عَبْداً مَمْلوکاً لایَقْدِرُ عَلی شَیْءٍ وَمَنْ رَزَقْناهُ مِنّا رِزْقاً حَسَناً فَهُوَ یُنْفِقُ مِنْهُ سِرّاً وَ جَهْراً هَلْ یَسْتَوون» (نحل / ۷۵) (آیا بنده مملوکی که بر هیچ چیز قادر نیست (برده هوی و هوس خویش است و اوامر و نواهی نفس امّاره خویش را تبعیت می‌کند و اراده به خیر و عمل صالح ندارد) با آنکه از جانب خود او را رزقی نیکو عطا کرده‌ایم و از آن، در پنهان و آشکارا انفاق می‌کند برابرند؟ خیر). * «لا یَسْتَوی الْقاعِدونَ مِنَ الْمُؤمنینَ غَیرُ اوُلی الضَّرَرِ وَالْمُجاهِدونَ فی سَبیلِ اللَّهِ بِاَمْوالِهِمْ وَاَنْفُسِهِمْ» (نساء / ۹۵) (مؤمنینی که بدون عذر از کار جهاد بازنشینند با مجاهدانی که در راه خدا به مال و جان جهاد می‌کنند مساوی نیستند). * «قُلْ لا یَسْتَوِی الْخَبیثُ والطَّیبُ...» (مائده / ۱۰۰) (بگو که مردم پاك و ناپاك یکسان نیستند). * «قُلْ هَلْ یَسْتَوِی الْأَعْمی والْبَصیرُ؟ اَفَلا تَتَفَکَّرونَ؟» (انعام / ۵۰) (بگو آیا کور و بینا با یکدیگر یکسانند؟ چرا تفکّر نمی‌کنید؟) * «وَضَرَبَ اللَّهُ مَثَلاً رَجُلَینِ اَحَدُهُما اَبْکم لا یَقْدِرُ عَلی شیءٍ وَ هُوَ کَلٌّ عَلی مَوْلیهُ اَینَما یوَجِّهْهُ لایَاْتِ بِخَیرٍ هَل یستَوی هُوَ وَمَنْ یأمُرُ بِالْعَدْلِ وَ هُوَ عَلی صِراطٍ مُسْتَقیمٍ؟» (نحل / ۷۶) (خداوند مثلی زده است: آیا این دو مرد که یکی از آندو گنگ است و قدرتی بر هیچ چیز ندارد و وابسته به مولای خویش، هرجا که رو کند خیری نمی‌رساند، و آن دیگری به عدالت امر می‌کند و بر صراط مستقیم استوار است، برابرند؟) ۴۴) نور / ۵۵ ۴۵) این مطلب در ادامه مباحث آینده با تفصیل بیشتری بیان خواهد شد. ۴۶) جلد بیستم ترجمه «المیزان» صفحه ۱۶۸ ۴۷) غرایز حیوانات نیز بر همین قیاس توجیه می‌شود. ۴۸) برای توضیحات بیشتر می‌توانید به کتاب «طلب و اراده» تألیف حضرت امام خمینی ارواحنا له الفدا مراجعه نمائید. ۴۹))- بقره / ۲۵۶ ۵۰) آن خدایی که هفت آسمان بلند را به طبقاتی منظم بیافرید و هیچ در خلقت پروردگار رحمان بی‌نظمی و نقصان نخواهی یافت». ۵۱) و روی زمین کوهها را برافراشت و انواع برکات را در آن‌ها قرار داد و قوت و روزی اهل زمین را در چهار روز (چهار فصل سال) بطور یکسان برای روزی‌طلبان مقدّر فرمود». ۵۲) وَ اِنَّهُ لِحُبِ الْخَیرِ لَشَدیدٌ» (عادیات / ۸). ۵۳) و قوت و روزی اهل زمین را در چهار روز بطور یکسان برای روزی‌طلبان مقدّر فرمود * آنگاه به خلقت آسمانها توجه کامل فرمود که آسمانها دودی بود و او فرمود که ای آسمان و زمین بیائید، طوعاً یا کرهاً ؛ گفتند: آمدیم، فرمانبرداران». ۵۴) او خدایی است که همه موجودات زمین را برای شما خلق کرد، پس از آن به خلقت آسمان نظر فرمود و هفت آسمان را بر فراز یکدیگر برافراشت و او بر همه چیز آگاه است.» ۵۵) فرزندم، خداوند اعمال بد و خوب خلق را اگر چه به مقدار خردلی در دلِ سنگی یا در طبقات آسمانها یا زمین پنهان باشد، همه را در محاسبه می‌آورد که خدا به همه چیز توانا و آگاه است.» ۵۶) سوره تین: آیه ۴ ۵۷) اسراء: ۷۰ ۵۸) اعراف: ۱۷۹ ۵۹) فی المثل، کشیدن سیگار، اعتیاد به الکل و... بدن انسان در وضعیت طبیعی خویش نیازی به سیگار یا الکل ندارد، امّا انسان معتاد به سیگار یا الکل، آنها را در زمره نیازهای حقیقی خویش می‌پندارد. حال اگر قوانین اجتماعی نیز بر این اساس تنظیم شوند، سلامت روحی و جسمی بشر و نسلهای آینده، در یک سطح

غیرقابل تصوّر به خطر خواهد افتاد. ۶۰) تعبیرات دیگری نیز وجود دارد که در مبحث «عدالت و مساوات» ذکر خواهد شد. ۶۱) اصولاً ـ جدا کردن انسان از مجموعه کائنات و او را ملغمه‌ای از استعدادها و نیازها دانستن و نظامی حقوقی بر مبنای نیازهای او بنا کردن، با تفکّر اومانیستی غرب مناسبت دارد؛ امّا از آنجا که لازمه عبور از این تفکّر غالب نیز تعمّق و تحقیق بیشتر در آن، همراه با رجوع به مبانی نظری تفکّر اسلامی است، لاجرم ما بحث را اینگونه ادامه داده‌ایم، اگر نه در مقاله آینده که انشاءاللَّه به بررسی «رسالهٔ الحقوق» سید السّاجدین امام علی بن الحسین(علیه السّلام) اختصاص دارد، خواهیم دید که «حق و حقوق و نظام مبتنی بر آن» در اسلام با آنچه در تفکّر امروزی غرب از آن برداشت می گردد، بسیار متفاوت است. /س

فلسفه و اهداف حکومت اسلامی

فلسفه و اهداف حکومت اسلامی نویسنده:حمیدرضا اشراقی(۱) چکیده: حکومت از دیدگاه اسلام، برخاسته از موضع طبقاتی و سلطه گری فردی یا گروهی نیست؛ بلکه تبلور آرمان سیاسی ملّتی هم کیش و همفکر است که به خود سازمان می‌دهد تا در روند تحوّل فکری و عقیدتی، راه خود را به سوی هدف نهایی (حرکت به سوی الله) بگشاید. ملت ما در جریان تکامل انقلابی خود از غبارها و زنگارهای طاغوتی زدوده شد و از آمیزه‌های فکری بیگانه خود را پاک نمود و به مواضع فکری و جهان‌بینی اصیل اسلامی بازگشت و اکنون بر آن است که با موازین اسلامی و قرآنی، جامعه نمونه (اُسوه) خود را بنا کند. بر چنین پایه‌ای، رسالت محققان و پژوهشگران این است که زمینه‌های تحقق این حکومت را عینیّت بخشند و شرایطی را به وجود آورند که در آن، انسان با ارزشهای والا و جهان‌شمول قرآنی پرورش یابد. نگارنده کوشید با توجّه به محتوای اسلامی انقلاب ایران، که حرکتی برای پیروزی تمامی مستضعفان بر متکبران است و زمینه تداوم این انقلاب را در داخل و خارج کشور بویژه در گسترش روابط بین‌الملل، با دیگر جنبشهای اسلامی و مردمی فراهم می کند را در سایه آیات قرآنی، برای تشکیل امّت واحده جهانی بیان کند. (إِنَّ هذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً واحِدَةً وَ أَنَا رَبُّكُمْ فَاعْبُدُونِ) تا استمرار مبارزه در نجات ملتهای محروم و تحت ستم در تمامی جهان قوام یابد. با توجّه به ماهیّت این تحقیق، خط سیر مقاله، تضمین گر نفی هرگونه استبداد فکری و اجتماعی و انحصار اقتصادی است و در خط گسستن از سیستم استبدادی و سپردن سرنوشت مردم به دست خودشان، تلاش می کند. (وَ يَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَ الْأَغْلالَ الَّتِي كانَتْ عَلَيْهِمْ). در ایجاد نهادها و بنیادهای سیاسی که خود پایه تشکیل جامعه است، بر اساس تلقی مکتبی، صالحان عهده‌دار حکومت و اداره مملکت می گردند (أَنَّ الْأَرْضَ يَرِثُها عِبادِيَ الصّالِحُونَ) و قانون گذاری که روشن کننده ضابطه‌های مدیریّت اجتماعی است، بر مدار قرآن و سنّت جریان می‌یابد. بنابراین، نظارت دقیق و جدّی از ناحیه صاحب‌نظران و اهل قلم، امری ضروری است و چون هدف از حکومت اسلامی، رشد دادن انسان در حرکت به سوی نظام الهی است (وَ إِلَى اللّهِ الْمَصِيرُ) تا زمینه شکوفایی استعدادها به منظور تجلی ابعاد خداگونه انسانها فراهم آید (تخلّقوا بأخلاق الله)، جز در گرو مشارکت فعّال و گسترده تمامی عناصر اجتماع در روند تحول جامعه نمی‌تواند باشد. با این رویکرد، می‌توان گفت این همان تحقق حکومت مستضعفان در زمین خواهد بود. (وَ نُرِيدُ أَنْ نَمُنَّ عَلَى الَّذِينَ اسْتُضْعِفُوا فِي الْأَرْضِ وَ نَجْعَلَهُمْ أَئِمَّةً وَ نَجْعَلَهُمُ الْوارِثِينَ). قانون و حکومت دین، هرگز از حکومت و سیاست جدا نیست؛ زیرا همان گونه که گفته شد. دین، تنها، موعظه و تعلیم محض برای مسائل فردی و مسائل اخلاقی و اعتقادی نیست؛ بلکه احکام اجتماعی و سیاسی و نظامی و... را نیز در کنار اینها دارد. خدای سبحان در یکی از آیات قرآن کریم، هدف فرستادن رسولان خود را چنین بیان می‌فرماید: «كانَ النّاسُ أُمَّةً واحِدَةً فَبَعَثَ اللّهُ النَّبِيِّينَ مُبَشِّرِينَ وَ مُنْذِرِينَ وَ أَنْزَلَ مَعَهُمُ الْكِتابَ بِالْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ النّاسِ فِيمَا اخْتَلَفُوا فِيهِ»(۲) یعنی: مردم همه یک گروه بودند. پس خداوند رسولان فرستاد که نیکان را مژده دهند و بدان را بترسانند و برای آنها به راستی کتاب نازل کرد تا تنها دین‌خدا به عدالت‌در مورد نزاع مردم حکمفرما باشد. در این آیه کریمه، مساله رفع اختلاف میان مردم، به عنوان هدف بعثت انبیاء مطرح شده است. اگر اختلاف میان انسانها امری طبیعی و قطعی است، چنانکه در پیش گفته

شـد و اگر رفع اختلافها برای ایجاد نظم در جامعه بشری و به دور از هرج و مرج، ضروری است. صرف نصیحت و مساله گویی نمی‌توانـد مشکل اجتماعی را حل کند. از این رو، هیچ پیامبر صاحب شریعتی(۳) نیامده است، مگر آنکه علاوه بر تبشیر و انذار، مساله حاکمیت را نیز مطرح نموده است. خدای سبحان در این آیه نمی‌فرمایـد پیامبران به وسیله تعلیم یا تبشیر و انـذار، اختلاف جامعه را رفع می کننـد؛ بلکه می‌فرمایـد به وسیله «حکم»، اختلافات آنها را بر می‌دارنـد؛ زیرا حل اختلاف، بـدون حکم و حکومت امکان‌پذیر نیست. صرف قانون که وجود لفظی یا کتبی تفکر خاصی است ، توان تاثیر در روابط خارجی را ندارد؛ بلکه یک موجود توان‌منـد و مرتبط با غیب می‌خواهـد که مسوول تعلیم و حفظ و اعمال آن باشـد. از این رو، حضرت مولی‌الموحـدین، علی بن ابی طالب علیه‌السلام ، برای رفع مغالطه خوارج که قانون را کافی می‌دانستند و جامعه را بی‌نیاز از رهبر و حکومت می‌پنداشتند و شعارشان این بود: «لا حکم الا لله». فرمودنـد: «کلمهٔ حق یراد بها الباطل؛ نعم انه لا حکم الا لله ولکن هوءلاء یقولون لا امرهٔ الا لله وانه لابد للناس من امیر بر او فاجر»(۴)؛ یعنی این سخن «لا حکم الا لله»، سخن حق و گفته قرآن است؛ ولی اراده باطل و نادرست از آن شـده است. بله، هیـچ حکم و قانونی حق نیست ، مگر حکم و قانون خداونـد؛ ولی این افراد ، از این کلام درست، چیز دیگری اراده کرده‌انـد و مقصودشـان آن است که هیـچ امـارت و حکومتی نیست، مگر امارت و حکومت‌خداونـد و این در حالی است که مردم، بـدون امیر و حاکم نمی‌تواننـد زنـدگی کننـد وحتی در نبود امیر نیکوکار، امیر فاجر غیرظالمی نیاز دارند تا جامعه به انهدام کشـیده نشود. حکومت اسلامی خدای سبحان درباره اسلام و رسول اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله می‌فرماید: «هُوَ الَّذِی أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدی وَ دِینِ الْحَقِّ لِیُظْهِرَهُ عَلَی الدِّینِ کُلِّهِ وَ لَوْ کَرِهَ الْمُشْرِکُونَ»(۵) یعنی: خـدای تعالی رسولش را با هـدایت و دین حق اعزام نمود تا مردم را در همه ابعاد زنـدگی هـدایت کنـد و بساط هر طاغوت را برچیند تا دینش را بر تمام مرامها و نظامها پیروز گرداند. بر این اساس، پیامبر اسلام برای دو کار آمد نه یک کار؛ هم برای هـدایت و موعظه و تعلیم و ارائه قانون آمـد و هم برای برچیدن ظلم و طغیان. خدای تعالی هـدف بعثت همه رسولان خود را چنین بیان می‌فرمایـد: «وَ لَقَدْ بَعَثْنا فِی کُلِّ أُمَّهٍٔ رَسُولاً أَنِ اعْبُدُوا اللّهَ وَ اجْتَنِبُوا الطّاغُوتَ»(۶) یعنی: ما برای هر امتی پیام‌آوری فرستادیم که آنان را به عبادت «الله» دعوت کنـد و به اجتناب از طاغوت برانگیزد. اجتناب کردن از طاغوت؛ یعنی خود را در جانبی و طاغوت را در جانب دیگر قرار دادن و در جهت او قدم برنداشتن و از خود در برابر تجاوز طاغی دفاع کردن و برده او نشـدن. آتش‌بس یـک جانبه! فکر جـدایی دین از سیاست، در واقع، آتش‌بس یک‌جانبه بین دو طرف درگیر است؛ یعنی همه کسانی که از روی ترس یا علل دیگر، سخن از جدایی دین از سیاست زده‌اند و در عمل، کاری به سیاست ندارند. در ستیز دینداران با سیاستمداران ظالم، آتش‌بس را یک‌جانبه قبول کرده‌اند. سیاستمداران بی‌رحم، هیچ گاه نمی گویند ما با دین و دینـداری کاری نـداریم. آنان هر زمان که بتواننـد، دین را به کام خود می کشـند و دینداران را به اسارت درمی‌آورند. در گذشـته ، رژیم منفور پهلوی را دیدیم که گاهی برای فریب مردم و منحرف ساختن آنان، قرآن چاپ می کرد؛ ولی آن زمان که احساس خطر کرد و فهمیـد کـه جـامعه دینی دیگر نمی‌خواهـد اسـیر او باشـد، مسجد کرمـان را بـا قرآنهـایش بـه آتش کشـید. پس، یـک زمـان «قرآن‌سوزی» است و یک زمان «قرآن‌سازی» و هر دو برای اهداف پلید استعماری و سیاسی است؛ زیرا سخن و روش همه دنیاطلبان و بی‌دینان، همان شعار «قَدْ أَفْلَحَ الْیَوْمَ مَنِ اسْتَعْلی»(۷) است. طبق این آیه، آنـان خوشـبختی در این دنیا را در گرو برتری بهره گیری هر چه بیشتر از دیگران می‌داننـد. ما در جریان جنگ خلیج فارس، شاهد استفاده آمریکا از دین برای فریب مردم بودیم. از واتیکان کمک گرفت و از پاپ خواست برای جنگ، دعا نمایـد و این همان سوءاستفاده‌ای است که معاویه منافق از دین می کرد. معاویه (علیه اللعنه) زمانی که فهمید مالک اشتر(سلام‌الله‌علیه) به مصر می‌رود و با رفتنش آنجا را دگرگون خواهد کرد. شب و روز، منزل و مسیر حرکتش را شناسایی می کرد تا این که توانست با حیله عمرو عاص، عسل مسموم را به وی بخورانـد. پیش از آن که عسل، مالک را به شـهادت برسانـد مردم را به مسجد جامع شام دعوت کرد و به آنان گفت: خطری حکومت اموی را تهدیـد می کند و ما بایـد دعا کنیم و شما آمین بگوییـد. او دعا کرد که خـدا خطر مالک را برطرف کنـد و مردم شام نیز آمین گفتنـد. زمانی که خبر

شهادت مالک به شام رسید، معاویه گفت ما «مستجاب‌الدعوه» هستیم. آینده جهان از نظر اسلام آینده جهان از نظر مکتبهای مختلف که رشد سلاحهای هسته‌ای و اتمی را می‌بینند، جز ویرانه‌ای نیست؛ اما اسلام، آینده جهان را قسط و عدل، آرامش و تمدن و حکومت صالحان می‌داند: «وَ لَقَدْ کَتَبْنا فِی الزَّبُورِ مِنْ بَعْدِ الذِّکْرِ أَنَّ الْأَرْضَ یَرِثُها عِبادِیَ الصّالِحُونَ».(۸) یعنی: ما بعد از تورات در زبور داود نوشتیم «و در کتب انبیاء سَلَف وعده دادیم» که البته بندگان نیکوکار من، ملک زمین را وارث و متصرّف خواهند بود. هدف رسالت انبیاء الهی، تربیت انسانها و در نتیجه، قیام آنان برای اقامه قسط و عدل است؛ چنانکه فرمود: «لَقَدْ أَرْسَلْنا رُسُلَنا بِالْبَیِّناتِ وَ أَنْزَلْنا مَعَهُمُ الْکِتابَ وَ الْمِیزانَ لِیَقُومَ النّاسُ بِالْقِسْطِ»(۹) یعنی: همانا ما پیامبران خود را با ادله و معجزات فرستادیم و برایشان کتاب و میزان عدل نازل کردیم تا مردم به راستی و عدالت بگروند. و خداوند موءمنان حقیقی را وعده قطعی داده است که خلافت در زمین را نصیب آنان سازد: «وَعَدَ اللّهُ الَّذِینَ آمَنُوا مِنْکُمْ وَ عَمِلُوا الصّالِحاتِ لَیَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِی الْأَرْضِ»(۱۰) یعنی: خدا به کسانی که از شما بندگان ایمان آرد و نیکوکار گردد وعده فرموده است در زمین خلافت دهد. و دین پسندیده و مرضی خود را مستقر سازد و در سایه هدایتهای آن، پس از خوف و ترس، امن و آرامش تحقق یابد. «وَ لَیُمَکِّنَنَّ لَهُمْ دِینَهُمُ الَّذِی ارْتَضی لَهُمْ وَ لَیُبَدِّلَنَّهُمْ مِنْ بَعْدِ خَوْفِهِمْ أَمْناً یَعْبُدُونَنِی لا یُشْرِکُونَ بِی شَیْئاً».(۱۱) یعنی: چنانچه امم صالح پیامبران سلف، جانشین پیشینیان خود شدند و علاوه بر خلافت، دین پسندیده آنان را بر همه ادیان تمکّن و تسلّط عطا کند و به همه مؤمنان پس از خوف و اندیشه از دشمنان ایمنی کامل دهد که مرا به یگانگی بی‌هیچ شائبه شرک پرستش کنید. اسلام، تنها دین الهی است. «إِنَّ الدِّینَ عِنْدَ اللّهِ الْإِسْلامُ»(۱۲) یعنی: همانا دین پسندیده نزد خدا، آیین اسلام است. که خداوند آن را با ولایت اولیائش کامل گردانید و بدان راضی شد. «الْیَوْمَ أَکْمَلْتُ لَکُمْ دِینَکُمْ وَ أَتْمَمْتُ عَلَیْکُمْ نِعْمَتِی وَ رَضِیتُ لَکُمُ الْإِسْلامَ دِیناً»(۱۳) یعنی: امروز دین شما را به حدّ کمال رساندم و بر شما نعمت را تمام کردم و بهترین آیین را که اسلام است، برایتان برگزیدم. و خود وعده داده است که اسلام، دین جهانی باشد و حکومت اسلامی، تنها حکومت عدل و قسط در سراسر گسترده خاک گردد: «هُوَ الَّذِی أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدی وَ دِینِ الْحَقِّ لِیُظْهِرَهُ عَلَی الدِّینِ کُلِّهِ وَ لَوْ کَرِهَ الْمُشْرِکُونَ».(۱۴) یعنی: اوست خدایی که رسول خود را با دین حق به هدایت خلق فرستاد تا بر همه ادیان عالم تسلّط و برتری دهد؛ هر چند مشرکان ناراضی و مخالف باشند. خداوند، نظام آفرینش را بر پایه حق استوار ساخته است. چنانکه فرمود: « وَ ما خَلَقْنَا السَّماواتِ وَ الْأَرْضَ وَ ما بَیْنَهُما إِلّا بِالْحَقِّ»(۱۵) یعنی: و ما آسمانها و زمین و هر چه بین آنهاست را بجز برای مقصودی صحیح و حکمتی بزرگ خلق نکرده‌ایم. و هر باطلی در این جهان، محکوم به نابودی است و مانند کف روی آب، زائل خواهد گشت. « فَأَمَّا الزَّبَدُ فَیَذْهَبُ جُفاءً»(۱۶). یعنی: باطل، چون کف به زودی نابود می‌شود. قرآن کریم، همه مخاطبان خود را دعوت می‌کند که در سرگذشت گذشتگان سیر کنند و عاقبت‌بد و هلاکت تکذیب‌کنندگان را ببینند. «قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِکُمْ سُنَنٌ فَسِیرُوا فِی الْأَرْضِ فَانْظُروا کَیْفَ کانَ عاقِبَهُْ الْمُکَذِّبِینَ»(۱۷) یعنی: پیش از شما مللی بودند و رفتند. پس گردش کنید در زمین تا ببینید چگونه هلاک شدند آنان که وعده‌های خدا را تکذیب کردند. سنت شکست ناپذیر و غیر قابل زوال الهی ، پیروزی قیام حق و نابودی باطل است و این سنت ، از اصول همیشگی و همگانی نظام آفرینش است که هیچ گاه تغییرپذیر نیست. «فَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّتِ اللّهِ تَبْدِیلاً وَ لَنْ تَجِدَ لِسُنَّتِ اللّهِ تَحْوِیلاً ».(۱۸) یعنی: طریقه حق هرگز مبدّل نخواهد شد و طریقه حق هرگز تغییر نمی‌پذیرد. قرآن کریم درباره پیروزی حق بر باطل می‌فرماید: «وَ قُلْ جاءَ الْحَقُّ وَ زَهَقَ الْباطِلُ إِنَّ الْباطِلَ کانَ زَهُوقاً»(۱۹)؛ یعنی: حق می‌آید و باطل می‌رود وطبیعت‌باطل، همان رفتن و نابودی است. در آیه دیگر نیز کیفیت رفتن باطل راچنین بیان فرموده است: «بَلْ نَقْذِفُ بِالْحَقِّ عَلَی الْباطِلِ فَیَدْمَغُهُ فَإِذا هُوَ زاهِقٌ»(۲۰) یعنی: حق را بر باطل چیره می‌کنیم پس حق، باطل را سرکوب می‌کند و باطل سرکوب شده، نابود و محکوم به زوال می‌گردد. آنچه از این آیات استفاده می‌شود، این است که حکومت‌حق، با هیچ باطلی سازش ندارد و نه تنها در برابرباطل تسلیم نمی‌شود؛ بلکه آن را از بین می‌برد. علاوه بر وجه اثباتی خود، جنبه نفی غیر خود را نیز دارد. از این جا روشن می‌شود که اگر چیزی بتواند خود را تثبیت کند؛ ولی جنبه نفی وباطل‌زدایی نداشته باشد، حق نیست؛ بلکه باطلی است در پوشش حق. فلسفه و

اهداف حکومت اسلامی حکومت از دیدگاه اسلام، برخاسته از موضع طبقاتی و سلطه‌گری فردی یا گروهی نیست؛ بلکه تبلور آرمان سیاسی ملّتی هم‌کیش و هم‌فکر است که به خود سازمان می‌دهد تا در روند تحوّل فکری و عقیدتی راه خود را به سوی هدف نهایی (وَ إِلَی اللّهِ الْمَصِیرُ) ؛ یعنی الله بگشاید. این همان تحقق حکومت مستضعفان در زمین خواهد بود (وَ نُرِیدُ أَنْ نَمُنَّ عَلَی الَّذِینَ اسْتُضْعِفُوا فِی الأَرْضِ وَ نَجْعَلَهُمْ أَئِمَّةً وَ نَجْعَلَهُمُ الْوارِثِینَ).(۲۱) اینها همه مقدمه‌ای است برای تشکیل امت واحد جهانی (إِنَّ هذِهِ أُمَّتُکُمْ أُمَّةً واحِدَةً وَ أَنَا رَبُّکُمْ فَاعْبُدُونِ) و استمرار مبارزه برای نجات ملتهای تحت ستم در تمامی جهان. بر اساس تلقّی مکتبی، صالحان عهده‌دار حکومت و اداره مملکت می‌گردند (أَنَّ الأَرْضَ یَرِثُها عِبادِیَ الصّالِحُونَ) (۲۲) و قانون‌گذاری نهایتا بر مبنای قرآن‌مداری و سپس انسان‌مداری است. مهمترین هدفهایی که حکومت اسلامی دنبال می‌کند، دو چیز است: اول، انسانها را برای «خلیفةالله» شدن راهنمایی کند و مقدمات سیر و سلوک آنان را فراهم نماید. دوم، کشور اسلامی را «مدینه‌فاضله» سازد و زمینه‌های تمدن حقیقی را مهیا نماید و اصول حاکم بر روابط داخلی و خارجی را تبیین کند. گرچه، نصوص دینی، حاوی معارف و نکات آموزنده فراوانی است، امّا عصاره همه آنها همین دو رکن یاد شده است. روح و جسم، نظام داخلی انسان را می‌سازند؛ ولی اصالت از آن روح است و بدن پیرو آن است. وظیفه بدن این است که با حفظ سلامتی خود، سلامتی روح را از گزند عقاید سوء و آسیبهای اخلاقی تأمین کند. بین دو رکن یاد شده نیز چنین رابطه‌ای برقرار است. یعنی: خلیفةاللهی اصل است و مدینه فاضله با تربیت انسانهایی، رسیدن به خلیفةاللهی را تقویت می‌کند. دلیلش این است که بدن هر چند سالم باشد؛ ولی پس از مدتی می‌میرد و می‌پوسد؛ ولی روح، همچنان زنده و پاینده است. مدینه فاضله، هر چند از تمدن والا برخوردار باشد، پس از مدتی ویران می‌گردد، ولی «خلیفةالله» که همان انسان کامل است، از گزند هر گونه زوال مصون است. بنابراین، مدینه فاضله، به منزله بدن است و خلیفةالله، به مثابه روح آن. لازمه خلافت الهی آن است که انسان کامل؛ یعنی خلیفةالله، همه کمالهای خداوند را به اندازه سعه هستی خود فراهم نماید و در همه آنها، مظهر خداوند سبحان قرار گیرد. بنابراین، آنچه به نام قسط و عدل و شبیه آن به عنوان اهداف حکومت اسلامی یاد می‌شوند؛ اگرچه کمال به شمار می‌آیند؛ ولی جزء فروعات کمال اصلی‌اند. مصدر اصلی همه آن کمالها، انسان است که خلیفه خداست و در تدبیر جوامع بشری نقش سازنده دارد. نورانی گشتن، هدف عالی حکومت قرآن کریم در آغاز سوره ابراهیم علیه‌السلام ، هدف نزول قرآن را که همان هدف والای رسالت و غرض اصیل حکومت اسلامی است، چنین ترسیم می‌نماید: «الر کِتابٌ أَنْزَلْناهُ إِلَیْکَ لِتُخْرِجَ النّاسَ مِنَ الظُّلُماتِ إِلَی النُّورِ بِإِذْنِ رَبِّهِمْ إِلی صِراطِ الْعَزِیزِ الْحَمِیدِ»(۲۳) یعنی: قرآن کتابی است که ما آن را به سوی تو فروفرستادیم تا مردم را از هر تیرگی برهانی و آنان را به نور برسانی که البته، به دستور و اجازه این کار نیز از جانب پروردگار است. راه نورانی شدن مردم، همانا پیمودن راه راست خداوندی است که عزیز و نفوذناپذیر و پیروز بر هر چیز است و شایسته هر گونه ثناست. دوری از خداوند که «هستی محض» و «کمال صرف» است، تیرگی است. تنها مبدئی که توان بیرون آوردن انسان را از تاریکی دارد، همان «نور بالذات» و خداوندی است که نور آسمانها و زمین است. از این رو خداوند در آیةالکرسی، ولایت این امر را فقط به خود نسبت داده و چنین فرمود: «اللّهُ وَلِیُّ الَّذِینَ آمَنُوا یُخْرِجُهُمْ مِنَ الظُّلُماتِ إِلَی النُّورِ»(۲۴) یعنی: خدا یار اهل ایمان است، آنان را از تاریکیهای جهان بیرون آرد. و اگر در آیه مورد بحث، نورانی ساختن مردم را به رسول اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله اسناد داد، برای این است که انسان کامل، خلیفه خداست و خلیفه، کار مستخلف‌عنه (که همان خداوند است) را انجام می‌دهد و چون انجام این کار توسط آن حضرت از راه خلافت و نیابت است نه اصالت. از این رو در آیه مزبور، خروج از ظلمتها به سوی نور، به اذن خدا مقید شده است. غرض آنکه؛ هدف والای رسالت و نزول وحی که همان حکومت الهی است، نورانی نمودن جامعه انسانی است و انسان نورانی، از گزند آسیب و تیرگی هوا و هوس مصون و از وسوسه و دسیسه و مغالطه، محفوظ خواهد بود. چنین انسانی که از جهت اندیشه، از تباهی هرگونه خیال و مغالطه‌ای آزاد است و از جهت عمل نیز، از آلودگی هر گونه شهوت و غضب پاک است، شایسته خلافت خداست. بنابراین، هدف مهم تاسیس نظام اسلامی مبتنی بر وحی و

نبوت، همانا خلیفهٔالله شدن انسان است. در چنین جامعه‌ای، خط‌مشی انسان نورانی بسیار روشن است. او با نور الهی که بهره وی گشته است، حرکت و زندگی می‌کند. چنانکه خداوند می‌فرماید: «وَ جَعَلْنا لَهُ نُوراً یَمْشِی بِهِ فِی النّاسِ»(۲۵)؛ یعنی: و به او روشنی دانش و دیانت دادیم. «وَ یَجْعَلْ لَکُمْ نُوراً تَمْشُونَ بِهِ».(۲۶) یعنی: و نوری از پرتو ایمان به قرآن، شما را عطا فرماید که بدان نور، راه بهشت بپیمایید. سیره آموزنده انسان نورانی آن است که در عین رعایت ادب و پاسداری از حرمت انسانی دیگران، هیچ کسی را شایسته ستایش و پرستش نمی‌داند و نیز در عین زیبا دیدن نظام کیهانی و تحسین سراسر گیتی، هیچ موجود سپهری یا زمینی را شایسته تکریم عبادی ندانسته، برای آن قداست پرستش قائل نیست؛ بلکه تمام عالم و آدم را نشانه خدای بی‌نشان می‌داند و برای آنها ارزشی بیش از نشانه بودن معتقد نیست. چنانکه انسان کاملی همچون حضرت علی‌بن ابی‌طالب علیه‌السلام در معرفی این گونه از انسانهای نورانی چنین می‌فرماید: «عظم الخالق فی انفسهم فصغر ما دونه فی اعینهم».(۲۷) خاصیت «نور» آن است که هر چیز را آن گونه که هست، نشان می‌دهد. نور توحید، انسان کامل را چنان بینا می‌کند که خداوند عظیم را به عظمت درک می‌کند به گونه‌ای که همه اشیائی که مخلوق خدایند را در ساحت جلال الهی کوچک می‌بیند و هر چیزی غیر از خدا ، برایش ناچیز شمرده می‌شود. حضرت علی‌بن ابی‌طالب علیه‌السلام در این باره فرموده‌اند: «عظم الخالق عندک یصغر المخلوق فی عینک»(۲۸) یعنی: بزرگی خالق در نزد تو، کوچک می‌سازد مخلوق را در چشم تو. و این بینش صائب نیز به نور خداوند است که بهره پرهیزگاران می‌گردد: «من یتق الله یجعل له مخرجا من الفتن ونورا من الظلم».(۲۹) نکته دیگری که توجه به آن لازم است، این است که نه تنها قرآن کریم، عامل نورانی شدن انسانهاست؛ بلکه تنها مبدأ نوربخش، همانا حکومت اسلامی در پرتو قرآن است و کسی که از آن محروم باشد، هیچ نوری نخواهد داشت؛ چه این که خداوند فرمود: «وَ مَنْ لَمْ یَجْعَلِ اللّهُ لَهُ نُوراً فَما لَهُ مِنْ نُورٍ»(۳۰) یعنی: و هر که را خدای نور نبخشید، هرگز روشنی نخواهد یافت. زیرا «بر اهرمن نتابد اسرار اسم اعظم». هدف متوسط حکومت اسلامی چون اسلام تنها دین الهی است: «إِنَّ الدِّینَ عِنْدَ اللّهِ الْإِسْلامُ»(۳۱) و هیچ دینی غیر از آن مقبول خداوند نیست: «وَ مَنْ یَبْتَغِ غَیْرَ الْإِسْلامِ دِیناً فَلَنْ یُقْبَلَ مِنْهُ وَ هُوَ فِی الْآخِرَةِ مِنَ الْخاسِرِینَ»(۳۲)؛ یعنی: هر کسی دینی غیر از اسلام اختیار کند، هرگز از وی پذیرفته نیست و چنین کسی در آخرت از زیانکاران است. بنابراین، تنها ره‌آورد همه پیامبران الهی، همانا اسلام بوده و حکومت آنان نیز اسلامی بوده و هست به گونه‌ای که اهداف فراوان آن، در جای‌جای قرآن کریم آمده است. در سوره حدید که هدف نبوت عامه را بازگو می‌کند، چنین می‌فرماید: «لَقَدْ أَرْسَلْنا رُسُلَنا بِالْبَیِّناتِ وَ أَنْزَلْنا مَعَهُمُ الْکِتابَ وَ الْمِیزانَ لِیَقُومَ النّاسُ بِالْقِسْطِ وَ أَنْزَلْنَا الْحَدِیدَ فِیهِ بَأْسٌ شَدِیدٌ»(۳۳) یعنی: ما پیامبران را با معجزه و ادله قاطع و گویا فرستادیم و با آنان کتاب آسمانی را که دربردارنده مجموعه عقاید، اخلاق، و قوانین عملی است، نازل نمودیم تا مردم به عدل و داد قیام نمایند، به جور و ستم کوتاهی نکنند و آهن را که در راس نیروی شدید و عامل هراس بیگانگان است، فروفرستادیم که طاغیان و رهزنان به آن دفع شوند و از حریم قسط و عدل و قانون الهی دفاع گردد. در این آیه، هدف عمومی همه پیام‌آوران و زمامداران حکومت اسلامی در طول تاریخ، همان قسط و عدل جامعه شمرده شد، لیکن همان گونه که قبلا اشاره شد، رعایت‌حقوق فرد و جامعه و تامین همه مظاهر تمدن، از فروعات نورانی شدن افراد آن جامعه است؛ زیرا خلیفهٔالله که انسان نورانی است، به یقین حقوق دیگران را رعایت و از آن حمایت می‌نماید. پس آنچه در این آیه به عنوان هدف حکومت رهبران الهی یاد شده، یک «هدف متوسط» است نه هدف نهایی. «هدف نهایی» همان خلیفهٔالله شدن انسان کامل است که نه تنها معلم انسانهاست و آنان را از کتاب و حکمت‌خدا آگاه و نفوس آنان را تهذیب می‌کند، فرشتگان را نیز از اسرار اسماء الهی آگاه نموده و حقایقش را به ملائکه تعلیم می‌دهد. از این رو، قلمرو خلافت او، فقط موجودهای زمینی نیستند؛ بلکه موجودهای آسمانی نیز از فیض خلافت او بهره می‌برند؛ اگر چه جسم وی در زمین به سر می‌برد. خلافت و حکومت داود علیه‌السلام گرچه برهان عقلی و تحلیل قرآنی، دلیلی کافی بر آن است که هدف اصیل حکومت اسلامی، همان خلیفهٔالله شدن انسان و قیام به قسط و عدل در پرتو آن است؛ ولی ارائه برخی از شواهد قرآنی، مایه طمانینه بیشتر خواهد شد. قرآن کریم حضرت

داود پیامبر علیه‌السلام را به عنوان مجاهد نستوه و رهبر انقلاب و زمامدار عصر خویش معرفی می‌نماید: «وَ قَتَلَ داوُدُ جالُوتَ»؛(۳۴) یعنی: و داود امیر آنها جالوت را بکشت. او را دارای کتابی به نام «زبور» می‌داند: «وَ آتَیْنا داوُدَ زَبُوراً»(۳۵)؛ یعنی: و به داود هم زبور را عطا کردیم. وی را پیشوای اهل تسبیح می‌داند و کوهها و پرندگان را همنوا با او، تسبیح گوی خدا می‌شمارد: «وَ سَخَّرْنا مَعَ داوُدَ الْجِبالَ یُسَبِّحْنَ وَ الطَّیْرَ»(۳۶)؛ یعنی: و کوهها و مرغان را به آهنگ داود مسخّر او گردانیدیم. او را همچون پسرش، حضرت سلیمان علیه‌السلام ، سرشار از علم خاص الهی می‌داند: «وَ لَقَدْ آتَیْنا داوُدَ وَ سُلَیْمانَ عِلْماً»(۳۷) یعنی: و همانا به داود و سلیمان مقام و دانش عطا کردیم. و از منطق و زبان پرندگان آگاه می‌شمارد: «وَ وَرِثَ سُلَیْمانُ داوُدَ وَ قالَ یا أَیُّهَا النّاسُ عُلِّمْنا مَنْطِقَ الطَّیْرِ»(۳۸)؛ یعنی: و سلیمان که وارث مُلک داود شد به مردم گفت که ما را زبان مرغان آموختند. او را صاحب قدرت معنوی، و اهل «اوب» و رجوع مکرر به درگاه خدا معرفی می‌نماید: «وَ اذْکُرْ عَبْدَنا داوُدَ ذَا الأَیْدِ إِنَّهُ أَوّابٌ»(۳۹). خدای سبحان آنگاه که وی را به اوصاف حقیقی خلیفـةاللهی ستود و کمالهای انسان نورانی را برای وی اثبات نمود، فرمود: «یا داوُدُ إِنّا جَعَلْناکَ خَلِیفَةً فِی الأَرْضِ فَاحْکُمْ بَیْنَ النّاسِ بِالْحَقِّ»(۴۰) یعنی: ای داود! ما تو را خلیفه خود در زمین قرار دادیم، پس در میان مردم بر اساس حق حکومت کن. از این کریمه روشن می‌شود که رهبر جامعه اسلامی که نمونه سالکان کوی کمال است، خلیفه خداست. نخست، خود به مقام منیع خلافت الهی نائل می گردد، آنگاه حکومت اسلامی را تشکیل می‌دهد و حاکمیت قانون خدا را تحقق می‌بخشد. از فروع آن مقام این است که به عدل و داد حکم نماید و حقوق متقابل انسانها را رعایت و از آنان حمایت کند. تا کنون بیان کوتاهی درباره هدف اول حکومت اسلامی ارائه شد و اما در بیان هدف دوم آن، که تاسیس مدینه فاضله است، نکاتی ارائه می گردد. اوصاف مدینه فاضله مدینه فاضله دارای اوصاف و شرایطی است که بخشی از آن به محیط زیست‌برمی گردد و بخش دیگرش به ساکنان آن؛ گر چه روشن است که همه اوصاف مدینه فاضله، در سایه رشد و ترقی عملی ساکنان هر مرز و بوم فراهم می گردد. اوصاف و شرایط مدینه فاضله بسیار است که به برخی از آنها به نحو اختصار اشاره می‌شود. ۱ـ رشد فرهنگی زمامدار حکومت اسلامی، عهده‌دار تامین دانش شهروندان قلمرو حکومت خود است و آیاتی مانند «هُوَ الَّذِی بَعَثَ فِی الأُمِّیِّینَ رَسُولاً مِنْهُمْ یَتْلُوا عَلَیْهِمْ آیاتِهِ وَ یُزَکِّیهِمْ وَ یُعَلِّمُهُمُ الْکِتابَ وَ الْحِکْمَةَ وَ إِنْ کانُوا مِنْ قَبْلُ لَفِی ضَلالٍ مُبِینٍ»(۴۱)، یعنی: اوست خدایی که میان عرب امّی، پیامبری بزرگوار از میان همان مردم برانگیخت تا بر آنان آیات وحی خدا را تلاوت کند و آنها را پاک سازد و شریعت کتاب سماوی و حکمت الهی بیاموزد که پیش از این همه در ورطه جهالت و گمراهی بودند، بیانگر آن است. مشکل اساسی جامعه در جاهلیت جدید یا کهن، همانا آگاهی نداشتن به اصول «تمدن ناب» و یا عمل نکردن به آن در فرض دانستن است؛ یعنی جهالت و ضلالت، دو عامل قطعی انحطاط جامعه جاهلی است. مهمترین هدف حکومت اسلامی در بخش فرهنگ به معنای جامع، جهالت‌زدایی و ضلالت‌روبی است تا با برطرف شدن جهل و نادانی، علم و کتاب و حکمت و با برطرف گشتن گمراهی اخلاقی و انحراف عملی، تزکیه و تهذیب روح، جانشین شود. از این رو در آیه مزبور و مانند آن که اهداف و برنامه‌های زمامداران اسلامی مطرح می‌شود، جهل زدایی توسط تعلیم و ضلالت‌روبی توسط تزکیه، از شاخصه‌های اصلی آن قرار گرفته است. همچنین آیه، جامعه امی را به فراگیری دانش تشویق می کند تا از بی‌سوادی برهد و به آگاهی برسد و نیز جامعه گمراه و تبهکار را به طهارت روح فرامی‌خواند تا از بزهکاری خلاصی یابد و به پرهیزکاری ارتقاء یابد. البته، مردم آگاه و وارسته، توان تاسیس مدینه فاضله و حفظ آن را خواهند داشت. ۲ـ رشد اقتصادی رهبران اسلامی، خطوط کلی مال را در نظام اسلامی مشخص می کنند. قوانین الهی، گذشته از آن که مردم را به کاشت، داشت و برداشت در همه شوءون اقتصادی دعوت می‌نماید و حلال بودن آن را در همه مراحل تحصیل، نگهداری، توزیع و صرف و هزینه مال، رکن لازم یک اقتصاد سالم می‌داند، به مسائل اساسی دیگر آن نیز می‌پردازد که به برخی از آنها اشاره می‌شود. اسلام، اصل مالکیت‌خصوصی را پذیرفته و آن را امضا نموده است و معنای آن این است که هر فردی در قیاس با دیگر افراد، مالک دسترنج‌خود است و هیچ کس حق تصرف در آن را بدون اذن و رضای او ندارد؛ ولی این نکته را نیز تصریح می‌نماید که در قیاس با خداوند،

هیچ کس مالک نیست؛ بلکه به منزله امین در نگهداری و نایب در تصرف است. آیاتی نظیر «وَ آتُوهُمْ مِنْ مالِ اللّهِ الَّذِی آتاکُمْ»(۴۲) یعنی: از مال خدا که به شما عطا فرموده است به آنها بدهید و «وَ أَنْفِقُوا مِمّا جَعَلَکُمْ مُسْتَخْلَفِینَ فِیهِ»(۴۳)؛ یعنی: و از آنچه شما را در آن وارث گذشتگان گردانید، انفاق کنید، گواه بر آن است. از این رو، هیچ فردی حق ندارد بدون اذن و رضای خداوند، در مال به دست‌آورده خویش تصرف نماید. فرد و یا گروهی که فاقد مالند، از آن جهت فقیرند که ستون فقرات اقتصادی آنان شکسته شده و توان ایستادن را از دست داده‌اند. از آنجا که مال به مانند خونی در عروق جامعه جاری است، نباید آن را در اختیار سفیه و بی‌خرد قرار داد که مبادا در آن مسرفانه یا مترفانه تصرف کند و عامل قیام امت را به هدر دهد. اسلام، مجموع مالها را برای اداره شوءون مجموع انسان‌ها می‌داند؛ یعنی اصل مالکیت‌خصوصی نباید مایه حرمان جامعه باشد و امت اسلامی را به دو گروه مال‌مند زراندوز و نیازمند تقسیم کند. اسلام، مال را به مثابه ستون فقرات جامعه انسانی و سبب ایستادگی مردم می‌داند. بیان قرآن درباره سه مطلب اخیر چنین است: «وَ لا تُوءْتُوا السُّفَهاءَ أَمْوالَکُمُ الَّتِی جَعَلَ اللّهُ لَکُمْ قِیاماً»(۴۴)؛ یعنی: اموالی که خدا قوام زندگانی شما را به آن مقرّر داشته است به تصرف سفیهان مدهید. در این آیه کریمه، خداوند سبحان، هم مال را به عموم جامعه نسبت می‌دهد: «اَمْوالَکُمْ»، و هم آن را سبب قیام می‌داند: «الَّتِی جَعَلَ اللّهُ لَکُمْ قِیاماً» و هم از قرار دادن آن در اختیار سفیه مانند کودک یا بالغ بی‌خرد، نهی می‌فرماید: «ولا توءتوا السفهاء». اسلام، احتکار ثروت و اکتناز مال (ذخیره کردن آن) را ممنوع می‌داند و این عمل را به منزله ضبط خون در رگ بدن که سبب فلج‌شدن سایر اعضاء می‌گردد، تلقی می‌کند و از این جهت، جریان آن را لازم می‌شمرد. آیاتی از قبیل «وَ الَّذِینَ یَکْنِزُونَ الذَّهَبَ وَ الْفِضَّةَ وَ لا یُنْفِقُونَها فِی سَبِیلِ اللّهِ فَبَشِّرْهُمْ بِعَذابٍ أَلِیمٍ»(۴۵)؛ یعنی: و کسانی که طلا و نقره را گنجینه و ذخیره می‌کنند و در راه خدا انفاق نمی‌کنند، آنها را به عذاب دردناک بشارت ده. دلیل بر منع رکود مال و گواه بر لزوم جریان آن در تمام اعضاء جامعه است. اسلام جریان ناتمام مال و منحنی ناقص مسیر آن را ممنوع و جریان کامل و منحنی تام آن را لازم می‌داند؛ یعنی اجازه نمی‌دهد که ثروت مملکت در دست گروهی خاص جاری باشد و هرگز به دست دیگران نرسد؛ بلکه فتوا می‌دهد که لازم است دور آن کامل باشد تا به دست همگان برسد. آیاتی مانند «کَیْ لا یَکُونَ دُولَةً بَیْنَ الْأَغْنِیاءِ مِنْکُمْ»(۴۶)؛ یعنی: غنایم، دولت توانگران را نیفزاید. گواه بر این سخن است. گردش ثروت در دست گروهی خاص و محرومیت توده جامعه از آن، به دو صورت ترسیم می‌شود که هر یک از آن دو نارواست. یکی بر اساس نظام سرمایه‌داری غرب و دیگری بر پایه نظام دولت‌سالاری و مکتب مارکسیسم فروریخته شرق. به هر تقدیر، مال نباید در اختیار اشخاص حقیقی یا حقوقی خاصی محصور باشد؛ بلکه باید در تمام سطح جامعه جاری گردد. این ره‌آورد اسلام، اساس اقتصاد سالم است که از بین «فرث» سرمایه‌داری و «دم» دولت‌سالاری و مارکسیسم، «لبن» خالص و شیر شفاف اقتصاد دینی را استنباط می‌کند تا از افراط اولی و تفریط دومی رهایی یابیم و به هسته مرکزی عدل اسلامی نزدیک گردیم. اسلام، جریان کامل مال در دست توده مردم را که از راه مشروع، مانند تجارت با رضایت صورت گیرد را می‌پسندد؛ یعنی راه اصلی انتقال مال و جریان عمومی آن، غیر از راه ارث و بخشش و...، همانا راه تجارت با رضایت است. از این رو «تجارت بدون رضایت» یا «رضایت‌بدون تجارت»(مانند قمار و...)، راه مشروع تلقی نمی‌شود. آیاتی نظیر «یا أَیُّهَا الَّذِینَ آمَنُوا لا تَأْکُلُوا أَمْوالَکُمْ بَیْنَکُمْ بِالْباطِلِ إِلاّ أَنْ تَکُونَ تِجارَةً عَنْ تَراضٍ مِنْکُمْ»(۴۷)؛ یعنی: ای اهل ایمان، مال یکدیگر را به ناحق مخورند، مگر آن که تجارتی از روی رضا و رغبت کرده باشید. دلیل بر آن است. آنچه از نظر اسلام درباره رشد اقتصادی بیان شد، در چند بند ذیل خلاصه می‌گردد: ۱ـ اصل مالکیت انسانها نسبت‌به یکدیگر پذیرفته است؛ ولی تمام انسانها نسبت به خداوند، امین و نایبند نه مالک. ۲ـ مجموع اموال، متعلق به مجموع انسانهاست. ۳ـ مال، به منزله خون بدن و به مثابه ستون فقرات جامعه انسانی است. ۴ـ قرار دادن مال در اختیار سفیه ممنوع است و صرف آن به نحو اسراف یا اتراف نارواست. ۵ـ احتکار ثروت و اکتناز مال، ممنوع است و جریان آن لازم است. ۶ـ جریان ناقص مال، ممنوع و دور کامل آن لازم است. ۷ـ جریان عمومی مال، گذشته از راه‌های پیش‌بینی شده در شرع مانند ارث و بخشش، همانا بر اساس تجارت با رضایت

است. ۳ـ فرایند صحیح صنعتی پیشوایان نظام اسلامی، عهده‌دار تشویق مردم به فراگیری کامل فرایند صحیح صنعتی و تعلیم کیفیت‌بهره‌برداری از آن هستند. قوانین الهی، ضمن ارائه خطوط کلی فراگیری آن، با نقل سیره آموزنده اسوه‌های تمدن و عصاره‌های مدینه فاضله، نحوه استفاده از مدرنترین صنعتهای هر عصر را به انسانهای رونده کوی سعادت می‌آموزد که نموداری از آن بازگو می‌شود: ۱ـ سلیمان علیه‌السلام که حکومت اسلامی را در پهنه وسیعی از زمین گسترش داد و به برخی از زمامداران عصر خود نامه نوشت و آنان را به اسلام فراخواند و موفق هم شد، دارای امکانات فراوانی بود. قرآن کریم، نحوه استفاده او از وسایل صنعتی آن روزگار را چنین بیان می‌کند: «وَ أَسَلْنا لَهُ عَيْنَ الْقِطْرِ»(۴۸)؛ یعنی: و معدن مس گداخته را بر او جاری گردانیدیم. ما برای او چشمه مس گداخته را سیل‌گونه روان ساختیم؛ «يَعْمَلُونَ لَهُ ما يَشاءُ مِنْ مَحارِيبَ وَ تَماثِيلَ وَ جِفانٍ كَالْجَوابِ وَ قُدُورٍ راسِياتٍ اعْمَلُوا آلَ داوُدَ شُكْراً وَ قَلِيلٌ مِنْ عِبادِيَ الشَّكُورُ»(۴۹)؛ یعنی: آن دیوان برای او هرچه می‌خواست از کاخ و عمارات و معابد عالی و ظروف بزرگ مانند حوضها و نقوش و مثالها و دیگهای عظیم که بر زمین کار گذاشته بودی، همه را می‌ساختند. اینك ای آل داود شکر و ستایش خدا به جای آرید و از بندگان من، عدّه قلیلی شکر گذارند. کارگزاران نظام اسلامی حضرت سلیمان علیه‌السلام ، هم در صنعت معماری، بناهای بلند و قصرهای منیع می‌ساختند و هم در صنعت نقاشی و هنر، تمثال فرشتگان و پیامبران و صالحان را با زیبایی ترسیم می‌کردند تا ضمن تشویق به هنر و ارضای غریزه هنرجویی، روش بهره‌برداری درست را ارائه نمایند و اسوه‌ها را به صورت نقاشی، فراسوی مردم نصب کنند تا با مشاهده نقش، هنر بیاموزند و با شهود منقوش، سعادت را تحصیل کنند و نیز در صنعت فلزکاری، ظروف مورد نیاز فردی و جمعی را می‌ساختند تا در کنار هنرآموزی، وسایل رفاهی را فراهم نمایند و آیین بهزیستی را در سایه تامین لوازم ضروری زندگی، بیاموزند. از این رو به ساختن ظرفهای بزرگ و کاسه‌های عظیم و دیگهای رفیع و استوار می‌پرداختند و در عین حال که از نعمت صنعت به جا استفاده می‌کردند، به شکرگزاری خداوند منان مامور شدند؛ خداوندی که هم نعمت مواد خام و معدنی را آفرید و هم نعمت استخراج آنها را در اذهان بشر خلق کرد و هم نعمت صنعت و ساخت‌وساز وسایل سودمند را یادشان داد. جریان ورود ملکه سبا به ساحت قدس سلیمان علیه‌السلام و مشاهده قصر ظریف شیشه‌ای و این پندار که آب است و پوشش پایش را بالا زد، شاهدی بر پیشرفت صنعت معماری، هنری و صنعتی آن عصر است: «قِيلَ لَهَا ادْخُلِي الصَّرْحَ فَلَمّا رَأَتْهُ حَسِبَتْهُ لُجَّةً وَ كَشَفَتْ عَنْ ساقَيْها قالَ إِنَّهُ صَرْحٌ مُمَرَّدٌ مِنْ قَوارِيرَ»(۵۰) یعنی: آنگاه بلقیس را گفتند که اینك در ساحت این قصر داخل شو. وی چون کوشك را مشاهده کرد، پنداشت که لجّه آبی است و جامه از ساق پا برگرفت و گفت: این قصری است از آبگینه صاف. ۲ـ حضرت داود، پدر سلیمان علیهماالسلام ، زمینه حکومت اسلامی را با رهبری انقلاب و ستم‌زدایی از عصر خود آغاز کرد و چون از امکانات مناسبی متنعم بود، مامور شد که از نعمت غیبی خداوند که آهن سرد و سخت را در دستش چون موم نرم کرده بود، صنعت زره‌بافی را ارائه کند و نظم هماهنگ بندها و حلقه‌های زره را رعایت نماید. بیان قرآن مجید در این باره چنین است: «وَ لَقَدْ آتَيْنا داوُدَ مِنّا فَضْلًا يا جِبالُ أَوِّبِي مَعَهُ وَ الطَّيْرَ وَ أَلَنّا لَهُ الْحَدِيدَ»(۵۱)؛ یعنی: و ما حظّ و بهره داود را به فضل و کرم خود کاملاً افزودیم و امر کردیم که‌ای کوهها و ای مرغان! شما نیز با تسبیح و نغمه الهی داود هماهنگ شوید و آهن سخت را به دست او نرم گردانیدیم. «أَنِ اعْمَلْ سابِغاتٍ وَ قَدِّرْ فِي السَّرْدِ وَ اعْمَلُوا صالِحاً»(۵۲)؛ یعنی: و به او دستور دادیم که از آهن زره بسازد و حلقه زره را به اندازه و یك شکل گردان و خود با قومت همه نیکوکار باشید. «وَ عَلَّمْناهُ صَنْعَةَ لَبُوسٍ لَكُمْ لِتُحْصِنَكُمْ مِنْ بَأْسِكُمْ فَهَلْ أَنْتُمْ شاكِرُونَ».(۵۳) یعنی: و ما به داود صنعت زره ساختن آموختیم تا شما را از زخم شمشیر و آزار یکدیگر محفوظ دارد. آیا شکر نعمتهای الهی را به جای می‌آورید؟ نکته قابل توجه آن است که صنعت زره‌بافی، جزء علوم عملی و هنری است و قابل انتقال به غیر نیز هست. از این جهت، قرآن کریم در این باره به کلمه «تعلیم» تعبیر نمود؛ ولی نرم نمودن آهن همچون موم در دست، هرگز جزء علوم نظری یا عملی نیست؛ زیرا به کرامت روح ولی خدا و نزاهت نفس رسول حق وابسته است و به همین دلیل قرآن در این باره تعبیر تعلیم را به کار نبرد؛ بلکه به کلمه «النا» بسنده نمود تا روشن شود که لین و نرم شدن آهن در دست داود علیه‌السلام با

قدرت غیبی میسور می‌شود. البته آهن را از دیرزمان با آتش نرم می‌کردند. لیکن، آن جزء علوم عملی و امری عادی است نه خارق عادت؛ به خلاف اعجاز خارق‌العاده داود علیه‌السلام . ۳ـ نوح، شیخ الانبیاء علیه‌السلام ، نه تنها در مساله وحی و نبوت، جزء پیشگامان کوی رسالت است، در جریان استفاده صحیح از علم صنعت نیز از پیش‌کسوتان به شمار می‌آید و خداوند، هم تعلیم کشتی‌سازی او را به عهده گرفت و هم توفیق و تایید عملی آن را عهده‌دار شد. قرآن کریم در این باره چنین می‌فرماید: «اصْنَعِ الْفُلْکَ بِأَعْیُنِنا وَ وَحْیِنا»(۵۴)؛ یعنی: و به ساختن کشتی در حضور ما و به دستور ما مشغول شو. «فَأَوْحَیْنا إِلَیْهِ أَنِ اصْنَعِ الْفُلْکَ بِأَعْیُنِنا وَ وَحْیِنا».(۵۵) یعنی: ما همچنین وحی کردیم که در حضور ما به وحی و دستور ما به ساختن کشتی بپرداز. خلاصه مطالب گذشته: ۱) اصل‌فرایند صنعتی در حکومت اسلامی، پسندیده و مورد ترغیب است. ۲) لزوم استفاده صحیح از صنعت، در سیره عملی زمامداران دینی بیان شده است. ۳) مهمترین بهره درست از صنایع پیشرفته هر عصر، عبارت است از تامین نیازهای علمی و عملی مردم آن عصر. ۴) آنچه در قرآن یاد شد، جنبه «تمثیل» دارد نه «تعیین»؛ یعنی در قرآن، مثال بهره‌وری صحیح از صنعت‌بازگو شده نه آن‌که استفاده درست از صنعت، منحصر در همین چند مورد باشد. ۵) صنعت کشتی‌سازی نوح علیه‌السلام الگویی است برای ساخت و پرداخت هر گونه وسایل نقلی دریایی و زیردریایی، اعم از وسیله نقل و انتقال مسافر، بار و مانند آن و نیز وسایل نقلی زمینی و هوایی به طور عام. صنعت زره‌بافی داود علیه‌السلام ، الگویی برای ساختن هر گونه وسایل دفاعی است؛ خواه در برابر تیر و مانند آن و خواه در قبال سموم شیمیایی و نظایر آن باشد. صنعت معماری و کارهای دستی و ظرایف هنری و ساختن ظروف فلزی سلیمان علیه‌السلام ، نمونه‌ای برای ساختن هر گونه لوازم زندگی است که نیازمندیهای فردی یا گروهی و همچنین نیازمندیهای هنری و ادبی به وسیله آن برطرف می‌گردد. اکنون که چکیده‌ای از سیره رهبران حکومت اسلامی در نحوه بهره‌برداری از صنعت‌بازگو شد، مناسب است آنچه از ذوالقرنین در قرآن کریم نقل گردید، بیان شود. قرآن کریم اگر چه از نبوت او سخن نگفت؛ ولی روش پسندیده او را با برخورداری از همه وسایل مقدور آن عصر به طور نسبی گزارش داد. او از تمام امکانات لازم بهره‌مند بوده و کارهای قابل توجهی انجام داده است. یکی از آن کارهای شگفت‌انگیز، ساختن سد عظیم و نفوذناپذیری است که بر اثر ارتفاع بلند و صافی سطحش، قابل فتح نبود و بر اثر استحکام، قابل سوراخ نمودن نبود؛ زیرا آن سد عظیم فلزی، از خاک، آجر، سنگ، سیمان، و مانند آنها ساخته نشد؛ بلکه از پاره‌های آهن و مس گداخته ساخته شد که بیان قرآن مجید در این باره چنین است: «آتُونِی زُبَرَ الْحَدِیدِ حَتّی إِذا ساوی بَیْنَ الصَّدَفَیْنِ قالَ انْفُخُوا حَتّی إِذا جَعَلَهُ ناراً قالَ آتُونِی أُفْرِغْ عَلَیْهِ قِطْراً»(۵۶) یعنی: وگفت: قطعات آهن بیاورید. آنگاه دستور داد که زمین را تا به آب بکنند و از عمق زمین تا مساوی دو کوه از سنگ و آهن دیواری بسازند و سپس آتش افروزند تا آهن گداخته شود. آنگاه مس گداخته بر آن آهن و سنگ ریختند. یعنی: پس از چیدن تکه‌های آهن همانند قطعات سنگ، دستور داد که با استفاده از کوره آهنگری، در آن بدمند تا کاملا قطعه‌های آهن به صورت آتش گداخته درآید و آنگاه فرمان داد که مس گداخته را در آن تعبیه نمایند تا به صورت سد کامل و محکم فلزی درآید. از مجموعه این نمودارها می‌توان خط‌مشی حکومت اسلامی را درباره بهره‌برداری از صنایع استنباط نمود که استفاده از تکنولوژی در تمام امور سازنده و سودمند رواست؛ ولی بهره‌برداری از آن در امور تخریبی و تهاجمی و سوزنده و کشنده زمین، دریا، هوا، گیاهان، جانوران، انسانها، مناطق آباد و...، هرگز روا نیست. با این تحقیق می‌توان فرق میان کادر صنعتی در مدینه فاضله، که هدف حکومت اسلامی است، را با کادر صنعتی کشورهای مهاجم و مخرب و مدعی تمدن، بررسی نمود. ۴ـ رشد حقوقی داخلی و بین‌المللی قوانین اسلامی و مسوءولان نظام دینی، عهده‌دار تبیین، تدوین و تحقق رشد حقوقی داخلی و بین‌المللی هستند؛ زیرا جامعه انسانی هر چند در شوءون گوناگون اقتصاد، مترقی و در امور صنعتی، کارآمد باشد، مادامی که از قوانین حقوقی کامل و متقابل آگاه نباشد و به آن معتقد نشود و در عمل به آنها متعهد نگردد، هرگز کامیاب نخواهد شد؛ چرا که همان سلاحهای اقتصادی و صنعتی، بدون صلاح حقوقی و اخلاقی، زمینه تباهی را فراهم می‌کنند. جنگ جهانی اول و دوم و نیز تهاجمهای موضعی پس از آن، سبب شد همواره زورمداران

در موضع تخریب قرار گیرند و محرومان را در موضع انزوا و قتل و غارت قرار دهند، گواه صادقی بر این سخن است. حکومت اسلامی، برای پیشگیری از این فجایع و تباهیها، اصولی را ارائه می‌نماید که نموداری از آن نقل می‌شود: ۱ـ نفی هر گونه سلطه‌گری یا سلطه‌پذیری: «لا تَظْلِمُونَ وَ لا تُظْلَمُونَ».(۵۷) یعنی: به کسی ستم نکرده‌اند و ستم ندیده‌اند. ۲ـ رعایت عهدها و پیمانهای بین‌المللی: «وَ أَوْفُوا بِالْعَهْدِ إِنَّ الْعَهْدَ كانَ مَسْؤُلًا»(۵۸)؛ یعنی: و همه به عهد خود وفا کنید که البته در قیامت از عهد و پیمان سؤال خواهد شد. باید دانست که لزوم عمل به عهد، اختصاصی به عهد با خدا ندارد؛ بلکه اطلاق آیه و سایر ادله، دلیل است‌بر لزوم وفای به عهد، مطلقا، حتی در عهد با خلق خدا. قرآن کریم موءمنان والا مقام را که به مرحله ابرار نائل آمده‌اند، چنین معرفی می‌کند: «وَ الْمُوفُونَ بِعَهْدِهِمْ إِذا عاهَدُوا»(۵۹)؛ یعنی: سیره و روش ابرار آن است که وقتی عهدی می‌بندند، به عهد خود وفا می‌کنند. و در سوی دیگر، خدای سبحان، مشرکان و کافران را به دلیل بی‌تعهدی و نقض عهد، چنین نکوهش می‌نماید: «الَّذِينَ عاهَدْتَ مِنْهُمْ ثُمَّ يَنْقُضُونَ عَهْدَهُمْ فِي كُلِّ مَرَّةٍ».(۶۰) یعنی: چنان که چند بار با تو عهد مسالمت بستند. آنگاه عهد تو را در هر بار شکستند و در حفظ عهد تو راه تقوا نپیمودند. اهتمام حکومت اسلامی برای برقراری نظام قانون و تعهد و عمل به پیمان و احترام به میثاق، برای آن است که جامعه متعهد، از امنیت و آزادی که از لوازم تمدن و اصول مدینه فاضله به شمار می‌آید، برخوردار گردد. اگر رعایت میثاق، از جامعه‌ای رخت‌بربندد. امنیت، آزادی و سایر شوءون مدنی بودن آن نیز از میان خواهد رفت. قرآن کریم، توضیح رسایی در این باره دارد که با تحلیل آفرینش انسان و تساوی همه انسانها در اصول کلی خلقت و عدم تاثیر زمان، زبان، نژاد، رنگ، رسوم و آداب و عادات محلی و بومی و مانند آن: «يا أَيُّهَا النّاسُ إِنّا خَلَقْناكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَ أُنْثى وَ جَعَلْناكُمْ شُعُوباً وَ قَبائِلَ لِتَعارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللّهِ أَتْقاكُمْ»(۶۱) یعنی: ای مردم، ما همه شما را نخست از زن و مردی آفریدیم و آنگاه شعبه‌های بسیار و فرق مختلف گردانیدیم تا یکدیگر را بشناسید و بدانید که اصل و نسب و نژاد مایه افتخار نیست؛ بلکه بزرگوارترین شما نزد خدا با تقواترین شماست. اجازه هیچ گونه برتری‌طلبی را به هیچ فرد یا گروهی نمی‌دهد و استکبار را عامل مهم برهم زدن تعادل اجتماعی می‌داند و نبرد با آن را از این جهت لازم می‌داند که خوی استکبار، خوی پیمان‌شکنی و نقض میثاق است. از این رو چنین می‌فرماید: «وَ إِنْ نَكَثُوا أَيْمانَهُمْ مِنْ بَعْدِ عَهْدِهِمْ وَ طَعَنُوا فِي دِينِكُمْ فَقاتِلُوا أَئِمَّةَ الْكُفْرِ إِنَّهُمْ لا ـ أَيْمانَ لَهُمْ لَعَلَّهُمْ يَنْتَهُونَ»(۶۲) یعنی: و هر گاه آنها سوگند وعهدی که بسته‌اند بشکنند و در دین شما طعن زنند. در این صورت با آن پیشوایان کفر و ضلالت کارزار کنید که آنها را عهد و سوگند پایدار نیست. باشد که بس کنند. یعنی مهمترین دلیل نبرد با مستکبران، همان پیمان‌شکنی آنان است. قرآن کریم، مبارزه با چنین اشخاصی را نه به جهت بی‌ایمانیشان؛ بلکه به دلیل بی‌تعهدیشان لازم می‌داند. از این رو فرمود: «لا أَيْمانَ لَهُمْ»(به فتح همزه) یعنی: اینها افراد بی‌تعهدی هستند به همین جهت، غیرقابل اعتمادند. با «کافر بی‌ایمان» می‌توان زندگی مسالمت‌آمیز داشت؛ ولی با «مستکبر بی‌ایمان» هرگز ممکن نیست؛ زیرا زندگی بدون تعهد متقابل، میسور نیست. وقتی طرف مقابل به عهد و سوگند خود احترام نمی‌نهد و هر لحظه که زورمند شد، آن را نقض می‌کند. هرگز نمی‌توان با او زندگی مشترک داشت. آنچه در جاهلیت جدید همانند جاهلیت کهن، دامن‌گیر جامعه بشری است، پیمان‌شکنی زورمداران عصر حاضر است که شرح نارسایی سازمان ملل متّحد و سایر مجامع بین‌المللی و مدعیان حقوق بشر، در مقابله با تهاجم ددمنشانه گروههای مهاجم در نقاط مختلف جهان، خارج از حوصله این نوشته است. ۳ـ رعایت امانت و پرهیز از خیانت در اموال و حقوق، سومین اصل پیشگیرانه اسلام است که فرمود: «إِنَّ اللّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَماناتِ إِلى أَهْلِها»(۶۳) یعنی: دستور خداوند، لزوم رعایت امانت و برگرداندن آن به صاحبش است. بیان قرآن در ستایش مردم بایمان این است: «وَ الَّذِينَ هُمْ لِأَماناتِهِمْ وَ عَهْدِهِمْ راعُونَ»(۶۴)؛ یعنی: آنان، امانت‌دار و مراعات‌کننده عهد و پیمان خویش هستند. قرآن کریم بسیاری از انبیاء الهی را با وصف امین بودن، به جهانیان معرفی کرده است که آیات سوره «شعراء»، نمونه‌ای از آن است. تاثیر احترام متقابل به امانتهای یکدیگر، در برقراری امنیت و آزادی و تاسیس مدینه فاضله، کاملا مشهود است. قرآن مجید با تحلیل ساختار انسانی، ثابت نمود که هیچ فرد یا گروهی حق ندارد در امانت خیانت نماید و بدین گونه،

نژادپرستی صهیونیستها و کسانی که خود را برتر می‌پندارند و رعایت امانت دیگران را بر خویش لازم نمی‌دانند، محکوم می‌شود. در قرآن چنین آمده است: «وَ مِنْهُمْ مَنْ إِنْ تَأْمَنْهُ بِدِینارٍ لا یُؤَدِّهِ إِلَیْکَ إِلّا ما دُمْتَ عَلَیْهِ قائِماً ذلِکَ بِأَنَّهُمْ قالُوا لَیْسَ عَلَیْنا فِی الْأُمِّیِّینَ سَبِیلٌ»(۶۵) یعنی: برخی از یهودیان، اگر به عنوان امانت، دیناری را به آنها بسپاری، آن را پس نمی‌دهند؛ مگر آنکه مراقب آنها باشی و با زور از آنها بستانی. این خیانت‌ورزی، به سبب آن است که آنان خود را نسبت‌به غیر اهل تورات برتر می‌پندارند و می گویند: بر ما حرج و قدح و ذمی نیست اگر امانت غیریهودیان را برنگردانیم. روشن است که چنین افراد بی‌تعهد و نژادپرست و مستکبری که به خیانت در یک دینار تن‌درمی‌دهند، خیانت در ثروت کلان و منابع ملی را قطعا مباح می‌شمارند و از هر غارت ابتدایی نیز پرهیز نخواهند کرد. اهداف حکومت اسلامی در دعای ابراهیم(علیه السلام) سلسله انبیاء ابراهیمی علیهم‌السلام که سالیان متمادی، حکومت اسلامی را عهده‌دار بوده‌اند و قرآن کریم درباره آنان می‌فرماید: «اُذْکُرُوا نِعْمَتَ اللّهِ عَلَیْکُمْ إِذْ جَعَلَ فِیکُمْ أَنْبِیاءَ وَ جَعَلَکُمْ مُلُوکاً»(۶۶)، یعنی: به خاطر آرید، آنگاه که در میان شما پیغمبران فرستاد و شما را پادشاهی داد. خطوط کلی امامت و رهبری و اصول مهم سیاست و حکومت را از بنیان‌گذار کعبه و معمار مطاف و مهندس قبله جهانی، به ارث برده‌اند. حضرت ابراهیم علیه‌السلام ، نه تنها در سیره خویش آن اصول و خطوط کلی را رعایت می‌نمود؛ بلکه در نیایشهای خاص خود نیز مطرح می کرد و اجابت آنها را از خداوند درخواست می‌نمود. عصاره دعاهای آن حضرت در این زمینه، همان دو هدف مهم حکومت اسلامی یعنی: خلیفهٔالله شدن انسان صالح سالک کوی کمال و تاسیس مدینه فاضله است. با توجه به این نکته، روشن می‌شود که سامان یافتن مدینه فاضله، در پرتو تعالی انسانهایی است که مقام منیع خلافت الهی بهره آنان شده باشد. آنچه به آبادی، آزادی، امنیت، اقتصاد سالم و مانند آن برمی گردد از اوصاف مدینه فاضله است که در آیاتی از قبیل «رَبِّ اجْعَلْ هذا بَلَداً آمِناً وَ ارْزُقْ أَهْلَهُ مِنَ الثَّمَراتِ»(۶۷) یعنی: و در آن نماز و طاعت خدا به جای آرند و چون ابراهیم عرض کرد پروردگارا! این شهر را جای امن گردان و روزی اهلش را فراهم گردان. آمده است و آنچه به کمالهای انسانی برمی گردد و زمینه‌ساز خلیفهٔاللهی است، در آیاتی مانند «وَ اجْنُبْنِی وَ بَنِیَّ أَنْ نَعْبُدَ الْأَصْنامَ»(۶۸) یعنی: و من و فرزندانم را از پرستش بُتان دور دار. و «رَبَّنا وَ ابْعَثْ فِیهِمْ رَسُولاً مِنْهُمْ یَتْلُوا عَلَیْهِمْ آیاتِکَ وَ یُعَلِّمُهُمُ الْکِتابَ وَ الْحِکْمَةَ وَ یُزَکِّیهِمْ إِنَّکَ أَنْتَ الْعَزِیزُ الْحَکِیمُ»(۶۹) یعنی: پروردگارا! فرزندان ما را شایسته گردان که از میان آنها رسولی برانگیزی که بر مردم تلاوت آیات تو کند و آنان را علم کتاب و حکمت بیاموز و روانشان را از هر نادانی و زشتی پاک و منزه ساز. تویی که در همه عالم هر کار خواهی بر آن علم و قدرت کاملی داری. ذکر شده است و ریشه‌های اصلی دعاهای سیاسی که در جوامع روایی ثبت‌شده، همین نیایشهای زمامداران الهی است که صحائف آسمانی و به خصوص قرآن کریم آنها را بازگو نموده است. پی نوشت : ۱ـ کارشناس ارشد حقوق عمومی دانشگاه تهران. ۲ـ بقره / ۲۱۳. ۳ـ برخی از پیامبران از خود شریعتی نداشته‌اند و پیرو شریعت پیامبر اولوالعزم پیش از خود بوده‌اند، مانند: لوط علیه‌السلام که به شریعت ابراهیم علیه‌السلام ایمان آورد. «فامن له لوط» (عنکبوت / ۲۶) و بر اساس دستور او عمل می‌نمود و هر پیامبر اولوالعزمی به اذن خدا حاکم بود و کارهای شریعت را تقسیم می‌نمود. به برخی سمت فرماندهی جنگ می‌داد. به بعضی سمت تدریس و به دیگری هدایت و ارشاد و مانند اینها. ۴ـ نهج‌البلاغه، خطبه ۴۰. ۵ـ توبه / ۳۳. ۶ـ نحل / ۳۶. ۷ـ طه / ۶۴. ۸ـ انبیاء / ۱۰۵. ۹ـ حدید / ۲۵. ۱۰ـ نور / ۵۵. ۱۱ـ همان. ۱۲ـ آل عمران / ۱۹. ۱۳ـ مائده / ۳. ۱۴ـ توبه / ۳۳. ۱۵ـ حجر / ۸۵. ۱۶ـ رعد / ۱۷. ۱۷ـ آل عمران / ۱۳۷. ۱۸ـ فاطر / ۴۳. ۱۹ـ اسراء / ۸۱. ۲۰ـ انبیاء / ۱۸. ۲۱ـ قصص / ۵، یعنی: ما می‌خواهیم بر مستضعفان زمین منت نهیم و آنان را پیشوایان و وارثان روی زمین قرار دهیم. ۲۲ـ انبیاء / ۱۰۵، یعنی: بندگان شایسته‌ام وارث (حکومت) زمین خواهند شد. ۲۳ـ ابراهیم / ۱. ۲۴ـ بقره / ۲۵۷. ۲۵ـ انعام / ۱۲۲. ۲۶ـ حدید / ۲۸. ۲۷ـ نهج‌البلاغه، خطبه ۱۹۳، بند ۵. ۲۸ـ نهج‌البلاغه، حکمت ۱۲۹. ۲۹ـ نهج‌البلاغه، خطبه ۱۸۳، بند ۱۱. ۳۰ـ نور / ۴۰. ۳۱ـ آل عمران / ۱۹. ۳۲ـ همان / ۸۵. ۳۳ـ حدید / ۲۵. ۳۴ـ بقره / ۲۵۱. ۳۵ـ نساء / ۱۶۳. ۳۶ـ انبیاء / ۷۹. ۳۷ـ نمل / ۱۵. ۳۸ـ همان / ۱۶. ۳۹ـ ص / ۱۷. ۴۰ـ همان / ۲۶. ۴۱ـ جمعه / ۲. ۴۲ـ نور / ۳۳. ۴۳ـ حدید / ۷. ۴۴ـ نساء / ۵. ۴۵ـ توبه / ۳۴. ۴۶ـ حشر / ۷. ۴۷ـ نساء

/ ۲۹. ۴۸ـ سبا / ۱۲. ۴۹ـ سبا / ۱۳. ۵۰ـ نمل / ۴۴. ۵۱ـ سبا / ۱۰. ۵۲ـ همان / ۱۱. ۵۳ـ انبیاء / ۸۰. ۵۴ـ هود / ۳۷. ۵۵ـ موءمنون / ۲۷. ۵۶ـ کهف / ۹۶. ۵۷ـ بقره / ۲۷۹. ۵۸ـ اسراء / ۳۴. ۵۹ـ بقره / ۱۷۷. ۶۰ـ انفال / ۵۶. ۶۱ـ حجرات / ۱۳. ۶۲ـ توبه / ۱۲. ۶۳ـ نساء / ۵۸. ۶۴ـ موءمنون / ۸. ۶۵ـ آل عمران / ۷۵. ۶۶ـ مائده / ۲۰. ۶۷ـ بقره / ۱۲۶. ۶۸ـ ابراهیم / ۳۵. ۶۹ـ بقره / ۱۲۹. رواق اندیشه ش ۴۵

مؤلفه‌های قدرت در دولت اسلامی

مؤلفه‌های قـدرت در دولت اسـلامی نویسـنده:علی ایمانی سـطوت الگوی مطلوب قـدرت در دولت اسـلامی، قدرت مبتنی بر مکتب رهایی بخش اسـلام است.ضابطه وهدف این قدرت، که تحوّل تعالی بخش به سوی الله است، در قرآن وسـنت آمده است.زمانی که یـک دولت اسـلامی، صورت بنـدی می شود، این دولت مبتنی بر مؤلفه هایی چون جغرافیای سـرزمینی، جمعیت، حاکمیت و مکتب رهایی بخش اسـلام بعنوان یک منبع مشـروعیت بخش می باشد. لذا دولت اسـلامی ضـمن دارا بودن مؤلفه های تشکیل یک دولت سیاسـی، دارای وجه مکتبی نیز می باشد. در این مقاله مؤلفه های قدرت دولت اسلامی، در قالب مفاهیمی چون مکتب رهایی بخش اسـلام، جمعیت (ملتی هم کیش و هم فکر)، رهبری، الگوی حکمرانی، دانایی، عوامل اقتصادی و نظامی تبیین می گردد. مؤلفه های متکثر فوق، مادامی موجب تولیـد قـدرت برای دولت اسـلامی می گردد، که در قالب مفهوم توسعه به یکـدیگر پیونـد خورنـد و به وحدت برسـند.این مقاله ضـمن تبیین مؤلفه های قدرت دولت اسلامی، در تلاش است الگو و قدرت هم سازبا توسعه را ارائه نماید. «مقـدمه» درهم تنیـد گی و امتزاج شـگفت انگیزی میان دو کلید واژهء «قدرت» و «دولت» وجود دارد.بنای اصـلی هر دولت بر قدرت است. صورت بندی مفاهیم بنیادین اندیشه سیاسـی؛ مانند آزادی، عدالت، حقوق بشر و... متضمن فرض وجود دولت و قدرت است. بـدین سـان این مفاهیم با مفهوم دولت درآمیخته می شود. بنیاد هر دولت بر مؤلفه های قـدرت آن است. امّا مؤلفه های قـدرت یک دولـت در الگـوی «دولـت اسـلامی» بـه وسـیلهء اسـلام تعریـف می گردد. گونه‌هـای مختلفی از دولـت؛ماننـد دولـت مطلقه، دولت مشـروطه، دولت طبقاتی و دولت کثرت گرا در علوم سیاسـی تعریف و تبیین گردیده است. اصـطلاح «دولت اسـلامی» کلید واژه ای جدیـد در علم سیاست است که ابتنای آن بر مکتب رهایی بخش اسـلام است. باور به توحید و آزادی بشـر، عدالت، ترقی خواهی، آزادی رأی و برابری امکانات اقتصادی و سیاسـی، نظارت رهبران مذهبی، اصول گرایی (تشـکیل دولت به شـیوهء پیامبر(ص)و علی ع)) و ولایت فقیه جامع الشـرایط، عادل و آگاه به قانون (اسـلام) از شاخص های اساسـی دولت اسلامی است. شاخص های فوق در اندیشهء سیاسـی بنیان گذار فقید جمهوری اسلامی ایران، امام خمینی قدس سره)و اصول متعدد قانون اساسی کشورمان، عیان است. الگوی جدیـد دولت اسـلامی نیزماننـد سایر الگوهای تجربه شـدهء بشـری، دارای مؤلفه های قـدرت می باشد. مؤلفه های قدرت در دولت اسـلامی تلفیقی است از ویژگی هـای طبیعی، ماننـد وضـعیت جغرافیـایی، جمعیت، میزان توسـعه یـافتگی در اقتصاد و فناوری نظامی و صنعتی و پیروی آن از مکتب رهایی بخش اسلام که در نوع و الگوی حکمرانی، کارآمدی رهبری مبتنی بر امامت و نبوت و اتحاد ملتی هم کیش و هم فکر تعیّن می یابـد. دانایی نیز از مؤلفه های قـدرت دولت اسـلامی است، تا آنجا که مشروعیت ولایت فقیه برای رهبری جامعهء اسـلامی، به واسـطه عـدالت و دانایی به قانون خـداست. در اینجا تأکیـد ما بر پیوند و ایجاد مکانیسم تعامل مثبت بین مؤلفه هـای قـدرت در دولت اسـلامی است. لـذا چارچوب و گزاره های بحث حاضـر از این قرار است : یکم ـ مؤلفه های قدرت در دولت اسلامی متکثر است. الگوی مطلوب مکتب اسلام که در جهان بینی توحیدی تبلور می یابد «وحدت در عین کثرت» است و الگوی مطلوب قدرت در دولت اسـلامی نیز ابتنای بر مکتب رهایی بخش اسلام است، لذا این مؤلفه های متکثر قدرت، باید به پیوند و وحدت برسند. دوم ـ اجرای سیاست وحدت در تکثر در باب مؤلفه های قدرت دولت اسلامی از الگوی توسعه پیروی می کند و آن را «قدرت همسان با توسـعه» تعریف می کنیم. سوّم ـ الگوی «قدرت همسان با توسعه» مبانی نظری متعددی دارد. این مهم از طریق فعـال کردن ظرفیت هـای بالقوه و تعالی بخش در مکتب اسـلام، بومی کردن مؤلفه های توسـعه که محصول عقل و تجربهء

بشری است و در تباین با مبانی اسلام نیست میسّر می گردد. فرضیهء اصلی مقاله بر بند نخست گزاره های فوق مبتنی است. دولت اسلامی مانند سایر الگوهای دولت دارای طیف متکثری از مؤلفه های قدرت می باشد. از آنجا که کارآمدی، تعالی وبالندگی از اهداف حیاتی هر دولتی است، دولت اسلامی نیز از این قاعده مستثنی نیست. ضمن این که اهداف این دولت دارای بعد مکتبی والهی نیزمی باشد. مؤلفه های قدرت دولت اسلامی در رهیافت توسعه، به وحدت و تعامل مثبت برای کارآمدی و بالندگی دولت اسلامی می رسند. تعریف مفاهیم بنیادی ۱ـ دولت به لحاظ تاریخی، مفهوم دولت «State» تا قرن ۱۶. رواج سیاسی نیافته بود. ماکیاولی برای نخستین بار آن را به کار برد. یونانیان بجای آن، از واژه «Polis» یا دولت ـ شهر استفاده می کردند.(۱) باید دولت های معاصر را به منزلهء یک اجتماع انسانی در نظر گرفت که در محدوده یک سرزمین مشخص (که سرزمینی از عناصر تشکیل دهندهء دولت است) با موفقیت مدعی انحصار خشونت فیزیکی مشروع به عنوان حق مختص خود می باشد.(۲) دولت، به عنوان مهمترین نهاد سیاسی، در متن شبکهء پیچیده ای از منافع و علایق اجتماعی قرار دارد. بطور کلی دولت ها دارای چهار پایه یا چهرهء متفاوت می باشند. اول پایه اجبار و چهرهء اجبارآمیز، دوّم پایه عقیدتی و چهره ایدئولوژیک، سوم چهره عمومی یا تأمین خدمات و کار ویژه های عمومی و چهارم پایه منافع مادی یا چهره خصوصی. داشتن حداقلی از این پایه ها و کارویژه ها برای هر دولتی ضروری است.(۳) هر یک از وجوه، متضمن قدرت زایی برای نهاد دولت است. دولت ها با طلب رضایت مردم، قدرت خویش را به اقتدار مشروع تبدیل می کنند. ۲ـ قدرت به لحاظ ترتیب منطقی، بحث دربارهء قدرت، با رویکرد سیاسی و اجتماعی، مقدمهء ورود به بحث دولت است و از آنجا که وجه حاکمیتی دولت لاجرم با مسائلی نظیر اقتدار، آزادی، امنیت و مصلحت تلازم مستقیم دارد، پرداختن به بحث قدرت از اهمیت برخوردار است. بدون فهم ماهیت قدرت نمی توان به بررسی دولت پرداخت. قدرت دولت به این دلیل مهم است که در رابطهء مستقیم با جامعه قرار دارد، لذا از میان تعاریف گوناگون قدرت، رویکرد جامعه شناسانه ءماکس وبر در تعریف قدرت، از مطلوبیت برخوردار است. وبر می گوید: «قدرت، امکان خاص یک عامل (فرد یا گروه) به خاطر داشتن موقعیتی در روابط اجتماعی است که بتواند گذشته از پایه اتکای این امکان خاص ارادهء خود را با وجود مقاومت، بکار بندد.»(۱) قدرت همیشه مبتنی به زور نیست. ممکن است مبتنی بر ایمان و وفاداری، عادت و بی تفاوتی یا منافع هم باشد. قدرت، کنترل و مهار مؤثر دیگران است اما ابزار مؤثر این مهار ممکن است متعدد باشد. به طور کلی قدرت، هدفمند است، ضمانت اجرا نیاز دارد، نسبی و وابسته به موقعیت است و بر روابط مبتنی است و مهمتر از همه توانایی نفوذ بر دیگران است. ۳ـ توسعه توسعه، در امر جامعه و دولت، مستلزم تجدید سازمان و جهت گیریِ کلّ نظام اقتصادی، اجتماعی و سیاسی کشور است. توسعه، تغییرات بنیادین در ساختارهای نهادی، اجتماعی، فرهنگی، اداری و بسیاری از موارد، حتی آداب و رسوم و اعتقادات را نیز در برمی گیرد. اساس نظریه توسعه یافتگی حرکت جامعهء بشری به سوی تعالی و کمال است که با مفاهیم بنیادین مکتب اسلام سنخیت و هماهنگی دارد. نظریه های کلاسیک جامعه شناسی مأخذی است برای علم توسعه؛ زیرا این جامعه شناسان، در پی ارائه تفسیری از توسعهء جوامع بوده اند. دورکیم الگوی توسعه جوامع را عبور از وضعیت همبستگی مکانیکی به همبستگی ارگانیکی می دانست. در حقیقت بنیان نظریه های توسعه گرایی بر اصل مکانیسم درونی و دگرگونی استوار است که تمامی جوامع از آن پیروی می کنند. به دلیل اهمیت مفهوم توسعه، آن را در سه بعد «اقتصاد»، «فرهنگ» و «سیاست» دسته بندی نموده و مؤلفه های انضمامی آن را تعیین می کنیم.(۱) یک جامعهء در حال دگرگونی، تا زمانی میوهء توسعه را می چینند که جمیع مؤلفه های سه بُعدی توسعه، هماهنگ و متوازن به شاخص های مثبت و مطلوب میل داشته باشند. شاخص ها: فصل یکم ـ عناصر تشکیل دهندهء قدرت دولت اسلامی به عنوان یک مدل و نمونه دارای طیف متکثری از مؤلفه های قدرت می باشد. مؤلفه های قدرت زایی دولت اسلامی را اولویت بندی نموده و سپس آنان را در یک پارادایم توسعه به همدیگر پیوند می دهیم : ۱-۱ مکتب رهایی بخش اسلام از آنجا که ساختار دولت در قالب یک نظام سیاسی به صورت یک شبکه ارزشی عمل می کند و طی آن قدرت را با ارزش مرتبط می سازد، در چنین

مواردی که این رابطه میان قـدرت و سیستم ارزشـی به وجود آیـد، می گوینـد اقتـدار حاصل شـده است. در الگوی دولت اسـلامی مکتب در ایجاد چنین رابطه ای نقشـی ممتاز بر عهده دارد. ارزش متضـمن این مفهوم است که مشـخص می کند «چه چیز در جامعه شایسـتگی دارد که انسان به خاطرش زنـده بمانـد و یا زنـدگیش را در آن فدا کند.»(۱) مکتب و جهان بینی اسـلام چنین ارزشـی را تولیـد می کند. ایدئولوژی های مادیگرا چه در معنای فلسـفی (فلسـفه مادی) و چه در معنای اقتصادی (نظام سـرمایه داری جدید) با اصالت دادن به بُعـد مادی قابل لمس و زندگی اقتصادی و برخلاف تمایل فطری انسان او را از تفکر دربارهء ارزش برتر برکنار نگه می دارد. این ایـدئولوژی ها واجد ارزش های مطلق و متعالی نیست و همواره به زمان و مکان خاص وابسته است. در مکتب اسـلام ارزش های توحیـدی مطلق است و تابع زمان و مکان و برای قوم یا گروه معینی ایجاد نشده است. ارزش های توحیدی مقوم روحیهء ملتی هم کیش و هم فکر است و در صورت وجود اختلافات فرهنگی، نژادی و قومی وحـدت دهنـده و یکپارچه کننده است. ارزش های توحیـدی، یک قالب ذهنی از لحاظ شـیوهء نگریسـتن به جهان فراهم می آورد و بالاءخره این عنصرِ تشکیل دهنـدهء قـدرت، معیارهـا و ضوابط مشـخص و معینی را در اختیار سیاست گـذاران قرار می دهـد تا براساس آن، چارچوب هـدف ها و منافع ملی و اقتـدار دولت اسـلامی را ترسیم نمایند. مکتب رهایی بخش اسـلام از آنجا که آزادیبخش انسان از سـلطهء انسان و تبلیغ گر بندگی خداست، اصول و معیارهایی دراختیار عامهء مردم قرار می دهد تا بر مبنای آن، هرگونه انحراف و تغییر جهتِ مغایر با اصول پذیرفته شـده را مورد قضاوت قرار دهنـد و از پذیرش حاکمیت اسـتکبار بر امت اسـلامی اسـتنکاف ورزند. به لحاظ اهمیتِ موضوعِ نبوّت و امامت در مکتب اسـلام، رهبری دینی ـ سیاسـی در دولت اسـلامی دارای جایگاه رفیعی است. لـذا ایمان عامه مردم به رهبری دینی ـ سیاسـی و هم چنین نگهبـان دینی ـ سیاسیِ حـاکم، نقش مهمی در قـدرت دولت اسـلامی دارد. ایمـان توده هـای مردمی و نخبگان سیاسیِ حاکم در جمهوری اسـلامی ایران به رهبری امام خمینی، به ایجاد یک دولت مقتـدر و مکتبی در دههء اول انقلاب اسـلامی انجامید و اتحاد مکتبی دولت و مجلس وقت به عنوان دو بلوک عمدهء قدرت، اپوزیسیون براندازِ داخلی را به شدت بر حاشیه راند و در جبهه های جنگ نیز پیروزی های خیره کننده ای را رقم زد. با تحولات رقم خوردهء کنونی، دولت مبتنی بر مکتب اسـلام باید چنان ظرفیت سازی کند که بتواند ارزش های نظام سیاسی حاکم را به عملکردهای اقتصادی، سیاسی، اجتماعی و نظامی پیوند دهد. هم چنین نظام سیاسـی، مشارکت واقعی مردم را در ادارهء کشور گسترش دهـد و در تجهیز و جـذب و توزیع منطقی قدرت از خود توانمنـدی نشـان دهـد. عملیـاتی نمودن اصل بنیادین و دینی عـدالت می توانـد در نهایی شـدن امور فوق کارگر باشـد. ۱ـ۲ـ رهبری رهـبری، به عنـوان مؤلفهء اقتـدار بخشِ دولت اسـلامی در نظـام سیاسـی تشـیّع، در نهـاد ولایـت فقیه تبلور می یابـد. ولایـت فقیه در اندیشهء سیاسـی اسـلام در طول نبوت و امامت قرار می گیرد و کارویژهء آن در اندیشهء سیاسـی بنیان گذار فقید جمهوری اسلامی ایران این گونه ترسیم می گردد: «کلیهء امور مربوط به حکومت و سیاست، که برای پیامبر و ائمه : مقـدر شده، در مورد فقیه عادل نیز مقدر است و عقلاً نیز فرقی نمی توان میان این دو قائل شد؛ زیرا حاکم اسـلامی ـ هر کس که باشد ـ اجرا کنندهء احکام شـریعت و برپا دارنـده حـدود و قوانین الهی و گیرنـده مالیات اسـلامی و مصـرف کننـدهء آن در راه مصالـح مسـلمانان است.»(۱) در دولت اسـلامی چگونگی تجهیز و به کـارگیری منـابع مـادی و معنوی و بهره گیری از ارزش هـای دینی برای ایجاد و تقویت همبسـتگی و یکپـارچگی اجتماعی، همگی به عامل رهبری بسـتگی دارد. موازین عقلی و نقلی، هر دو بر آننـد که حاکم و رهبر اسـلامی، ناگزیر بایـد اولاً: عالم به قوانین و احکام اسـلامی باشـد و ثانیاً: در میان مردم و در اجرای احکام به عـدالت رفتار کنـد.(۱) لذا ملاحظه می گردد که رهبری در نظام اسـلامی، جایگاهی ویژه و مسؤولیتی الهی دارد. او بایـد عالم به قانون خـدا باشد و در میان بندگان خدا به عدالت رفتار کند. او اقتدار خاص نبی و امام را دارا می باشد و ملازم با آن، مسؤولیت هدایت مردم نیز برعهدهء حاکم نظام اسلامی است. در دولت اسـلامی چگونگی تجهیز و به کارگیری منابع مادی و معنوی و بهره گیری از ارزش های دینی برای ایجاد و تقویت همبسـتگی و یکپـارچگی اجتمـاعی و بالاـءخره اسـتفادهء صـحیح از امکانـات نظـامی در وضـعیت بحرانی و جنگ، همگی به عامل

رهبری بستگی دارد. مدیریت و تنظیم سیاست خارجی، تصمیم سازی معقول در عرصه سیاست و تحوّلات داخلی و شیوهء عملی ساختن راهبردها، نیاز به رهبران و مدیرانی دارد که بتوانند با درک و شناخت اوضاع و مقتضیات بین المللی، منافع ملی را به درستی تعیین کنند و در صدد تحققّ اهداف ملی برآیند. از این رو تمام کارویژه های یک رهبرِ مطلوبِ عرفی، در ظرف وجود یک رهبر الهی تحققّ می یابد.امام خمینی قدس سره)در فرابرد کسب پیروزی انقلاب اسلامی، با درایت و شجاعت یک رهبر انقلابی عمل کرد. بحران هایی چون کودت، حرکت های ضدانقلابی گروه های محارب و محاصره اقتصادی و درنهایت جنگ تحمیلی هشت ساله را با موفقیت از سرگذراند. او به رابطه سلطه گرانهء آمریکا با ایران پایان داد و با شجاعت، صداقت و درایت، جنگ را پایان بخشید و قطعنامه ۵۹۸ را برای حفظ مصلحت نظام اسلامی پذیرفت. خلاصه این که رهبری به عنوان مهمترین مبادی تصمیم سازی در عرصه های مختلفی چون نظامی، اقتصادی، مدیریت دیپلماسی و عقیدتی ـ فکری مؤثر است و به لحاظ ابتنای آن بر مشروعیت الهی و مقبولیت عامه مردم در فرایند قدرت یابی دولت اسلامی نقش محوری ایفا می کند. ۱ـ۳ـ الگوی حکمرانی در دوران نظم دوقطبی، همواره این پرسش پیش روی اندیشمندان و استراتژیست ها بوده است که کدامیک از نظام های دموکراتیک غرب و سوسیالیست شرق، از قدرت بیشتری برخوردارند؟ با وقوع انقلاب اسلامی و صورت بندی شکل جدیدی از جمهوریِ مبتنی بر دین مبین اسلام، کارآمدی و قدرت شکل جدید حکومت و راه های وصول به آن به مهمترین مسأله پیش روی نخبگان نظام جدید تبدیل گردید. الگوی حکمرانی از مؤلفه های تولید قدرت در هر نظام سیاسی است؛ مثلاً استمرار و عدم انقطاع در سیاست گذاری ها که از مؤلفه های قدرت یک دولت کارآمد است، برآمده از الگوی حکمرانی در آن دولت می باشد. مثال دیگر دربارهء الگوی حکمرانی در حکومت های دموکراتیک با ساختی کثرت گراست. در یک ساختار کثرت گر، دهها گروه، سازمان و نهاد؛ اعم از اتحادیه ه، احزاب سیاسی، گروه های دارای نفوذ و گروه های فشار، کارتل ه، تراست ه، مجتمع های نظامی و غیر این ها در شکل گیری راهبردهای سیاسی دولت مؤثرند و رهبران را در این گونه جوامع با دشواری هایی روبه رو می سازند. لذا فرابرد افزایش قدرت در یک دولتِ دموکراتیک، بسته به میزان دلبستگی توده ها و نخبگان به منافع ملی و حیاتی کشور خویش است.امّا حاکم آرمانی در اسلام، از چه الگویی پیروی می کند که موجب کارآمدی و قدرت دولت اسلامی می گردد؟! دولت در اسلام، نظامی است برای دستیابی فرد و اجتماع به پیشرفت معنوی و اخلاقی. دولت به تولید کالا و خدمات می پردازد ،برای نیل به رشد و تعالی و عبادت خداوند. در حالی که در حکومت های غیردینی هدف اساسی، تأمین منافع مادی و دنیوی افراد است و افق دید دولت و مردم، بیش از زندگی دنیوی آن هانیست. الگوی حکمرانی در اسلام، به نظارت مردم بر حکمرانان، امر به معروف و نهی از منکر، اهتمام به امور مسلمین، نصیحت ائمه مسلمین، شورا و رجوع به عقلِ جمعی جایگاه ممتازی می دهد. امّا هر چه از صدر اسلام فاصله می گیریم، الگوی حکمرانی نبوی، که به شورا و عقل جمعی اهتمام می ورزد، به سوی الگوی حکمرانی فردی گرویده می شود. خانهء گلین پیامبر اعظم (ص)تبدیل به کاخ سبز بنی امیه و قصرهای هزار و یک شب بنی عباس می گردد. دو فریب بزرگ به وسیلهء این سلسله های جور در تاریخ به وقوع پیوست : یکم ـ با خلق مفهوم جدید سیاسی «خلیفهء رسول الله» جامه قدسی رسول خاتم ۹را بر تن کردند و با حربهء دین، مخالفان دیندار و ستم ستیز خود را از دم تیغ گذراندند. با همین حربه بود که قاضی حکام جور در کوفه با اتهام خروج از دین رسول الله، فرزند آن حضرت و امام سوم شیعیان را مهدورالدم خواند. البته جهل و نادانی توده ها نیز مدد رسان حکام جور و دین ستیز شد. دوم ـ با الگوپذیری از امپراتوری های ایران و روم، الگوی حکمرانی نبوی را به سوی یک حکومت خود کامه فردی و سلطنتی گرایش دادند. در اندیشه سیاسی امام خمینی قدس سره) که بازگشتی بود به اصول اسلام و الگوی حکمرانی نبوی و علوی، حکومت سلطنتی به مشابه شرک قلمداد گردید؛ چون اساس سلطنت، مبتنی بر سلطه انسان بر انسان است و انسان ها تنها باید بندگی و سلطه خدا را پذیرا باشند. الگوی حکمرانی جمهوری اسلامی، بازگشتی به سنت حسنه حکومت نبوی بود. اصول گرایی (حکمرانی به شیوهء پیامبر(ص)و علی ع) ترقی خواهی، مردم سالاری دینی (اهتمام به شور، عقل

جمعی و آزادی رأی)، عدالت (سیاسی، اقتصادی و اجتماعی)، اعتقاد به توحید و آزادی بشر و آرمانگرایی (تشکیل حکومتی کامل تر از الگوهـای غربی و شـرقی) از ویژگی هـای این الگـوی حکمرانی است. به طور خلاـصه، الگوی حکمرانی برای تولیـد قـدرت، تصویری به جـامعه بین الملل ارائه کنـد که در مراودات سیاسـی و اقتصادی دولت مؤثر باشـد. پیروزی یک دولت درجنگ، آسـیب ناپذیری آن در مقابل هجوم خارجی، داشتن متحدان قوی، موفقیت های چشمگیر اقتصادی و صنعتی و اتخاذ استراتژی های مستقل، جملگی از مواردی است که به ساختـار حاکمیت در داخل و اقبال نخبگان و توده های یک ملت به آن، ارائه می کننـد. امام خمینی قدس سـره)الگویی از حکمرانی ارائه کردند که همواره پشتیبانی مردمیِ نظام سیاسی تأمین شود. این مؤلفه ای قدرت زا برای دولت اسلامی به شمار می آید. ۱ـ۴ـ دانش «هر دولتی براساس قدرت بنا شده است.» این جمله ای است که «ترتکی» در «برست لیتوفسک» بیان کرد و این جمله، مبتنی بر نظریه دولت مـدرن است. قبل از وقوع امواج مـدرنیته، این سـلطه به صورت عریان اعمال می گردید، امّا پس از صورت بندی دولت های مدرن، مؤثرترین شکل اعمال قدرت را در پشت نقاب عقل و دانش پنهان نمودند. دولت مدرن جهت تـداوم حیات خود، گفتمان حاکم را در چارچوب دانش صورت بنـدی و باز تولید می نماید. در اینجا با چرخه تولید دانش و قـدرت مواجه هستیم و این دو، بـا نوعی دیالکتیـک مثبت به تعامـل بـا یکـدیگر می پردازنـد. در تحلیل نهایی، قـدرت ساختهء نظام دانایی و گفتمان حاکم است. کردار سیاسـی دولت ها در پرتو گفتمان حاکم شـکل می گیرد. گفتمان حاکم در هر عصـری و برای هر دولتی معمولاًـ سامـان و انگـاره دانایی آن شـرایط است که در پرتو آن قـدرت،دولت صورت بنـدی می گردد. از دیـدگاه فوکو قـدرتِ دولت، ریشه در دانش و موقعیت اجتمـاعی، فرهنگی و تـاریخی حـاکم دارد و معیارهای ارزیابی قـدرت دولت در وضـعیت علمی مختلـف، متفـاوت انـد. امّـا رابطهء دانش و قـدرت در دولت اسـلامی چگـونه است ؟! آیـا دانش مؤلفه قـدرت دولت است ؟! قـدرت دولت در اسـلام و به ویژه در مذهب تشیّع، بر دانش به ویژه دانش عملی مبتنی است. در سلسـله مراتب ارزش ها در جامعهء اسـلامی، دانش بی هیچ رقیب و منازعی در مقام نخست نشسـته است و از این حیث، نه تنها نسـبت به قدرت سیاسـی متخارج نیست بلکه مبنای قـدرت و مشـروعیت تلقی شـده است. حکومت اسـلامی در ساحت نظر و اندیشه،حکومتِ دانش و دانشـمندان به منظور اسـتنباط و اجرای درست احکام دین در جامعه است.شرط اساسی علم و دانش برای حاکم اسلامی، مورد اجماع تمام مذاهب اسلام است. ابتنـای نظـام جمهوری اسـلامی ایران بر نظریهء ولایت فقیه، سپردن امور قضا به مجتهـدان، نگهبانی از قانون اساسـی به وسـیله حقوقـدانان و فقیهان دینی، ناشـی از توجه اکیـد دولت اسـلامی به دانش، دانش شـرعی و دینی در عرصهء حکمرانی است. ابونصـر فارابی، دانش و حکمت را از ویژگی های رئیس اول یا حاکم مدینهء فاضلـه می داند که دانا و نگهبان شـریعت و سـنت الهی است. خواجه نصـیر طوسـی خصایص رئیس اول را به امام شیعی تطبیق می دهد و می گوید: «دومین ویژگی امام، داشتن علم مورد نیاز در رهبری جامعه؛ اعم از علوم دینی و دنیوی است؛ماننـد علوم شـرعی، سیاست، آداب و رسوم، دفع خصم و غیرذلک؛ زیرا امام بدون این دانش هـا قـادر به قیـام به امور و وظـایف خود نیست.» در میـان فقیهـان شـیعه نیز حـتی بیشتر از اهـل سـنت بر جایگـاه دانش در زنـدگی سیاسـی تأکیـد شـده است. نظریهء ولایت فقیهان، به طور بنیادی بر نقش دانش در تصدّی و مشـروعیت حکومت در دورهء غیبت اسـتوار است. شـیخ مفید (متوفای ۴۱۳ه.ق) ضـمن تأکیـد بر تفویض ولاـیت به فقهـای شـیعه «و قـد فوّضوا النظر فیه الَی فقهاء شیعتهم مع الامکان» با عنایت به اهمیت دانش در تصـدی ولایت می نویسـد: «و کسـی که به خاطر جهل به احکام، یا عجز از قیام به امور مردم، صـلاحیت ولایت بر مردم نداشته باشد، سزاوار و حلال نیست که به این امر تکلیف نموده و ملاحظه نماید.»(۲) در نظریه سیاسـی امام خمینی قـدس سـره)نیز ملاحظه می گردد که دانش (آگاهی) به کتاب خدا و عدالت، از شـرایط اصـلی حاکم اسـلامی است. از تأمل در مکتوبات و نظریات اندیشـمندان اسلامی نتیجه زیر به ذهن متبادر می شود:(۳) خدا «< ---بشارت و تنذیر» وحی از طریق نبی < ---وجوب دانش. دانش < ---قدرت سیاسی (قدرت دولتی <) ---زندگی فردی و اجتماعی مؤمنان. از تأمل در مؤلفه هـای پیش گفته این نـتیجهء صـریح به ذهن متبـادر می گردد که دانش از مبـانی مشـروعیت بخش دولت در اسـلام است و به

عبارتی دانش از ستون های بنیادین قدرت در دولت اسلامی می باشد. ۱ـ ۵ـ مسجد اگر الگوی حکمرانی دولت اسلامی را حکومت نبوی قرار دهیم، مسجد کانون اصلی قدرت در دولت اسلامی است. پیامبر اعظم (ص)به محض اینکه بعد از هجرت، وارد مدینه می شوند می گویند: باید برای مدیریت، جایگاهی باشد و آنگاه مسجدی می سازند. کارکردهای گوناگون مسجد به عنوان جایگاه عبادی، سیاسی و اجتماعی آن را در کانون قدرت دولت اسلامی قرار داده است. ۱ـ مسجد جایگاه عبادت و نماز جماعت مسلمین است، مسلمانان بصورت یکپارچه و واحد و رو به یک قبله، به درگاه خدای متعال نماز می گذارند، لذا نماز نماد عبادت، اتحاد و انسجام اسلامی مسلمانان است که در جایگاه عبادی ـ سیاسی مسجد منعقد می گردد. ۲ـ مسجد حوزهء گفتگوی مسلمانان نیز می باشد. مسلمین در فضای گفتمانی مسجد با عقاید و نظریات اجتماعی یکدیگر و آسیب هایی که جامعهء اسلامی را به لحاظ سیاسی،اجتماعی و فرهنگی تهدید می نماید، آشنا می شوند. بعد از رحلت پیامبر(ص)نیز مساجد حتی المقدور فارغ از سلطهء حکومت های جور بوده‌اند. در این فضای خودگردان و فارغ از سلطه، مسلمانان راحت‌تر به طرح معضلات و مشکلات جامعه اسلامی می پرداختند. خودگردانی و فراغت مساجد از قدرت حکمرانان در مذهب تشیع برجستگی بیشتری دارد و آن هم به خاطر استقلال تشیع از حکومت های جور بوده است. ۳ـ از آنجا که کانون قدرت و مشروعیت یک دولت اسلامی بر آموزه های دین اسلام استوار می باشد، لذا مسجد به عنوان تجمع گاه عبادی ـ سیاسی مسلمانان مورد توجه دولت اسلامی برای اعمال مدیریت قرار می گیرد. در دولت های اسلامی صدر اسلام، فرمان بسیج عمومی، احکام حکومتی، اجرای حدود اسلامی، تقسیم غنایم جنگی عموماً از مسجد اعلام می گردید. لذا ملاحظه می شود که مسجد همزمان مؤلفه های فرهنگ، سیاست و اجتماع را برای توسعه جامعهء اسلامی عملیاتی می کند. در صدر اسلام منافقین جهت انشقاق در صفوف واحد مسلمانان، مسجد ضرار راساختند. خدای متعال دستور نابودی آن مسجد را به پیامبر(ص)با وحی ابلاغ نمود. صدور این فرمان نشان از اهمیت سیاسی مسجد در دولت اسلامی است. در تجربه جدید دولت جمهوری اسلامی ایران نیز مساجد همواره نقش ممتازی در تحوّلات عصر انقلاب اسلامی داشته اند، کانون بسیج عمومی برای دفاع ملّی در مقابل بیگانگان مسجد بود. کانون ساماندهی تظاهرات میلیونی در واقعهء انقلاب اسلامی سال ۵۷مسجد بود. سکاندار دولت اسلامی نیز از مسجد جماران به هدایت کشتی انقلاب مبادرت ورزید. امام خمینی قدس سره)در تبیین اهمیت مسجد در دولت اسلامی می گوید:«مسجد مرکز تبلیغ است. در صدر اسلام از همین مسجدها جیشه، ارتش ها راه می افتاد، و... هر وقت یک گرفتاری پیدا می شد، صدا می کردند که «الصلاهٔ بالجماعه» اجتماع می کردند... مسجد مرکز اجتماع سیاسی است.»(۱) ۱ـ۶ـ امت اسلامی «قانون اساسی با توجه به محتوای اسلامی انقلاب ایران، که حرکتی برای پیروزی تمامی مستضعفین بر مستکبرین بود، زمینه تداوم این انقلاب را در داخل و خارج کشور فراهم می کند، به ویژه در گسترش روابط بین المللی، با دیگر جنبش های اسلامی و مردمی می کوشد تا راه تشکیل امت واحد جهانی را هموار کند؛ (انِ ّهَذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاعْبُدُونِ)(۲) واستمرار مبارزه در نجات ملل محروم و تحت ستم در تمامی جهان قوام یابد.»(۳) امت گرایی اسلامی به عنوان یکی از گرایش های بنیادی دولت اسلامی و جدیدالتأسیس ایران در مقدمه قانون اساسی مشهود است. در این راست، مخاطبین دولت اسلامی،ملّت های مسلمان فارغ از مرزهای جغرافیایی هستند. طرح صدور انقلاب اسلامی، بیان فرضیه جهاد در دو بعد فرهنگی و نظامی، طرح موضوع استکبار ستیزی و بیداری ملل مستضعف، بیداری ملل مسلمان جهان به خصوص ملل حاشیه خلیج فارس؛ از جمله مؤلفه های رویکرد امت محور در دولت اسلامی می باشد. امام خمینی قدس سره)با رویکرد امّت محور معتقد است :«اسلام برای یک کشور، برای چند کشور، برای یک طایفه، حتی برای مسلمین نیست. اسلام برای بشر آمده است... همه بشر را اسلام می خواهد زیر پوشش عدل خودش قراردهد....»(۴) با مقدمه فوق ملاحظه می گردد که امت اسلامی یکی از مؤلفه های قدرت یک دولت مبتنی بر اسلام است. دولت اسلامی وحدت جهان اسلام را با مبنا قرار دادن واژه قرآنی «امت» صورت بندی می نماید.در اجتماع قبل از اسلام، رابطه خویشاوندی و به عبارتی ولاء قبیله، تعیین کنندهء نظام حقوقی و عامل نظم اجتماعی بود. با

ظهور اسلام ولاء عقیده چنین نقشی را ایفا نمود و بدین ترتیب، در نظام حقوقی اسلام و نیز به طور نسبی در اجتماع اسلامی «امت» بر جای «قبیله» نشست؛ یعنی جامعه ای بر پایهء عقیده و دین پدیدار شد.(۱) پیامبر در راستای رویکرد امّت محور بود که سلمان فارسی را از اهل بیت خویش خواند. در صورت تحقّق عینی رویکرد امت محور در جهان اسلام، دولت اسلامی قدرت عظیمی به دست می آورد.آرمان احیاگرانی از سید جمال تا امام خمینی قدس سره)تحقق امت بزرگ اسلامی بود. بنابر این تفکر، ضعف دنیای اسلام زمانی از بین خواهد رفت که اتحادی واقعی بر مبنای رشته های نامرئی پیوندهای مستحکم عقیدتی میان ملل اسلامی پدید آید. سید جمال برای اتحاد دنیای اسلام، سران دولت های اسلامی را مخاطب قرار داد، امّا جمهوری اسلامی به رهبری امام خمینی قدس سره) ملت های مسلمان را کانون توجه ساخت. رهبر معظم انقلاب، آیهٔالله سید علی خامنه ای در این باره می فرماید: «... روی وحدت جهان اسلام زیاد تکیه کردیم؛ زیرا طبعاً این هم یکی از مسائل مشترک ماست که یک میلیارد مسلمان دنیا در صورتی که بتوانند با هم تفاهم کنند و رهبران آنان خط مشی های مسائل مهم جهانی را که غالباً برای آن ها مشترک است پی بگیرند، یک قدرت عظیمی برای پیگیری هدف های عالی و پسندیده و اساسی به وجود خواهد آمد و در این رابطه در بعضی از این مذاکرات به نقش حج و تکیه اجتماع مسلمانان بر کلمهء واحد و بهاء ندادن به قومیت ها و جدا نشدن ملت ها به سبب قومیت ها و ملت ها از یکدیگر اشاره شد که در این مسأله وحدت نظر و نقاط مشترک وجود داشت، به خصوص با توجه به این که یک عده در دنیای اسلام سعی دارند ملیت ها را آن قدر عمده کنند که آن نقطه مشترک اصلی؛ یعنی اسلام تحت الشعاع قرار بگیرد.»(۱) در رویکرد امت گرایی اسلامی، حج به عنوان کانون عبادی ـ سیاسی اتحاد مسلمانان نقش برجسته ای دارد. برای تحقق رویکرد امّت محور، مسلمانان باید از مرزهای ملی و جغرافیایی عبور نمایند و اسلام را کانون اتحاد و انسجام خود قرار دهند. دین باوری، میزان برخورداری امت اسلام از تعلیم و تربیت، علوم پیشرفته و درجه آگاهی و نیز رشد سیاسی و اجتماعی برای افزایش قدرت یک دولت اسلامی متکی بر امت واحده از اهمیت فراوان برخوردار است. دولت اسلامی بری افزایش قدرت خود شایسته است که از حمایت امتی برخوردار باشد که دین دار، مترقی، تعالی گرا و باورمند به حمایت و پشتیبانی از دولت برای حفظ مرزهای دینی، فرهنگی و جغرافیایی جهان اسلام باشد. انسجام اسلامی امت مسلمان در این اهداف، شاخص مهمی در ارزیابی قدرت دولت به شمار می رود. همگرایی دینی، سیاسی و اجتماعی امت اسلامی در افزایش قدرت دولت اسلامی بسیار مؤثر است.

۱ـ۷ـ جغرافیا عامل جغرافیا نیز، به گونه ای خود را به نظام های سیاسی تحمیل می کند و قدرت یک دولت را تحت الشعاع قرار می دهد. گاهی حتی تغییر نخبگان و رژیم سیاسی یک کشور در وضع جغرافیایی آن قابل مطالعه است. وضعیت اقلیمی در چارچوب جغرافیا در ارزیابی قدرت یک دولت مؤثر است. محققان رابطهء مستقیمی میان ابداعات، خلاقیت ها و وضعیت اقلیمی در سرزمین های گوناگون قائلند و مناطق سردسیر را انرژی زاتر از نواحی گرم می دانند. بنابراین، وسعت، شکل، وضع طبیعی، مرزها و وضعیت اقلیمی مهمترین عواملی هستند که باید در ارزیابی قدرت دولت ها مورد توجه قرار گیرند. سرزمین وسیع، ضمن آن که می تواند نیروی انسانی بسیاری در خود جای دهد. در دوران جنگ امکان عقب نشینی نیروهای نظامی را فراهم کرده، موقعیت تسخیر ناپذیری به آن می دهد. در جنگ عراق علیه ایران، موقعیت وسیع جغرافیایی و جمعیت زیاد امکان وسیعی را برای پیروزی های پی در پی ایران اسلامی پدید آورد. وسعت خاک هم در اوایل جنگ و هم در پایان جنگ فرصت دفع تجاوز را برای ایران فراهم کرد. کوهستانی بودن سرزمین به لحاظ دفاعی سودمند است.مرزهای کوهستانی شمال غربی کشور قدرت ایران را در دفاع نظامی فراهم آورد. فرورفتگی و مسطح بودن زمین نیز عاملی در کاهش قدرت دفاعی است. مردم لهستان با توجه به اینکه شجاعانه در مقابل مهاجمین مقاومت کردند ولی به سبب شکل فرو رفته سرزمین خویش، قادر به دفع تجاوز و اشغال کشورشان نبوده اند. بهترین نوع مرزهای طبیعی دریاها و کوهها هستند. موقعیت جزیره ای بریتانیا باعث شد که به مدت نهصد سال مورد تهاجم دشمن قرار نگیرد. مرز آبی بصره آن شهر را از حملات کوبنده نیروهای مسلح جمهوری اسلامی ایران در امان نگه داشت. روابط یک دولت با دیگر

واحدهای سیاسی نیز از دیدگاه عامل جغرافیای سیاسی حائز اهمیت است؛ برای نمونه افغانستان و عراقِ اشغال شده، محیط پیرامونی ناامنی را برای ایران فراهم کرده است. امّا با توضیحات فوق، پیشرفت های تکنولوژیک، ورود موشک های قاره پیما، ماهواره ها و سلاح های بازدارندهء هسته ای به عرصهء اقتدار دولتها ، معادلات گذشته را در مورد جغرافیای سیاسی و وضعیت اقلیمی دگرگون ساخته است. ۱ـ ۸ـ عوامل نظامی غالب، هنگامی که از قدرت دولت سخن به میان می آید، نیروی نظامی به ذهن متبادر می شود. امّا نیروی نظامی، از عناصر تشکیل دهندهء قدرت دولت است. در چارچوب قدرت نظامی باید سلاح ها و تجهیزات جنگی، کم و کیف افراد نظامی، رهبری، بودجهء نظامی، پایگاه‌ها، فنون نظامی، تحرک نیروها و امکانات تدارکاتی و لجستیکی مورد توجه قرارگیرند. در دولت اسلامی، تنها بر مؤلفه های سخت افزاری قدرت (تجهیزات، فناوری و فنون نظامی) تأکید نمی گردد. اصل ۱۴۴قانون اساسی وقتی که برداشتن ارتش مکتبی برای دولت اسلامی تأکید می کند، به نرم افزارهای قدرت؛ همچون دین باوری، ولایت مداری،میهن دوستی، دلبستگی تا پای جان به منافع ملی و حیاتی کشور اسلامی، روحیه کار جمعی و سازمان اشاره دارد. اتکای به قانون و باور به آن، اصل بودن رعایت سلسله مراتب و انضباط نظامی نیز از مؤلفه های نرم افزار قدرت نظامی می باشد. دارا بودن حافظهء تاریخی و آگاهی از شکست ها و پیروزی های ملی در قرن اخیر ایران و دلایل این رویدادهای تاریخی به تقویت نرم افزار قدرت نظامی مدد می رساند. پیروزی های رزمندگان اسلام در جنگ تحمیلی هشت ساله واشتیاقی که جوانان ایرانی برای شهادت در راه خدا و آرمان های دینی و ملی داشتند نشان از قدرت نرم افزاری دولت اسلامی ایران و تفوق آن به سخت افزارهای قدرت بود. ۱ـ ۹ـ عوامل اقتصادی ظرفیت نظام سیاسی برای تجهیز و تحرّک جهت بهره گیری صحیح از منابع موجود، از معیارهای عمدهء قدرت ملّی به شمار می آید. در این روند باید متغیرهایی چون تولید ناخالص ملی، درآمدسرانه، چند و چون تولیدات صنعتی و کشاورزی، دسترسی به منابع، به طور اعم، درجه وابستگی یا عدم وابستگی یک دولت به منابع مالی و اقتصادی دیگر واحدهای سیاسی را در نظر گرفت.(۱) هر دولت به هر اندازه از منابع و امکانات بیشتری برخوردار باشد، آسیب پذیری آن در دوران صلح یا جنگ کمتر است. در اهمیت عامل اقتصاد در قدرت یک دولت، تحوّلات بلوک شرق قابل ملاحظه است.یکی از دلایل عمده برای فروپاشی اتحاد جماهیر شوروی، مشکلات اقتصادی و تکنولوژیک این کشور بود؛ زیرا برغم آن که این دولت از قدرت و توانایی قابل ملاحظه نظامی برخوردار بود، توازنی میان توسعه اقتصادی و نظامی آن مشاهده نمی شد و بر همین اساس بود که گروهی این دولت را ابر قدرت «توسعه نیافته» می خواندند.از مسائلی که در ارزیابی قدرت ملّی باید مورد توجه قرار گیرد، وجود نوعی تعادل و توازن میان عناصر تشکیل دهندهء قدرت است. به طور خلاصه، قدرت، یک کل تجزیه ناپذیراست و برغم آن که در چارچوب مطالعات آکادمیک، هر یک از عناصر تشکیل دهنده آن را مجزا از یکدیگر مورد مطالعه قرار می دهیم، به هیچ وجه نباید داد و ستد میان این عناصر را نادیده انگاشت. چنین کنش متقابلی در هر یک از سطوح عناصر قدرت (مادی ومعنوی) به وضوح به چشم می خورد. مثلاً ارتباط جدایی ناپذیری میان عوامل رهبری، ایدئولوژیکی، اقتصادی، نظامی،ژئوپلتیکی و غیره وجود دارد که تحت شرایط و مقتضیات گوناگون بین المللی هر یک از این عوامل به درجات متفاوت حائز اهمیت اند.(۲) در فصل آتی کلیه مؤلفه های فوق در پارادایم توسعه برای دولت اسلامی در پیوند با یکدیگر مورد تحلیل قرار می گیرند. فصل دوّم ـ «قدرت همساز با توسعه» الگویی برای دولت اسلامی مشروعیت قدرت دولت در اسلام، به خواست و اراده الهی باز می گردد؛ به عبارتی، حاکمیت مطلق از آن خدای متعال است و اوست که انسان را بر سونوشت خویش حاکم نموده است. مشروعیت قدرت دولت در اسلام متکی بر خداست امّا خدای متعال تداوم، کارآمدی و مقبولیت چنین دولتی را به اراده انسان هایی واگذار نموده که حاکم بر سرنوشت خویش هستند. لذا این دولت برای تداوم و کارآمدی و کسب مقبولیت عامه، از تجربیات عقل بشری باید استفاده نماید و الگوهای توسعه گرایی را برای افزایش قدرت دولت خود مورد بهره برداری قرار دهد. الگوی «قدرت همساز با توسعه» برای افزایش اقتدار و کارآمدی دولت اسلامی از مطلوبیت برخوردار است. همانطور که در فصل پیشین آوردیم، مؤلّفه های قدرت

دولت اسلامی، مکتب رهایی بخش اسلام،رهبری دینی ـ سیاسی،الگوی حکمرانی، دانش و عوامل اقتصادی، نظامی و ویژگی‌های جغرافیایی می باشند. این مؤلفه های قدرت زا در یک الگوی متعادل باید به هم پیوند بخورند که توان ایجاد یک دولت مقتدر را داشته باشند. عوامل طبیعی قدرت، یک تأثیر گذاری طبیعی بر قدرت دولت دارند امّا عواملی مانند مکتب، نوع رهبری، الگوی حکمرانی و کیفیت جمعیت به منابع انسانی یک دولت ربط وثیق دارد. میزان دین باوری جمعیت نشان از کارآمدی عوامل مکتب و رهبری می باشد. الگوی توسعه مؤلفه های مبتنی بر انسان را در دولت اسلامی به تعادل می رساند و این توازن و تعادل پایدار با بهره برداری از مؤلفه های طبیعی قدرت، دولت را به سوی اقتدار، کارآمدی، مقبولیت و تعالی هدایت می کند. «عدالت» در اسلام بنیان قدرت را در دولت اسلامی تشکیل می دهد. یک وجه عدالت در امر حکمرانی، اعتدال گرایی، مطابق مطالب مشروحه فوق است. هیأت حاکمه برای توزیع عادلانه اسکان باید الگویی متعادل و متوازن از قدرت و حکمرانی به ملت ارائه کند.در دولت مقتدر توسعه گر، جناح های نافذ هیأت حاکمه، در باب مفهوم «منافع ملی» به یک اجماع نظر رسیده اند و برنامه های اجتماعی، اقتصادی و سیاسی را در راستای آن به مرحله اجرا می گذارند. توسعه، زمانی جدّی خواهد بود که از اجزای لاینفک منافع ملی محسوب گردد. تغییر دائمی اهداف و نهادی نشدن آن ها در میان افراد و احزاب بانفوذ، شتاب فعالیت و برنامه ریزی را مختل می کند. اگر جامعه ای از فرهنگ و جهان بینی واحدی برخوردار باشد، سهل تر به یک استراتژی ملّی و روش های تحقّق آن دست خواهد یافت. دین مبین اسلام، دینی توسعه گر، تعالی بخش و کرامت بخش به شأن انسان است. ظهور آن در پرتو وحی به پیامبر صلح و رحمت در سرزمین جاهلی و بحران زده عربستان، آزادی، رفع سلطه انسان بر انسان و بندگی خدا، امنیت، حقوق بشر و کرامت انسانی برای بشریت به ارمغان آورد. به نظر می رسد حضور یک پارچهء دین مبین اسلام در ایران و غلبه گفتمان عدالت محور تشیّع، که مبتنی بر اندیشه امامت است، از ظرفیت لازم برای یک اجماع فرهنگی و مکتبی برخوردار است و این اجماع فرهنگی و مکتبی می تواند مبنای صورت بندی مقولهء محوری توسعه قرار گیرد. دولت مقتدر توسعه گرا برای پیشبرد کار اجرایی و عملی شدن توزیع قدرت و ایجاد مکانیزم ارتباطی بین دولت و ملت، سیستم حزبی و بهاء دادن به سازمان های غیر دولتی (NGO) را نهادینه می کند. با شفاف شدن رابطه میان دولت و ملت و نهادینه شدن اصل پاسخگویی، مسیر اقتصادی ـ اجتماعی آن نیز روشن خواهد شد. پدیده چرخش نخبگان نیزدر این فرا برد، با تعادل و روانی پیش می رود. در چارچوب روشن شدن منافع ملّی، انسجام فرهنگی جامعه و سیستم چند حزبی،اصل پاسخگویی به معنای متعهد بودن افراد، سازمان ها و مراکز تصمیم گیری در مقابل اظهارنظرها و عملکردهای خود، اصل تقویت کننده دولت می باشد. کارآمدی، مطلوبیت، دید دراز مدت و سازماندهی اقتصادی منسجم از مؤلفه های دولت مقتدر توسعه گراست. مقصود از سازماندهی اقتصادی، مرتبط بودن ارکان اقتصادی یک جامعه است. ارکان بانکی، مالیاتی، کشاورزی، صنعتی و خدماتی یک جامعه، همه باید در راستای اهداف کلان اقتصادی عمل کنند و مستقل از یکدیگر و نامرتبط، سیاست گذاری و برنامه ریزی ننمایند.(۱) در یک دولت مقتدر که ابتنای بر آموزهء مردم سالاری دینی دارد، قدرت سیاسی پای بند قانون است و در چارچوب آموزه های دینی محدود می گردد. آموزه های دینی بر حقوق و کرامت انسانی نیز تأکید دارد، لذا قدرت سیاسی نباید حقوق ذاتی انسانه؛ مانند امنیت، مالکیت و حیثیت اجتماعی را مورد تعرض قرار دهد. لذا در این دولت تضمین حقوق افراد و رونق اقتصادی ممکن می گردد. مادام که حقوق فوق محترم شمرده نشود با انسان های فاقد حقوق مواجهیم و چنین دولتی تحقیقاً به توزیع قدرت و آرای ملت بهاء نمی دهد. بنیان گذار فقید نظام جمهوری اسلامی ایران حضرت امام خمینی قدس سره)با طرد رژیم و قدرت مبتنی بر سلطنت، دولتی را نشاند که در آن به انسان ها به چشم رعیت و در چارچوب مشرکانه رابطه خدایگان ـ بنده نگریسته نمی شود و با این کار شکل سلطه گرانه قدرت را طردکرد. امام با طرح شعار بنیادی «میزان رأی ملت است»، در حقیقت میزان اقتدار دولت را پشتیبانی ملت از آن قرار داد. لذا در اندیشه امام دولت مقتدر دولتی است که مستظهر به پشتیبانی ملت است. بنیاد اقتدار چنین دولتی بر زور نیست، هر چند که نخستین ویژگی دولت قدرت آن است. رابطه

دولت با ملت بر مبنای عدالت و با راهبرد تأمین حقوق سامان بخش جامعه و ملّت است. بنیاد قدرت دولت اسلامی بر پیشتاز بودن در بندگی خداست و هر دولتی در این فقره موفق تر باشد در پیشگاه جامعه دیندار نیز مقبول تر است. با توجه به مطالب فوق، مبانی عمدهء اقتدار دولت جمهوری اسلامی را باید از لحاظ اجتماعی در مردم سالاری دینی با مؤلفه هایی چون شور، احزاب و سازمان های غیر دولتی ـ واسط بین حاکمیت و ملت و مشارکت سیاسی ـ و از لحاظ سیاسی در جایگاه برجسته روحانیت و فقیهان دین شناس در این نظام و از لحاظ ایدئولوژیک در تعامل مثبت دین ودولت دانست. مشارکت سیاسی ملت در قالب احزاب سیاسی درون نظام و سازمان های غیر حکومتی و شرکت در انتخابات ادواری، شاخصی برای اقتدار دولت می باشد. احزاب سیاسی از طریق ارتباط دو طرفه ای که با حاکمیت و ملت دارند، مطالبات مردم و انتظارات متقابل حاکمیت از ملت را ردوبدل می نمایند. لذا از شکل گیری جنبش های اجتماعی، انفجاری چون شورش و انقلاب جلوگیری می شود و نظام با ثبات و کارآمد خواهد شد. شورا نیز یک امر مؤکد اجتماعی در اسلام است که در آن مردم به صورت منطقه ای و محلی در امر اداره جامعه اسلامی مشارکت می کنند. شورا به ثبات و تداوم دولت اسلامی مدد می رساند. از ویژگی های یک دولت مقتدر، هم چنین ثبات، تداوم و کارآمدی آن است. در تبیین اقتدار دولت نباید صرفاً به جنبهء سخت افزاری قدرت تأکید کرد. لذا دولتی که به سرعت مخالفان خود را سرکوب می کند، نمی تواند دولتی مقتدر باشد. نظام سیاسی مقتدربرای جذب مخالفان خود ظرفیت سازی می کند. انتخابات ادواری که از افتخارات نظام مقدس جمهوری اسلامی ایران می باشد، هم معیاری برای سنجش پشتیبانی ملت از دولت است و هم معرفی این نظام به عنوان یک نظام مردم سالار دینی پیشرو در منطقه خاورمیانه. به باور بسیاری از تحلیل گران، مشارکت مردم در انتخابات تاکنون دولت اسلامی را در مقابل خطرات بیرونی بیمه کرده است. روحانیت و فقیهان دین شناس به لحاظ دیر پایی و قدمت، جایگاه ممتاز اجتماعی، در دست داشتن مناصب قضا و فتو، حتی در زمان حکومت های جور و نقش برجسته ای که در انقلاب اسلامی و تثبیت نظام جمهوری اسلامی ایران داشت از مؤلفه های اقتدار دولت اسلامی است. در ساختار حقوقی قدرت و قانون اساسی جمهوری اسلامی نیز رهبری نظام جمهوری اسلامی، فرماندهی کل نیروهای مسلح، تنفیذ حکم ریاست جمهوری، نظارت بر مجلس شورای اسلامی و قوانین مصوّب آن و مناصب قضا و افتا در این نظام خاص فقیه جامع الشرائط است. طبق نظریه امامت و ولایت فقیه، حکومت حقّ شرعی فقیه عادل و آگاه به قانون خدا است. الگوی چنین حکومتی مطابق بیانات امام راحل (قدس سره)حکومت رسول الله (ص)است. در سیرهء حکومتی پیامبر اعظم (ص)اصل «شور» برجستگی ممتازی دارد، حقوق شهروندان با ابتنا بر کرامت انسانی مراعات می گردد. زنان و کودکان از حقوق حقّه خود برخوردار می شوند. مخالفان حکومت از یهود گرفته تا منافقانی چون عبدالله ابن اُبیّ تحمل می گردند و آنان که اقرار به اسلام نموده اند، از حقوق برابر با مهاجرین و انصار بهره مند هستند. این ها از نشانه های اقتدار حکومت نبوی است. مشی دولت اسلامی نیز بخاطر ابتنای آن بر آموزه های حکومت نبوی تحقیقاً فقرات فوق است.دیگر مؤلفه قدرت دولت جمهوری اسلامی ایران تعامل مثبت دین و دولت است. وجه تمایز نظام جمهوری اسلامی از دیگر مکاتب سیاسی، همین فقره است که در سخن بنیادین بنیان گذار جمهوری اسلامی تبلور یافت. سخن امام راحل (قدس سره)این است : «جمهوری اسلامی نه یک کلمه کم و نه یک کلمه زیاد.» طرح سخن فوق در حقیقت آغاز حیات سیاسی یک مکتب جدید بود.در تبیین مفهوم «جمهوری اسلامی» به عنوان نماد تعامل دین و دولت، ابتنا بر سخنان امام راحل مفید فایده است. او در پاسخ یک خبرنگار، جمهوری اسلامی را مانند سایر جمهوری های دنیا می داند، لکن در چارچوب قوانین اسلام، شاگرد شهید ایشان، آیۀالله مطهری، جمهوری اسلامی را حکومتی با شکل جمهوری و محتوای اسلام معرفی می کند. برای هر ناظر بیرونی قابل درک است که این محتواست که مبنا قرار می گیرد؛ زیرا هویت بخش است. اسلام مورد نظر امام نیز اسلام زمان حیات و حکومت پیامبر اعظم (ص) می باشد. با رجوع به منابع موثق تاریخی، مبرهن است که در زمان پیامبر خدا و علی ع)معیارهای حقوق بشری با خط کش اسلام در حکومت نبوی مراعات می شد. امام راحل (قدس سره)به عنوان

سلسله جنبان نهضت عظیم و اسلامی روحانیت به نقد ویرانگر اساس سلطنت پرداخت و الگوی مدنی، دینی، معقول و ملایم «جمهوری اسلامی» را ارائه کرد. در آغاز دهه هفتاد خورشیدی مقام معظم رهبری از این الگو بعنوان بنای یک تمدن جدید یاد نمود. مدنیت، ترقی، توسعه و پیشرفت اساس بالندگی یک تمدن است؛ لذا صاحب این قلم، الگوی «اقتدار همساز با توسعه» را الگوی مطلوبی برای تعالی دولت جمهوری اسلامی می داند. از این‌رو بر حاملان اندیشه و سخن، نخبگان ابزاری و فکری و دولتمردان، سیاستمداران و روحانیت لازم است که تعبیری از اسلامیت و جمهوریت ارائه دهند که این دو مفهوم به تحکیم یکدیگر بپردازند نه دفع همدیگر. تثبیت، کارآمدی و اقتدار الگوی مکتبی «جمهوری اسلامی» که در تکاپوی اندیشه تعامل دین و دولت توسط رهبر بزرگ روحانی عصر، امام خمینی قدس سره)بنانهاده شد در حقیقت مبنای تمدن جدید اسلامی با الگوی دولت مقتدر اسلامی است. فرجام سخن پژوهش حاضر مبتنی بر این گزاره بود که مؤلفه های قدرت دولت اسلامی متکثر است. وحدت در عین تکثر مؤلفه های قدرت برای ایجاد اقتدار و توانمندی و کارآمدی دولت اسلامی از مطلوبیت برخوردار می باشد. لذا این مؤلفه های قدرت در پارادایم توسعه به پیوند و توازن می رسند. از این رو الگوی «قدرت همساز با توسعه» برای توانمندی و اقتدار و کارآمدی دولت اسلامی از مطلوبیت برخوردار می باشد. قدرت در دولت اسلامی صرفاً مبتنی بر توسعه نیست؛ زیرا مشروعیت قدرت دولت به خدای متعال باز می گردد که انسان را بر سرنوشت خویش حاکم نموده است. دولت قدرت عمومی فائق بر حکام و اتباع است که نظم و استمرار زندگی سیاسی را تضمین می نماید. دولت دارای ویژگی هایی چون سرزمین، جمعیت، حاکمیت و انحصار مشروع قدرت است. دولت اسلامی ضمن دارا بودن ویژگی های فوق مبتنی بر مکتب رهایی بخش اسلام، رهبری دینی ـ سیاسی و دانش می باشد. مؤلفه های قدرت زای دولت اسلامی در پارادایم توسعه از کثرت به وحدت میل می نمایند. عدالت در عرصه های اقتصاد، اجتماع و سیاست، رهایی به مفهوم آزادی انسان از سلطه انسان، توحید به مفهوم بندگی خدای تعالی، خردورزی، عقل جمعی و تصمیم گیری شورایی از مؤلفه های بنیادین اسلام می باشد که چهارده قرن پیش سرزمین جهل زده عربستان را به نور هدایت نبوی روشن نمود. لذا اسلام در ذات خود رهایی بخش، توسعه گرا و تعالی بخش حرمت و کرامت انسان می باشد. الگوی «قدرت همساز با توسعه» تلاشی در فعال نمودن ظرفیت های دین رهایی بخش اسلام در تعالی زندگی نوع انسان با رویکردی دنیوی ـ اخروی می باشد. اجماع ملتی هم کیش، وحدت نخبگان سیاسی و مذهبی و تعامل مثبت دین و دولت اهرم های مطلوبی برای پیشبرد این الگو می باشند. چنین الگویی اقتدار، کارآمدی، تداوم حیات و ثبات برای دولت اسلامی را به ارمغان می آورد.

آرمانهای حکومت از دیدگاه امام علی(ع)

آرمانهای حکومت از دیدگاه امام علی(ع) نویسنده:بهرام اخوان کاظمی مقدمه دولت(۱) و حکومت(۲)، همواره یکی از اصلی ترین مباحث علوم سیاسی بوده است، تا جایی که سیاست به عنوان «هنر حکومت کردن یا حکمرانی» تعریف گشته است. یکی از سؤالات شایع در این حوزه، هدف یا وسیله بودن دولت و حکومت است. برخی ایده آلیستها دولت را یک هدف و واحدی فوق مردم و فرد می دانستند و برخی دیگر از مکاتب و اندیشه گران سیاسی، دولت و حکومت را وسیله ای برای عمل به برخی اهداف مورد نظر جامعه انسانی به شمار می آوردند و ارزش ذاتی را مختص فرد دانسته و دولت را ابزاری مکانیکی و مصنوع دست بشر برای دستیابی به اهداف خویش محسوب می نمودند. همچنین متفکران سیاسی از منظرهای مختلفی به آرمانها و اهداف دولت نگریسته اند. به عقیده ارسطو، هدف راستین حکومت تحقق زندگی خوب است. «جان لاک» معتقد بود هدف حکومت «خیر عمومی» یا «خیر نوع بشر» است. «آدام اسمیت» بر این نظر بود که دولت سه هدف بزرگ دارد؛ نخست: حفظ حکومت و مملکت از تجاوز خارجی یا خشونت بین المللی؛ دوم: حمایت از افراد در برابر بی عدالتی یا سرکوب از سوی اعضای دیگر جامعه ؛ سوم: ایجاد و حفظ آثار خاص و نهادهای عمومی که هیچ فرد یا گروهی تمایل به ایجاد و حفظ آنها ندارند. به گمان «هولزندورف(۳)»

اندیشه گر آلمانی، دولت سه هدف دارد؛ نخست: توسعه قدرت ملی؛ دوم: حفظ آزادی فرد؛ سوم: پیشبرد ترقی اجتماعی و رفاه عمومی. «گارنر» ضمن رتبه بندی اهداف و آرمانهای حکومت بر این باور است که هدف اصلی و اولیه و بلاواسطه دولت، حفظ صلح و نظم و امنیت و عدالت در میان افرادی است که آن را به وجود می آورند؛ هدف دوم ـ که فراتر از خواستهای فردی است ـ توجه به تأمین رفاه عمومی در راستای پیشرفت و ترقی ملی است، اما هدف نهایی و آرمان عالی دولت، اعتلای تمدن بشری است.(۴) به عقیده «ویلسون»، از مؤلفه های جدید برای دولت، این اهداف را می توان بر شمرد: ۱ـ ترضیه اراده ها و پاسخگویی به خواسته ها؛ ۲ـ کسب ترقی اخلاقی؛ ۳ـ تحقق بیشترین سعادت برای بیشترین افراد؛ ۴ـ رشد شخصیت فرد؛ ۵ـ حفظ حقوق؛ ۶ـ متوازن کردن و نیز حمایت از منافع(۵). به عقیده «پنوک» هدفهای اصلی «دولت نو» در مفهوم عام عبارتند از: تأمین امنیت؛ عدالت؛ آزادی و رفاه. این هدفها و آرمانها توجیه کننده موجودیت دولت و نیز فراهم آورنده زمینه های تکلیف سیاسی اند.(۶) مبحث مهم دولت و حکومت و همچنین آرمانها و مقاصد عالیه آن در منابع اسلامی، از جمله نهج البلاغه، به وفور مورد اشاره است و امام علی(ع) با فطانت و درایت در این مقوله چنان سخن گفته اند که از عالیترین و نابترین اندیشه های سیاسی قدیم و جدید، گوی سبقت را ربوده اند. از دو منظر می توان به دیدگاههای امام(ع) در آرمانهای حکومت نگریست؛ منظر عام و منظر خاص. در بخشهایی از نهج البلاغه همانند عهدنامه مالک اشتر، ایشان در بخشهایی، اهداف عالیه حکومت را برشمرده اند و در منظرهای خاص به صورت مباحثی فرعی، مقاصد و آرمانها را تصریح کرده اند. در این جا از این دو زاویه به بحث نگریسته می شود: گفتار اول: آرمانها و اهداف عالیه حکومت از دیدگاه کل نگر مباحث مستقلی از نهج البلاغه مختص ترسیم اهداف و آرمانهای عالیه و کلی تشکیل حکومت و دولت است. به عنوان مثال امام(ع) در یکی از سخنان خویش، ضمن تضرع با خداوند، عرض می کند: «اللهم اِنّک تعلم اَنّه لم یکن الذی کان مِنّا منافسةً فی سلطان و لَاالتِماس شی ءٍ من فضول الحُطام و لکن لنَرُدَّ المَعالم مِن دینک و نُظهِر الاِصلاح فی بلادک، فیأمن المظلومون مِنْ عبادک و تقامُ المعطَّلةُ مِن حدودک(۷)؛ بارالها! تو آگاهی که هدف ما از قیام، عشق به قدرت و دستیابی به فزونی متاع دنیا نیست و تنها بدان منظور است که نشانه های دین تو را به جایی که بود، بازگردانیم و اصلاح را در شهرهای تو ظاهر سازیم، تا بندگان ستمدیده ات در امان باشند و حدود ضایع گشته تو اقامه شود». آنچه حاکمان فاسد از ریاست و حکومت می خواهند، اشباع غریزه تفوق طلبی، سلطه جویی، کامیابی و لذت پرستی است، در حالی که این اهداف در نظر انسانهای وارسته و رجال ربانی بی ارزش بوده و جهان با تمام محتوای مادی اش در پیش آنان بی اعتبار است. با لحاظ مضمون کلی این بیان و سایر دیدگاههای حضرت، اهداف عالیه حکومت را می توان چنین دسته بندی نمود: ۱ـ احیای دین و حاکم ساختن شعائر و احکام و قوانین الهی و فراهم نمودن زمینه های دینداری؛ ۲ـ برچیدن آثار فتنه و فساد و مستقر ساختن صلاح و پاکی و صلح و صمیمیت و طرد عناصر فاسد و مفسد؛ ۳ـ حمایت از بندگان مظلوم و محروم، که رمق جانشان توسط خداوندان زر و زور و تزویر پایمال و کاهیده شده است؛ ۴ـ اقامه حدود الهی که بر اثر توطئه و لجام گسیختگی حکام ستم پیشه و بی اعتقاد به تعطیل کشیده شده است. امام علی(ع) در خطبه چهلم که بعد از جنگ صفین و خطاب به خوارج ایراد شده، به مباحث مهمی در باره حکومت و ضرورت آن و از جمله هفت وظیفه حاکم عادل الهی اشاره می کند(۸)، که به سهولت می توان آرمانهای حکومت را در این هفت تکلیف ملاحظه نمود. امام(ع) نخست از مغالطه خوارج، با شعار «لا حکم الا لله» پرده بر می دارد و می فرماید: سخن حقی است که معنی باطلی از آن اراده شده است. سپس به ضرورت تشکیل حکومت می پردازد و برای اثبات این مدعا چند دلیل روشن را در عباراتی کوتاه و پرمعنا بیان می فرماید. به بیان ایشان، مردم نیازمند امیری هستند؛ نیکوکار یا بدکار، و اگر توفیق پیروی از حاکم نیکوکاری نصیبشان نشود، وجود امیر فاجر از نبود حکومت بهتر است. سپس به فواید و برکات حکومت اشاره می کند، که بعضی جنبه معنوی دارد و بعضی جنبه مادی؛ نخست: در سایه حکومت او، مؤمن به کار خویش ادامه می دهد؛ یعنی راه خود را به سوی «قرب الی الله» می پیماید (یَعملُ فی إمَرتِهِ المؤمن). دوم: کافر نیز در حکومت او از مواهب مادی بهره مند می شود و به زندگی

دنیوی خود ادامه می دهد (و یستمتع فیها الکافر)(۹). سوم: خداوند به مردم فرصت می دهد در دوران حکومت او زندگی طبیعی خود را تا پایان ـ در سلامت نسبی ـ طی کنند (و یُبَلِّغُ اللهُ فیها الاجَلَ). چهارم: به وسیله او اموال بیت المال جمع آوری می گردد، تا هزینه های دفاعی و عمرانی و انتظامی فراهم شود (و یُجْمَعُ به الفیء). پنجم: به کمک او با دشمنان مبارزه می شود (و یقاتلُ به العدوُّ). ششم: به وسیله او جاده ها امن می گردد (و تأمَنُ بِهُ السُّبُلُ). هفتم: حق ضعیفان به کمک او از زورمندان گرفته می شود (و یُؤْخَذُ به للضعیف من القویِّ). در سایه انجام این وظایف هفتگانه توسط حکومت، نیکوکاران در رفاه و از دست بدکاران در امان می باشند(۱۰) (حتی یستریحَ بَرٌّ و یُسْتراحَ من فاجِرٍ). از این بیان می توان برخی از آرمانهای حکومت را چنین برشمارد: ۱ـ بسترسازی و تمهید حیات مادی و معنوی مؤمنان. ۲ـ تأمین حقوق شهروندان و در امان بودن غیر مؤمنان و تأمین حیات مادی ایشان. ۳ـ تأمین امنیت و استیفای حقوق مردم به ویژه مظلومان. ۴ـ به سامان نمودن نظام اقتصادی جهت اداره صحیح و توانمند جامعه و کشور. امام(ع) در عهدنامه مالک اشتر، اصول و ضوابط و اهداف عالیه حکومت را مشخص کرده است. این عهدنامه، منشوری برای آرمانها و مقاصد حکومت علوی است. امام در شرح وظایف مالک در استانداری مصر، چنین بیانی دارند: «جبایَةَ خَراجِها و جِهادَ عدّوها و استصلاحَ اهلها و عمارةَ بِلادها(۱۱)؛ جمع آوری خراج مصر، جهاد با دشمنان آن، اصلاح اهل آن و عمران و آباد نمودن مصر». بنابراین مالک اشتر، به عنوان والی و حاکم مصر، نباید برای خود عنوان و قدرتی کسب کند، یا به دنبال سود و بهره مادی باشد، بلکه باید اداره امور کشور را به عهده گیرد و مالیات بستاند و با دشمنان مردم مبارزه کند و ملت را در مقابل دشمنانشان مصونیت بخشد و آنها را به صلاح مادی و معنوی نزدیک کند و شهرها و حیطه حکومت را آباد کند؛ یعنی انسانها را بسازد، سرزمین را آباد کند و اخلاق و ارزشهای معنوی را ارتقا دهد. با استناد به این فرمان(۱۲) می توان بخشی از آرمانهای اساسی حکومت را: انتظام اقتصادی جامعه، تأمین امنیت، توجه به رشد و اصلاح و تربیت و بالندگی افراد، آبادانی مملکت و تأمین رفاه عمومی دانست. امام علی(ع) در مبحث جمع آوری مالیات و اخذ خراج، در عهدنامه مالک، تأکید بسیاری بر اهتمام حکومت به تولید و عمران دارد. دیدگاههای ایشان در مورد اهمیت عمران، این فرض را که «ابن خلدون» مباحث خود را در مورد عمران و آبادانی از امام(ع) به عاریت گرفته باشد، تقویت می کند. امام(ع) می فرماید: «ای مالک! به عمران زمین بیشتر بیندیش تا به خراج. باید بدانی خراج جز به عمران حاصل نمی شود و هر که بی عمران، به خراج کمر بندد، بلاد را ویران می کند و مردم را به نابودی می کشاند و خود دیری نمی پاید که از پای در می آید(۱۳)». گفتار دوم: آرمانها و اهداف عالیه حکومت از دیدگاه جزء نگر امام علی(ع) علاوه بر موارد پیش گفته، در سایر مباحث خود، به آرمانها و مقاصد عالی حکومت، اشاره داشته اند که ذیل هر کدام از عناوین زیر تشریح می گردد: ۱ـ تأمین سعادت مادی و معنوی و توجه به رشد و بالندگی مردم تفاوت حکومت علی(ع) و حکومتهای دیگر این است که حکومت برای حضرت، هدف نیست، بلکه وسیله ای برای رسیدن به آرمانهای معنوی است. امام برای حکومت شأن واقعی قائل نیست، اما بنا به حق شرعی خویش و اشتیاق و نیاز فوق العاده مردم به حکومت ایشان، این امر را به عنوان وظیفه الهی می پذیرد و با پایداری از آن دفاع می کند: «... لو لا حضور الحاضر و قیام الحُجّةُ بوجود الناصر ... لَألقیتُ حَبْلها علی غاربها و لَسقیتُ آخرها بکاس اَوّلها(۱۴)؛ اگر وضع موجود و حجت اینکه یارانی هستند، وجود نداشت ... مهار خلافت را بر پشت آن افکنده و رهایش می ساختم، و پایانش را چون آغازش می انگاشتم». شایان ذکر است در نهج البلاغه از حاکم جامعه اسلامی، به عنوان مَلک یا سلطان ـ که به معنای تملک یا سلطه گری است ـ یاد نشده است، بلکه با کلماتی مانند «امام» (پیشوا و رهبر) و «والی» روبه رو هستیم. رهبر و امام کسی است که جمعیت و امتی را به دنبال خود می کشاند و خود پیش قراول و طلایه دار حرکت است. والی و ولایت، به معنای پیوستگی است. والی امت و رعیت، کسی است که امور مردم را به عهده دارد و با آنها پیوسته است. وقتی در نهج البلاغه در مفهوم حکومت تأمل می شود، می بینیم آن که در رأس حکومت است، ولیّ امر و متصدی کارهای مردم است و مکلف به تکلیف الهی مهمی می باشد. او انسانی است که بیشترین بار و سنگین ترین مسؤولیت بر دوش

اوست. در سوی دیگر، مردم قرار دارند که باید با همه ارزشهای مادی و معنوی و آرمانهایشان مورد احترام قرار گیرند و دین و دنیای آنها با هم و در تعامل، ملاحظه شود. در حکومت علوی، مفهوم سلطه گری و زورمداری و افزون طلبی وجود ندارد و مقصد اصلی امام(ع) آخرت است که از گذرگاه دنیا می گذرد و وظیفه اصلی حکومت تمهید بستر زمینی این حرکت برای آدمیان است. آخرت خواهی و توشه برگیری دنیوی برای سرای باقی از دید امام چنین بیان شده است: «و انَّما الدنیا منتهی بَصَرِ الاَعمی، لا یُبْصِرُ ممَّا ورائَها شیئاً و البَصیر ینفذها بصره و یعلم اَنّ الدار ورائها، فالبصیرُ منها شاخص، و الاَعمی الیها شاخص، و البصیر منها متزوِّد و الاَعمی لها متزوِّد(۱۵)؛ دنیا آخرین نقطه پایانی دید کوردل است، کوردل چیزی از ماورای دنیا نمی بیند، ولی دید انسان بینا، دنیا را می نوردد و می داند منزلگه نهایی در پس آن است. انسان بینا از دنیا به حرکت می افتد و مقصد را پیش می گیرد، و انسان کوردل به سوی دنیا (به عنوان مقصد نهایی) حرکت می نماید! انسان بینا از دنیا توشه می گیرد و شخص کوردل توشه را برای به دست آوردن دنیا تحصیل می نماید». امام علی(ع) در حکومت خویش عُلُو مادی و معنوی مردم را بیش از هر چیز واجد اهمیت می دانست و به استانداران خویش، از جمله مالک اشتر این امر را توصیه می نمود. مرحوم علامه جعفری در شرح بند مزبور از عهدنامه مالک، سخن مولاـ را چنین ترجمه کرده است: «... من تو را برای اداره کشور مصر می فرستم که چونان باغبانِ عاشق نهالهای باغ خود، مردم آن سرزمین را احیا نمایی و شخصیت آنان را در این گذرگاه معنادار که دنیا نامیده شده است، به ثمر برسانی، و از بدبختیها و رذالتهای اخلاقی و ناگواری های جانکاه نجاتشان بدهی، نه چونان درنده ای خون آشام که قدرت حکومت مستت کند و زندگی و مرگ مردم را به بازی بگیری و برای رسیدن به خواسته های جاه طلبانه خود حیات مردم را که شعاعی از اشعه الهی در روی این کره خاکی است، طعمه ای لذیذ برای خود تلقی نمایی. آن کس که با تکیه بر قدرت، انسانها را طعمه خود بداند، پیش از آن که انتقام ماورای طبیعی بر سرش تاختن بیاورد، دیر یا زود لقمه ای ناچیز در دهان گرگهایی مانند خودش خواهد گشت، زیرا مردم بر دو صنفند: یا در دین برادر تو هستند، یا در خلقت نظیر تو(۱۶)». در این فرمان که قابل تعمیم بر جوامع و حکومات بشری است، زمامداری که مدیریت جامعه را بر عهده می گیرد، اداره همه ابعاد جامعه را، از تنظیم حیات طبیعی افراد و گروهها گرفته تا امکان پذیر ساختن ورود به حیات معقول و رهسپار نمودن اشخاص به عظمت و کمال ربوبی، متعهد می شود. امیرالمؤمنین(ع) مالک اشتر را که اجراکننده فرمان و مورد تعلیم و تربیت آن بزرگوار قرار گرفته است، در بیش از شانزده مورد مخاطب قرار داده و او را برای مدیریت جامعه آماده می سازد. در این فرمان حقایقی را امام(ع) جهت مالک بیان می فرماید و از وی می خواهد افراد جامعه تحت زعامت خود را با آن حقایق تربیت نماید.(۱۷) بدین ترتیب اصلاح، رشد و بالنده کردن مردم، در جنبه مادی و معنوی، روحی و جسمی از وظایف و آرمانهای حکومت است و امر الهی به پیامبر برای تزکیه مردم، دائر بر همین مطلب است. امام(ع) در خطبه ۳۴ می فرماید: «ایها الناسُ! اِنَّ لی علیکم حقاً و لکم علیَّ حقٌّ فأَمّا حقکم علیَّ فالنصیحةُ لکم و توفیرُ فَیْئکم علیکم و تعلیمکم کیْلاـ تجهلُوا و تَأدیبکم کیْما تعلموا؛ ای مردم! برای من و شما حقوق متقابلی است. حق شما بر من، خیرخواهی و پرداخت حقوق شما از غنائم و آموزش دادن است، تا نادان نمانید و تأدیب و پرورشتان، تا آگاه شوید(۱۸)». ضرورت بینش دهی به امت، توسط پیشوا، در نامه ۴۵ امام(ع) به عثمان بن حنیف ـ فرماندار بصره ـ اشاره و تأکید شده است: «ألا و انّ لکلّ مأمومٍ اِماماً یقتدی به و یستضیی ءُ بنور علمه(۱۹)؛ بدان هر پیروی، پیشوایی دارد و به او اقتدا می کند و از نور علم وی منور و آگاه می شود». و نیز فرمود: «و علی الامام اَنْ یُعلّم اهل ولایته حدود الاسلام و الایمان(۲۰)؛ بر امام است که به اهل ولایت خویش، حدود اسلام و ایمان را تعلیم دهد». آرمان حکومت اسلامی و علوی آن است که حاکم و رهبر، معلم و مقتدای مردم باشد. امام(ع) می فرماید: «ایها الناس! اِنّی و الله ما اَحُثُّکم علی طاعةٍ اِلّا وَ أَسْبِقُکم اِلیها و لاـ اَنهاکُم عن معصیةٍ اِلّا و أَتناهی قبلکُم عنها(۲۱)؛ ای مردم! شما را به هیچ طاعتی دعوت نمی کنم، مگر این که خودم قبلاً آن را انجام داده ام و از هیچ کار خلافی نهی نمی کنم، مگر این که پیش از آن خودم آن را ترک گفته ام». واقعیت آن است که اکثر مردم زمان علی(ع)، فاقد فهم و انگیزه کسب سعادت و فرزانگی بودند، تا امام(ع) به

آنان تعلیم دهـد و به دلیل جهالتشان، به دنبال هوی و هوس بودند. به همین خاطر امام(ع) از آنان این گونه شکایت می کند: «اللهم انی قد مَلِلتُهم و مَلُّونی، و سئِمتُهم و سَئِمونی فَاَبْدِلنی بهم خیراً منهم و اَبدِلْهم بی شراً منی(۲۲)؛ پروردگارا! من آنان را خسته کردم. آنان نیز مرا خسته کردند! از من به ستوه اند و من از آنان دلشکسته. پس ای خدا! به جای آنان بهترشان را به من عنایت فرما، و بدتر از من را نصیبشان فرما!». ۲ـ احیـا و اقـامه حق و دفع باطـل اقـامه و احیـای حق و دفع باطـل، از بزرگترین آرمانهای حکومت از دید علی(ع) است و امـام(ع) بارها مبنا و دلیل پـذیرش حکومت را اقامه حق و ممانعت از باطل و مبارزه با آن اعلام نموده است. عبـدالله بن عباس می گوید: «در منطقه «ذی قار» در گذرگاه جنگ بصـره، شـرفیاب محضـر امیر مؤمنان(ع) شدم. دیدم نعلین خود را وصـله می زنـد. در این حال رو به من کرد و گفت: این نعل چقـدر ارزش دارد؟ در پاسخ گفتم: قیمتی ندارد. علی(ع) فرمود: به خدا قسم! این نعـل کهنه در نظر من ارزشـمندتر از حکومت بر شـماست، مگر آن که بتوانم حقی را بر پـا دارم یـا جلوی باطلی را بگیرم(۲۳)». بـدین ترتیب امـام(ع)، اقامه حق و دفع باطل را اساسـی ترین وظیفه خویش می شـناسد و حکومت را برای تحقق حق به دست گرفته است. در سایه این وظیفه است که وظایف اصـلی دیگر سامان می یابد و زمینه های سیر به سوی اهداف متعالی در دولت حق فراهم می شـود و امنیت لازم به دست می آیـد و دینـداری، معنـایی حقیقی می یابـد. شایـان ذکر است «حق» در نهـج البلاـغه به دو طریق استعمال گشـته اسـت؛ یکی: حـق در برابر نـاحق بـه معنـای «عـدل» در برابر «ظلـم»؛ دیگری حـق به معنـای «صـحیح» در برابر بـاطل (ناصحیح). عدم رعایت و ترک این دو جهت توسط مردم، منشأ پیدایش جنگهای دوران حکومت امیرالمؤمنین(ع) شد. امام(ع) پایه حکـومت خـویش را بر اسـاس اقـامه عـدل و بازگردانـدن امور اجتمـاعی به مجـاری اسـلامی بنـا نهـاد. ایشـان در مورد حق مـداری پیامبر(ص) می فرمایـد: «و کان عوناً بالحق علی صاحبه، و المعلنِ للحقَّ بالحقِّ؛(۲۴) (پیـامبر) کمک و یاور حق بود و با حق، صاحب حق را کمک می کرد، اما نه به هر روشی، حتی باطل و ناصحیح، بلکه به وسیله حق، حق را آشکار می ساخت». از دید امام(ع) نظر اکثریت همواره موافق و مقارن با حق و حقیقت نیست، امام پایه حکومت خود را بر پیروی از حق و اقامه آن نهاده بود و خود، محور و مفسـر حـق بود. از این رو هرگـاه اکـثر جـامعه، از حق پیروی می کردنـد، پیشـرو آنـان بود، ولی اگر از حق سـر بـاز می زدنـد، او همچنان با حق بود و از جـدایی اکثریت باطل، بیم نداشت. همچنانکه به عمار می فرماید: «ای عمار! اگر دیدی علی از راهی رفت و همـه مردم از راه دیگر، تـو بـا علی برو و سـایر مردم را رهـا کـن. یقیـن بـدان علی هرگز تـو را به راه هلاـکت نمی برد و از شـاهراه رسـتگاری خارج نمی سازد».(۲۵) ۳ـ تحقق عـدالت یکی از اساسـی ترین آرمانهـای حکومت علوی، تحقق و اقـامه عـدالت است و امـام(ع) حکومت را برای تحقق عـدالت، از جمله استیفای حقوق پـذیرفت: «وَ ما اَخَذَ اللهُ علی العلماء الاّ یُقارُّوا علی کِظَّةِ ظالم، و لا سَغَبِ مظلوم، لاَلقیتُ حبلها علی غاربَها، و لسقَیْتُ آخرها بکاسِ اوّلها؛(۲۶) اگر خداونـد از عالمان پیمانی سخت نگرفته بود که در برابر شـکمبارگی سـتمگر و گرسـنگی سـتمدیده، آرام و قرار نگیرند، بی تأمل رشـته حکومت را از دست می گذاشـتم و پایانش را چون آغازش می انگاشتم و چون گذشته، خود را به کناری می کشیدم». عدالت ورزی از دید امام(ع) مایه روشنی چشم زمامداران و نفوذ محبت آنها در مردم و اسـتحکام حکومت می شود: «آنچه بیشتر دیده والیان بدان روشن است، برقراری عدالت در شـهرها، و میـان مردمـان، دوستی پدیـدار شـدن است. دوستی آنـان آشـکار نگردد، جز آنگاه که دل ایشان بی گزنـد شود، و خیرخواهی آنها راست نیایـد، جز آنکه والیان را برای کارهای خود نگه دارند و دوام حکومت آنان را سـنگین نشـمارند و گفتگو از دیر ماندنِ آنان را بر سر کار واگذارند».(۲۷) برقراری عـدالت به تعبیر امام، اقامه حـدود الهی است که در سایه آن همه چیز احیا شـده و راست می گردد. به باور ایشان نقش عدالت چنین است: «جعل الله سبحانه العدلَ قَوام الاَنام، و تنزیهاً من المظالم و الْاثام و تسنیةً للإسلام؛(۲۸) خدای سـبحان عدالت را مایه اسـتواری انسانها و سـتون زندگانی آنها، و سـبب پاکی از سـتمکاریها و گناهان و روشنی چراغ اسلام قرار داد». و نیز فرمود: «بالعدل تصلح الرّعیهٔ؛(۲۹) با عدالت مردمان اصلاح می شوند». شرح دیدگاههای امام(ع) در باره عدالت، در این مقـال نمی گنجـد. می توان گفت هر نوع نابسامـانی، نشـان از بی عـدالتی است. اگر عـدالت هـدف حکومت قرار گیرد و لوازم

تحقق آن فراهم آید، جامعه و امور سامان می یابد و همگان لباس عافیت و سلامت و کرامت به تن می نمایند.(۳۰) علی(ع) حکومت را در این جهت سیر داد، چنانکه در ضمن خطبه ای خطاب به مردم فرمود: «و الْبَسْتُکُمُ العافیةَ مِن عَدْلی؛(۳۱) از عدالت خود، لباس عافیت بر تنتان کردم». ۴ـ تأمین امنیت امنیت، مبتنی بر نظم و قانون الهی همواره مورد تأکید امام علی(ع) و از اهداف و آرمانهای عالیه ایشان بود. امام مانند سایر اندیشوران اسلامی، به خاطر ضرورت وجود امنیت و قدرتی نظم آفرین، معتقد به محال بودن عدم وجود حکومت است و حتی حکومت بَد و قوانین نامطلوب را، از هرج و مرج و بی قانونی بهتر و آسیب و تباهی اش را کمتر می داند، زیرا در برابر بی قانونی و هرج و مرج، تمام راههای نجات مسدود و کلیه امور و حدود تعطیل می گردد و فتنه حاکم می شود. امیر مؤمنان(ع) عدم وجود نظم اجتماعی و قانونمداری و به دنبال آن برقراری امنیت را از اسارت انسان در چنگال حیوانی درنده بدتر می داند و می فرماید: «امام عادل خیر من مطر وابل (و) سَبُعٌ حطوم اکُولٌ خیرٌ من والٍ غشوم ظلوم، و والٍ غشومٌ ظلومٌ خیرٌ من فتنةٍ تدوم(۳۲)؛ پیشوای دادگر، از باران پیوسته (که همه چیز را بارور می کند) بهتر است، و جانور درنده و آدمخوار، از فرمانروای ستمکار بهتر است، و فرمانروای بیدادگر از ادامه هرج و مرج نیکوتر است». با توجه به استنادات قبلی، امیر مؤمنان(ع) فراهم کردن امنیت همه جانبه را مقصد اساسی می دانست که در سایه آن رشد و تعالی مردمان سامان می یابد.(۳۳) امام(ع) اسلام را مایه امنیت اساسی معرفی کرده و فرموده است: «الحمد لله الذی شرع الاسلام ... فجعله أَمْناً لمن عَلِقَهُ؛(۳۴) سپاس خدای را که راه اسلام را گشود ... و آن را برای هر که به آن چنگ زند، امنیت قرار داد». از این رو، یکی از راههای دستیابی به امنیت، آموزش آموزه های دینی به مردم است. علی(ع) از جوانب دیگری به موضوع امنیت و آرمان تأمین کامل آن پرداخته اند. ایشان در باره ضرورت دستگاه اطلاعاتی، در نامه مالک اشتر و نامه دیگر (نامه ۴۵ نهج البلاغه) بیاناتی دارند. در مورد ضرورت و اهمیت مرزبانی و مرزداری، سخنان امام (نامه ۳۳) ناظر بر این موضوع است. از سویی دیگر ضرورت تشکیل سپاه و تقویت نیروهای رزمی را می توان در نامه های ۱۲ و ۱۶ و ۵۳ و خطبه های ۱۲ و ۱۰ و ۶۳ ملاحظه کرد.(۳۵) ۵ـ تحقق وحدت امت در پرتو حکومتِ رهبری الهی حکومت از دید امام علی(ع) نقش مستقیم و مؤثری در وحدت و یکپارچگی امت دارد، زیرا امتی که با داشتن هدف الهی، در مسیر تکامل گام برمی دارد، به ناچار باید به رهبری تمسک جوید که تبلوری از آرمان الهی و مورد قبول و پذیرش و مقتدا و دلیل تحرک و پویایی باشد. امام در خطبه ۱۴۶ با اشاره به سیاستی که زمامدار جهت حفظ نظام باید به کار گیرد، لزوم حکومت و نقش آن در وحدت امت را چنین بیان می فرماید: «و مکان القیّم بالامر مکان النظام من الخَرَز یَجمعُهُ و یضُّمهُ فاذا انقطعَ النظامُ تَفَرَّق و ذهب ثم لم یجتمع بحذافیره ابداً(۳۶)؛ نقش زمامدار نسبت به ملت، مانند رشته ای است که مُهره ها را گرد آورده و به یکدیگر پیوند می دهد. اگر رشته بگسلد، دانه ها از هم می پاشد و به تمامی گرد نمی آیند». امام(ع) با این تشبیه ساده خاطرنشان می سازد آرمان عالیِ وحدت امت، بستگی به وجود قیم و سرپرستی دارد که به دور از اختلاف نظرها و جدای از عوامل تفرقه و تبعیض، امت را در یک محور بنیادین گرد آورد و متشکل سازد و از تشتت و تفرق، که سبب آسیب پذیری است، مصونیت دهد. طبیعی است چنین توفیقی برای هر زمامدار حاصل نمی آید، بلکه زمامداری صالح باید، تا با توجه به رمز وحدت و با اهتمام به پر کردن شکافها و در هم ریختن دیوارهای تبعیض، جاده اتحاد و همبستگی امت را در پرتو مکتب توحید هموار سازد.(۳۷) ۶ـ تأمین رفاه عمومی فراهم آوردن رفاه و آسایش و تحقق کفاف در زندگی برای تمامی اقشار اجتماع، از اهداف اساسی حکومت علوی بود که زمینه ساز تعالی و بالندگی معنوی می باشد. امام(ع) در حکمتی بلیغ در این باره می فرماید: «من اقتصر علی بُلْغَةِ الکَفافِ فقد انتظمَ الراحَةَ، و تَبَوَّأَ خَفْضَ الدَّعَةِ(۳۸)؛ هر کس به مقدار نیاز اکتفا کند، آسایش و راحتی خود را فراهم آورد و گشایش و آرامش به دست آورد». امام(ع) در حیطه حکومت خود، حداقل نیاز معیشتی همگان را تأمین کرد و در راه فقرزدایی و تأمین معیشت گامهای جدی برداشت. خود می فرماید: «ما اصبح بالکوفة احدٌ الّا ناعماً، اِنَّ اَدْناهم مَنزلَةً لَیَأْکل البُرَّ و یجلسُ فی الظِّلِّ، و یَشْرَبُ من ماء الفرات؛(۳۹) کسی در کوفه نیست که در رفاه به سر نبرد، حتی پایین ترین افراد، نان گندم می خورند و سرپناه دارند و از آب فرات

می آشامند». در هر حال امام(ع) به رفاه عمومی توجهی تام داشت و عمران و آبادی سرزمینها و تأمین شرافتمندانه و کرامت مدارانه مردمان را از اهداف حکومت می دانست و همچنان که در عهدنامه مالک آمده است حکومت را از ایجاد تنگنا و در مضیقه اقتصادی گذاشتن افراد بر حذر می داشت و ضمن تلاش برای تأمین رفاه افراد تحت حکومت، به مالک توصیه می کند کارکنان دولتی را از حیث مالی مستغنی کند تا به فسادهای مالی آلوده نشوند: «ثم اَسْبِغ علیهم الاَرزاقَ، فانّ ذلک قوهً لَهُم علی اسْتصلاح اَنفسهم و غنیً لهم عن تناول ما تحت اَیدیهم، و حجهٔ علیهم اِنْ خالفوا امرک اَو ثلموا اَمانتک(۴۰)». بدیهی است رفاه عمومی جز با توزیع عادلانه و به حق ثروتها و درآمدهای جامعه تحقق پذیر نیست و بدین سان ننگ استضعاف مالی، از دامن جامعه پاک می گردد. امام(ع) این امر را از وظایف و اهداف زمامداران شمرده است(۴۱): «اِنّه لیس علی الاِمام اِلّا ما حُمِّلَ مِنْ اَمر ربّه ... وَ اِصدارُ السُّهمان علی اهلها(۴۲)؛ بر امام نیست جز آنچه از امر پروردگار به عهده او واگذار شده ... (از جمله:) رساندن سهمهای بیت المال به اهل آن». ۷ـ نفی خشونت و خودکامگی امام(ع) در بسیاری از بیاناتشان، از جمله خطبه ۲۱۴، استبداد، خودکامگی و خشونت کارگزاران نظام سیاسی را با مردم، به شدت نهی کرده و مراوده ملاطفت آمیز و عادلانه را توصیه می نماید. حضرتش در حکمت ۳۴۲ یکی از نشانه های ظلم را اِعمال تغلب به زیردست می شمارد و چیرگی فرد نسبت به فرودستان را از نشانه های ستمگری می داند.(۴۳) امام(ع) در نامه خویش به مالک، هر گونه جباریت و خودبزرگ بینی و استکبار حاکم را نهی کرده و مستوجب خواری می شمارد.(۴۴) ۸ـ حفظ کرامت انسانی انسانها بالاتر از حق حیات، دارای حق کرامتند. این حق امری قابل زوال نیست و مشروط به برخورداری صحیح از همه نیروها و استعدادها و ابعاد مثبت است که در انسان وجود دارد، حتی اگر کسی نتواند از آنها به طور صحیح بهره برداری نماید، و اگر از آنها به ضرر خود و دیگران سوء استفاده نکند، باز از حق کرامت برخوردار است. کرامت یعنی اینکه انسان دارای شرف و عزت و حیثیت ارزشی است. با توجه به این که عقل و آیات، امتیازات عالی مانند اندیشه و استعداد کمال یابی و وجدان و حس گذشت از لذائذ و فداکاری در راه ارزشهای عالی انسانی را برای بشر اثبات نموده، لذا کرامت و ارزش انسانی برای آدمی ثابت شده و موجب بروز حق و تکلیف است. از دید امام، حق حیات و کرامت انسانها می بایست نزد حکومتها و توسط آنها محفوظ بماند و این یکی از آرمانهای اساسی دولت اسلامی است. «محمد بن جعفر العقبی» نقل می کند که امیرالمؤمنین(ع) در خطبه ای فرمود: «یا ایها الناس! انّ آدم لم یلد عبداً و لا امهً و ان الناس کُلّهم اَحرار و لکن الله خول بعضکم بعضاً؛(۴۵) ای مردم! حضرت آدم نه مولود بنده ای داشت و نه کنیزی و همه مردم آزادند، لیکن خداوند تدبیر و اداره بعضی از شما را به بعضی دیگر سپرده است». علامه جعفری در شرح این جمله می نویسد: «در این روایت به اضافه اینکه عدم اصالت بردگی در اسلام ثابت شده است، کرامت عمومی انسانها با استناد به حریت و آزادی و آزادگی آنها ثابت گشته است(۴۶)». ۹ـ وصول به تعامل صحیح بین حکومت و مردم و کسب رضایت عامه امام علی(ع) رابطه مردم با حکومت را رابطه پدر و فرزندی می داند و در فرمان مالک اشتر این نوع رابطه آرمانی مبتنی بر لطف و محبت را توصیه می فرماید: «ثم تفقَّدْ مِن اُمورهم ما تتفقَّدُ الوالدان من ولدهما(۴۷)؛ از آنان آن گونه تفقد کن که پدر و مادر از فرزندشان تفقد و دلجویی می کنند». به اعتقاد امام، بین مردم، خداوند متعال حقوقی معین کرد، که بزرگترین آن، حقوق بین والی و رعیت است. این حقوق باید رعایت بشود تا رشته الفت آنها و عزت دینی شان باقی بماند.(۴۸) امام(ع) در عهدنامه مالک اذعان می دارد: «محبوبترین امور در نزد زمامدار اسلامی، باید مؤثرترین آنها در حق و فراگیرترین آنها در عدل و جامع ترین آنها برای رضایت عامه جامعه باشد(۴۹)». بدین ترتیب امام(ع) بر رضایت توده و اکثر ملت تأکید زیادی دارد و جلب رضایت و اعتماد آنان را ضروری و مفید و مشکل گشا و مقتضای حق می داند. او از والی می خواهد راه موفقیت و خدمت را از طریق توده و اکثر بجوید، زیرا «بی شک فقط توده های ستون فقرات جامعه دینی تکیه گاه مکتب و وسیله شکست دشمنان می باشند. پس باید با آنها بود و بر آنها تکیه زد و به خواست و نیاز آنان توجه کرد(۵۰)». عامه مردم، اکثریت جامعه هستند که از امکانات عادی و معمولی برخوردارند و گاه در محدودیت به سر می برند، ولی افراد پرتوقع و

خودخواهی نیستند و به کم قانع و به حق راضی اند. حکومت باید در پی تأمین رضایت این گروه باشد، نه گروه خاصی که از امکانات فراوان بهره مندند و انتظار و توقعشان بسیار است و خودخواه و خودبین هستند. با همین حکمت و فلسفه، امام(ع) از مالک می خواهد با مردم رابطه برقرار کند و از آنها فاصله نگیرد. امام(ع)، احتجاب حاکم از مردم را باعث گمراهی و بی اطلاعی از حقایق جامعه و ایجاد شک و تردید و بی اعتمادی مردم می داند. امام(ع) بر صحت وجدان جمعی و قضاوت افکار عمومی پافشاری نموده و ملاحظه آن را توسط زمامداران توصیه و به مالک اظهار می کند: «... و أَنَّ الناس ینظرون من امورک فی مثل ما کُنتَ تنظُرُ فیه مِن امور الوُلاۀ قبلَک و یقولون فیک ما کنت تقول فیهم و اِنّما یُستدلّ علی الصالحین بما یجری الله لهم علی اَلْسُن عباده(۵۱)؛ همان گونه که تو ناظر حکام قبل از خود بودی، مردم بر کار تو نظارت دارند و آنچه در باره آنها بگویی، در باره کارهایت قضاوت می نمایند. سند صلاح و خلوص حکام صالح، نظر و قضاوتی است که خدا بر زبان مردم صالح جاری می کند». امام(ع)، جماعت را رحمت می داند و دست خدا را با جماعت می بیند (ید الله مع الجماعۀ(۵۲)). این دو روایت می تواند تأکیدی بر ضرورت استفاده حکومت و زمامداران از «عقل جمعی» باشد. عبارات فوق واقعیتی عینی را مطرح می کند که مردم در حال تشکل جمعی برای به دست آوردن یک هدف معقول می توانند از فهم و عقل و وجدان یکدیگر بهره برداری کنند و هر یک از آنها میزان سنجش و کتابی گشوده، در مقابل دیدگان دیگری و زمامداران باشند. شایسته سالاری برای دستیابی به آنچه که به عنوان اهداف حکومت اسلامی و علوی برشمردیم، لازم است مناصب بر اساس لیاقت و شایستگی تقسیم شود و مسؤولان و کارگزاران حکومت، با کفایت ترین و خدمتگزارترین افراد باشند. چنین حکومتی، به آرمانهای خود سریعتر دست می یابد. امام علی(ع) می فرماید: «و لا تقبلنّ فی استعمال عُمّالک و اُمرائک شفاعۀ اِلّا شفاعَۀَ الکفایۀ و الاَمانۀ(۵۳)؛ در گزینش کارکنان و فرمانروایانت، شفاعت و وساطت کسی را مپذیر، مگر شفاعت شایستگی و امانتداری آنها». امام(ع) در عهدنامه مالک، توصیه می نماید کارمندان، پس از آزمایش و امتحان و نه میل و استبداد، به کار گمارده شوند و از میان آنها افرادی که با تجربه تر و پاکتر و پیشگامتر در اسلامند، گزینش گردند.(۵۴) از نظر امام(ع) سزاوارترین کس به خلافت، تواناترین و داناترین آنها به فرمان خدا است(۵۵). و افراد، در صورتی که شایسته تر از آنها وجود داشته باشد، حق ندارند خود را مقدم کنند، همچنان که پیامبر(ص) می فرماید: «من تقدم علی قوم من المسلمین و هو یَری اَنَّ فیهم مَن هو اَفضل منه فقد خان الله و رسوله و المسلمین(۵۶)؛ هر کس خود را بر دیگر مسلمانان مقدم کند در حالی که در میان آنها افراد شایسته تری وجود دارد، به خدا و پیامبر و مسلمانان خیانت کرده است». بدیهی است کفایت و شایستگی کارگزاران حکومت باعث جلب اعتماد و همکاری صمیمانه مردم با حکومت خواهد گردید و بدین ترتیب تعامل مستحکم و مترقی حکومت و مردم، زمینه بالندگی و رشد اجتماع و ثبات بیشتر حکومت را سبب خواهد شد و مردم را به سوی آرمانهای متعالی رهنمون خواهد ساخت. فرجام سخن در این نوشتار آرمانهای حکومت از منظر امام علی(ع) بررسی گردید. دستاورد این پژوهش آن است که از دید امام(ع) دولت و حکومت و اِعمال قدرت فائقه در پرتو حکمرانی، هدف نیستند، بلکه ابزاری برای نیل افراد جامعه به اهداف متعالی مادی و معنوی می باشند. بدون مبالغه، دیدگاههای والا و جامع امام(ع) فراتر از مرزهای زمانی و مکان و جهان شمول بوده و ترسیم کننده الگویی عالمگیر برای حکومت است و می توان آن را ارزشمندترین میراث فکری بشر در این باب به حساب آورد. مهمترین نظریه پردازیها در باب آرمانهای حکومت، در آرای حضرت به چشم می خورد، ضمن آنکه سمت و سوی معنوی این آرمانها، وجه برتری آن نسبت به سایر آرا و آرمانهای مشابه است. امید است با توضیح و تبیین بیشتر این مقاصد، شاهد تحقق آنها در عرصه داخلی و سایر نظامهای سیاسی باشیم. پی نوشت ها: ۱ ـ ۲. state ـ ۳ Government ۴ـ Holtzendorff ـ عبدالرحمن عالم، بنیادهای علم سیاست، تهران، نشر نی، ۱۳۷۳، ص۲۳۹ ـ ۲۴۱. ۵ ـ ۶ F.G. wolson, The Elements of Modern Poletics, New York, Mcgraw Hill, ۱۹۳۶, P. ۱۴۱ _ ۱۵۹ ـ بنیادهای علم سیاست، ص۲۴۱. ۷ ـ نهج البلاغه فیض الاسلام، خ۱۳۱، ص۴۰۶ ـ ۴۰۷. ۸ ـ همان، خ ۴۰، ص۱۲۵. ۹ ـ برخی جمله

«یعمل فی امرته المؤمن و یستمتع فیها الکافر ...» را به گونه نادر دیگری ترجمه کرده اند: گرچه ممکن است این مدیر صالح یا ناصالح باشد. اگر این مدیر صالح بود، افراد صالح و مؤمن مسؤولیتهای اداره کشور را بر عهده خواهند گرفت و اگر مدیر ناصالح و فاجر بود، وسیله بهره گیری کفار خواهد شد، تا خداوند عمر این حاکم را به سر آورد. ر.ک: اکبر هاشمی رفسنجانی، مجموعه مقالات اصول و شیوه های حکومت در نهج البلاغه، ص ۴۰، تهران، بنیاد نهج البلاغه، ۱۳۶۸. ۱۰ ـ ناصر مکارم شیرازی، پیام امام امیرالمؤمنین(ع)، ج دوم، ص ۴۳۰ ـ ۴۴۴، تهران، دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۷۹. ۱۱ ـ نهج البلاغه، نامه ۵۳، بند ۱، ص ۹۹۱. ۱۲ ـ محمدتقی جعفری، حکمت اصول سیاسی اسلام، اطلاعات، ۱۸/۲/۷۹، ش ۲۱۹۰۳؛ ابوالقاسم خزعلی، مجموعه مقالات اصول و شیوه های حکومت اسلامی، ص ۷۹ ـ ۹۱؛ محمد فاضل لنکرانی، آیین کشورداری از دیدگاه امام علی(ع)، ص ۵۸ ـ ۶۰، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، چ سوم، ۱۳۷۰. ۱۳ ـ نهج البلاغه، نامه ۵۳، بند ۴۷، ص ۱۰۱۳. ۱۴ ـ همان، خ ۳، بند ۱۷، ص ۵۲. ۱۵ ـ همان، خ ۱۳۳، بند ۷، ص ۴۱۳. ۱۶ ـ اطلاعات، ۲۴/۲/۷۹، ش ۲۱۹۰۸. ۱۷ ـ همان، ۲۴/۳/۷۹، ش ۲۱۹۳۲. ۱۸ ـ نهج البلاغه، خ ۳۴، بند ۱۰، ص ۱۱۴. ۱۹ ـ همان، نامه ۴۵، بند ۲، ص ۹۶۶. ۲۰ ـ عبدالواحد التمیمی الامدی، شرح غررالحکم و دررالکلم، ج ۴، ص ۳۱۸، مؤسسه الاعلمی للمطبوعات، بیروت ۱۴۰۷. ۲۱ ـ نهج البلاغه، خ ۱۷۴، بند ۶، ص ۵۶۴. ۲۲ ـ همان، خ ۲۵، بند ۴، ص ۸۹. ۲۳ ـ همان، خ ۳۳، ص ۱۱۱. ۲۴ ـ سیدابراهیم علوی، مجموعه مقالات اصول و شیوه های حکومت اسلامی، ص ۱۶۰. ۲۵ ـ کنز العمال، ج ۱۲، حدیث ش ۱۲۱۲، چاپ حیدرآباد. ۲۶ ـ نهج البلاغه، خ ۳، بند ۱۷، ص ۵۲. ۲۷ ـ همان، نامه ۵۳، بند ۳۶، ص ۱۰۰۶. ۲۸ ـ غرر الحکم، ج ۱، ص ۳۳۵. ۲۹ ـ همان، ص ۲۹۲. ۳۰ ـ مصطفی دلشاد تهرانی، حکومت حکمت، ص ۷۹، خانه اندیشه جوان، تهران، ۱۳۷۷. ۳۱ ـ نهج البلاغه، خ ۸۶، بند ۱۷، ص ۲۱۵. ۳۲ ـ حکومت حکمت، ص ۶۰، به نقل از ابوعبدالله محمد بن سلامه القضاعی، دستور معالم الحکم و مأثور مکارم الشیم، ص ۲۱، الطبعهٔ الاولی، دارالکتاب العربی، بیروت، ۱۴۰۱. ۳۳ ـ نهج البلاغه، حکمت ۱۳۱، بند ۳، ص ۴۰۷. ۳۴ ـ همان، خ ۱۰۵، بند ۱، ص ۳۱۳. ۳۵ ـ علی(ع) در باب فنون جنگی و آداب رزم بیانات متعددی دارد. برای نمونه ر.ک: اویس کریم محمد، المعجم الموضوعی لنهج البلاغه، ص ۲۳۰ ـ ۲۳۶، مشهد، مجمع البحوث الاسلامیه، ۱۴۰۸. ۳۶ ـ نهج البلاغه، خ ۱۴۶، بند ۲، ص ۴۴۲. ۳۷ ـ محمدتقی رهبر، درسهایی سیاسی از نهج البلاغه، ص ۴۸، تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۴. ۳۸ ـ نهج البلاغه، حکمت ۳۷۱. ۳۹ ـ ابوجعفر محمد بن علی بن شهر آشوب، مناقب آل ابی طالب، ج ۲، ص ۹۹، دارالاضوا، بیروت، ۱۴۰۵ق؛ علامه مجلسی، بحارالانوار، ج ۴۰، ص ۳۲۷. ۴۰ ـ نهج البلاغه، نامه ۵۳، بند ۴۴، ص ۱۰۱۱. ۴۱ ـ مصطفی دلشاد تهرانی، دولت آفتاب، ج اول، ص ۱۴۹ ـ ۱۵۰، تهران، خانه اندیشه جوان، چ اول، ۱۳۷۷. ۴۲ ـ نهج البلاغه، خ ۱۰۵، بند ۱۰، ص ۳۱۱. ۴۳ ـ همان، حکمت ۳۴۲، ص ۲۵۱. ۴۴ ـ همان، نامه ۵۳، ص ۹۸۸. ۴۵ ـ ملامحسن فیض، الوافی، ج ۱۴، ص ۲۰. ۴۶ ـ اطلاعات، ۲۹/۳/۷۹، ش ۲۱۹۳۶. ۴۷ ـ نهج البلاغه، نامه ۵۳، بند ۳۳، ص ۱۰۰۵. ۴۸ ـ همان، خ ۲۰۷، بند ۶، ص ۶۸۳. ۴۹ ـ همان، نامه ۵۳، بند ۱۱، ص ۹۹۶. ۵۰ ـ همان، بند ۱۳، ص ۹۹۶. ۵۱ ـ همان، بند ۵، ص ۹۹۲. ۵۲ ـ همان، خ ۱۲۷. ۵۳ ـ محمدمهدی شمس الدین، نظام الحکم و الادارهٔ فی الاسلام، ص ۳۰۱، بیروت، چ سوم، ۱۳۷۴ق، قم، ۱۴۱۱ق. ۵۴ ـ نهج البلاغه، نامه ۵۳، بند ۴۳، ص ۱۰۱۱. ۵۵ ـ همان، خ ۱۷۳، بند ۲، ص ۵۵۸. ۵۶ ـ زین العابدین قربانی، یادنامه دومین کنگره هزاره نهج البلاغه، ص ۹۳، تهران، بنیاد نهج البلاغه، ۱۳۶۳. منبع:فصلنامه حکومت اسلامی

دولت اسلامی دولتی جهانی

دولت اسلامی دولتی جهانی نویسنده:عبدالکریم آل نجف ترجمه: مصطفی فضائلی موضوع مورد بحث ما جهانی بودن دولت اسلامی است که جهات اهمیت آن را می توانیم در نکات ذیل خلاصه کنیم: ۱ـ پرکردن خلأ در زمینه ای ضروری و حیاتی: ازآن جا که نویسندگان معتبر و دانشورانِ اسلامی توجه کافی به این موضوع نداشته اند و آن چه در کتاب ها و نوشته ها آمده تنها اشاره هایی کلی به جهان شمولی اسلام و قابلیت دربرگیری همه نژادها و ملیّت ها, و از بین بردن همه اختلاف ها و تبعیض های میان ملت

ها و کشورها است. و با صـرف نظر از اهمیت ذات موضوع و حیاتی بودن آن, همانا پرکردن این خلأ خود غرضـی کافی برای بـذل اهتمام و تلاش در این باره است. ۲ ـ آشکار شدن نظریه ای پنهان یا غیر متکامل: بی شک جهان شمولی اسلام اصلی کلی و بدیهی است که نبایـد به بیان این کلی و صـرفاً بُعد ایجابی آن و تجسّم این وصف در اسـلام اکتفا شود, بلکه باید از این حد فراتر رفته و به تبیین, تفصـیل و تحلیل این اصل و استنتاج مبادی تفصیلی و نظریه های متکامل در عرصه های سیاسی, اجتماعی و حقوقی پرداخت. این کار مطابق با شـیوه ای که فرمودند: (علینا القاء الاصول و علیکم التفریع) یعنی بر ماست بیان اصول و بر شماست استنتاج فروع از آن, و به مقتضای این امر, جهان شـمول بودن اسـلام پایه ای اساسـی از پایه های تکوین نظریه سیاسی و بنای دولت در اسلام است; همان گونه که از بحث گذشـته* ما پیرامون (ابعاد جهانی نظریه سیاسـی اسلام) به روشنی بر می آید. عالمان سیاست موضوع دولت را طبـق شـیوه وضـعی معتبر نزد خود, به تفصـیل بررسـی کرده انـد, و آن را به عناصـر و ارکـانی تجزیه نموده انـد, بر انـدیشه وران اسـلامی است که با این شـیوه همراه نشونـد و از ترویـج این امر که علوم نسبت به ادیان و عقایـد (ایدئولوژی ها) بی طرف هسـتند, دوری جوینـد, زیرا این ادعا در مورد علوم طبیعی درست می نماید, اما نسبت به علوم انسانی از قبیل علوم اجتماعی, روان شناسـی, علوم تربیتی و سیاسـی, به کلی نـادرست است, چرا که این روی کرد و نظر, خود بر پـایه ای عقایـدی و ایـدئولوژیک اسـتوار است. مبنـای این نگرش اعتقـاد به (علمـانیت) است, پس دارای ریشه هـا و شاخه های عقایـدی خاص خود بوده, در نتیجه نمی توان علوم انسـانی را نسبت به عقایـد بی طرف توصـیف کرد. از نمونه های بارز این علوم, علم سـیاست است که دولت را به سه عنصـر ملت, سرزمین و حـاکمیت تجزیه و تحلیـل می کنـد و این عناصـری است الهـام گرفته از فضایی علمانی که می گویـد: (الـدین لله والوطن للجمیع). در طی این بحث خواهد آمد که عنصـر حاکمیت مرکز خلل اخلاقی در نظریه غربی و نقطه افتراق اساسی میان آن و نظریه اسـلامی را در زمینه دولت جهانی مجسم می سازد, و این به معنای ضـرورت اقدام به تأسـیس علوم سیاسی اسلام است که به تحلیل دولت, منشاء و ویژگی های آن مطابق با روی کرد و شـیوه اسـلامی می پردازد. در سایر علوم انسانی هم به همین نحو است. تنها در یـک صورت بی طرفی علوم انسـانی قابـل فهم است و آن هنگـامی است که فرد متخصـص در این علوم از اعتقـاد به انحصـار مبنای علوم انسـانی در علمانیت فارغ آیـد و امکان ظهور نظریه های دینی ایجابی را که قادر بر اداره تمامی شـئونِ زنـدگی انسان در زمینه های مختلف براساس وحی آسـمانی است, تصور کند. یا به تعبیر دیگر از انحصار غربیِ مبتنی بر آن چه غربی ها بدیهی پنداشته اند رهـا گردد. ماننـد (علمانیت) که در نظر غربی ها بـدیهی و مناقشه ناپـذیر تلقی شـده و در نتیجه آن را پایه و اساس علوم انسانی قرار داده اند. ۳ ـ تأکید بر یک ویژگی اسـلامی اصیل در جامعه: جهان شمولی, در حقیقت ویژگیِ اسلامِ اصیل و درخشان و مایه افتخار و مباهـات مـا به سـبب انتسابمـان به دین, امت و تـاریخی واحـد است. آن گاه که پیرامون دولت جهانی سـخن می گوییم, همانا در ورای آن در پی تلاـش برای تاکیـد و تعمیـق هر چـه بیش تر ایـن خصـیصه هسـتیم, به ویژه در این جهـانی که در حـال روی آوری مشـتاقانه به سوی دین و خدا است و رؤیای اُنس و الفت جهانی و انسانی را در سـر می پروراند و از تعصبات قومی و نژادی و جنگ های ناشـی از آن بیزاری می جوید. ما تا بر تمامی جزئیات اسلام و ابعاد و نشانه های آن واقف نگردیم نمی توانیم از تجربه اسلامی و دولت اسلامی سخن بگوییم. جهان شمولی تنها یک جزء یا بُعدی از اسلام نیست بلکه روحی است ساری در آن و شیوه ای است حاکم بر آن. بنابراین از اهمیت خاصی برخوردار است. ۴ ـ پیراستن جامعه از شائبه ها: هیچ کس منکر این نیست که جامعه اسلامی در درون خود مبتلا به میراثِ سنگین و تأسف بار انحرافاتی است که در طول تاریخ اسلام پدید آمده و حاصل تعصبات قومی, قبیله ای و ملّی بـوده اسـت. آغـاز ایـن انحرافـات از قضـیه سـقیفه, برخاسـته از منطـق تعصب آمیز قـبیله ای, بـوده و در ادامه به معرکه ای انجامیده که مسـلمانان را, از اندلس تا هند, برای مدتی بسیار طولانی به خود مشغول ساخته است. معرکه ای که بر آن (ملی گرایی) اطلاق گردیـده است و به فروپاشـی خلافت عثمانی در ترکیه و دولت قاجاریه در ایران و برپایی دو دولت ملی به جای آن ها منتهی شـده است. بی تردیـد چنین میراثی آثـار منفی خود را بر فرهنـگ جامعه و فضاهای روانی و اخلاقی آن بر جای نهاده که شایـد کم

ترین آن تقویت روحیه تعصب قومی و تضعیف روحیه برادری و شرح صدر اسلامی است. اگر به مراحل گذشته, انحرافات دوران معاصر را نیز اضافه کنیم که آکنده از تخریب فرهنگ اسلامی و انسانی و تحکیم فرهنگ قومی است, می توانیم به حجم و نوع شائبه هایی که بر جامعه اسلامی عارض شده و سیمای آن را تیره و تار ساخته, پی ببریم. در چنین حالتی چاره ای نیست جز این که اعتراف کنیم که تا چه اندازه نیاز به طرح مفاهیم اخلاقی و جهانیِ اسلام و تاکید و تعمیق آن ها در جامعه و دولت مبرم و ضروری است. ۵ـ رویارویی با خطر قوم گرایی: شهادت به آن چه که بیان گر سلطه الهی آسمانی بر هستی و انسان است از سه مرحله تشکیل می شود: توحید, نبوت و امامت. اگر سیر تاریخی این مراحل و این سلطه را پی بگیریم در می یابیم که دشمن اصلی و مشترک در همه مراحل یاد شده, تعصبات قومی و نژادی بوده است ;همان عصبیتی که شیطان را به اعتراض بر ذات حق تعالی در قضیه سجده بر آدم برانگیخت و از روی استنکاف گفت: (أنا خیرٌ منهُ خَلقتَنی مِن نار وخَلقتَه من طین.)۱ و این است مشکل توحید با عصبیّت, و این عصبیّت است که همواره رویاروی پیامبران بوده است. چنان که خدا می فرماید: وکذلک ما ارسلنا من قبلک فی قریهٔ من نذیر الاّ قال مترفوها انّا وجدنا آباءنا علی امّهٔ وإنا علی آثارهم مقتدون. ۲ پس از نبوت, امامت نیز با همان مشکل روبه رو بوده است, آن جا که معترضان بر علی(ع) می گفتند: نبوت و خلافت در خانه ای واحد جمع نمی شود. در تاریخ سیاسی جدید مسلمانان بار دیگر با قومیّت هم چون خطری شدیدتر از الحاد و مارکسیسم مواجه شده اند و این عنصری بوده که موجبات تفرقه و پیروی از غرب را فراهم آورده است, و خطری است که ممکن است نهضت اسلامی معاصر را به معارضه های محلی و دشمنی های منطقه ای تبدیل کند. و این کار یعنی بحث و نگارش درباره جهان شمولی اسلام و حکومت آن کاری است که می تواند نقش تقویت و تحکیم جبهه داخلی را در مقابل آن خطر بزرگ ایفا کند. ۶ـ کمک به نشر اسلام و گسترش آوازه رفعت آن: در حقیقت نشانه های روز افزونی, حکایت از آن دارد که انسان امروز, فردا آماده درک, پذیرش و در آغوش کشیدن اسلام خواهد بود و در نتیجه امکان آغاز فتوحات اسلامی تازه برای مسلمانان در صورتی که خود را به صلاحیت و شایستگی ایفای چنین نقش تاریخی بیارایند, وجود دارد. و هم چنین نشانه های فزاینده دیگری دلالت بر بیزاری انسان معاصر از قومیت و تعصبات و حکایت از آزاداندیشی و گرایش به الفت انسانی دارد. و از این جاست که به حق بحث درباره جهان شمولی اسلام و حکومت آن, تحقق بخش رسالت انسانی عظیمی خواهد بود, چرا که انسانیتِ دردمند امروز را به درمانی موفقیت آمیز رهنمون می سازد و روحیه آزاداندیشی را در درون آن ژرفا می بخشد. بی تردید این رسالتی است بر دوش همه مسلمانان که باید با بهره گیری از این فرصت تاریخی به ایفای آن همت کنند. مفهوم دولت جهانی پیش از بحث درباره جهان شمولی دولت اسلامی باید نخست مفهوم دولت جهانی و معنای مورد نظر از این عنوان را روشن سازیم. مفهوم شایع این عنوان در بیش تر نوشته های سیاسی و حتی سیاسیِ اسلامی حکایت از این دارد که دولت جهانی, با قطع نظر از محتوای ایدئولوژیک آن, دولتی است که سلطه خود را بر سرزمین ها و اقوام مختلف گسترش می دهد, اعم از این که به قطعه معینی از کره زمین اکتفا کند یا آن که سوادی حاکمیت بر تمام این جهان را داشته باشد. به این ترتیب, نمونه آشکار این نوع دولت, همان نظام امپراتوری است, و از این رو می بینیم نویسنده ای مانند (احمد حسین) در ضمن دعوتش به حکومت جهانی واحد از نظام امپراتوری در تاریخ به مثابه حکومت های جهانی سخن می گوید; حکومت هایی که در تاریخ انسانی فراوان بوده و پیش از انواع دیگر از آن ها سخن رفته است.۳ از نظر (احمد حسین) برپایی دولت جهانی جدید هرگز نیاز به حرکت های انقلابی یا تحولات شدید و عمیق ندارد, بلکه تنها بر رهبران دولت هاست که از منشور سازمان ملل فعلی نقطه اصلی و آغازین حرکت را الهام گرفته و با ایجاد برخی تعدیل ها بر منشورِ آن برای مسدود کردن رخنه هایی که تجربه عملی از آن ها پرده برداشته, به سمت تحقق دولت جهانی پیش روند.۴ پس مسئله یک مسئله ایدئولوژیکی و عقیدتی نیست بلکه قانونی و اداری است! آری, این معنا بر نظامی بدتر از نظام ملل متحد هم صدق می کند, همان گونه که در شمار زیادی از نوشته ها عنوان (دولت جهانی) بر حکومت یهودی که یهودیان رؤیای برپایی آن را در سراسر جهان در سر دارند,

اطلاق می شود. و در دهه سیِ قرن حاضر میلادی غرب اندیشه دولت جهانی را ترویج می کرد و در برخی سرزمین های جهان اسلام نیز طرف دارانی پیدا کرد اما موضع عام در برابر آن موضعی مخالف بود و این به خاطر طبع استعماری آن اندیشه بود. از این رو می بینیم نویسنده ای هم چون (انور الجندی) اندیشه دولت جهانی غرب را در زمره اندیشه ها و دعوت های ویران گر می شمارد, و درباره آن چنین می گوید: آوازه دعوت دولت جهانی در مصر و دنیای اسلام در دهه سی بالا گرفت و پرچم این دعوت را امثال (سلامهٔ موس) و دیگران به دوش گرفتند در حالی که اهداف نهایی آن آشکار نشده بود.۵ و باز می گوید: این دعوت وجودش را از گرایشی نادرست و از منطقی اساساً استعماری وام می گرفت ;منطقی که عنوان رسالت انسان سفید برای دنیای رنگین پوست نام گرفته بود و هدف نهفته در ورای این دعوت همانا کشاندن همه مردم به زیر سلطه و بندگی حاکمیت غرب, و ذوب کردن اندیشه اسلامی در کوره جهان شمولی یا استیلا- بر مقدرات آن و فرو بردن آن در مفاهیم و ارزش هایی, که در جوهرشان با ارزش های اسلام متفاوت اند, بوده است.۶ از (هنریک رالف) نقل شده که در کتابش به نام (الانسانیه و الوطنیه) می گوید: ملت های قوی باید بر انسان گرایی گردن نهند اما ملل ضعیف اگر به ویژگی های ملّی خاص خود تمسک نجویند, ملت های قوی آن ها را از بین خواهند برد.۷ دانشور اسلامی, (شیخ محمد غزالی) بر این دعوت ایراد گرفته و چنین می نویسد: اما اصل جهان شمولی گرچه اصل انسانیت و صلح و خیر فراگیر است لکن ملت های غربی و حکومت های استعماری آن را هم چون دامی قرار داده اند که با آن عقل های ضعیف را صید کرده و قدرت مقاومت ملت های مظلوم را بشکنند تا آنان را به لقمه هایی گوارا برای خویش تبدیل کنند.۸ استاد (عباس محمود العقاد) نیز بر آن دعوت ایراد گرفته و درباره آن سخن همانند آن چه گذشت گفته است.۹ هرکس کتاب (احجار علی رقعهٔ الشطرنج) (سنگ هایی بر صفحه شطرنج), نوشته (امیرال ویلیام غای کار), را بخواند آن را حاوی تاکیدهای پی در پی بر این امر می یابد که اندیشه جهان شمولی از برنامه ها و طرح های تلمود و صهیونیزم نشأت گرفته است. در این جا سه نکته وجود دارد که باید به بیان آن ها بپردازیم: ۱ ـ مفهومی که برای جهان شمولی گذشت, مفهوم سیاسی محض است که واجد هیچ جنبه اخلاقی نیست, و به این سبب, اصل اندیشه جهان شمولی را فاسد گردانیده و اثری سنگین و آوازه ای ناخوشایند را بر آن تحمیل کرده است به نحوی که اگر کسی از نُو به این اندیشه دعوت کند بسیار مشکل است بتواند تصدیق درستی و پاکی این اندیشه را جلب کند. و این مشکلی تازه است که به مشکلات اصلی ای که اندیشه دولت جهانی اسلام با آن مواجه است افزوده می شود ;اندیشه ای که از اصول اندیشه سیاسی اسلام و ضرورت های آشکار آن شمرده می شود. ۲ ـ موضع مخالفان جهان شمولی در حقیقت موضع دقیقی نیست. این اندیشه قربانی خلط میان اصل آن و بهره گیری استعماری غرب از آن واقع شده است. در واقع شمار زیادی از دانش مندان غربی به جهان شمولی و ریشه کنی قومیت دعوت کردند, و این تحت فشار واقعیت تلخی بود که غرب به طور خاص و جهان به طور عام طی دو جنگ جهانی با آن روبه رو بوده است, واقعیتی که طبق تفسیر درست از آثار قوم گرایی بوده است, و در این زمینه ده ها شواهد و آثار قابل ذکر وجود دارد اما در این جا به دلیل ضیق مجال تنها به ذکر یک شاهد اکتفا می کنیم, و آن این که: برتراند راسل, فیلسوف انگلیسی, از مبلغان جهان شمولی و ریشه کنی قوم گرایی بود و در خلال جنگ جهانی دوم به خاطر دعوتش به صلح و تسامح جهانی در معرض حبس قرار گرفت. وی معتقد به نقش دانش گاه ها و مؤسسه های آموزشی دیگر در تحقق بخشیدن به جامعه جهانی مطلوب بود, و آرزوی تأسیس دانش گاهی را داشت که درهایش به روی همه ملت ها و اقوام باز باشد و جز مخالفان همکاری بین المللی را رد نکند.۱۰ دیدگاه او را در کتابش به نام (تربیت و نظام اجتماعی) می خوانیم که می گوید: قوم گرایی در حقیقت همان نیروی اصلی است که تمدن ما را به سوی تباهی پیش می برد۱۱و(هر چه شاداب تر و شورانگیزتر رو به آینده داشته باشیم با رشد دادن افکار مفهوم شهروندی جهانی روشن تر می گردد.۱۲ ولکن عامل سیاسیِ تجسم یافته به موجب تمایل استعماری حاکم بر ذهنیت سیاسی غرب, باعث تبدیل این دعوت به دعوتی ویران گر بوده است: و اگر نه اصل جهان شمولی هم چون مبدأ و اندیشه ای از اندیشه های قرن بیستم امری منفی نیست

بلکه همانا مظهری اخلاقی است که از سلطه مادی حاکم در این قرن رها گردیده تا اعماق وجود انسان خبر دهد و از ضمیری پنهان پرده بردارد. ۳ـ این به آن معنا نیست که تفکر جهان شمولی شایسته موفقیت است. طبیعی است که این اندیشه به ابزاری در خدمت استعمار تبدیل شود, و در حالی که به ارتجاع فکری ناشی از آن گرفتار آمده قادر به رهایی از این سرنوشت نباشد. این در حالی است که جهان شمولی در بنیان خود مفهومی اخلاقی است که بر انسان دوستی و درکی عمیق از اصالت یگانگی نوع بشر و غلبه آن بر اختلاف ها و تمایزات محلی مانند رنگ, زبان, وطن و ملیّت, استوار است, و این, احساس و درکی است که هر انسانی از آن برخوردار است, اما این احساس تا وقتی به عقیده اخلاقیِ متکاملی مستند نباشد تبدیل به حقیقتی مؤثر در اندیشه و رفتار نخواهد شد. این همان عنصری است که در غرب مفقود است و امکان ظهور اندیشه انسانی حقیقی را سلب کرده است, و در نهایت آن چه بروز یافته شعارهایی بیش نبوده که گرچه گاهی درست می نموده اما به مَرکب های تیزتک دشمنی و رقابت تبدیل گردیده است. از این روست که ما معتقدیم جهان شمولی اسلامی تنها جهان شمولی حقیقی در تاریخ بشر است, و این نوع جهان شمولی است که درخدمت نوع بشر است و او را تعالی و ترقی می بخشد و هیچ خطری برای هیچ کس ندارد. پس مسئله, اداری و آیین نامه ای نیست که حلّ آن با سازمانی مانند سازمان ملل متحد ممکن گردد, و یک مسئله آموزشی هم نیست که حل آن به وسیله مؤسسه های آموزشی میسّر شود, بلکه همانا موضوعی اخلاقی و روحی است. به همین جهت است که متفکرانِ غربیِ لیبرال مانند (راسل) از فهم آن ناتوان است, و از همین روست که می گوید: اگر تبلیغات میهن پرستانه در بیش تر نزدیک به تمام موارد موفقیت آمیز است به این خاطر است که هم راستا با مصالح میهنی تلقی می شود, بنابراین هرگاه نظر جهان گرایی جدید بخواهد توفیق یابد و ثمربخش واقع شود چاره ای نیست جز آن که موافقت و هم آهنگی آن با مصالح میهنی برای مردم روشن گردد.۱۳ پس به این ترتیب راه به سوی جهان گرایی از کانال وطن گرایی می گذرد, و در این مسیر آن چه آشکار است غلبه و ژرفا بخشیدن به میهن پرستی و اولویت دادن به آن نسبت به جهان گرایی است. این استدلال به آن می ماند که کسی پس از تلاش برای تفسیر آب نتیجه بگیرد که آب آب است, پس نتیجه, همان وطن دوستی خواهد بود نه جهان گرایی. و جز به این معنا نیست که وطن دوستیِ ارزشِ انسان وابسته به سرزمین است و جهان گراییِ ارزشِ انسان مرتبط با آسمان, و سزاوار است از راسل بپرسیم: آیا جامعه جهانی ساخته او می تواند روزی یک شهروند انگلیسی را در خود جای دهد که مؤید استقلال کشورهای نفت خیز باشد و استقلال آن ها را برای مصالح بریتانیا سودمندتر از سلطه انگلیس بر آنان بداند؟ در واقع دولت جهانی حقیقتی اخلاقی و آرمان طبیعی انسان است, اما این حقیقت و آرمان جز در حوزه اسلام وجود ندارد, زیرا اسلام تنها عقیده واحدی است که می تواند محتوای اخلاقی انسان را قوت و ثبات بخشد و او را به مرتبه معنوی و روحی مطلوب تعالی و ترقی دهد, و به سیطره و غلبه بر غرایز و تهذیب آن ها توانا سازد, غرایزی که ملیّت و قوم گرایی از جمله آن هاست و در حقیقت, انعکاس اجتماعی خود محوری و خویشتن پرستی انسان است. جهان شمولی اسلامی در حقیقت توان و خلاقیت خود را از سه عنصر می گیرد: ۱ـ عقیده توحید خداوند متعال در قرآن کریم در بیش از چهل مورد خود را (رب العالمین) توصیف می کند. پس او پروردگار همه جهانیان, و از جمله آن ها انسان, است, پس هستی از عوالم گسترده ای تشکیل یافته که عالَم انسانی جز جرمی کوچک از اجرام آن به شمار نمی آید ; یعنی جهان گرایی یک پدیده تکوینی است پیش از آن که پدیده ای انسانی باشد, از آثار چنین تصوری از هستی آن است که عالم انسانی را از غرور و نخوت می پیراید و حسّ جهان گرایی را ژرفا بخشیده و بر هر چه غیر آن غالب گردانیده و به اصالت آن در شخصیت انسانی قوام و سداد می بخشد. اگر هستی را منظومه ای جهانی بدانیم, انسان با تمام ملت ها و کشورهایش, منظومه کوچکی از توابع منظومه آفرینشِ مُذاب در بندگی پروردگار هستی است. این همان نقش سازنده ای است که عقیده توحید در تحقق جهان شمولی اسلام ایفا می کند. پس جهان شمولی مظهر توحید در زندگی اجتماعی است, و به اندازه ای که (پروردگار) به قدرت و سیطره بر هستی توصیف می شود, حس جهان گرایی در شخصیت انسان قوّت و رسوخ یافته و براحساس های دیگر غالب می گردد. همانا خانواده

ای که نیازمند پروردگار نیست خانواده ای از هم گسسته و مجادله آمیز است, و بشریتی که ربوبیت (رب العالمین) را نمی پذیرد, بشریتی گرفتار در جدال و در معرض تهدید جنگ های جهانی و بمب های اتمی است. ۲ ـ محتوای روحی و اخلاقی جهان گرایی یک معنا دارد و آن انسان دوستی است, و این معنا تمام نمی شود مگر آن گاه که حس جهان گرایی به درجه ای برسد که بر احساس های محلی غالب آید, و این درجه تحقق نمی یابد جز در چهارچوب عقیده ای متوازن و متکامل که برای عالم غیب حقیقتی بزرگ تر و مهم تر از جهان ماده و برای روح حقیقتی عظیم تر از جسم قائل است و (دیگر گرایی) را بر (خودگرایی) ترجیح می دهد و مصالح (دیگران) را بر مصالح (خود) مقدم می دارد. پس حُبّ انسانیت در حقیقت تجلّی اجتماعیِ اولویت غیب بر ماده و تقدم روح بر بدن و ترجیح (دیگری) بر (خود) است, و این همان رکن روحی و اخلاقی است که جهان شمولی بر آن استوار است و چنین رکنی را در غیر اسلام نمی توان یافت. ۳ ـ تقویت سیطره عقل بر غریزه ملی گرایی یک غریزه و انفعال است و از این رو به جنگ و منازعه می انجامد, زیرا غریزه ارزش ها را نمی شناسد در حالی که جهان گرایی یک ارزش اخلاقیِ عقلی است. بنابراین, برای کسی که شعار جهان گرایی را سر می دهد لازم است که سیطره عقل را بر غرایز تقویت و تثبیت کند, این معنا صورت کامل خود را نمی یابد مگر در قالب عقیده ای اخلاقی و متوازن مانند اسلام. این ها ارکانی هستند که جهان گرایی اسلامی بر آن ها استوار است, و این موارد در مجموع قاعده و مبنای عقایدی و اخلاقی نهاد دولت جهانی را در اسلام تشکیل می دهند. به این ترتیب دولت جهانی مفهومی جغرافیایی نیست تا با مساحت سرزمینی که تحت سیطره چنین دولتی قرار دارد مقایسه شود, بلکه نهاد دولت جهانی مفهومی اخلاقی دارد که با ارزش های اخلاقی سنجیده می شود. پس به این نتیجه می رسیم که دولت پیامبر(ص) دولتی جهانی بوده ولو همه جزیرهٔ العرب را هم تحت سلطه نداشته است و امپراتوری بریتانیا جهانی نبوده گرچه دو سوم کره زمین را دربر داشته است. دولت جهانی ضرورتی انسانی و اسلامی با توجه به مفهومی که ما برای جهان شمولی بیان کردیم روشن می گردد که دولت جهانی یک ضرورت انسانی است و روشن ترین دلیل بر این امر, اجماع و اتفاق بشر, با تمامی ادیان و فرهنگ هایش, بر این اعتقاد است که تاریخ جهان در نهایت شاهد برپایی چنین دولتی خواهد بود. مسلمانان به برپایی حکومت واحد مهدوی ایمان دارند, یهود به ظهور سلطنتشان بر جهان عقیده مند هستند, نصارای به بازگشت مسیح نجات بخش اعتقاد دارند و مارکسیست ها بر برپایی نظام اشتراکی ثانوی (کمونیزم دوم) معتقدند. با قطع نظر از درستی یا بطلان این عقاید, آن چه از همه آن ها استفاده می شود این است که دولت جهانی اندیشه ای زنده در وجدان و رؤیاهای انسان و امری طبیعی در نظر او است. اهمیت موضوع اقتضا می کند که ما در این جا تا اندازه ای به بحث درباره ضرورت برپایی دولت جهانی بپردازیم گرچه تفصیل در این موضوع باید به بحث ویژه ای سپرده شود. ضرورتی که مورد نظر ماست, هم ضرورت عام انسانی است و هم ضرورت خاص در جهان اسلام است. اما ضرورت انسانی همانا تجسّم و تجلّی بخشیدن به وحدت نوع بشر و برتری این نوع بر سایر انواع, و هم سازی با فطرت بشری است. خداوند می فرماید: یا ایها الناس انا خلقناکم من ذکر و اُنثی وجعلناکم شعوباً و قبائل لتعارفوا انّ اکرمُکم عند اللّه اتقاکم.۱۴ این آیه شریفه تأکید دارد بر این که علقه ها و وابستگی های محلی برای تأکید بر وابستگی انسانی خلق شده اند; یعنی برخلاف آن چه که در زندگی انسان ها پدید آمده است که همان غرق شدن در دریای وابستگی های محلی و دایره های محدودی است تا آن جا که وابستگی اش به نوع بشر را به دست فراموشی سپرده و حتی کار را به جایی رسانده که اعتقاد به انقسام نوع بشر به درجات عالی و دانی را در جامعه انسانی پدید آورده است. عقیده ای که مقتضای نظریه ای عرفی است که شماری از سرشناسان تفکر غربی در قرن نوزدهم میلادی آن را تحکیم و تأیید کردند, و (ژوبینو)یِ فرانسوی آن را آشکار ساخت و (هیتلر) به آن جهتی سیاسی بخشید و مبنای دولت خویش قرارداد.۱۵ غرب نمی تواند از چنین نتیجه ناگواری رهایی یابد, زیرا تأکید بر ویژگی های محلی در بافت تمدن مادی که ارزش های حقیقی را نمی شناسد لاجرم به انکار و حدت بشری می انجامد. و اگر از امکان غلبه بر احساسات ملیّتی و متوقف ساختن آن ها به حدودی معقول سخن به میان آید, حق آن است که واقعیت عملی این

امکان را ردّ می کند و تا هنگامی که تمدن مادی حذف نگردد و تمدن اخلاقی و معنوی به جای آن پای نگیرد چنین سخنی نادرست خواهد بود. به این ترتیب برپایی دولتی جهانی, با مفهوم اسلامی و اخلاقیِ آن, ضرورتی انسانی است و تحکیم و تقویت اصالتِ حسّ انسانی و جهانی و محوِ وابستگی های محلی و در نتیجه هم سازی با قانون فطرت است. هم چنین از ابعاد ضرورت انسانی, نجات جامعه انسانی از خطر ملی گرایی است ;همان ملی گرایی که باعث شده بود تا آلمانی ها فریاد (برتری آلمان بر همه) را سر دهند,و انگلیسی ها شعار (ای بریتانیا بر همه آقایی و حکومت کن) را بسرایند, وبالاخره احساس های خصومت آمیز را میان همه تحریک و تشدید کرده تا آن جا که به بروز دو جنگ جهانی انجامیده است. جنگ جهانی در واقع پدیده ای تازه بوده که ارمغان عصر ملی گرایی در تاریخ بشری است. این واقعیت ما را به این حقیقت رهنمون می سازد که برانگیختن ویژگی های محلی به نابودی ویژگی انسانی و وحدت بشری می انجامد, و اگر کسی خواهان حمایت از این ویژگی و این وحدت است بر اوست که این خصیصه را خاستگاه خود قرار دهد به گونه ای که خصیصه های محلی در رتبه دوم قرار گیرند و براساس ویژگی انسانی و وحدت بشری رنگ و کیفیت یابند, و این امری است که جز در چارچوبی اخلاقی و روحی محقق نمی گردد, محیطی که از ویژگی های آن رویارویی با طغیان (منِ) محلی و خلع او از رهبری جامعه و به تسلیم کشیدن او در برابر رهبری (منِ) جهانی است. از این روست که فریادهای جهانی که به دنبال جنگ جهانی اول سرداده شده و پس از جنگ جهانی دوم شدّت گرفت و موجب پیدایش (جامعه ملل) در مرحله نخست و سپس تحول و تکامل آن به شکل (سازمان ملل متحد) شد برای رویارویی با خطر ملی گرایی کافی نیست. تصادفی نیست که پایان قرن بیستم شاهد قوت یافتن فریاد جهان گرایی همراه با بیداریِ دینی است. این بیداری در حقیقت در یکی از ابعادش بیان گرِ تحولی کلی در پیام جهان گرایی است, کما این که غلبه اسلام در این بیداری ما را به این امر هدایت می کند که این ندا به سوی جهان شمولی اسلام سیر می کند. هم چنین از ابعاد ضرورت انسانیِ دولت جهانی این است که صفت اطلاق انسانی و عدم خضوع در برابر قیود محلّی, که دولت جهانی حامل آن است, وصف ممتازی را برای اهدافی که چنین دولت باید پی بگیرد, مجسم می سازد و آن این که هدفی که انسان برای زندگی اش برمی گزیند تا وقتی که حامل وصف اطلاق و بی نهایتی نباشد خلّاق نخواهد بود, و این وصف بر حسب طبع خود بر دو بُعد قرار می گیرد: ۱ ـ بُعد خلّاق, که حداکثر توانایی های انسانی را شکوفا می سازد. درحقیقت, هدف محدود توانایی های محدودی را شکوفا می کند و هدف نامحدود, انسان را در مسیری نامحدود به حرکت وا می دارد و حداکثر توانایی های او را به کار می گیرد. پس اگر هدف انسان را محصور به کشور او قرار دهیم این هدف ممکن است روزی محقق شود, در این هنگام این انسان به موجودی بیهوده و بی هدف تبدیل خواهد شد, حال آن که اگر دایره هدف را تا آن جا توسعه دهیم که همه انسانیت را در برگیرد با این کار, اطلاق را بر فراز دایره انسانی محقق خواهیم ساخت, و آن گاه از این خاستگاه به دایره هستی متوجه خواهیم شد, چرا که ما تنها (پروردگار انسان) را پرستش نمی کنیم بلکه پروردگاری را می ستاییم که (رب العالمین) است. و به این ترتیب هدف ما به بی نهایتِ (رب العالمین) متصل می گردد. براین اساس است که قرآن کریم انسان را این گونه مورد خطاب قرار می دهد: (یا ایها الانسان انک کادح الی ربک کدحاً فملاقیه)۱۶ پس این حرکت را پایانی نیست مگر پایان حیات انسان. ۲ ـ بُعد ارزشی, با این بیان که ارزش ها در طبع خود مطلق اند, و وابستگی فضیلت و ارزشی به قلمرو بشری یا جغرافیایی معیّنی بی معنا است, بنابراین شجاعت, برای مثال, در هر زمان و مکانی و برای هر انسانی فضیلت است و ترس برای هر کس و در هر زمان و مکان رذیلت است, و نردبان کمال هیچ پایانی ندارد, زیرا کمال از صفات وجود مطلق یعنی خدای منزه و بلندمرتبه است. این دو بعد یاد شده کامل کننده یکدیگرند, چون بُعد خلاق, توانایی های انسان را شکوفا می سازد و حداکثر تلاش و کوشش ممکن انسان را بر می انگیزد, و بعد ارزشی به آن تلاش ها جهت اخلاقیِ مطلوب را می بخشد. از این رو شعار دولت اسلامی این کلام خداوند است که می فرماید: (تلک الدار الآخرۀ نجعلها للذین لایریدون علوّاً فی الارض ولافساداً)۱۷ و نیز می فرماید: (الذین إن مکنّاهم فی الأرض اقاموا الصلوۀ واتوا الزکاۀ وأمروا

بالمعروف و نهوا عن المنکر وِلِلّه عاقبهٔ الامور.)۱۸ پس حرکت انسانی را نهایتی نیست و این همان بُعد خلّاق و سازنده است, و نیروها و توانایی هایِ برانگیخته شده در مسیر این حرکت برای برتری جویی, دشمنی و فساد به کار گرفته نمی شوند, بلکه همانا درجهت برپایی ارزش ها و فضیلت ها مورد استفاده قرار می گیرند (اقاموا الصلوهٔ و), ...و این همان بعد ارزشی مسئله است. حال آن که اگر میهن پرستی و ملی گرایی را هدف انسان قرار دهیم, چنین هدفی در واقع به سبب محدودیتش در یک نقطه معینی منجمد می گردد و انسان در این نقطه تبدیل به موجودی بیهوده و بی هدف می گردد, و از آن جا که فضیلت, ذاتاً مطلق است و با هدفی محدود سازگار نیست, چنین انسانی در بن بست اخلاقی قرار گرفته و حس وطن پرستی و ملی گرایی او به خودپرستی و دشمنی و میل عمیق به برتری جویی بر دیگران تبدیل می گردد و این همان چیزی است که بُعدی از ابعاد مشکل هدف را در تمدن غربی مجسم می سازد, و نشانه های تباهی و بیهودگی را در آن می نمایاند. برتراند راسل می گوید: (وطن دوستی به تنهایی کافی نیست و نمی تواند هدف غایی باشد, زیرا اگر چنین باشد به نابودی نیروی ابتکار و نوآوری می انجامد.) ۱۹ هم چنین می گوید: (حسِّ ملی گرایی نشان از عنصر پنهان یا آشکارِ دشمن با غیر دارد.)۲۰ از ولتر هم نقل شده که گفته است: (هیچ کس آرزوی عظمت کشور خود را نمی کند مگر آن که انحطاط بلاد دیگر را آرزو دارد.)۲۱ آن چه گذشت اشاره به برخی جهات ضرورت انسانی دولت جهانی بود. اما جهان اسلام حسابی خاصِ خود دارد. علاوه بر ابعاد عام انسانیِ یاد شده, دولت جهانی اسلامی برای دنیای اسلام از جهات ویژه دیگری هم ضروری شمرده می شود, از جمله این جهات, مجسّم ساختن اسلام و تحقق بخشیدن به اصلی از اصول آن است. جهان اسلام در حقیقت مسئول اجرا و برپایی اصول و نظام اسلام است و در رأس آن ها اصل جهان شمولی است. این امر آن گاه بیش تر مؤکّد می گردد که ملاحظه کنیم اسلام نقش رهبری بشر را براساس قانونی آسمانی به مسلمانان تفویض کرده است ;همان قانونی که حکایت از تفویض چنین نقشی به پیروان انبیا و ادیان الهی و آخرین آن ها, اسلام, دارد. قیام برای انجام وظیفه رهبری بشریت دعوت به اصل جهان شمولی و اقدام به تأسیس دولت جهانی اسلام را می طلبد. هم چنین از ابعاد ضرورت اسلامی پاسخ گویی به نیازهای جامعه انسانی معاصر به جهان شمولی و ادای این امر هم چون وظیفه ای در قبال انسانیت و در قبال خود اسلام است, چون از این راه است که تحقق بخشیدن به نقشی تازه, فراگیر و گسترده برای اسلام ممکن می گردد. و نیز از ابعاد ضرورت اسلامی نجات دادن جامعه اسلامی از آلودگی غربی است, با این وصف که ملی گرایی بزرگ ترین و خطرناک ترین پدیده غربی است که محیط جامعه اسلامی را به خود آلوده ساخته و در معرض فروپاشی و التقاط میان مفاهیمی متناقض, برخی اسلامی و برخوردار از اصالت و بعضی غربی و برگرفته از استعمار, قرار داده و جامعه اسلامی را به واحدهای تنها و بیگانه و دور از یکدیگر تبدیل کرده است. یکی دیگر از جهات ضرورت اسلامی این است که جهان شمولی, اگرچه به لحاظ واقع و با توجه به شرایط و اوضاع موجود در دنیای معاصر, آرمانی دور دست به نظر می رسد, اما حضور فعّال این مفهوم در ذهنیت اسلامی هم چون مفهومی فکری و ارزشی اخلاقی و اصلی سیاسی و حکومتی, برای حفظ توازن اخلاقی و اصالت اسلامی در جامعه اسلامی ضروری شمرده می شود. در حقیقت, ما منکر فشار غریزه ملی گرایی و تلاش آن برای استیلا بر جامعه اسلامی و به تسلیم واداشتن آن در برابر خود نیستیم, و به واقع ما بر این باوریم که این غریزه بزرگ ترین خطری است که توحید, نبوت و امامت همگی با آن مواجه هستند, و به منظور رویارویی با این نیروی منفی لاجرم باید مفهوم جهان گرایی و جهان شمولی را همواره زنده و پا برجا نگاه داشت تا جامعه را از لغزش به سوی ملی گرایی و گرایش به سمت برتری جویی نگاه دارد, همان برتری جویی که انسان را از آخرت محروم می سازد, که حق تعالی فرموده است: تلک الدار الآخرهٔ نجعلها للذین لایریدون علوّاً فی الارض ولافساداً. اکنون یادآوری این نکته شایسته است که اگر ما در این جا سخن از آثار جهان شمولی اسلام و ابعاد ضرورت آن می گوییم به این معنا نیست که ما به سبب و انگیزه مصالح خویش در این رهگذر به چنین باوری رسیده ایم, بلکه ایمان به جهان شمولی به نحو اساسی از آن جا ناشی می شود که این یک ارزش اخلاقی و منطبق با فطرت انسانی است و تحقق آن آثار و

ضرورت ها در واقع بازتاب تحقق این ارزش اخلاقی است. آقای (جب) در کتابش به نام (اسلام چگونه است؟) چنین می گوید: در حقیقت, اسلام همواره می تواند خدمت بسیار بزرگ و مهمی را به انسانیت بنماید ...هیچ سازمان و نظامی غیر از اسلام نمی تواند چنین توفیق آشکاری در تألیف نژادها و اقوام متنافر بشری براساس مساوات به دست آورد. جوامع عظیم اسلامی در افریقا, هند و اندونزی و بلکه جامعه اسلامی کوچک در چین و جامعه اندکی در ژاپن همگی نشان می دهند که اسلام هم چنان از قدرت و توانی برخوردار است که می تواند بر همه این گونه نژادهای مختلف و ملیّت ها و گروه های گونه گون غالب آید, پس آن گاه که منازعات بزرگ دولت های شرق و غرب مورد بحث قرار می گیرد, برای برکندن ریشه نزاع باید به اسلام پناه آورد.۲۲ ابعاد جهانی دولت اسلامی در مبحث گذشته ما از ابعاد جهانی نظریه سیاسی اسلام سخن گفتیم و در این مبحث به ابعاد جهانی دولت اسلامی می پردازیم. این ابعاد عبارت اند از: ۱ ـ رهبری جهانی تعاریف متعددی از (دولت) ارائه شده است, یکی از آن ها این تعریف است که می گوید: دولت عبارت است از یک گروه انسانی که در سرزمینی معین اقامت و استقرار دایمی و همیشگی دارند و دررأس آن ها سازمانی حکومتی قرار داشته که به اداره امور و شئون داخلی و خارجی آن ها می پردازد.۲۳ ارکان تشکیل دهنده دولت, شامل جمعیت (یا ملّت), سرزمین و حاکمیت است. گاهی از حاکمیت به سلطه یا حکومت تعبیر می شود. پس سرزمینی که فاقد جمعیت باشد. دولت نامیده نمی شود و جمعیتی که فاقد سرزمین باشد نمی تواند تشکیل دهنده یک دولت باشد, بنابراین (اسرائیل) چون واجد سرزمینی از آنِ خود نیست, دولت شمرده نمی شود.* و سرزمین ها و جمعیت هایی که دارای حاکمیتی از خود نباشند نیز دولت شمرده نمی شود, مانند سرزمین ها و ممالکی که تحت سلطه استعماری قرار دارند. اگر به تحلیل عمیق در تعریف یاد شده و ارکان سه گانه حاصل از آن بپردازیم, در خواهیم یافت که این تعریف برگرفته از مفهوم قومی و ملی است. پس مقصود از ملت گروهی از مردمانند که دارای منشأ قومی خاصی هستند. و مقصود از عنصر جغرافیایی و ارضی (اقلیم), سرزمین معینی است برای گروه معینی از مردمان, و منظور از حاکمیت, حق ملت است در انتخاب راه و تعیین سرنوشت خود, بنابراین حاکمیت هم معنایی ملی و مادی (عَلمانی) خواهد یافت. اگر ژرف تر به به تحلیل خود ادامه دهیم می یابیم که نظریه حاکمیت بیان گرِ نقطه اصلی اختلاف میان اندیشه سیاسی لیبرال (ملی ـ مادی) و اندیشه سیاسی اسلام است. این نقطه اختلاف اساسی را می توانیم با طرح این سؤال روشن سازیم که: حاکمیت از آنِ کیست: خدا یا انسان؟ اگر حاکمیت از آنِ خدای سبحان باشد, انسان را شأنی نیست جز تسلیم و خضوع در برابر اراده الهی و قانون آسمانی. و از آن جا که خدای سبحان تجسم مادی نمی یابد این حاکمیت را به شکل حسّیِ اعمال نمی کند, بلکه در بُعد تشریعی متجلی می سازد, و بر انسان است که از شرایع آسمانی که به طور پی درپی نازل گردیده تا به اسلام ختم شده است, پیروی کند. بنابراین شریعت اسلام از آغاز ظهورش تا پایان زندگی بشر بر کره خاک, تنها شریعت الهی راستین بوده و خواهد بود. و از آن جا که خداوند سبحان حاکمیت خویش را بر زمین از طریق شرایع آسمانی اِعمال می کند, پس طبیعی است که به بشر هم چون کلی واحدی می نگرد که دارای افرادی متساوی است. و چون زندگی اجتماعی انسان بدون وجود سازمان حکومتی و هیئت حاکمه ای, که جامعه را رهبری و اداره کند, ممکن نیست, لاجرم باید به بحث از مرکز اداره و سازمان رهبری جامعه پرداخت و در این جا نیاز به تعیین قانونی است که بیان گرِ چگونگی انتخاب رهبری جهانی جامعه انسانی باشد. ما در بحث پیشین درباره (ابعاد جهانی نظریه سیاسی اسلام) بیان کردیم که سلسله انبیا و مکاتب آنان رهبری بشر را به پیروان وارسته و صالح خود تفویض کرده اند, تا نوبت به اسلام رسید. این مکتب نیز رهبری را به دست مسلمانان صالح سپرده است. آیات عدیده ای در قرآن بیان گرِ این امر است: وکذلک جعلناکم امهً وسطا لتکونوا شهداء علی الناس.۲۴ وتلک الایام نداولها بین الناس ولیعلم اللّه الذین آمنوا ویتخذ منکم شهداء واللّه لایحب الظالمین.۲۵ وجاهدوا فی اللّه حق جهاده هو اجتباکم وما جعل علیکم فی الدین من حرج ملهً ابیکم ابراهیم هو سماکم المسلمین من قبل وفی هذا لیکون الرسول شهیدا علیکم و تکونوا شهداء علی الناس....۲۶ در نتیجه رهبری اسلامی برای جامعه انسانی درحقیقت همان تجلّی طبیعی حاکمیت الهی بر زمین است. اما

اگر حاکمیت از آنِ انسان باشد, همان گونه که نظریه غالب درزندگی بین المللی معاصر چنین است, طبیعی می نماید که هر انسانی به قلمرو ملی که به آن تعلق و وابستگی دارد و به منطقه جغرافیایی که به آن منتسب است بنگرد و در نتیجه جامعه بشری به سرزمین ها, کشورها و ملت هایی منقسم گردد و به این ترتیب هر جمعیت و ملتی مدعی حق حاکمیت بر خود و سرزمینش باشد. با این وصف روشن می گردد که نظریه حاکمیت الهی به طور طبیعی مقتضی دولتی جهانی است, به نحوی که در نظر معتقدان به این نظریه, دولت ملی (دولت ـ ملت) عنوانی بی معنا خواهد بود. از آن سو, نظریه حاکمیت بشری نیز به طور طبیعی دولت ملی را ایجاب خواهد کرد به نحوی که دولت جهانی, در نزد پیروان چنین نظریه ای, فاقد معنا خواهد شد. این است معنای آن چه که ما اخیراً بـا ایـن عبـارت از آن یـاد کردیـم کـه: (دولـت جهـانی جز در حـوزه تمـدنی معنوی واخلاقـی تحقـق نخواهـد یـافت). (روبرت‌م.ماکیفر) از این تفکر به شیوه دیگری تعبیر کرده است, آن جا که می گوید: شکل حکومت جهانی ممکن نمی گردد (مگر در صورتی که دولت های تشکیل دهنده نظام بین المللی از تلاش و پافشاری خود برای برپای ماندن این نظام و حل و فصل منازعاتشان بر پایه اصل حاکمیت دست بردارند.)۲۷ یعنی در صورتی که از نظریه حاکمیت بشری دست بشویند. شعارحکومت جهانی, اغلب به عنوان وسیله ای برای تاختن بر ملت ها و جمعیت های دیگر به منظور تحقق اهداف توسعه طلبانه به کار گرفته می شود, که در آخرین حد خود صورت تشکیل نظام امپراتوری را پیدا می کند, و از آن چه گذشت روشن گردید که این صورتی جعلی است و حقیقتِ دولت جهانی نیست و در واقع از آثار و عواقب سوء عصبیت قومی و ملی است. نظریه حاکمیت بشری در حقیقت رکن اصلی لیبرالیسم غربی را تشکیل می دهد, و انسان محقق حق دارد بپرسد که کدام برهان منطقی و دلیل عقلی مبنای ایمان غرب بـه این نظریه و در نظریه حاکمیت الهی گردیده است. نظریه هـا در واقع از دو جهت ارزیابی می شوند: یکی جهت واقعی و دیگر جهت اجتماعی. مقصود از جهت واقعی همان اساس علمی یا فلسفی است که نظریه بر آن استوار گردیده و مراد از جهت اجتماعی طبع دست آوردها و آثار مثبت یا منفی است که این نظریه برای جامعه انسانی در بر دارد. حق این است که انتخاب این نظریه در غرب تنها از بُعد اجتماعی, آن هم براساس تحلیلی ناقص, صورت گرفته و بر واقعِ علمی استوار نیست. این همان خلل فلسفی یا علمی عمیقی است که بر لیبرالیسم غربی عارض گردیده است. در واقع توسل به نظریه حاکمیت بشری جز بر پایه ای الحادی قرار ندارد و به بحث در مسئله نگرش کلّی به هستی بر می گردد که مسئله ایمان و الحاد از آن ناشی می شود. اگر الحاد ثابت شود ادعای حاکمیت بشری برای انسان میسّر می گردد, و اگر چنین نشود, این ادعا مبنا و اساس منطقی نخواهد یافت, اما اگر ایمان به اثبات برسد, حاکمیت خدا بر انسان و هستی ثابت می گردد, در حالی که لیبرالیسم غربی هرگز به این مسئله نپرداخته و در پی یافتن مبنایی فلسفی برای خود نبوده است, بلکه از غور در این موضوع اجتناب ورزیده و موضع اجتماعی خود را منفصل از آن و براساس قول به جدایی دین و سیاست تعیین و ترسیم کرده است, و این قول کلامی بی معناست, چرا که اگر دین را حقیقتی و واقعیتی باشد لاجرم جامعه را راهی غیر از تسلیم در برابر حاکمیت الهی و نظام اجتماعی دینی نیست, واگر دین واجد حقیقت و واقعیتی نباشد وجود فردی و اجتماعی آن هر دو را باید نف یی کرد, و پذیرش آن به عنوان یک برنامه فردی و ردّ آن به عنوان برنامه اجتماعی معنایی ندارد. از همین روایت که شهید آیت اللّه سید محمد باقر صدر, لیبرالیسم غربی را به گونه ای توصیف می کند که یا متضمّن نیرنگ و گمراه سازی است و یا مبتلا به ناشکیبی و قلّت تأمّل است;۲۸ با یادآوری این نکته که مراد این نیست که غرب خالی از فلسفه های الحادی است بلکه واجد چنین فلسفه هایی است اما توجیه فلسفیِ پایه و اساس دنیویِ (عَلمانی) لیبرالیسم غربی ممکن نیست. حقیقت آن است که غرب در واقع تحت فشار جریان تلخ سلطه کلیسایی, که به مبنای ظلم و فساد و تعدی و عدوان تبدیل شده بود, به علمانیت (سکولاریسم) پناه برد. این همان تحلیل اجتماعی ناقصی است که گفتیم انتخاب نظریه حاکمیت بشری در غرب بر آن استوار گردیده است, زیرا در نظر غرب, دین و پیرو آن نظریه حاکمیت الهی قول به حقانیت و تقدس پادشاهان و امپراتوران را در حکومت خودکامه بر مردم نتیجه می دهد, و این همان تئوکراسی* است که ذهنیت غرب را

بیمناک ساخته است. حال آن که دین مسئول آن تئوکراسی نیست و آن چه که در غرب (در قرون وسطی) واقع شده صورتی جعلی و ناحق بود که به ناروا به دین نسبت داده شد, چرا که نه تنها نظام کلیسایی مظهر و مصداق دین نبوده بلکه حتی مسیحیت راستین نیز مظهر بالفعل دین نیست, زیرا محکوم به نسخ گردیده و این اسلام است که تنها مظهر و مصداق دین و خط نبوت است. حاکم اسلامی حق حکومت خودکامه و حاکم کردن اراده خویش را نداشته بلکه همانا مکلف به ادای وظیفه سیاسی است که در چهارچوب عدالت, مصلحت و شورا به او سپرده شده است, این صورت حکومت او باطل و مردود است. به همین ترتیب در می یابیم که جهت واقعی قضیه نیز نظریه حاکمیت بشری را تأیید نمی کند همان گونه که بُعد اجتماعی آن حاکی از چنین تأییدی نیست, زیرا این نظریه به پیدایش ملی گرایی انجامیده است و در نتیجه مسئول آثار و عواقب سوء ناشی از آن نیز هست. در حالی که نظریه حاکمیت الهی از تأیید هر دو جهت برخوردار است. جهت واقعی قضیه مؤیِّد این نظریه است, زیرا این نظریه به مبنای ایمان و جهان بینی توحیدی مستند است و از این رو حقانیت خویش را از حقانیت توحید می گیرد. جهت اجتماعی نیز این نظریه را تأیید می کند ;همان گونه که در بحث پیرامون اهمیت دولت جهانی و دست آوردها و جهات ضرورت آن گذشت. مهم ترین دست آوردی که بر نظریه حاکمیت الهی مترتب است این که روح اخلاقی را میان افراد بشر تعالی و ترقی می بخشد, به طوری که پروردگار سبحان درمیان آنان موقعیت پدر را پیدا می کند و به برکت وجود او ابنای بشرهم چنان برادرانی مهربان در خانواده ای واحد خواهند شد. حال آن که نظریه حاکمیت بشر به تفرّق و پراکندگی ابنای بشر می انجامد ;هم چنان که خانواده در فقدان پدر پراکنده می شود, زیرا مرکز جامع و در نتیجه رابطه اخوّت را از دست می دهد, حتی این تفرق و تشتت به درجه ای می رسد که یگانگی بشری را نیز انکار می کند, همان چیزی که مقتضای نظریه نژادی است که بشر را از حیث بلندپایگی و دون پایگی به انواع متعدد و مراتب متفاوت تقسیم می کند. از نشانه های روح اخلاقی نهفته در نظریه حاکمیت الهی این است که افراد بشر نسبت به یکدیگر اهتمام خواهند ورزید و سهم آنان از ثروت های دنیا مساوی خواهد بود و این به آن دلیل است که پروردگار مهربان این ثروت ها را میان ابنای بشر به نحو متساوی توزیع فرموده و آنان را سفارش فرموده تا به یکدیگر اهتمام ورزند همان گونه که یک پدر در خانواده به فرزندانش سفارش می کند. حال آن که نظریه حاکمیت بشری فاقد چنین روحی است بلکه غلبه روحیه خودخواهی را برای افراد بشر نتیجه می دهد, به طوری که هرکس به دایره ملیتی که به آن منتسب است اهتمام می ورزد و برای حصر ثروت های واقع در این قلمرو به ملت و مردم حاکم بر آن تلاش می کند تا دیگران از آن ثروت ها بهره ای نبرند. مانند اروپا که از ثروت های سرزمین هایش در حد سفاهت بهره می گیرد و حاضر نیست چیزی از آن همه ثروت ها و نعمت های الهی را به افریقایی ها بدهد گرچه از شدت گرسنگی در حال مرگ باشند. این زشتی وقتی به بالاترین درجه اش می رسد که همین اروپای غرق در ثروت به استثمار افریقا و تحمیل سلطه خود بر آن بر می خیزد تا این که آن ثروت های ناچیز افریقا را نیز به غارت ببرد و هیچ گاه کسی از خود نپرسیده است که مجوّز تخصیص ثروت های کلان موجود در این بخش از دنیا به منسوبین و ساکنان آن و محروم ساختن سایر سکنه دنیا از آن, چیست. چراکه این رفتار در سایه حاکمیت اندیشه ملی گرایی امری بدیهی است ;اندیشه ای که بر ثروت ها مُهرِ ملی و قومی انحصاری می زند و در نتیجه آن گویا قحطی و گرسنگی سهم و سرنوشت افریقایی هاست و نه دیگران و سیری و رفاه سهم و تقدیر اروپاییان است و نه مردمان دیگر. پر واضح است که نظریه حاکمیت الهی این پدیده را رد می کند, زیرا در این دیدگاه انسان حق انتفاع و بهره بری از کار خویش را دارد, اما ثروت های خام و دست نخورده متعلق به قوم و ملت یا سرزمین و کشور خاصی نیست. اگر روزی حکومت امام علی(ع) میسّر ومحقق گردد, در نزد او کویتی و سودانی حقوقی یکسان دارند. گاهی گفته می شود نظریه رهبری دراسلام بر عنصر عربیت تأکید دارد و گویا رهبری مطلوب همانا رهبری عربی ـ اسلامی است, این به آن جهت است که مکتب سنّی در باب خلافت به شرط قرشی بودن اعتقاد پیدا کرده است و امامیه نیز امامت را در دوازده امام از ذریه حضرت رسول(ص) و اهل بیت او منحصر ساخته است. این به آن معنا است که هر دو مکتب بر دیدگاهی

تعصبی در باب رهبری اتفاق نموده اند, پس چگونه می توان نشان از رهبری جهانی یافت؟ در پاسخ به این اشکال لاجرم باید مسئله را در سطح هر دو مکتب (سنی و شیعی) با هم, طرح و بررسی کرد. اما در مکتب سنی, به استناد این قول پیامبر گرامی(ص) اسلام که (الائمهٔ من قریش), اعتقاد به شرط قرشی بودن در خلافت پدید آمده است, و فقها و اندیشمندان این مکتب به بحث و تحلیل و تفسیر این مسئله پرداخته اند و در این باب دیدگاه های متعددی میان آنان پدید آمده است. برخی از آنان اشتراط قرشی بودن را ردّ کرده انـد ماننـد ابوبکر باقلانی در قرن چهارم هجری, و بیش تر محدثانِ آن ها بر این رأی هستند, زیرا شرط قرشی بودن (از باب سیاست شرعی بوده که بـا تغییر عوامل و شرایط متغیّر می گردد, و از اصول کلی و ثابت نیست و اجماع عالمان مسلمان در طول تاریخ بر پذیرش رهبریِ غیر قریشی ها بر این امر دلالت دارد).۲۹ همان گونه که محمدالمبارك تصریح کرده, و شیخ محمد غزالی چنین نوشته است: (از جمله حقوق مسلمانان در عصر مـا و از هزار سال پیش از آن, این است که در رهبری و اداره امورشان به قرشی بودن نیندیشند بلکه در پی کفایت و صلاحیت برونـد, هر جا که باشد, و از آن پیروی کنند, به ویژه پس از آن که اصول و مبانی اسلام نژادهای گوناگون بشری را در برگرفته و فرصت خدمت به این دین به جمعیت ها و ملت های بسیاری در شرق و غرب دست داده است.)۱۳۰ اگر شیخ محمـد غزالی در کلام خود به همین مقـدار بسنده کرده بود پاسخی کافی به مسئله اشتراط قرشی بودن محسوب می شـد, اما ایشان بر پدیـده ای فکری تأکیـد ورزیـده که چهره این مکتب را تیره ساخته, و می توان آن را به مسئله قرشیّت ملحق ساخت, و این پدیده ربط بین عربیّت و اسلام است. وی که یکی از اعلام اهل سنّت است چنین می گوید: رسالتی که عرب به آن شرافت یافته هرگز ناشی از طهارت خون یا برتری نژاد او نیست, بلکه این رسالتی انسانی است که امت عرب را پاسدار اخلاق و معیارهای برتر و امانت دار میراث آسمانی و حافظ وحی و مـدافع تعالیم و احکام آن در برابر مـدّعیان و تکذیب کنندگان قرار می دهـد و این است معنـای کلام خـدای والا ـ مرتبه که فرمود: وکُنتم خیر امـهٔ اُخرجت للنـاس تـأمرون بالمعروف و تنهون عن المنکر.۳۱ و هم چنین می گویـد: (اسلام از عربیت دایره ای جهانی و گسترده دامن پدید آورده که خون ها و رنگ های گوناگون را فرا گرفته است.)۳۲و اضافه می کند: (سرزمین عربی جزئی هم چون سایر اجزای جهان گسترده اسلام نیست بلکه محل انگیزش الهام ها و مبدأ هدایت و مرکز رهبری است)۳۳, (و رهبری مسلمانان بر قامت هیچ قومی جز عرب برازنده نیست و برای هیچ کس منازعه با عرب بر سر این امر شایسته نیست, اسلام در حقیقت بر دو پایه مهم استوار است: قرآن کریم و سنت مطهّر, و کتاب کریم همـان گونه که می دانیم به زبان عربی نازل گردیـده و پیامبرگرامی(ص) نیز خود عرب بوده و در میان عرب ها زنـدگی می کرده, بنابراین حقیقت وحی و شیوه و آیین رسالت را جز کسـی که از دانش عمیق ادبیات عرب برخوردار است و در فهم و بیان این زبان گامی استوار دارد, نمی توانـد عمیقاً درك کنـد. هر انسانی می تواند مسلمان عادی باشد اما نمی تواند فقیه باشد یا برای دعوت و تبلیغ اسلام امین و برای سیاست آن موجّه باشـد مگر این که عرب باشـد. البته مراد مـا از عربیت, در این جـا, نژاد نیست بلکه زبـان است)۳۴ (و در این جـا بر خویش لازم می دانیم یادآور شویم که این شرف والای عرب از انتساب زم یینی و مادی او ناشـی نشـده است بلکه از ناحیه رسالت آسمانی او نشأت گرفته است.)۳۵ (و مـا عرب ها خودمان حق رهبری معنوی یا سیاسـی سایر انسان ها را به خویش نـداده ایم مگر به این دلیـل که خداونـد زبـان مـا را برای بیان حقّی که وحی فرموده برگزیـده است و از ما پیامبری را که خواسته مبعوث فرموده است. ...بنـابراین ادعـای حق رهبری تمام جهان اسلام و ادعای هـدایت نوع بشر به طور کلی به این میراث های مقدسی بر می گردد که به سوی ما روی آورده و ما را جاودانه ساخته است و به سببِ رفعتش, جایگاه ما را در میان انسان ها رفعت بخشیده است.)۳۶... (عربیت درك و اندیشه و زبان و آرا و ...از نخستین ویژگی های رهبری مسلمانان است.)۳۷ (حرص بر بقای اسلام, دینی که با جوهری پاکیزه, سهل الوصول و واجـد همه اسبابِ پذیرش از سوی خدا آمده , همان سرّ اشتراط وصف آشکار عربیت برای رهبری اسلام است.)۳۸ (گرایش به یکسان قرار دادن نوعربان با عرب اصیل, هر چند نژاد نخستین آن ها متباین باشـد, خود از مقتضیات اسلام است و در حقیقت ادعـای حق ولایـت و تصـدی حکومت و وظایف اداره جامعه از سوی این عرب

های جدید (مستعربین) امری تردیدناپذیر است بلکه در مخالفت با این حق تردید است, حال نامیدن این گرایش به گرایشی قومی و ملی خطایی دینی است چرا که این گرایشی اسلامی است نه قومی).۳۹ ... (در حقیقت تواناترینِ مسلمانان مقدم ترینِ آنان برای رهبری و زعامت است, خواه مصری باشد یا فارس باشد مادامی که عرب گردیده و اسلامش نیکو گردیده و به سبب دینش بر دیگران از جمله خاندان و تبارهای عرب ولو سرورانِ قریش, شرف یافته است)....۴۰ ما می توانیم تمام عبارت های بالا را در چهار نکته خلاصه کنیم: ۱ ـ دایره عربیت یک دایره جهانی است که رنگ ها و نژادهای گوناگون را دربر می گیرد و امت عرب پاسدار اخلاق و وحی و ارزش هاست, و رسالتی انسانی دارد, و این همان معنای آیه شریفه (کنتم خیر امّهٔ) ...است ;۲ ـ رهبری جهان اسلام جز برای عرب شایسته نیست, و از ویژگی های این رهبری عربیت درک و اندیشه و آرا و زبان است, و این میراث های مقدس آسمانی است که عرب را رهبر جهان اسلام قرار داده است, و در واقع سرزمین عرب, مرکز رهبری و محل الهام است و از شرایط فرمانروای اسلامی این است که عرب باشد ;۳ ـ مسلمانان به عرب و مستعرب و اقوام غیرمستعرب تقسیم می شوند, و برابری میان عرب و مستعرب در حکومت و رهبری ناشی از گرایشی قومی نیست بلکه همانا گرایش درست اسلامی است ;۴ ـ مراد از عربیّت زبان است و نه نژاد. اگر شیخ محمد غزالی تنها به نکته چهارم تمسک می کرد و از آن فراتر نمی رفت هر آینه سخنش درست و پذیرفتنی می نمود, به واقع نقش زبان عربی در فقاهت و اجتهاد و درک حقایق اندیشه اصیل اسلامی امری است که هیچ مسلمانی آن را انکار نمی کند, و از آن جا که طبق نظریه غالب میان مسلمانان اجتهاد از شرایط حاکم اسلامی است, می توان نتیجه گرفت که فهم و درک کامل و عمیق زبان عربی یکی از ویژگی های حاکم اسلامی تلّقی می شود. اما شیخ غزالی به ابعاد لغوی مسئله اکتفا نکرده بلکه اشتراط عربیت در رهبری اسلامی را به محیط اجتماعی و جغرافیایی نیز تسری داده, و این همان عاملی است که آرای وی را از روح جهان شمولی اسلام دور ساخته است. اگر مراد ایشان از عربیت تنها همان زبان است پس چرا آن را این گونه توصیف کرده که: دایره عربیت جهانی است و رنگ ها و نژادهای گوناگون را در برگرفته است؟ و چرا می گوید امت عرب پاسدار ارزش ها و وحی و فضایل است؟ آیا این تعابیر به آن معنا نیست که ایشان به محیط اجتماعی خاصی نظر دارد؟ و این به چه معنا است که می گوید: سرزمین عرب مرکز رهبری و منشأ الهام است؟ و از ویژگی های رهبری اسلامی عربیت درک و اندیشه و آرا و زبان است؟ آیا از این گونه عبارات و اوصاف, انتساب قومی و جغرافیایی به خوبی فهمیده نمی شود؟ تقسیم مسلمانان به عرب و مستعرب و غیرمستعرب چه معنا دارد, آیا جز به معنای اختصاص رهبری مسلمانان به قوم عرب است به گونه ای که اقوام دیگر نیز تلاش می کنند خود را به این قوم منتسب ساخته و از ملیّت اصلی خودشان دور گردند. اگر مقصود از عربیت در نزد ایشان (غزالی) تنها زبان است, پس این همه تمجید و تعریف و بیان امتیازهای بزرگ برای این قوم برای چیست؟ لُغت و زبان به تنهایی این همه را نمی طلبد, و این حکایات بیان گرِ اراده معنای قومیِ عربیّت در نزد ایشان است. در حقیقت هیچ یک از احکام اسلام, و نیز شرایع پیش از آن, بر عنوان قومی یا سرزمینی یا قبیله ای قرار نگرفته و موضوع همیشگی آن همان انسان مجرّد از این عناوین است, و آیه شریفه (کنتم خیر امهٔ) ...دلالت بر معنای قومی ندارد, چرا که, به واقع, امتِ ستوده شده در این آیه به معنای اسلامی آن است و نه قومی, البته درست است که در زمان نزول آیه شریفه مصداق امت اسلام عرب بوده است, لیکن وقتی وصف قومیّت مورد توجه اسلام نبوده است, به طور قطع معنای آیه مدح و ستایش اهل حق, همان پیروان رسول گرامی(ص) اسلام, با قطع نظر از انتساب قومی آنان است, و این معنای درست امت در اسلام است و بنابراین مراد آیه شریفه غیر از این نمی تواند باشد. درحقیقت پیوند اسلام با عربیّت, پدیده فکری مهمی است, در حالی که قرآن کریم مسلمانان صدر اسلام را تهدید کرده که آنان را با قوم دیگری عوض خواهد کرد به گونه ای که فهمیده می شود اسلام به محیط اجتماعی معیّنی تعلق ندارد بلکه برای کلّ بشریت است, اما رابطه میان اسلام و محیط عربی در مرحله آغازین آن موجب گردیده که بسیاری از اندیشمندان, عربیّت را هم چون ارکان اسلام بینگارند, و این پدیده ای است که ضرورت تبیین و تعمیق مفهوم جهان شمولی اسلام را درجامعه اسلامی بیش از پیش مؤکّد می

سازد و خطر این لغزشگاه قومی را, به ویژه برای کسانی که سابقه اسلام به جامعه آن ها مرتبط است, روشن می نماید. همه آن چه گذشت مربوط به مکتب اهل سنّت بود. اما در مکتب اهل بیت(ع), حصر امامت در دوازده امام از یک خانواده بر معنایی تعصب آمیز دلالت ندارد, زیرا این امامت بر پایه وراثت و نسب استوار نیست تا آن که امامتی خانوادگی یا قبیله ای به نحو تعصب آمیز باشد, بلکه تنها براساس نصّ الهی و عصمت و برتری علمی و عملی بر سایر مردمان قرارگرفته است. این دیدگاه با نظریه جهان شمولی اسلام سازگاری و انسجام کامل دارند, نص الهی در حقیقت انتخاب آسمانی این امامان برای رهبری جاودانه انسان است, و چه بسا حکمت این انتخابِ آسمانی در امر رهبری بشر همانا ممکن و آسان ساختن نقش تمدن سازی اولیه اسلام تحت هدایت و رهبری مستقیم آسمانی بوده است تا جامعه اسلامی استعداد و تجربه کافی را برای انجام نقش های بعدی, به اتکای خود و بدون تکیه بر نقشی آسمانی, بیابد, و این همان امری است که در مرحله رهبری فقها, به جانشینی از رهبری معصوم واقع می شود, و عصمت به معنای رسیدن امام به اوج طاعت و بندگی است و این با مفهوم جهانی رهبری اسلامی هم راستاست. در مورد رکن سوم امامت ;یعنی برتری علمی و عملی بر سایر مردمان نیز همین گونه است. ۲ ـ جهان شمولی قانون دولت اسلامی از قانونی برخوردار است که روابط اجتماعی را بر اساس ویژگی های انسانی و کاملاً ـ به دور از خصوصیات محلی و قومی, همان گونه که محتوای جهانی این دولت می طلبد, تنظیم می کند. اگر به خطاب های قرآنی نظری بیفکنیم می بینیم قرآن همواره عنوان های عام را برای خطاب به کار می برد, مانند (یاایها الناس, الانسان, الذین آمنوا, الذین کفروا) ...,و در هیچ یک از خطاب های آن نشان از عنوانی تعصب آمیز وجود ندارد و خطاب هایی هم چون (یاایها العربی, المکی, یا القرشی) در آن نمی توان یافت. بدیهی است که این زبان قرآنی در شریعت اسلام انعکاس یافته به طوری که این شریعت در راه کارهای قانونی خود بر ویژگی های اصیل انسانی هم چون عمل و ایمان تکیه دارد و در محاسبات خود هرگز خصوصیت های محلی هم چون خویشاوندی و پیوند و علقه های قبیله ای و وطنی و قومی را وارد نمی سازد. این خود محوری تخصصی و گسترده ای است که بحث و استدلال و استشهاد درباره آن نیازمند مجالی واسع و فرصتی کافی است. اما مناسب ترین نکته ای که اکنون می توان به آن اشاره کرد مسئله شهروندی در دولت اسلامی است به گونه ای که سرزمین و قومیت هیچ یک در این مسئله معیار قرار داده نشود, و تنها معیار,همان ایمان به دولت اسلامی و به دارالاسلام و آمادگی برای دفاع از آن و جهاد برای گسترش آن است.۴۱ هرکس به این امور ملتزم گردد استحقاق به دست آوردن وصف شهروندی و انتساب به دولت اسلامی را خواهد داشت, و بر دولت اسلامی است که تابعیت خود را به چنین شخصی اعطا کند مگر در صورتی که شرایط استثناییِ اجتناب ناپذیری اجازه این امر را ندهد. و به این ترتیب شهروندی و تابعیت دولت اسلامی از مفهوم تعصبی خارج گردیده و معنایی جهانی به خود می گیرد. ۳ ـ جامعه جهانی بعد جهانی سوم در دولت اسلامی این است که دولت اسلامی دولت جامعه جهانی است, جامعه ای که در آن قومیت ها, رنگ ها و وطن ها در کوره عقیده ذوب می گردد, و هر چه که ندای (لا اله الا اللّه) بلندتر گردد به همان میزان بت های عصبیّت فرو خواهند افتاد و ویژگی های انسانی بروز خواهند یافت و به صورت ارزش ها, فضایل, کمالات و اخلاقیات متجلّی خواهند گشت. در واقع در جامعه اسلامی اندیشه جماعت حاکم است به خلاف جامعه اروپایی که اندیشه رقابت بر آن حاکم است۴۲, و هرگاه در مطالعه این فرق عمیق میان این دو جامعه بیندیشیم می یابیم که اندیشه و روحیه جماعت در جامعه ای که ارزش های دینی و اخلاقی بر آن سیطره دارد, امری طبیعی می نماید, هم چون خانواده ای که پدری مقتدر و با کفایت آن را اداره می کند. همین طور سیطره اندیشه و روحیه رقابت برجامعه مادی امری طبیعی است, هم چون خانواده ای که از قطب مدیریت پدری محروم بوده و به سبب امیال فرزندانش کارش به تفرق و تشتّت انجامیده است. پس جامعه دینی در پرتو شعار (یداللّه مع الجماعهٔ) زیست می کند, و جامعه مادی تحت شعار (رقابت برای بقا) به سر می برد, این است معنای کلام خداوند سبحان که فرمود: لو انفقْت ما فی الارضِ جمیعاً ما الّفت بین قلوبهم ولکنّ اللّه الّف بینهم.۴۳ اندیشه رقابت در حقیقت تعبیر طبیعیِ قومیت و ملی گرایی جوامع جدید است, همان گونه که اندیشه جماعت تعبیر طبیعی و درستِ

محتوای جهانی جامعه اسلامی است و اندیشه ای است که با مبنای ولایت میان مؤمنان تکامل می یابد ;ولایتی که مفاد این کلام خدای سبحان است که فرمود ...: والمؤمنون والمؤمنات بعضهم اولیاء بعض.۴۴ ۴ ـ فرهنگ جهانی مبنای عقاید استواری که دولت اسلامی بر آن قرار دارد مقتضی عرضه فرهنگی است که به ویژگی های اصیل انسانی تمسک می جوید و با خصایص محلی با احتیاط, احتراز و هشیاری برخورد می کند. فرهنگ های محلی, در واقع, سه نوع اند: الف ـ فرهنگی که مطابق با اسلام است و نسل های اسلامی پیشین آن را ساخته وعرضه کرده اند. ب ـ فرهنگی که محصول جاهلیت های پیش از اسلام است یا از اصول و فلسفه های ویران گر و مغایر با اسلام, در عصر اسلام, نشأت گرفته است. ج ـ فرهنگی که نه مطابق و نه مخالف اسلام است. نوع اوّل, خود فرهنگی اسلامی است و شایسته نشر و تبلیغ است, و نوع دوم فرهنگی منحرف است و سزاوار تصفیه و پاک سازی است, و نوع سوم فرهنگی پذیرفتنی است به این شرط که از جهت میزان اهتمام و تبلیغ, مقدّم یا حتی هم عرضِ فرهنگ اسلامی قرار داده نشود, زیرا فرهنگ اسلام برترین فرهنگ است: (الاسلام یعلوا ولایُعلی علیه). از این رو آداب, رسوم, عرف ها, فنون و افکار و برنامه ها و رفتارهای محلی, فرهنگ درجه دوم محسوب می شود و از جهت شکوه و اهمیت پس از فرهنگ اسلامی قرار می گیرند چرا که فرهنگ اسلام (کلمهٔ الله) است و مسلّماً (کلمهٔ اللّه) باید فوقِ (کلمهٔ الناس) قرار گیرد. اگر فرهنگ محلی, نوع سوم از انواع یاد شده باشد ممکن است پذیرفته شود, اما اگر از نوع منحرف, نوع دوم, باشد, چاره ای جز پاک سازی آن و برچیدن اساس آن نخواهد بود, زیرا وجود چنین فرهنگی در جامعه اسلامی نامشروع است. پس فرهنگ اسلامی اصیل با فرهنگ های محلی این گونه رفتارمی کند و در نتیجه وصفِ جهان شمولیِ دولت اسلامی را در عرصه فرهنگی نیز حفظ می کند. ۵ ـ روابط خارجی وصف جهان شمولی به شکل آشکاری بر روابط خارجی دولت اسلامی منعکس می گردد, دولت اسلامی میان دو قلمروِ کوچک و بزرگ به سر می برد, قلمرو و دایره کوچک همان دایره اسلامیّت است و دایره بزرگ دایره انسانیّت است, و رابطه آن با دایره اسلامیّت براساس حمایت مسلمانان و دفاع از حقوق آنان و ارائه کمک های ممکن برای آنان استوار است, و رابطه اش با دایره بزرگ انسانیّت شامل اقدام به نشر و ترویج دعوت اسلامی و حمایت مستضعفان و ایستادگی در برابر ارکان استکبار و سران فتنه است که مانع رسیدن پرتو توحید به دل های مردم هستند. این برنامه و راه و رسم جهانی اسلام در روابط خارجی است. این برنامه در شرایط موجود با دو مشکل مواجه است: داخلی و خارجی. این دو مشکل هر دو از نظریه قومیت وملی گرایی وخودخواهی وخودمحوری کوته بینانه نشأت می گیرند. اما مشکل داخلی وجود این تصور است که برنامه یاد شده تکالیف سیاسی و اقتصادی سنگینی را بر عهده مملکت می گذارد و همه منابع داخلی کشور را استخراج کرده به پایان می رساند. این تصور ناشی از اعتقاد به این امر است که ثروت های موجود در سرزمین هرکشور حق خاص و منحصر به ساکنان آن است و به سایر مسلمانان تعلّق ندارد. چنین عقیده ای با نظریه دینی و ایمان به خدا و حسن ظنّ ناشی از آن و این که ارزاق به دست خداست و هرگونه بخواهد تقسیم و توزیع می کند, منافات دارد. هم چنین با سایر باورهای دینی سازگاری ندارد, مانند این که خدا برای مسلمانان فقیر حقوقی بر عهده مسلمانان غنی قرار داده است, و این که مسلمانان مکلف به هم یاری میان خودشان هستند و باید در برابر دیگران ید واحده باشند. تصور یاد شده با نظریه سیاسی درست نیز منافات دارد برای این که هم یاریِ مسلمانان اصلی متقابل و دوسویه است ;یعنی از یک سو بر دولت اسلامی است که مسلمانان را یاری کند و از سوی دیگر بر مسلمانان واجب است که به دولت اسلامی یاری رسانند, پس به سبب چنین اصلی (هم یاری متقابل) مسلمانان به یک قدرت دولتیِ بزرگ تبدیل می شوند و دولت اسلامی اقتداری عظیم می یابد. به طوری که در گذشته ای نزدیک شاهد بودیم احزاب کمونیستی در جهان از اتحاد شوری سابق دومین ابرقدرت جهان را ساخته بودند, اما دیدیم که قدرت مسلمانان براقتدار این احزاب غالب و فایق آمد. همین قدرت می تواند دولت اسلامی را به قدرت اول در جهان تبدیل کند, به شرط آن که خاستگاهش اسلام باشد نه انگیزه های مادی و اغراض منفعت طلبانه یا برتری جویی های قومی. اما مشکل خارجی عبارت است از : تعارض با حقوق بین المللی که این برنامه و سیاست را نوعی دخالت در امور کشورهای دیگر

تلقّی می کنـد. امـا توجه به این نکته لازم است که جـامعه بین المللی موجود تـابع معیـار قـدرت و ضـعف است بیش از آن که تابع حقوق بین الملل باشـد, به طوری که یک دولت قدرت مند می تواند سیاست خود را, هر چه باشد, بر آن تحمیل کند, حال آن که دولت ضـعیف حتی به آن چه که حقوق بین الملل هم برای او به ارمغان آورده نمی توانـد دست پیـدا کند. مهم ترین و روشن ترین دلیـل بر این ادّعـا رفتار خصـمانه اسـرائیل و امریکا است که همواره قالب ها و معیارهای حقوق بین الملل را درهم پیچیـده انـد. پس دولـت اسـلامی هـم می توانـد بـا کسب اقتـدار برخاسـته از عقیـده و ارزش هـا و اخلاقیـات, و برخـورداری از حمـایت مسـلمانان و مستضـعفان این مشـکل را از سر راه خود بردارد. پی‌نوشت‌ها: ۱. اعراف (۷) آیه ۱۲. ۲. زخرف (۴۳) آیه ۲۳. ۳. حسین احمد, الامهٔ الانسانیهٔ, ص۳۸۸. ۴. همان, ص۴۳۲. ۵ . الجندی انور, الاسلام والدعوات الهدّامهٔ, ص۱۵۹. ۶. همان, ص۱۵۸. ۷. همان, ص۱۵۸. ۸. محمد غزالی, حقیقهٔ القومیهٔ العربیهٔ, ص۲۰۰. ۹. عباس محمود العقاد, ساعاتٌ بین الکتب, ص۲۹۸. ۱۰. عباس محمود العقاد, ردودٌ و حدود, ص۱۴۰. ۱۱. برترانـد راسـل, تربیت و نظام اجتماعی, ص۱۳۸. ۱۲. همان, ص۲۷. ۱۳. عباس محمود العقاد, ردودٌ و حـدود, ص۲۴۱. ۱۴. حجرات (۴۹) آیه ۱۳. ۱۵. نویسنده این سطور نظریه عرفی را تجزیه و تحلیل و ردّ کرده است. ر.ک: نشریه (التوحید), شماره۷۱, ص۴۹ ـ ۵۵. ۱۶. انشقاق (۸۴) آیه ۶. ۱۷. قصص (۲۸) آیه ۸۳. ۱۸. حج(۲۲) آیه ۴۱. ۱۹. صدرالدین قپانچی, المذهب السیاسی فی الاسلام, ص۱۲۵. ۲۰. محمد جواد مغنیه, الاسـلام والعقل, ص۲۱۰. ۲۱. مهـدی حنبلی, الانسان العقائدی, ص۱۸۳. ۲۲. عبـدالحافظ عبدربه, الثورهٔ الاجتماعیه فی الاسـلام, ص۳۳۴ به نقـل از کتابِ (حیثما یکون الاسـلام). ۲۳. منصور علی علی, الشـریعهٔ الاسـلامیه والقانون الـدولی العام, ص۸۹. * بـا تـوجه به تعریفی که برای دولت بیـان شـد و عناصـر لازم برای تشـکیل یـک دولت, جمعیت یـا گروه انسانی در صورتی می توانـد عنصـر پیـدایش دولت را محقق سازد که به طور دایم و همیشـگی در سـرزمین معینی اقامت داشـته باشـند, بنابراین سـرزمینی که با غصب و تجاوز که مغایر با قواعـد آمره حقوق بین الملل اشـغال شـده باشـد نمی تواند عنصـر تشـکیل دهنده دولت باشد و شـناسایی چنین دولتی در واقع شـناسایی نقض آشـکار و وقیحانه اصول مبنایی حقوق بین الملل است.(م) ۲۴.بقره (۲) آیه ۱۴۳. ۲۵ . آل عمران (۳) آیه ۱۴۰. ۲۶. حج (۲۲) آیه ۷۸. ۲۷. م. روبرت ماکیفر. تکوین الدولـهٔ, ترجمه حسن صعب, ص۲۰۲. ۲۸ . نک: محمـدباقر صدر, فلسـفتنا, ص۱۹. ۲۹. محمـد مبارک, نظام الاسـلام الحکم والدولهٔ, ص۷۱. ۳۰. محمد غزالی, حقیقهٔ القومیهٔ العربیهٔ, ص۱۷۴. ۳۱. همان, ص۵۶. ۳۲. همان, ص۱۱۱. ۳۳. همان, ص۵۱. ۳۴. همان, ص۱۴ ـ ۱۵. ۳۵. هما, ص۱۶. ۳۶. همان. ۳۷. همان, ص۱۷. ۳۸. همان, ص۱۸. ۳۹. همان, ص۱۷۶ . ۴۰. همان, ص۱۷۳. ۴۱. نویسنده این مسئله را تا حدی به تفصـیل در مبحث (ابعاد جهانی نظریه سیاسـی اسـلام) مورد مناقشه قرارداده است. ر.ک: مجله حکومت اسلامی, شماره ۴. ۴۲. محمد باقر صدر, اقتصادُنا, ص۲۱. ۴۳. انفال (۸) آیه ۶۳. ۴۴. توبه (۹) آیه ۷۱. منبع:فصلنامه حکومت اسلامی شماره ۷

مبانی فکری حکومت اسلامی

مبـانی فکری حکـومت اسـلامی نویسـنده:مصـطفی جعفرپیشه اکنـون بـا گـذشت بیش از دو دهه از عمر پیروزی انقلاب و اسـتقرار حکومت اسـلامی در ایران و ورود به دهه سوم تحلیـل هـا, و تبیین هـای متفـاوتی نسبت به مبـانی و اهـداف انقلاب دینی و به ویژه انقلاب اسـلامی و انـدیشه ای که رهبری انقلاب براسـاس آن, پرچم مبـارزه را برافراشت و سـپس نظام اسـلامی را پدیـد آورد, در جریان است. آیا تئوری حضرت امام خمینی از دین, معطوف به چه اهداف بوده است؟ و در موضوع انتظار از دین, حضرت امام چه نگرشـی داشـته تا بر اساس آن به قیام دست زده و حکومت تشکیل داده است؟ ظلم ستیزی و عزّت طلبی برای مسـلمانان یا اهـداف دموکراتیک و آزادی, یا توسعه اقتصادی و بهبود وضع معیشتی جامعه آیا کـدام یک از این امور مـدّ نظر امام بوده است؟ آیا لزوماً برای برپایی یک حکومت دینی, بایـد تنها و تنها اهـداف دنیوی را مورد لحاظ قرار داد و نمی توان بـدون نگرش دنیاگرایانه به دین حکومت دینی آفرید؟ آیا یک حکومت دینی نمی تواند معطوف به اهداف دنیوی واخروی هر دو باشد و تغییر برون و درون جامعه

را به عنوان آرمان خود در نظر گیرد؟ آیا دیدگاه حضرت امام نسبت به انقلاب و نظام سیاسی چگونه بوده است؟ آیا ایشان انقلاب و حکومت اسلامی را تنها مع طوف به دنیا می دیده و انقلاب اخروی را که در قلمرو درون آدمیان است, از دسترس انقلاب به دور می دیده است؟ و برای برپایی حکومت اسلامی ایران, تنها تغییر وضع مسلمانان را مورد نظر داشت و آنچه از دین انتظار می کشید آن بود که مسلمانان در دنیا عزیز باشند و تو سری خور دیگران نباشند؟ یا آنکه حضرت امام اهداف بلندتری را دنبال می کرد و نگرش او به دین نگرشی بود که معتقد بود: انقلاب دینی, اهداف دنیوی و اخروی, هر دو را مدّنظر دارد و در تغییر وضع دنیا هم, مقوله عزّت طلبی برای مسلمانان تنها می تواند یکی از اهداف انقلاب قرار گیرد و در کنار آن اهدافی چون آزادی, استقلال, توسعه همه جانبه و مبارزه با ظلم و ستم برای همه جهانیان (نه تنها مسلمانان) می تواند مورد توجه یک انقلاب و نظام دینی باشد؟ آیا حضرت امام, بیش از هر چیز و پیش از هر چیز, چه هدفی را دنبال می کرد و نگرش اساسی و اولیه او به دین بر چه پایه ای استوار بود؟ پرسش هایی نظیر آنچه مطرح شد, مباحث بسیار مهمی است که باید به استناد با ده ها سال مبارزه حضرت امام برای برپایی حکومت اسلامی و سیره نظری و عملی او در این رابطه, به طور دقیق ارزیابی و موشکافی شود, تا در مسیر آن, دیدگاههای حضرت امام, روشن و شفّاف در معرض دید اهل نظر و اندیشه قرار گیرد و با توجه به آنکه جمهوری اسلامی, بیش از هر چیز متأثّر از افکار و اندیشه های حضرت امام می باشد, بتوان در سایه آن به تبیین و تحلیل جمهوری اسلامی پرداخت و آن را ارزیابی کرد. شاید برای خواننده عزیز نوشتار حاضر, شگفت آور باشد, اگر بگوییم: پاسخ یابی پرسش های بالا را از توحید آغاز می کنیم, به ویژه آنکه بحث را با یک بُرش تاریخی و کاوش در لابه لای مصاحبه های امام خمینی در دوران حضور در پاریس, شروع کرده باشیم. در این نوشتار دو پاسخ به پرسش های یاد شده تهیه و در نظر گرفته شده است, یکی فشرده و مختصر و دیگری مفصّل و اندکی طولانی. در پاسخ اجمالی و فشرده با تحلیل مصاحبه ای از امام در پاریس, پاسخ خود را از پرسش بالا دریافت می کنیم. و آنگاه در جواب مفصّل, به موشکافی و تأمّل در همان پاسخ دریافت شده از پیام امام خواهیم پرداخت و نشان می دهیم که چگونه در نظام معرفتی امام, بر مبنای توحید, یک انقلاب دینی رخ می دهد و حکومت اسلامی تشکیل می شود و اهداف و آرمان های کوتاه مدّت و طولانی مدّت شکل می گیرد و راه سعادت انسان را در دنیا و آخرت در سایه چنین حکومتی ترسیم می نماید؟ نقش توحید در حکومت دینی از نگاه امام خمینی: هنگامی که در نوفل لوشاتو, دهکده نزدیک پاریس و محلّ اقامت امام پس از خروج از عراق و در زمانی که مبارزات ملّت ایران به اوج خود رسیده بود و فاصله ای چندان تا پیروزی نداشت, در تاریخ ۵۷.۱۰.۱۸خبرنگار تایمز لندن از عقاید و اندیشه های امام می پرسد, در پاسخ چنین می شنود: (ریشه و اصل همه عقاید (که در قرآن کریم آمده و یا پیامبر اسلام(ص)و پیشوایان بحق بعد از آن حضرت بیان فرموده اند) و مهمترین و با ارزشترین اعتقادات ماست, اصل توحید است. مطابق این اصل ما معتقدیم که خالق و آفریننده جهان و همه عوالم وجود و انسان, تنها ذات مقدس خدای تعالی است که از همه حقایق مطلع است و قادر بر همه چیز است و مالک همه چیز.)۱ حضرت امام در این گفتگو پس از آنکه اساس و مبنای تمامی اندیشه های خود را مانند دیگر مسلمانان بر محور توحید استوار می کند و آن را همچون ریشه درخت, پایه و ستون قائمه معارف خویش می خواند, به استخراج لوازم و پی آمدهای ایمان توحیدی می پردازد و به آموزه های فراوانی که در پرتو توحید می توان فراگرفت اشاره می کند. ماحصل آنچه حضرت امام به عنوان دست آورد توحید معرفی می کند را می توان در اصول نه گانه ذیل معرفی کرد. در پرتو توحید, انسان موحّد معتقد است: ۱ـ انسان تنها در برابر ذات اقدس حقّ باید تسلیم باشد و از هیچ انسانی نباید اطاعت کند مگر اینکه, اطاعت او, اطاعت خدا باشد. ۲ـ هیچ انسانی حق ندارد انسان های دیگر را به تسلیم در برابر خود مجبور کند. ۳ـ هیچ فردی حق ندارد, انسان و یا جامعه و ملّتی را از آزادی محروم کند, برای او قانون وضع کند, رفتار و روابط او را بنا به درک و شناخت خود که بسیار ناقص و یا بنا به خواسته ها و امیال خود تنظیم نماید. ۴ـ قانون گذاری برای پیشرفت, در اختیار خدای تعالی است, چنانکه قوانین هستی و خلقت را خداوند مقرّر فرموده است, و سعادت و کمال انسان و

جوامع تنها در گرو اطاعت از قوانین الهی است که توسط انبیاء به بشر ابلاغ شده است. ۵ـ انحطاط و سقوط بشر به علّت سلب آزادی او و تسلیم در برابر سایر انسان هاست. ۶ـ انسان باید علیه این بندها و زنجیرهای اسارت و در برابر دیگرانی که به اسارت دعوت می کنند, قیام کند و خود و جامعه خود را آزاد سازد, تا همگی تسلیم و بنده خدا باشند. ۷ـ برای آزادسازی است که مقرّرات اجتماعی ما علیه قدرتهای استبدادی و استعماری آغاز می شود. ۸ ـ همه انسانها در پیشگاه خداوند یکسانند, او خالق همه است و همه مخلوق و بنده او هستند. اصل برابر انسانها و اینکه تنها امتیاز انسان بر معیار تقوا و پاکی از انحراف و خطاست. ۹ـ با هر چیزی که برابری را در جامعه بر هم می زند و امتیازات پوچ و بی محتوایی را در جامعه حاکم می سازد باید مبارزه کرد. اصول نُه گانه بالا، تنها آموزه هایی است که در عرصه امور اجتماعی و مناسبات انسانی, توسط امام راحل, از اصل توحید قابل استحصال است و نشان می دهد در نظام دینی حضرت امام, با محوریّت توحید, مقوله های بسیار مهم و اساسی مثل آزادی, برابری و عدالت, ظلم ستیزی و مبارزه با استبداد و استعمار و تبعیض نژادی که از نیازهای اساسی دیروز و امروز انسانیت بوده است و همواره انسان در آرزوی رسیدن به آن دقیقه شماری نموده, شکل می گیرد. اصول بازگو شده بالا, مترقی ترین و حیاتی ترین نیاز برای انسان است و تضمین کننده فلاح و سعادت ابدی جامعه بشری است و از چنان توان بالا و مستحکمی برخوردار است که بتواند تمام رنجهای بشر را از دوش او بزداید و تمامی این آرزوها و نیازها, در کلمه توحید نهفته است و تنها از آن قابل استحصال است. در گفتگوی مختصر و مفید امام با روزنامه تایمز لندن که لبّ اندیشه های حضرت امام در باب سیاست و نظامهای اجتماعی بازگو شده است, اساس و محور تمامی آن اندیشه ها توحید قرار می گیرد و نظامهای مختلف به درختی تشبیه شده که ریشه آن را توحید به وجود می آورد. از منظر امام, تأمّل در توحید, گویای این نکته است که هر چند در ظاهر, توحید به عنوان اصلی از اصول اعتقادی مسلمانان, در کنار دیگر اصول مانند عدل, نبوّت, امامت و معاد از آن یاد می شود, ولی واقع مطلب حقیقتی بالاتر و فراتر از این را در بردارد و نشان می دهد, بازگشت تمامی آن اصول به توحید است و پیامبر شناسی, امام شناسی و معاد شناسی یک موحّد ریشه در مبدء شناسی او دارد. از آنجا که خدای سبحان کمال مطلق بوده و از هر نقص و زشتی منزّه و مبرّاست, به اصل عدل می رسیم و ساحت ربوبی را از ظلم و ستم به دور می یابیم. بنابراین اعتقاد به عدل, ریشه در شناخت توحیدی دارد. از سوی دیگر, چون هدایت انسان به سوی خیر و سعادت, و ارائه معرفت صحیح و رفتار شایسته, لازمه حکمت الهی و از ابعاد ربوبیّت اوست, به اصل بعثت انبیاء و ضرورت نبوّت و امامت خواهیم رسید و نتیجه می گیریم که شناخت حکمت الهی, چگونه رابطه ای نزدیک و وثیق با این دو اصل دارد. چنانکه با ژرف اندیشی در صفت عدالت و حکمت الهی به ایمان به معاد می رسیم زیرا که با توجه به مسأله بعثت و انزال کتب آسمانی برای هدایت, عدالت و حکمت ایجاب می نماید که کافر و مؤمن, فاسق و صالح, یکسان نباشند و در ادامه زیست دنیوی بشر, برای رسیدگی به رفتار انسانها, جای دیگر وجود داشته باشد.و این سرّ سخن امام است که توحید را ریشه همه اعتقادات مسلمانان دانست و آن را مهمترین و با ارزشترین اعتقادات برشمرد. (الم تر کیف ضرب اللّه مثلاً کلمهٔ طیّبهً کشجرهٔ طیّبهٔ اصلها ثابت و فرعها فی السماء.)(۲۴/ابراهیم) مثل سخن خوش و اعتقاد حق, مثل درختی است که ریشه اش در زمین استوار, و شاخ و برگش به سوی آسمان بالارفته باشد. (تؤتی اکلها کلّ حین بأذن ربها). چنین درختی, میوه های شیرین و لذیذ خود را همواره به بارمی آورد. در این مثل قرآنی, نظام اندیشه اسلام یی, به درختی تشبیه شده که پایه آن کلمه طیّبه (لااله الاّ اللّه) است و این ریشه است که ریشه های دیگر را تولید می کند و با رشد این ریشه و درخت است که شاخ و برگها روییده می شود و شکوفه و گل ها و میوه های ارزشمند را به بار می آورد. به فرموده علاّمه طباطبایی, توحید وقتی گسترش پیدا می کند, کلّ اسلام می شود و اسلام وقتی فشرده می شود, توحید حاصل می گردد.۲ این معرفت اللّه است که مولّد سایر عقاید و نظامات معرفتی دینی است و همچون ریشه ای است که با وجود مزرعه مستعد, به فعالیّت می پردازد و شاخ و برگ و ثمر می دهد. توحید محور نظام معرفتی و محور نظام ارزشی اندیشه اسلامی است که هر قدر در جان آدمی متکامل شود و ریشه گیرد, در ایمان و رفتار آدمی خود را جلوه گر می

کنـد و بروز می نمایـد. اقرار به کلمه اخلاص و ایمان به توحیـد, تنها یک عقیـده و انـدیشه خنثی نیست که تأثیری در حوزه رفتار و کردار انسانی نداشته باشـد و در رابطه بـا سـایر انـدیشه هـا و تئوریهـای وی قرار گیرد و گسسـته از نظامـات اجتمـاعی و سیاسـی و ارزشـهای اخلاقی او باشـد. معرفت توحیـد, علاوه بر آنکه در حوزه هستی شـناختی تأثیر گذار است, از یک سو نظام ارزشـی انسان موحّـِد را نیز پدیـد می آورد.مؤمن موحّـِد, براساس قرب به کمال مطلق و سـلوک الی اللّه, رفتار خود را نظام منـد می کند و برطبق آن, کردار خود را محک می زنـد. هـدف نهایی او, حضـرت حقّ است و برای تابش نور توحیـد بر جان خویش, به جلای آینه دل می پردازد و پالایش جـان و تصـفیه باطن می نمایـد. و از سوی دیگر معرفت توحیـدی, تنظیم کننـده مناسبات اجتماعی, حقوقی و سیاسـی است و بدین ترتیب, مقوله سیاست نیز یکی از ساحت هایی است که اندیشه توحید نسبت به آن تأثیر گذار است و در قلمرو نظـام توحیـدی قرار می گیرد. بنـابراین انـدیشه توحیـدی در سه حوزه معرفت, اخلاق و سیاست دخالت می کنـد و در آن دست به فعالیّت می زند. طبق آنچه گفته شد ;مبنای اصـلی فکری جهت گیری حضرت امام را توحید تشکیل می دهد, و آن را جوهره اصل انقلاب دینی خود می داند و معتقد است با توحید, نه تنها درون انسانها اصـلاح می شود, بلکه جامعه نیز به صلاح و فلاح می رسد. و براسـاس آن علاوه بر مقوله عزّت طلبی, امور مهمّ دیگری هم چون جهانی آزاد و آباد و عاری از هر فساد و ظلم و تبعیض نژادی, میسّـِر می شود. آنچه گذشت, جواب مختصـر و فشرده به پرسش هایی بود که در مقدمه نوشتار حاضر گذشت. اکنون به مدد آنچه در این جواب اجمالی گـذشت, با تفصـیل بیشتری آن را می شـکافیم. به این منظور نخست جایگاه توحید و لایه های مختلف آن را در نظـام فکری اسـلام خواهیم دیـد, آنگـاه نگـاهی می افکنیم به انـدیشه امام درباب توحیـد و سـپس به نظریّه دینی حضـرت امام و اندیشه او نسبت به انقلاب دینی و انتظار او از دین می رسیم. بررسی تفصیلی ۱ـ معرفت توحیدی در نظام فکری اسلام واژه (توحید) مصدر باب تفعیل و به معنای یکتا دانسـتن و یگانه شـمردن است. در این اسـتعمال, باب تفعیل برای اعلام پذیرش و اقرار به کار می رود و غرض از آن ایجـاد و پدیـدآوری نیست, چنان که در سایر موارد افعال متعـدّی مطرح است. در این کاربرد اسـتعمال توحیـد, هماننـد, تعظیم و تکبیر است. همـانطور که تعظیم به معنـای بزرگ شـماری است, نه به مفهوم ایجـاد بزرگی و عظمت در یک فرد, توحیـد نیز به معنی یکتاسازی و یگانه کردن نیست, بلکه به مفهوم اعتقاد به یکتایی و یگانگی است. و در عرف مسـلمانان منظور از (توحیـد) وقتی بـدون قیـد و به صورت مطلق ذکر می شود, همان ایمان به یکتایی مبدء آفرینش است. فیلسوفان و متکلمان مسـلمان برای توحیـد مراتبی در نظر می گیرند. این مراتب عبارتند از: توحید ذاتی, توحید صـفاتی و توحید افعال. ۱) توحید ذاتی: منظور از توحیـد ذاتی, تنزیه سـاحت الهی از شـریک و از ترکیب است و ایمان به اینکه حضـرت حقّ نه جزء دارد و نه نظیر وماننـد. او واجد احدیّت, و واحدیّت است. (انه تعالی واحد احدی المعنی).۳ ۲) توحید صفاتی: اصطلاح توحید صفاتی به این معنی است که صفات ذات مقـدّس اللّه, مثـل حیات, علم و قـدرت. عین ذات او بوده و زائـد و عارض بر ذات پروردگار نمی باشـند و او منزّه از این نقص است که صفات, خارج از ذات و عارض بر ذات او باشند و در درون ذات خویش, کمالات و اسماء حسنی را نداشته باشد. (وکمال الاخلاص له نفی الصـفات عنه.)۴ ۳) توحیـد افعـالی: ترکیب توحیـد افعـالی برای بیـان این مقصود است که جهان آفرینش به همراه نظام قانو نمند و مبتنی بر اسباب و مسبّبات که در درون آنها نهادینه است, همگی از اراده پرورگار ناشی و به مشیّت او وابسته است. پدیـده های خُرد و کلان هستی, چنانکه در ذات خود دست نیاز به سوی خالق خویش دراز می کنند و وابسـته به اویند و اوست که قـائم به ذات خویش است, (اللّه لا اله الاّ هوالحیّ القیّوم) (بقره/۲۵۵), در رتبه بعدی هم که مرتبه تأثیر گذاری است, استقلال ندارند و هر اثر و کاری که از وجودی ممکن سـر می زند و انجام می پذیرد, به حول و قوّه الهی است و (لامؤثّر فی الوجود الاّ اللّه). توحید افعـالی ایمـان و اقرار به وابسـتگی و فقر پدیـده هـای هستی است, بـدون آنکه این ایمـان در تعارض با نظام علّی باشـد و آن را طرد نمایـد. توحید افعالی قابل انشـعاب به شاخه های گوناگونی همچون توحید در خالقیّت و توحید در ربوبیّت است که ذیلاً به تعریفی فشـرده از این دو خواهیم پرداخت. الف) توحیـد در خالقیّت: (توحید در خالقیّت) اعتراف و ایمان شـخص موحّد است به اینکه همه

موجودات عـالم هسـتی, موجودات فقیر و محتـاجی هسـتند که هسـتی خود را مرهون فیض و تجلّی الهی می باشـند, همگی مخلوق اوینـد و در عالم, خالق و پدیـد آورنـده مستقلّی جز او وجود نـدارد. (قل اللّه خالق کل شـیء و هو الواحـد القهّار.) (رعـد/۱۶) ب) توحیـد در ربوبیّت: در زبان عرب ;مالک, مـدبّر و متصـرّف یک شـئ را (ربّ) او گوینـد. مدبّر که عهده دار امر تدبیر است, وظیفه اش تنظیم امور اشیاء به گونه ای است که به نتیجه دلخواه و مورد نظر خود, به شیوه ای مطلوب نایـل گردد. در مبـاحث توحیـدی, غرض از توحیـد ربوبی, ایمان به این حقیقت است که تدبیر هستی و از جمله انسان, به دست خدای عالم است و گستره آفرینش در تحت ربوبیّت و تدبیر پروردگار هستی قرار دارند و انسان هم بعد از آفرینش و پیدایش, تدبیرش به خود او تفویض نشده و همچنان با تـدبیر الهی زیست می کنـد.۵ (ربّنـا الـذی اعطی کل شـئ خلقه ثم هـدی.) (طه/۵۰) توحیـد در ربوبیّت, طبق اعتقـاد مسـلمانان و انـدیشوران مسـلمان, در دو بخش مجزّا قابـل تحلیـل و بررسـی است. این دو بخش عبارتنـد از ربـوبیّت تکوینی و ربوبیّت تشـریعی. یـک) ربـوبیّت تکـوینی: منظـور از توحیـد در ربوبیّت تکوینی ایمـان به این حقیقت است که تـدبیرو اداره تکوینی جهـان به دسـت پروردگار است و هیـچ پدیده خارجی از حوزه و قلمرو ربوبیّت او بیرون نیست. از گردش سـتارگان و حرکت منظومه های هستی تا وزش باد, رویش گیاه و جنبش یک مور, همه با تدبیر و اشـراف (ربّ العالمین) انجام می پذیرد.۶ توحید در ربوبیّت تکوینی, یکی از مراحل دقیق و دشوار, انـدیشه توحیدی است و جزء مراحل متکامل (توحید) به حساب می آید. تدبّر و اندیشه در آیات قرآنی, از ایـن حقیقـت پرده برمی دارد کـه مشـکل اعتقـادی بسیاری از کـافران و مشـرکان هـم عصـر بـا پیـامبرانی بزرگ همچـون حضـرت ابراهیم(ع) و یـا پیـامبر خاتم(ص), در انکار همین مرحله از توحیـد بوده است. آنان با آنکه به توحیـد در ذات و توحیـد در خالقیّت ایمـان داشـتند (ولئن سـألتهم من خلق السـماوات والارض لیقولُن اللّه.) (لقمان/۲۵) (وقتی از آنهـا از آفریننـده آسـمانها و زمین, می پرسـی, پاسـخ آنهـا اعتراف به توحیـد در خـالقیّت است). آنچه مشـرکان را از صف موحّدان متمایز می نمود, همان مرحله حسّاس توحید ربوبی است. این است که در احتجاج حضـرت ابراهیم(ع) با مشـرکان عصـر خود می بینیم تکیه آن حضرت بر همان ربوبیّت تکوینی حضـرت حقّ است. (فلمـا جنّ علیه اللیـل رأی کوکبـاً قـال هـذا ربّی فلمـا أفـل قال لا أحبّ الافلین.) (انعام/۷۶) دو) ربوبیّت تشـریعی: مرحله متعال توحید که بدون آن, توحید به حدّ نصاب لازم خود نمی رسد, ایمان به توحید در ربوبیّت تشریعی است. این بخش از ربوبیّت, به افعـال اختیـاری و اراده آزاد انسـان مربوط می شود. تمـایز انسـان بـا دیگر موجودات, در اراده آزادی است که خداوند متعال به بشـر اعطا نموده است. انسان برای رشد و کمال خویش, با اراده و اختیار آزادی که دارد, به انتخاب و تلاش دست می زنـد. حرکتی را می توان انسانی نامید که از آزادی و اراده بشـر سرچشـمه گرفته باشد. هرگز حرکت و گزینش اجباری و تحت فشار را, که بدون دخالت رأی و نظر انسان انجام پذیرد, انسانی نمی توان دانست. با توجّه به این پیش فرض, ربوبیّت الهی نسبت به افعال و رفتار ارادی و آزاد انسان اقتضا می کند که وی, در پی متنعّم شدن از نعمت الهی اراده آزاد و داشـتن حق گزینش در حوزه انـدیشه و ایمان درونی و در قلمرو رفتار و کردار بیرونی و پس از آنکه خداوند ابزار و اسـباب لازم برای اعمال این اراده آزاد را در اختیار او نهاد, انسان به حال خود رها نشود. بلکه خداوند متعال, راه مستقیم سعادتمندی را به او ارائه دهد, سعادت و شقاوت, نیک و بـد را به او بنمایانـد و برنامه زنـدگی فردی و اجتماعی را برای رسـیدن به کمال و رشد, در اختیار او قرار دهد, تا او با اراده خود, این صراط مستقیم را بپذیرد و به او ایمان آورد: (لا اکراه فی الدین.) (بقره/۲۵۶) براساس توحید در ربوبیّت تشریعی, انسان باید تنها از خداونـد و کسـی که خداونـد دسـتور داده اطـاعت کنـد و تنها قانون و فرمان او را به گوش جان بخرد. و اراده کسـی جز خـدای سبحـان, و قـانون کسـی جز فرمـان پروردگار عالم را نپـذیرد و تنها برای او حقّ فرمان و قانونگـذاری قائل باشـد.۷ ایمـان به ربوبیّت تشـریعی الهی از مراحل بسـیار دشوار اندیشه توحیدی است و انسان در برابر پذیرش آن, با امتحان و ابتلای سختی مواجه است, چرا که بایـد با اراده آزاد خود, ایمان آورد و از فرامین الهی پیروی کنـد و پا روی خواهش ها و امیال نفسانی خویش بگـذارد و صـراط مستقیم الهی را بپیمایـد و این کـاری بس عظیم و مهمّ در مسـیر رشـد و سـعادت انسـانی است. گواه این حقیقت تـأمّلی در انحراف

ابلیس, بر طبق آموزه های قرآن است. قرآن کریم ابلیس را از کافران می دانـد و او را غیر موحّـد معرّفی می کنـد: (وکـان من الکافرین.) (بقره/۳۴) آیا منشأ کفر ابلیسـی و انحراف او از توحید, از کجا شروع شد؟ براساس مدارک و منابع دینی, ابلیس ایمان به ذات الهی داشته و انکار ذات خداونـد را نداشته است. او مؤمن بوده که شش هزار سال پرستش خداوند نموده است. هزاران سال پرستش که طبق روایات, روشن نیست آیـا از سالهـای دنیوی بوده است یا از سالهای اخروی که هر روزش برابر هزار سال است؟۸ ابلیس به مبدأ و معاد هر دو ایمان داشته و از این رو برای خـود تقاضـای مهلت تـا قیامت می کنـد. (قال أنظرنی الی یوم یبعثون) (اعراف/۱۴). نقص ابلیس در هیچ یک از توحیـد ذاتی و صفاتی و یا توحیـد در خالقیّت و توحیـد در ربوبیّت تکوینی نبوده است. آنچه برای ابلیس کاستی شمرده می شود و او را از صف موحـدّان بیرون می کنـد, ایمان نداشتن به ربوبیّت تشریعی بوده است. او فرمان الهی را بی چون و چرا قابل اطاعت نمی دانسته و از آنجا که حکم و قانون خداونـد را موافق امیال نفسانی و مشتهیات باطنی خویش نیافته, گرفتار کفر شـده است. این حقیقت قرآنی بیانگر راه حسّاس و پر پیچ و خم توحیـد در ربوبیّت تشریعی است که به عنوان حـدّ نصاب توحیـد تلقّی می شود و طبق آن بایـد یک انسان موحّـد تنها خداوند را قابل اطاعت بداند و مشروعیّت هر قدرت سیاسـی و مشروعیّت هر قانونی را از آن مبدأ الهی اخذ کند و الاّ دستگاه سیاسـی و حقوقی که در عرض دستگاه تشریع الهی قرار گیرد, در تعارض آشکار بـا نظـام توحیـد قرار دارد و از اینجاست که پیونـد میان مقوله توحیـد و سیاست که در ظاهر چه بسا, بی ارتباط و حتّی نامأنوس می نمایـد آشکار می گردد و نقش توحیـد در انـدیشه سیاسـی انسان موحّـد که تمامی مراحل توحیـد را از توحید صفاتی تا ربوبیّت تشریعی پذیرفته و به آن ایمان دارد, آشکار و واضح می شود. اکنون با تأمّل در پیشگفتار بالا که ترسیمی اجمالی از اندیشه توحید را در نظام عقیدتی و فکری اسلامی ارائه نمود و مراحل و مراتب (توحید) را از مراحل ایمان قلبی و درونی آن تا ظهور و بروز آن را در عرصه اجتماعی و سیاسـی منعکس کرد, می توان به بررسـی تئوری معرفتی حضرت امام خمینی نسبت به دین پرداخت و بـا تکیه بر کلمه توحیـد و نقش آن در نظـام انـدیشه ای حضـرت امـام, تئوری ایشـان را نسبت به انقلاب دینی و انقلاب اسلامی تحلیل نمود و به بازخوانی توحید در مبانی اندیشه سیاسـی آن پرداخت. ۲ـ باز خوانی توحید در اندیشه امام خمینی چنـانکه پیش از این گـذشت, حضـرت امـام در پاسـخ خبرنگـار تایمز لنـدن, اساس و مبنای انـدیشه خود را اینطور معرفی می کنـد: (ریشه و اصـل همه عقایـد که مهمترین و ارزشترین اعتقـادات مـاست, اصل توحیـد است.۹) کسـی که به سیر افکار و انـدیشه های حضـرت امـام در طول تاریخ پر فراز و نشیب و حسّـاس ایشـان بپردازد, به خوبی به این حقیقت پی می برد که بیشترین حجم آثـار قلمی پیش از دهه چهـل امـام, بر محور توحیـد نگارش یافته و به موضوعات عرفانی در ارتباط با توحیـد اختصاص دارد. آثار مهمی مثل (شرح دعای سحر), (مصباح الهدایه الی الخلافهٔ و الولایهٔ), (التعلیقه علی الفوائد الرضویهٔ), (تعلیقه) بر شرح فصوص الحکم و مصباح الانس و (شرح چهل حدیث), همگی در آن دوران که ایشـان به تصـدّی مرجعیّت نپرداخته و در قم به عنـوان مـدرّس و نویسنده ای ارزنـده به کار علمی اشتغال دارد و هنوز به طور آشکار و فعّال به دخالت در سیاست نپرداخته, قلمی شده است و این حقیقت حکـایت از دل مشغولی و گرایش باطنی حضـرت امام به موضوع توحیـد, بیش از هر موضوع و مسأله ای دارد و چنانکه از سیره ایشان در عرصه های مختلف دینی و سیاسـی می توان فهمید, این گرایش تا واپسین روزهای حیات با حضرت امام همراه است و او از این منظر و بـا این دیـد به جهـان, انسان, دین, سیاست و هر موضوع مفروض دیگر می پردازد. جلوه هایی از این گرایش در پایـان نوشته آورده شـده است. حضـرت امام(ره) در عرصه انـدیشه توحیـدی پیش از هر چیز متأثر از قرآن و اهل بیت و پس از آن متأثر از عارفان مسلمان است و توحیـد را بر اساس آنچه از قرآن و گفتار معصومان(ع) آموخته تبیین و تحلیل می نماید. امام گرچه در مواردی با استفاده از برهان نظم و یا برهان امکان و وجوب و اینکه ممکنات نیازمند وجودی واجبند, به اثبات مبدأ می پردازد۱۰ ولی به پیروی از استاد فرزانه خود,آیت اللّه شاه آبادی(ره) در مباحث پیرامون مبـدأ و شناخت توحیـد, به فطرت گرایشـی روشن و قوی دارد و بر این بـاور است که فطرت هر انسانی تعلّق خاطر به کمال مطلق دارد و با فطرت تنفّر انسانی از هر گونه نقص و کاستی

و میل به کمال مطلق می توان به مبدأ رسید و توحید را ثابت نمود.۱۱ دو مسأله عشق به کمال مطلق و تنفّر و انزجار از نقص, از فطریّات انسانهاست و با این فطرت, هویّت مطلقه الهیّه ثابت می شود. غرض از عشق به کمال مطلق آن است که محبوبهایی که برای انسان ها مطرح است و می توانیم آن را در بین مردم مشاهده کنیم, همانند ثروت و قدرت یا عشق به علم و آگاهی و غیره می باشد که هر کس, محبوب خود را در یکی از این امور می جوید و آن را محبوب واقعی خود می پندارد. تفاوتی که انسانها با هم دارند, در تشخیص و تعیین مصداق محبوب است ;در حالی که وقتی به فطرت خود بازگشت کنند و آن را باز خوانی نمایند, همگی این حقیقت را می یابند که هرگز به آن محبوب قانع نمی شوند و اگر مرتبه ای بالاتر از آن را بیابند, فوراً قلبشان معطوف به آن می شود. نور فطرت, انسان را به کمال که هیچ نقص و کاستی ندارد, هدایت می کند, همین فطرت سرچشمه تمام حرکات و تلاشهای بشر و تحمّل زحمات طاقت فرسای وی, در این جهان پهناور می باشد. تفاوت انسانها, تنها در تشخیص محبوب واقعی است, هر انسانی به توهّم خود, کمال و مطلوب را در چیزی جستجو می کند. کسی که سلطنت طلب است اگر بر تمام زمین هم سلطه یابد, قلبش متوجّه چیزی بیش از آن است. قلب بشر متوجه کمالی است که نقص ندارد, علمی که جهل ندارد, قدرتی که عجز ندارد, حیاتی که موت ندارد, همگی عاشق کمال مطلق اند و جز ذات کامل مطلق, معشوقی نیست که مورد توجّه فطرت باشد, این حکم فطرت است و احکام فطرت, از جمیع بدیهیّات واضح تر است. در تفسیری که امام, از سوره توحید ارائه می دهد, در مرحله نخست, کلمه (هو) را اشاره به همین هویت مطلقه الهیه معرّفی می کند و معتقد است: هویّت مطلقه, مورد توجّه فطرت انسان و مطلوب و معشوق همگان است. سپس در مرحله دوم هویّت مطلقه را برهان برای شش صفت از اوصاف باری تعالی می داند که در ادامه سوره توحید به آنها اشاره شده است. این شش وصف و ویژگی عبارتنداز: ۱ـ مجتمع جمیع کمالات بودن: اللّه ۲ـ بساطت و ترکیب نداشتن: احد ۳ـ نظیر و مانند نداشتن (به عنوان لازمه احدیّت): واحد ۴ـ مبرّا و منزّه بودن از هر نقص و عیب: صمد ۵ـ زاییده نبودن: لم یلد ۶ـ نازا بودن: ولم یولد.۱۲ بدین ترتیب در پرتو سوره توحید و با الهام از فطرت کمال جویی, توحید در مراتب ذات, صفات و افعال به اثبات می رسد. پس از این مرحله به تبیین توحید افعال در اندیشه امام می رسیم. حضرت امام در ارائه نگرش خود از مسأله بسیار دقیق و غامض توحید افعالی, با الهام از کتاب و سنّت, ربط هستی با حضرت حقّ را, ربطی خاصّ و ویژه می داند که از آن تعبیر به تجلّی و ظهور می شود که با دیگر انواع ربطی که برای انسان شناخته شده است, تفاوت ماهوی و چشمگیر دارد.۱۳ ربط وجودی فرزند با پدر, ربط پرتوهای خورشید با قرص آن, ربط حواسّ و قوای نفسانی مثل حسّ بینایی و شنوایی با نفس, از مهمترین نمونه های ربطی است که برای انسان آشناست. از این سه مثال, در اوّلی جدایی و بینونت, کاملاً مشهود است و در آن رابطه شدید تکوینی را نمی یابیم. در مثال دوم اگرچه, اندکی رابطه, عمیق تر می شود, ولی تمایز نیز مشهود است. امّا در سومین مثال که ارتباط و پیوستگی کاملاًـ قوی و روشن است, به طوری که انسان با علم حضوری آن را درك می کند و با آگاهی شهودی, این حقیقت را می بیند که نفس, نسبت به قوا و حواسّ خود, احاطه ای قیوّمی و همه جانبه دارد و قوای وابستگی همه جانبه به نفس دارند. با این وجود حضرت امام, ربط پدیده های عالم با خدای سبحان را, رقیقتر از آن می داند هر چند معتقد است با این ربط قابل بیان نیست و وصف ناشدنی است, چرا که الفاظ, نمی توانند, بار آن معانی را تحمّل کنند. اگر بخواهیم از این ربط, خبر دهیم و آن را در قالب الفاظ بریزیم, بهترین تعبیر, جلوه و ظهور است که در تعبیرات عارفان موجود است و ریشه آن را در آیات قرآن و برخی از ادعیّه می توان مشاهده کرد. از جمله این آیه شریفه: (فلمّا تجلّی ربّه للجبل جعله دکّا و خرّ موسی صعقاً.) (اعراف/۱۴۳) (پس چون پروردگار او بر کوه تجلّی نمود, آن را از هم فرو پاشید و موسی مدهوش بر زمین افتاد.) در این آیه سخن از تجلّی و جلوه گری خدای سبحان بر حضرت موسی است. نظیر این بیان را در دعای سمات و مناجات شعبانیه نیز شاهدیم. در دعای سمات, خدا را چنین سوگند می دهیم: (وبنور وجهك الذی تجلّیت به للجبل فجعله دکّا وخرّ موسی صعقاً) که اشاره به همان جریان حضرت موسی دارد که قرآن نقل کرده است. در مناجات شعبانیه نیز, می خوانیم: (الهی و اجعلنی ممّن نادیته فاجابك

ولاحظته فصعق لجلالک فناجیته سراً.) (خدایا !مرا از آنان قرار ده که چون او را ندا دهی, پاسخ گوید و چون به او توجّه نمایی, از تجلّی و عظمت جلالت, مدهوش گردد.) بنابراین اگر چه فیلسوفان و فقیهان, برای بیان رابطه جهان هستی با خداوند, از علّت و معلول, خالق و مخلوق و یا اثر و مؤثر سخن می گویند, ولی تعبیر کتاب و سنّت, تجلّی و ظهور است زیرا که این تعبیر, بهتر می تواند, ما را عبور دهد, تا حقیقت مطلب را بیابیم. از این رو می بینیم که قرآن کریم, خدای سبحان را (نور) آسمان ها و زمین معرّفی می کند: (اللّه نور السماوات و الارض.)(نور/۳۵) نه اینکه فرموده باشد: (باللّه یتنّور السماوات والارض) که به گفته امام, حاکی از نوعی جدایی و تغایر باشد. با تعبیر نور آسمانها و زمین, می فهماند که: آسمان و زمین, ظهور نور خداست, جلوه خداست و همه موجودات, علاوه بر آنکه نورند, نور اللّه اند و خودشان هیچ نیستند و استقلال از خود ندارند. استقلال, معنایش آن است که موجودی از امکان و ممکن بودن بیرون رود و در رتبه و حدّ واجب قرار گیرد. در حالی که اگر آن شعاع وجود که موجودات را با آن شعاع و تجلّی, ایجاد نموده, از میان رود تمام موجودات (نیست) خواهند بود, از حالت وجود بیرون می روند و به حالت نخستشان باز می گردند. برای آنکه, تداوم هستی, به همان تجلّی اوست, با تجلّی حق تعالی, همه عال م وجود پیدا کرده است و آن تجلّی و نور, اصل حقیقت وجود است.۱۴ طبق آنچه, به صورت فشرده گذشت, می بینیم که نگاه امام به هستی چگونه است؟ او همه عالم را جلوه حقّ می داند که عین ربط و تعلّق به خداوندند. این نگاهی است که براساس نظریّه امکان فقری, در حکمت متعالیه صدرایی, به خوبی مبرهن شده است و بیان می شود که رابطه علّت با معلول, چگونه رابطه ای است؟۱۵ در اندیشه فلسفی امام علیّت و مبدئیّت واجب الوجود ـ تعالی شأنه ـ مثل علّیت فاعلهای طبیعی نیست که فاعل در موادّ موجود تغییراتی دهد. خداوند مانند نجّار یا بنّاء نیست. بلکه حق تعالی اشیاء را به نفس اراده, بدون سابقه موجود می کند و علم و اراده اش, علّت ظهور و وجود اشیاست. مثال ظلّ و سایه ناقص است. دو مثال, تاحدودی می تواند, این رابطه را برای ذهن آشکار کند, یکی مثال موج دریا است. موج نسبت به دریا, از دریا خارج نیست. دریاست که متموّج می شود وقتی نگاه می کنیم دو چیز است: دریاست و موج دریا, موج یک مفهوم عارضی برای دریاست ولی واقع مطلب این است که غیر از دریا چیزی نیست. موج دریا همان دریاست. عالم هم یک موجی است. مثال دیگر نسبت ذهن به نفس انسانی است که به مجرّد اراده نفس و تصمیم بر خلق صور ذهنی, ایجاد می کند و آنچه را در غیب هویّت خویش است, اظهار می نماید.۱۶ حضرت امام تصریح می کند که این مطالب, مسایل توحید مطلق است و اگرچه با برهان ثابت شود ولی نیاز به مشاهده دارد, چون برهان, محجوبیّت است و مانع رؤیت است, کوری است. قلب باید این مطالب را بیابد. قلب همانند طفل است که باید کلمه به کلمه به او آموخت و باید آن کسی که به برهان مسایل را ادارک عقل کرده, به طور هجّی کردن به قلبش برساند, وقتی با تکرار با مجاهده و امثال ذلک, به قلب رسید, قلب ایمان می آورد که (لیس فی الدار غیره دیّار.) (و اگر هم نتوانست بیابد, لااقل انکار نکند, اینطور نباشد که آدم هرچه ندانست, انکار کند. باید احتمال صحت داد. (کلّ ما قرع سمعک, ذره فی بقعهٔ الامکان.) هر چه را انسان شنید, بگوید: ممکن است, درست باشد و آن را ردّ ننماید.۱۷ کسی که صحیفه حیات حضرت امام را با تأمّل ورق زند, به خوبی می یابد که خود او, علاوه بر برهان, قدمهایی بلند را در مسیر شهود حقایق و اسرار بالا برداشته بود. و آنچه را از راه اندیشه با برهان فلسفی و تأمّل عقلانی به اثبات رسانیده بود, به قلب خود وارد کرده و به آن ایمان داشت. و همین ایمان به توحید و ایقان شهودی کمال مطلق, نه تنها خمیر مایه و اساس مبانی برای تمامی افکار و اندیشه های ایشان در عرصه های مختلف سیاسی, فلسفی, اجتماعی و دینی و غیره می باشد بلکه با توجه به این مبنای اصیل است که تمام موضع گیری ها و اعمال سیاسی و غیر سیاسی ایشان باید تفسیر گردد و از این نگاه به آن نگریسته شود. در واقع آنچه امام را, امام می نمود و او را از دیگران ممتاز کرده و در او ژرف نگری, صلابت, شجاعت, زهد, همّت بلند, اعتماد به نفس, عبادت, خضوع, مردم خواهی, آزاد اندیشی, ساده زیستی و ده ها خصلت و برجستگی ویژه می بخشید و می توانست در برابر دشمنان همچون کوه استوار باشد و لحظه ای تردید ننماید, ترس را بترساند و دشمن و مکاید آن را به خوبی بشناسد, همگی ناشی

از اندیشه توحیدی او بود. او خود, پیش از همه و بیش از همه یگانه موع ظه حق تعالی را به گوش جان شنیده بود: (قل انّما اعظکم بواحدهٔ ان تقوموا للّه مثنی و فرادا.)(سبأ/ ۴۶) و از درون, انقلابی در خود پدید آورده بود و شیطان جان خویش, عنان نفس امّاره را در دست داشت. و چون این قیام للّه را به انجام رسانیده بود, به خوبی می یافت و شهود می نمود که تنها راه اصلاح درون و برون, جان و جهان, دنیا و آخرت, در همین قیام للّه نهفته است. نخست قیام درونی کرد و خود را نجات داد و آنگاه برای نجات امّت خود به حرکت افتاد و در اندیشه آزادی مردم خود, از یوغ تمامی اسارت های درونی و برونی, راه قیام للّه را به آنها نمایاند. و آنچنان نهیب بر دشمنان مملکت, همچون رژیم شاهنشاهی, امریکا و اسرائیل کشید که اندیشه آن به تنهایی دیگران را آشفته می نمود. تصمیمی چون سرنگونی رژیم سلطنت و رویارویی با بتهای جهانی, تنها در عهده موحّدان عالم است که هرگز هیچ سیاستمداری, به تنهایی نمی تواند آن را به ذهن خود خطور دهد. البته بحث از تأثیر اندیشه و دید توحیدی بر سیره عملی حضرت امام, و رابطه ای که با سیره سیاسی و حکومتی ایشان داشته است, موضوع بحث مفصّل دیگری است که مجال خاصّ خود را می طلبد. ۳ـ مبنای جهت گیری دعوت انبیاء از دیدگاه امام خمینی از مسایل برجسته و بنیادین اندیشه امام, تکیه بر توحید به عنوان هدف بعثت انبیاء است. در این باره او می گوید: (آنچه که انبیاء برای آن مبعوث شده بودند و تمام کارهای دیگر مقدّمه آن است, بسط توحید وشناخت مردم از عالم است.۱۸) و در موردی دیگر تأکید می کند: (تمام مقاصد انبیاء برگشتش به یک کلمه است و آن معرفت اللّه (است).)۱۹ البته (خداوند, هدف بعثت انبیاء) نظریّه ای است که برخی از نویسندگان معاصر نیز آن را دنبال کرده اند, ولی شرح و تفسیری که آنها از آن ارائه می دهند, در افقی متضادّ با اندیشه امام نسبت به این نظریه است.۲۰ آنها در تفسیر و شرح نظریّه (خداوند, هدف بعثت انبیاء) معتقدند: ابراهیم به عنوان بانی مکتب توحید, با نمرود, سخنی جز پرستش خدا نمی گوید و کاری با پادشاهی او ندارد. در فرهنگ بشری کاخ شرک را ویران و به سرزمین غیر ذی زرع مکّه هجرت می کند تا فرزندانش خانه دار خدا و بر گزار کننده نماز باشند موسی نیز مانند ابراهیم کاری با امپراتوری و قصد سرنگونی فرعون را نداشته و با قول لیّن مطالبه رهایی بنی اسرائیل را می نماید.۲۱ در این تفسیر, انگیزش پیامبران برای انقلاب عظیم علیه خود محوری انسان ها و سوق دادن آنان به سوی آفریدگار جهان مورد تأیید قرار می گیرد, ولی گفته می شود: برای رسیدن به جامعه توحیدی و خدامحور, آنان کاری با تاج و تخت ستمگران ندارند. مشکل اساسی این نظریّه (خدا, هدف بعثت انبیاء) این است که توحید ناب را در نیمه راه رها نموده و آن را ابتر می گذارد. چرا که حداکثر در حدّ توحید ذات و یا صفات متوقف می شود و به مراحل متکامل و رشد آخرین توحید, که توحید در ربوبیّت تشریعی است و حدّ نصاب آن به حساب می آید و مرحله اساسی تعارض امیال و خواهشهای نفسانی انسان در برابر توحید است, ارتقا نمی یابد. این است که این تفسیر در قطب مخالف اندیشه امام قرار می گیرد. امام معتقد است: مسلک های توحیدی و ادیان آسمانی به همه ابعاد بشر کار دارند. از پیش از تولّد نوزاد انسانی, نسبت به نظام تشکیل خانواده و چگونگی تربیت او تا دیگر ابعاد زیست او در جهان برنامه دارد.۲۲ امام در شرح و تفسیر مقصد انبیا, ضمن تکیه بر اینکه انبیا برای اصلاح انسان و آدم درست کردن آمدند. می فرماید: (اقامه عدل, همین درست کردن انسان هاست) چرا که عدل و ظلم رفتاری انسانی است و از انسان پدید می آید و (اقامه عدل, متحول کردن ظالم به عادل است.۲۳) در اندیشه امام, تشکیل حکومت و دخالت در سیاست جزء اهداف انبیاست, ولی هدف غایی و نهایی نیست, حکومت برای انبیا هدف میان مدّت و در واقع ابزا ری است برای رسیدن به اهداف عالی و برترین, این جمله امام را ببینید: (انبیا نیامده اند, حکومت درست کنند, حکومت را می خواهند چه کنند؟ این هم هست, امّا نه این است که انبیا آمده اند که دنیا را اداره کنند, حیوانات هم دنیا دارند, کار خودشان را اداره می کنند. البته بسط عدالت, همان بسط صفت حق تعالی است برای اشخاصی که چشم دارند. بسط عدالت هم می دهند, عدالت اجتماعی هم به دست آنهاست. حکومت هم تأسیس می کنند, حکومت که حکومت عادله باشد, لکن مقصد این نیست. اینها همه وسیله است که انسان برسد به یک مرتبه دیگری که برای آن انبیا آمده اند.۲۴) بنابراین در اندیشه حضرت امام, برای انبیا دو دسته

اهـداف ترسـیم می شود و این اهـداف در عرض یکـدیگر نیسـتند, بلکه در طول هم قرار می گیرنـد که عبور از یـک مرحله, لازمه رسـیدن به مراحل بالاتر می باشد. بالاترین و والاترین هدف همان بود که امام به عنوان یک کلمه از آن یاد می کند: (معرفت اللّه). اصـلاح انسـان و تربیت بشـر نیز که جزء اهـداف انبیـاست, برای رسـیدن به همـان توحیـد نـاب است. (أفرأیت من اتّخـذ الهه هواه.) (جاثیه/۲۳). خود محوری انسان, با توحیـد قابل جمع نیست, بنابراین رسـیدن به توحیـد, از این مسیر می گذرد. اقامه عدل, تشـکیل حکومت و دخـالت در ابعـادی اجتمـاعی حیـات بشـری, نیز که جزء اهـداف انبیا قرار می گیرد, برای تربیت انسان است و این انسان تربیت یافته است, که موحّد واقعی است و هدف برترین نهضت انبیااست. مراحل سه گانه بالا, چنین قابل ترسـیم است: اقامه عدل و تشـکیل حکومت ,تربیت انسان , معرفهٔ اللّه و بسط توحیـد در انـدیشه حضـرت امام, بسط توحید و معرفت اللّه, مقصد عالی حرکت پیامبران است و آنان برای رسـیدن به این هـدف بلنـد, دو شـغل اساسـی دارنـد: یکی آزادی بشـر از اسارت نفس (شـیطان درون) و دیگری آزادی بشـر از اسارت سـتمگران (شـیطان برون). این دو شـغل انبیاست که در سـیره پیامبران الهی همچون حضرت موسی و حضرت عیسی و پیامبر اکرم متبلور است. شیوه حضرت عیسی هم, همین بوده است و اگر در تعلیمات آن حضرت مبارزه با متکبران کم رنگ تر است, سـرّش عمر کوتاه مدّت آن حضـرت و کمتر تماس داشتن با مردم بوده است.۲۵ و بدین ترتیب مقوله آزادی در محتوای واقعی توحید مطرح می شود. این اندیشه حضـرت امام, برگرفته از مبانی توحیدی است که در آیات قرآنی متبلور است. در بیـان هـدف بعثت, قرآن می فرمایـد: (ولقـد بعثنا فی کلّ امّـهٔ رسولاً ان اعبـدوا اللّه واجتنبوا الطاغوت.) (نحل/۳۶). در کنار پرسـتش خدای سبحان, گریز از طاغوت جزء اهداف بعثت است. این است که در کنار دعوت توحیدی انبیا شاهد مبارزه ای بی امان از سوی آنان با طاغوت و سـتمگران می باشـیم. اگر ابراهیم خلیل با نمرود سخنی جز پرستش خدا نمی گوید و کاری با پادشاهی او ندارد و اگر موسی مانند ابراهیم, کاری با امپراتوری فرعون ندارد و اگر پیامبر اسلام را که مردم را به توحید می خواند, کاری با قدرتمندان و زورمداران جزیرهٔ العرب نیست, پس جنگ میان موحّدان و مشرکان در طول تاریخ چگونه تفسیر می شود؟ وقتی پیامبر اکرم(ص) می فرمـود: (لکم دینکم و لی دین) (کـافرون/۶) آیین شـما برای خودتـان و آیین من برای خـودم, چرا در برابر این پیـام خردمنـدانه مقـاوت کردنـد و از شـکنجه او و یارانش از پای ننشسـتند وقتی پیام او (لا اکراه فی الـدین) (بقره/۲۵۶) بود و بـا بیـان رسا اعلام می فرمود: در اعتقاد و ایمان به آیین, اجبار و اکراهی وجود ندارد, چگونه با این اندیشه به مبارزه برخاسـتند؟ اگر تفکّر و اندیشه ای در بُن دندان, با منافع اربابان زر و زور و تزویرکار نداشـته باشد و آن را تهدید ننماید, صـرف یک عقیده و اندیشه, نباید مخالفان را به عکس العمـل وادار نمایـد و به صف آرایی کشانـد؟ حتی در عرصه یـک نظریّه علمی مربوط به علوم تجربی مثـل چرخش زمین بر گرد خورشـید, مبارزه و خشونت وقتی به جریان می افتـد که تهدیدی متوجه منافع قدرتمندان شود. این است که اگر اندیشه توحید نـاب, در فکر بسـط در جامعه باشـد, گوهری را در دل خویش پرورش می دهـد و آثار و لوازمی در پی دارد که خـدایان زور و زر نمی پسندند و اربابان تزویر وجودش را بر نمی تابند. لوازم و آثار توحید ناب است که انسان موحّد را به عرصه اجتماع می کشاند و در صـحنه کارزار با منافع طاغوتیان, برای اقامه عـدل و بسط قسط و رهایی بشـر از سـتمگران, قرار می گیرد. بی گمان توحیدی که تنها در محدوده ذکر زبانی باشد و با تمام پتانسـیل خود, و در تمامی مراحل تکوینی و تشریعی, حضور به هم نرساند, با منافع بُتان و مشرکان تعارضنخواهد داشت و علیه او نیز هیچ اقدامی صورت نخواهد گرفت, چرا که کسی را به مبارزه نطلبیده و با مقوله سیاست و قـدرت بیگـانه بوده است. سرّ آنکه قرآن کریم, یهود و نصـاری را مشـرک می خوانـد, همین بود که آنـان فرمان اربابان کلیسا و کنیسه را بی چون و چرا می پذیرفتند و فرمان الهی را گردن نمی نهادند. (اتخذوا احبارهم و رهبانهم ارباباً من دون اللّه) (توبه/ ۳۱). در انـدیشه حضـرت امام انبیا نمی خواسـتند که جنگی باشد, دعوت به گرفتن کشور در دعوت انبیاء نبوده است.۲۶ ولی از آنجا که برای ساختن انسان در مسـیر کلمهٔ اللّه آمده اند, برای تمامی ابعاد بشـر برنامه دارند. در دیگر مسـلک های غیر توحیدی که سخن از سیـاست و قـدرت مطرح می شود, هـدف حفـظ دنیـا و برقراری نظم می باشـد و کـاری بـا باطن و معنویات انسان ندارنـد. برخلاف

مسلک های توحیدی و ادیان آسمانی که به همه ابعاد بشر کار دارند. از شرایط ازدواج و احکام و آداب دوران حمل, تا تولّد و شیر دادن و تربیت. اینها برای آن است که ادیان الهی, به تمام ابعاد انسان توجّه دارند و برای تربیت بشر آمده اند.۲۷ و در همین چهارچوب توجّه به سیاست در درون دعوت پیامبران تعریف و تبیین می شود. ۴ـ تعامل توحید وسیاست در اندیشه امام همانطور که در تبیین مراحل مختلف توحید در نظام معرفتی اسلام گذشت, یکی از ابعاد ربوبیت الهی, ربوبیّت تشریعی است و براساس آن انسان موحّد معتقد می شود که ربوبیّت الهی همانطور که مقتضی در اختیار قرار دادن اراده آزاد و ابزار آن به انسان است, دستورالعمل و نسخه رفتار صحیح را نیز در اختیار او می گذارد که با متابعت از آن به سعادت و فلاح ابدی نایل می گردد. بنابراین, انسان باید تنها از قانون و فرمان الهی پیروی کند, تا سعادتمند باشد. بنابراین توحید در قانون گذاری و توحید در حاکمیّت, از ابعاد ربوبیّت تشریعی تلقّی می شود. حضرت امام, بر اساس همین مبنای بازگو شده وقتی از مشروعیّت حکومت و حق حاکمیّت سخن می گوید, معتقد است: تأسیس حکومت و نظام سیاسی, یکی از نیازهای ضروری بشر است و از احکام روشن عقل به حساب می آید. ولی به حکم عقل, تأسیس حکومت به طوری که فرمانبرداری بر مردم لازم باشد, از کسی رواست که مالک همه چیز باشد و هر تصرفی در آنها کند, تصرف در مال خود باشد و چنین شخصی خدای عالم است که مالک تمام موجودات و خالق ارض و سماوات است. پس هر حکمی که جاری کند و هر تصرفی بکند, در مملکت خود انجام داده است. و اگر خدا به کسی حکومت داد و حکم او را توسط پیامبران لازم الاطاعهٔ دانست, بر بشر نیز پیروی لازم می شود. و غیر از حکم خدا و کسی که خدا تعیین کرده, هیچ حکمی را بشر نباید بپذیرد زیرا که دیگران هم بشرهایی هستند که مثل خود او شهوت و غضب دارند, شیطنت و خدعه دارند, منافع شخصی خود را می خواهند و منافع دیگران را فدای منافع خود می نمایند.۲۸ حضرت امام علاوه بر آنکه توحید در حاکمیت سیاسی را با برهان عقلانی بالا به اثبات می رساند, آیات سیاسی از قرآن را هم گواه آن می داند, از جمله: (و من لم یحکم بما انزل اللّه فاولئک هم الکافرون) (مائده/۴۴), (ومن لم یحکم بما انزل اللّه فاولئک هم الظالمون) (مائده/۴۵), (و انزلنا الیک الکتاب بالحقّ مصدّقا بما بین یدیه من الکتاب و مهیمناً علیه فاحکم بینهم بما انزل اللّه ولاتتبع اهوائهم عمّا جائک من الحقّ) (مائده/۴۸).۲۹ بدین ترتیب حضرت امام با بهره گیری از برهان فلسفی و تأکید بر وجود غریزه نفع طلبی و خودخواهی بشر و با استفاده از آیات قرآنی حاکمیت سیاسی را نیز زیر پوشش توحید قرار می دهد و جزء مراتب آن تلّقی می کند تلخیص مبنای اندیشه سیاسی امام آن است که کسی جز خدا حق حکومت بر کسی ندارد و حق قانونگذاری نیز ندارد و خدا به حکم عقل باید خود برای مردم حکومت تشکیل دهد و قانون وضع کند. امّا قانون همان قوانین اسلام است که وضع کرده و این قانون برای همه و برای همیشه است و امّا حکومت در زمان پیغمبر و امام با خود آنهاست که خدا با نصّ قرآن اطاعت آنها را بر همه بشر واجب کرده و در این زمان حکومت و ولایت با فقهاست.۳۰ این مبنا که در هسته مرکزی اندیشه حضرت امام قرار دارد و از محکمات مبانی اندیشه سیاسی او و از اصول جهت گیری ایشان در طول تاریخ حیات سیاسی خود, محسوب می شود. و بر اساس آن رمز حرکت یک انسان موحّد و راز ورود او به عرصه جامعه و مقولاتی چون سیاست گشوده خواهد شد. یک موحّد راستین برای عشق به اللّه و اینکه همه جهان را تجلّی و جلوه حق تعالی می داند و تمامی هستی را کلمات و نشانه های ذات ربوبی می بیند و در همه چیز و همه جا, خداوند را شاهد و ناظر می یابد, برای تقرّب الی اللّه و برای انجام تکلیف و ایفای فرمانی که خداوند متعال از طریق وحی بر دوش او نهاده به میدان می آید و در عرصه حیات جمعی به نقش آفرینی می پردازد. به تعبیر حضرت امام: (کار می کند, امّا برای خدا, شمشیر می زند برای خدا, مقاتله می کند برای خدا, قیامش برای خداست. همه این جنگهایی که در مقابل کفار و در مقابل ستمگرها شده از اصحاب توحید و از این دعا خوانها بوده است.)۳۱ امام راحل برای تبیین همین نقش توحید و به عنوان گواه گفتار خویش به روایتی تاریخی مربوط به جنگ جمل که در توحید صدوق آمده است اشاره می کند.۳۲ در جنگ جمل, عربی بیابان نشین در برابر امیرمؤمنان(ع) ایستاد و گفت: آیا می گویی خداوند یکی است؟! در این حال مردم به او هجوم آوردند و گفتند: ای

مرد, مگر نمی بینی امیرمؤمنان پریشان خاطر است؟ در این لحظه حضرت فرمود: (دَعُوهُ فانّ الذی یریده الاعرابی هو الذی نُرِیده من القوم.) آنچه این عرب صحرانشین از آن می پرسد, همان است که ما از این مردم می خواهیم.۳۳ طبق این روایت, امام علی(ع) جنگ جمل را, جنگی توحیدی و برای دعوت به توحید می داند, با آنکه, گروهی که در برابر او صف آرایی کرده بودند, همگی رو به قبله نماز می گزاردند و به شهادتین زبانشان گویا بود, ولی با این وجود, امیرمؤمنان(ع), ایمان این گروه را ایمان توحیدی نمی داند و در برابرشان می ایستد. حکمت مطلب چیست؟ سرّش آن است که اصحاب جمل با وجود اقرار به توحید ذاتی و توحید صفاتی, وقتی به مرحله توحید در تشریع و حاکمیّت سیاسی می رسید, قدمهایشان می لرزید و حاضر به پیروی از آن نظام سیاسی که خداوند متعال, فرمان به اطاعت از آن داده بود, نبودند. وقتی دست به فتنه گری زدند و به تهدید نظام سیاسی توحیدی پرداختند, امیرمؤمنان نیز مجبور به مقابله گردید تا چشم فتنه را از حدقه بیرون آورد و امنیت را به پیکره جامعه اسلامی بازگرداند. و از همین جا می توان به راز این نکته پی برد که چرا (امامت) در اندیشه پیروان عترت طاهره(ع) در قلمرو اصول قرار می گیرد و در کنار توحید از آن یاد می شود. امامت به عنوان رهبری سیاسی و ریاست دینی و دنیا از لوازم اساسی توحید است و توحید, بدون امامت, به حدّ نصاب لازم نرسیده است. حضرت ثامن الائمه(ع) در حدیث مشهور سلسلهٔ الذهب که در جمع دوازده هزار نفری اندیشمندان نیشابوری و در آن شرایط حسّاس سیاسی بازگو شد, فرمودند: شنیدم از پدرم موسی بن جعفر(ع), که او از پدرش و پدرانش, از امیرمؤمنان(ع) و او از پیامبر اکرم(ص), از قول جبرئیل, این حدیث قدسی را: (کلمهٔ لا اله الاّ اللّه حصنی, فمن دخل حصنی امن من عذابی),۳۴ (کلمه لا اله الاّ اللّه دژ مستحکم من است و کسی که در این دژ مستحکم من وارد شود, از عذاب الهی در امان خواهد بود). آنگاه پس از آنکه مرکب گامهایی را پیش گذاشت, حضرت جمعیّت حاضر را مورد خطاب قرار داد و در ادامه حدیث فرمودند: (با شرایطش و من یکی از آن شرایط هستم.) این تکمله در روایت, بازگوگر پیوند عمیق توحید با امامت و ارتباط میان کلمه لا اله الاّ اللّه و پیروی از نظام و نهاد سیاسی برآمده از متن فر مان الهی است. طبق این روایت شریف, آنگاه کلمه توحید, می تواند مفید باشد و انسان را سعادتمند گرداند و او را در قلعه ای تسخیرناپذیر و امنیت یافته از شعله برافروخته آتش الهی قرار دهد, که ناب و خالص باشد و مرتبه خلوص توحید با پیروی تمام عیار از فرمان خداوند در اطاعت از امامت و نهادی که رهبری جامعه را به دستور خداوند متعال در دست دارد, قابل تحصیل است. و البته از آنجا که این مرحله, از عالی ترین مراتب و درجه توحید است و طبق آنچه در روایات مطرح شده, جایگاهی بس رفیع و ویژه دارد پیمودنش بس گران و دشوار است. به طوری که چهره هایی شاخص, با سابقه هایی درخشان, همچون طلحه و زبیر که با شرک آشکار به مبارزه برخاسته و در راه اعلای کلمه توحید شمشیر از نیام کشیده بودند, در این مرحله همچون شیطان, پایشان لغزید و امکان ادامه راه برایشان میّسر نگردید. کسانی چون معاویه هرچند در بانگ اذان, شهادت به یگانگی حق سر می دهد ولی در واقع مشرکی است که در برابر ولیّ اللّه مقاومت می کند و مانع اقامه عدل و بسط قسط و توحید می گردد و به عنوان (قیام للّه) باید در برابر تجاوز و ستمگری او ایستاد. ۵ـ توحید, مبنای فکری حکومت اسلامی: طبق آنچه گذشت ;مقوله سیاست, در نهضت انبیا, براساس توحید و با محوریّت آن شکل می گیرد و همین مبنا را در انقلاب اسلامی ایران و رهبری امام خمینی(ره) شاهدیم. ریشه اصلی انقلاب را ندای توحیدی امام و غایت قصوای آن را از زمانی که امام در قم فریاد برآورد تا زمانی که وصیت نامه ایشان برای ملّت ایران قرائت شد, تشکیل جامعه ای براساس معیار و موازین توحیدی تشکیل می دهد. بر این اساس (توحید) به عنوان اصلی ترین مبنای اندیشه سیاسی امام مطرح است که باید در سیره نظری و عملی و حکومتی ایشان مورد ارزیابی و توجّه قرار گیرد. توجّه و اندیشه در این مبنا بهترین چراغ فرا روی آیندگان در تحکیم و حفظ مبانی انقلاب و حکومت اسلامی تا رسیدن به سر منزل مقصود است. نگاهی به اولین سند تاریخی به یادگار مانده از حضرت امام, برای کسی که می خواهد به تحلیل انقلاب اسلامی پردازد و مبانی و اهداف و آرمانهای آن را جویا شود, الهام بخشی پر بها است.۳۶ امام در این سند, با بیان آیه کریمه (قل انما اعظکم بواحدهٔ ان تقوموا للّه مثنی و فرادا), قیام

للّه را یگانه راه اصلاح جهان می بیند و بر این اندیشه است که در این آیه, خدای تعالی از سرمنزل تاریک طبیعت تا منتهای سیر انسانیت را بیان کرده و بهترین موعظه هایی است که خدای عالم از میان تمام مواعظ انتخاب فرموده و این یک کلمه را پیشنهاد بشر فرموده است. این کلمه تنها راه اصلاح در جهان است. قیام برای خداست که ابراهیم خلیل الرحمن را به منزل خلّت رسانده و از جلوه های گوناگون عالم طبیعت رهانده. قیام للّه است که موسی کلیم را با یک عصا بر فرعونیان چیره کرد و تمام تاج و تخت آنها را به باد فنا داد و نیز او را به میقات محبوب رسانید. قیام برای خداست که خاتم النبیین(ص) را یک تنه بر تمام عادات و عقاید جاهلیت غلبه داد و بت ها را از خانه خدا برانداخت و به جای آن توحید و تقوا را گذاشت و نیز آن ذات مقدس را به مقام قاب قوسین او ادنی رسانید. حضرت امام در این پیام که در تاریخ ۱۳۲۳.۲.۱۵, و در حدود سنین چهل و سه سالگی نشر یافته, در پی ذکر (قیام للّه) به عنوان یگانه راه کار اصلاح درون و برون, به برشماری سیاهی ها و تیره روزی های, جامعه ایرانی بلکه همه ملل مسلمان در آن زمان می پردازد و ریشه تمامی آنها را در این بیان می آورد که: خود خواهی و ترک قیام برای خدا ما را به این روزگار سیاه رسانده و همه جهانیان را بر ما چیره کرده و کشورهای اسلامی را زیر نفوذ دیگران درآورده , قیام برای منافع شخصی است که روح وحدت و برادری را در ملّت اسلامی خفه کرده و مشتی شهوت پرست را بر سرنوشت شیعیان مسلط نموده که به نابودی حرث و نسل و اجراء قوانین خلاف دینی و قانون و فساد اخلاق و توسعه فحشاء مشغولند. آنگاه امام, همه خیر خواهان جامعه از عالمان دینی تا فرهیختگان متدین و وطن خواه را به گوش دادن موعظه الهی فرا می خواند و می فرماید: (امروز روزی است که نسیم روحانی الهی وزیدن گرفته و برای قیام اصلاحی بهترین روز است.)۳۷ بنابراین طبق سند بالا ـ آنچه محور هر حکومت اصلاحی قرار می گیرد, در اندیشه امام توحید و قیام للّه است. (قیام للّه) را عارفان نخستین منزل برای سلوک می دانند و آن را با نام (یقظه) می خوانند۳۸ و حضرت امام در اندیشه ای جامع نگر نسبت به دین, همین یقظه و بیداری را در سند یاد شده, رمز موفقیت برای رشد درونی و کمال بیرونی می شمرد و با این هدف و با این بانگ, مسیر نهضت خود را در دوران طولانی مبارزات و پس از پیروزی انقلاب به ترسیم می کشد. چنانکه در پاریس با خبرنگار تایمز نیز همان مطلبی را که سی و چهار سال پیش از آن در قم فرموده بود, مجدّداً بازگو کرد که ریشه تمام عقاید توحید است و آنگاه براساس توحید, مقوله های بسیار سنگین و گرانمایه ای چون آزادی, نفی سلطه و نفی تبعیض نژادی, مبارزه با استبداد و استعمار و برابری را از آن استنتاج می نماید.۳۹ حضرت امام, پس از انقلاب هم, وقتی برای امّت خود, تفسیر سوره حمد تدریس می کند, بازهم بر روی یقظه (قیام للّه) به عنوان نخستین موعظه الهی تکیه می کند و به جامعه خود راه خودسازی و پیمودن راه سعادت اخروی را می آموزد.۴۰ همچنین در نامه حضرت امام به گورباچف, جلوه ای دیگر از آوای توحیدی او را می توان یافت.۴۱ در نهایت هم, حضرت امام, همان مضمونی را که متواتر در بیانیه ها و خطابه های خویش بر پیروان و دلدادگان خود القا نموده بود,در وصیتنامه سیاسی ـ الهی خویش, برای ثبت در سینه تاریخ متذکّر می شود و به همگان نشان می دهد که اگر بخواهند به تحلیل انقلاب بنشینند و اهداف ملّت ایران را در فداکاریهای نهضت نمایان سازند و مبانی اساسی اندیشه رهبری کبیر انقلاب و اصول جهت گیری های او را در طول ده ها سال قیادت و زمامداری کشف و بازگو نمایند, از کجا باید آغاز کنند. سخن امام, در خاتمه وصیتنامه این است: (آنچه که شما ملّت شریف و مجاهد برای آن بپا خاستید و دنبال می کنید و برای آن جان و مال نثار کرده و می کنید والاترین و ارزشمندترین مقصدی است و مقصودی است که از صدر عالم در ازل و از پس این جهان تا ابد عرضه شده است و خواهد شد و آن مکتب الوهیت به معنای وسیع آن دایره توحید با ابعاد رفیع آن است که اساس خلقت و غایت آن در پهناور وجود و در درجات و مراتب غیب و شهود است و آن در مکتب محمّدی ـ صلی اللّه علیه و آله و سلّم ـ به تمام معنی و درجات و ابعاد متجلّی شده و کوشش تمام انبیاء عظام ـ علیهم سلام اللّه ـ و اولیاء معظّم ـ سلام اللّه علیهم ـ برای تحقق آن بوده و راه یابی به کمال مطلق و جلال و جمال بی نهایت جز با آن میسر نگردد, آن است که خاکیان را بر ملکوتیان و برتر از آنان شرافت داده و آنچه برای خاکیان از سیر در آن حاصل می

شود برای هیچ موجودی در سراسر خلقت, در سرّ و علن حاصل نشود.۴۲) درسی را که ملّت ایران در آینه گفتار و رفتار امام خویش فرا می گرفت, در شعارهای روزهای قبل و بعد از بیست و دوّم بهمن ماه پنجاه و هفت, به خوبی جلوه گری می نمود. و تجلّی آرمان های توحیدی را با مروری دوباره بر شعارهای محوری آن دوران می توان یافت. بانگ اللّه اکبر, بت شکنی خمینی ـ روح منی خمینی, و نهضت ما حسینیه ـ رهبر ما خمینیه, تبلور اهداف مبارزاتی انقلاب بود. پیامهای امام در آینه شعارهای ملّت منعکس می شد و آرمانهای ملّت در آینه کلام امام بازتاب می یافت و از توازی این دو آینه, بی نهایت تصویر جمال و جلال تشکیل می شد. ملّت در امام خویش, ابراهیمی جستجو می کرد که با تبر خود به مبارزه با نمرودیان پردازد و امام در امّت خود, تحقّق اهداف انبیاء و اولیاء الهی را مشاهده می نمود. بسیار ناصواب است اگر رهبری امام رهبری کاریزماتیک تفسیر شود و مشروعیت اقتدار او از نوع مشروعیت فرّه مندانه تحلیل گردد. این تفسیر ناشی از نشناختن امام و درک نکردن امّت اوست. بی تردید, اگر امام به عنوان پرچمدار توحید و مردی از تبار ابراهیم و عالمی فرزانه که در روایات از پیامبران بنی اسرائیل برتر شناخته شده, علمدار نبود و اگر میلیون ها عاشق اهل بیت(ع), او را به عنوان نایب ولی عصر ـ عجل اللّه تعالی فرجه الشریف ـ و مرجع تقلید نمی شناخت, هرگز قادر نبود, دست به کاری کارستان زند و رژیم سلطنتی دو هزار و پانصد ساله را که به مخیّله هیچ متفکّر سیاستمداری خطور نمی کرد, سرنگون نماید و دست چپاولگر بیگانه را از کشور ایران قطع نماید. چه بسیار اصلاح طلبان فرّه مند و با ویژگیهای شخصیتی برجسته را ملّت ایران به خود دیده, که یا روحانی نبوده اند و یا اگر هم عالم دینی بودند, چون لوای زعامت و مرجعیت را در دست نداشتند, حرکاتشان ابتر ماند و هرگز ملّت ایران به طور یکپارچه پشت سر آنها به حرکت نیفتاد ملّت ایران در طول تاریخ حیات سیاسی خویش, در نهضت تنباکو و مشروطیّت و انقلاب اسلامی و غیره, این حقیقت را نشان داده که در صورتی اعتماد می کند و پیروی و بیعت خود را تا جانفشانی و ایثار به ظهور و بروز می گذارد که علمداری در دست مرجعی خدا ترس و الهی و نایبی راستین از نایبان امام زمان ـ علیه السلام ـ باشد. این مشروعیّت و اقبال یکپارچه عمومی, همان است که در زبان دینی از آن به رهبری ولایی یاد می شود و تفاوتی ژرف و عمیق با رهبری کاریزما دارد. آنچه به عنوان ماحصل و چکیده بحث می توان گفت آن است که در مسأله انتظار از دین و معرفت دینی هر چند امام در اندیشه عزّت برای مسلمانان و توسری خور نبودن آنان است, ولی محدود کردن نظریّه ایشان, به این نکته محدود, جفای بزرگی است که بر او رفته است.۴۳ اندیشه امام در معرفت دینی, اندیشه ای جامع نگر است. او در انتظار از دین, نه دین را تنها معطوف به دنیا می کند و نه تنها به آخرت نظر می افکند; توجّه او به قیام للّه است و او از توحید همه نیکی ها و خوبی ها را برای تمامی انسانیت می آموزد. در اندیشه توحیدی او هم انقلاب درونی وجود دارد و هم انقلاب بیرونی. هم دنیای دموکراتیک ترسیم می شود و هم دنیای انقلابی, بدون آنکه لوازم و آثار منفرد یکی از این دو را دارا باشد و یا تنها محدود به آنها گردد. اندیشه توحید, رسیدن به کمال مطلق است و در کمال مطلق, همه خوبی ها و زیبایی ها یک جا حضور دارد. اندیشه توحید, به عنوان اندیشه ای فرای همه اندیشه ها, هدیه و ارمغانی است که امام خمینی از جهان شرق و جایی که خورشید وحی طلوع کرده, به جهان غرب, جایی که در آن فروغ وحی و توحید به افول گراییده, اعطا می کند. امام در ده کده نوفل لوشاتو, ندای توحیدی پیامبران الهی را یک بار دیگر سرمی دهد,۴۴ باشد که قلوب سرد و یخ زده جهان تکنولوژی, در زمستان پنجاه و هفت, این آهنگ زیبا و دلنشین را بشنود و حرارت امید و تعالی در او دوباره به گرما افتد و جان های سرد و یخ زده را به حرکتی نو در مسیر رشد, به سوی فضایل اخلاقی و کسب مکارم انسانی و تجلّی اسما و صفات حسنای الهی در درون جهان خسته آنان وادارد پی نوشت : ۱ـ نگاه کنید به: امام خمینی, صحیفه نور, ج۴, ص۱۶۶ـ۱۶۷ (وزارت ارشاد اسلامی ـ بهمن ۶۱). ۲ـ به نقل از: محمدتقی مصباح یزدی, توحید در نظام عقیدتی و نظام ارزشی اسلام (چاپ دوم, ـ۱۳۷۰). ۳ـ ر.ک: شیخ صدوق, التوحید, باب۱۱, ح۹, ص۱۴۴. ۴ـ نهج البلاغه, خطبه اول, تصحیح دکتر صبحی صالح, ص۳۹. ۵ـ نگاه کنید به: جعفر سبحانی, محاضرات فی الالهیات, تلخیص علی ربانی گلپایگانی, ص۵۷ـ۵۹ و محمدتقی مصباح یزدی, توحید در نظام

عقیدتی و ارزشی اسلام, ص۲۱ـ۲۳. ۶ـ نگاه کنید به: سید محمدحسین طباطبایی, المیزان فی تفسیر القرآن, ج۱۰, ص۴۸ و ج۱۴, ص۳۰۳. ۷. نگاه کنید به: سید محسن خرازی, بدایهٔ المعارف الالهیه فی شرح عقائد الامامیه, ج۱, ص۵۶. ۸. نهج البلاغه, به نقل از: محمدتقی مصباح یزدی, توحید در نظام عقیدتی و ارزشی اسلام, ص۲۴. ۹. نگاه کنید به: صحیفه نور, ج۴, ص۱۶۶ـ۱۶۷. ۱۰. نگاه کنید به: چهل حدیث, حدیث دوازدهم, ص۱۹۵ـ ۱۹۸ (مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی, چاپ سوم,۱۳۷۲) و تفسیر سوره حمد, ص۹۸ـ۱۰۱ (مؤسسهٔ تنظیم و نشر آثار امام خمینی, چاپ اول, ۱۳۷۵). ۱۱. نگاه کنید به: چهل حدیث, حدیث یازدهم, ص۱۸۱ـ۱۸۵. ۱۲. همان, ص۵۱۸. ۱۳. نگاه کنید به: تفسیر سوره حمد, ص۱۷۵ـ ۱۸۸. ۱۴. همان, ص۱۰۲ـ۱۰۳ و ص۱۳۲ـ۱۳۳. ۱۵. نگاه کنید به: صدرالمتألهین, الاسفار الاربعه, ج۲, ص۲۱۶ . ۱۶. نگاه کنید به: تفسیر سوره حمد, ص۱۵۹ـ۱۶۱ . ۱۷. همان, ص۱۶۳ـ۱۶۴ . ۱۸. صحیفه نور, ج۲, ص۲۲۷ . ۱۹. همان, ج۱۹, ص۲۸۳ . ۲۰. ر.ک: مهدی بازرگان, آخرت و خدا هدف بعثت انبیاء, (خدمات فرهنگی رسا,۱۳۷۷). ۲۱. نگاه کنید به: همان, ص۲۶ـ۳۹. ۲۲. صحیفه نور, ج۶, ص۱۶۳ـ۱۶۴. ۲۳. تفسیر سوره حمد, ص۱۲۹. ۲۴. همان, ص۱۷۴. ۲۵. صحیفه نور, ج۱۸, ص۳۲ـ۳۳. ۲۶. همان, ج۱۹, ص۲۸۳. ۲۷. همان, ج۶, ص۱۶۳ـ۱۶۴. ۲۸. کشف الاسرار, ص۱۸۱ـ۱۸۲. ۲۹. همان, ص۱۸۳ـ۱۸۴. ۳۰. همان, ص۱۸۴ـ۱۸۵. ۳۱. تفسیر سوره حمد, ص۱۵۰ـ۱۵۱. ۳۲. همان, ص۱۵۱ . ۳۳. شیخ صدوق, التوحید, ص۸۳, ح۳. ۳۴. همان, ص۲۴, ح۲۱. ۳۵. ر.ک: شیخ حرّ عاملی, وسائل الشیعه, ج۱, ابواب مقدّمات العبادات, باب۱. و شیخ کلینی, الاصول من الکافی, ج۱, کتاب الحجّه. ۳۶. صحیفه نور, ج۱, ص۳ـ۴. ۳۷. همان, ج۱, ص۴. ۳۸. عبدالرزاق کاشانی, شرح منازل السائرین, ص۱۷. ۳۹. صحیفه نور, ج۴, ص۱۶۶ـ۱۶۷. ۴۰. تفسیر سوره حمد, ص۱۲۸ و ۱۴۵ . ۴۱. ر.ک: آوای توحید, نامه امام خمینی به گورباچف در تاریخ ۶۷.۱۰.۱۱ (مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی). ۴۲. صحیفه انقلاب, وصیتنامه سیاسی ـ الهی امام خمینی (وزارت ارشاد,۱۳۶۸). ۴۳. رجوع کنید به سخنرانی عبدالکریم سروش در همایش تبیین انقلاب اسلامی, روزنامه صبح امروز, تاریخ ۷۸.۷.۱۴ . ۴۴. اشاره به مصاحبه با روزنامه تایمز لندن در تاریخ ۵۷.۱۰.۱۸, نگاه کنید به صحیفه نور, ج۴, ص۱۶۶ـ۱۶۷. منبع:فصلنامه حکومت اسلامی شماره ۱۴

روش حکومتی پیامبر(صلی الله علیه وآله) الگوی کامل حکومت دینی

روش حکومتی پیامبر(صلی الله علیه وآله) الگوی کامل حکومت دینی نویسنده:سید صمصام الدین قوامی ییکی از مباحث بسیار بحث انگیز در قرن حاضر مسئله نظام سیاسی و نظام اداریِ حکومت پیامبر اکرم(ص) بوده است. دیدگاه برخی این است که حکومت پیامبر اکرم(ص) اساساً نظام خاص اداری و سیاسی نداشته است. به این دیدگاه از جنبه های گوناگون ـ خصوصاً کلامی ـ پاسخ گفته اند, اما از زاویه طرح عینیِ نظام سیاسی و اداری پیامبراسلام(ص) کم تر بدین ساحت درآمده اند. نگارنده از کسانی است که به وجود نظامِ اداریِ کامل و پیشرفته ای در دوران رسول اللّه(ص) اعتقاد دارد, در جهت اثبات این اعتقاد, با روی کردی تاریخی به شیوه نظام اداری پیامبر اکرم(ص) پرداخته و با کاوش در لابه لای صفحات تاریخِ سیاسیِ پیامبر اکرم(ص) نمودهای نظام مستحکم اداری را به دست آورده است. این نوشته به اجمال به یکی از مهم ترین ارکان در نظام اداری یعنی عضویابی از دیدگاه اسلام اشاره دارد. منابع نیروی انسانی(عضویابی) هر نظام اداری ارکان گونه گونی دارد که یکی از آن ها عضویابی است. علمای مدیریت عضویابی را چنین تعریف می کنند: (عملیات کاوش در منابع انسانی و کشف افراد شایسته و ترغیب و تشویق آنان به قبول مسئولیت در سازمان.)۱ مراد ما از عضویابی در نظام اداریِ حکومتِ رسول اکرم(ص) لزوماً مطابقِ تعریف فوق نیست, زیرا ممکن است در اطلاعاتی که از آن عصر به دست ما رسیده چنین فعل و انفعالی را شاهد نباشیم و البته منکر وجود آن هم نیستیم و یا چه بسا اقتضای آن زمان دقیقاً پیاده شدن مفاهیم فوق نبوده باشد. بنابراین مراد ما شناسایی منابع نیروی انسانی است که رسول خدا(ص) کادر حکومتی اش را از آن ها تأمین می کرده است. شناسایی این منابع به ما کمک می کند که در انتخاب معیار برای عضویابی و

برای منابع انسانی توفیق یابیم تا مدیران سازمان های حکومت اسلامی در هر عصر و نسلی بر اساس آن معیارها به عضویابی بپردازند. در آن شرایط, منابع نیروی انسانی پیامبر اکرم(ص) این ها بودند: ۱ـ منابع نژادی عرب و عجم ;۲ـ منابع سرزمینی مانند مکه و مدینه و یمن ;۳ـ منابع قبیله ای مانند قریش ;۴ـ منابع ارزشی مانند مهاجرین, انصار, مجاهدین و تابعین ;۵ـ منابع بومی ;۶ـ منابع سرزمینی ـ اعتقادی مانند دارالکفر و دارالاسلام ;۷ـ منابع اعتقادی مانند مسلمین, یهود و نصاری. ۱ ـ منابع نژادی قرآن به زبان عربی نازل شده, پیامبر اکرم(ص) عرب است, اسلام در عربستان طلوع کرده است, اولین حکومت اسلامی در مدینه ـ که از شهرهای عرب است ـ تشکیل یافته و عمده نیروهای پیامبر اکرم(ص) در کادر اداری و حکومتی عرب بوده اند, ولی با این همه, عربیت یک اولویت نبوده است. قرآن می فرماید: (یا ایها الناس انا خلقناکم من ذکر وانثی وجعلناکم شعوباً و قبائل لتعارفوا انّ اکرمکم عنداللّه اتقیکم۲ ;ای مردم ما شما را از دو جنسِ مرد و زن آفریدیم و شما را به شکل ملت ها و قبیله ها در آوردیم تا یکدیگر را بشناسید.) پیامبر اکرم در روز فتح مکه می فرماید: (انّ اباکم واحد کلکم لآدم و آدم من تراب ان اکرمکم عنداللّه اتقیکم ولیس لعربی علی عجمی فضل الاّ بالتقوی۳ ;پدر شما یکی است و آن, آدم(ع) است و آدم از خاک, با تقواترین شما نزد خدا گرامی ترین شما است, عرب را بر عجم برتری نیست مگر به تقوا.) بعضی از اعراب معاصر از تمدّن اسلامی با نام(تمدّن عربی) یاد می کنند و می گویند:(مسلمانِ غیر عرب اگر پیش رفت کرده است به خاطر روح عربی بوده است که در همه ملت ها پیدا شده بود و همه این ملت ها تحت نام و عنوانِ(عربیت) یک حرکت هم آهنگ به وجود آورده بودند).۴ این نظریه, به طور آشکار تحریف تاریخ است, در حالی که ملت های مسلمان بر روی ملیّت خود پل زده بودند و خود را مسلمان می دانستند. محور نبودن عربیت به صورت یک ارزش اسلامی باقی بود حتی خلفای راشدین بر آن پای فشرده اند ولی امویان سلسله جنبان تفکر تفوّق عرب شدند۵ و سیاست آن ها بر اصل تفوق عرب بر غیر عرب پایه گذاری شد, معاویه به صورت بخش نامه به همه عمّال خویش دستور داد که برای عرب, حق تقّدم قائل شوند. این عمل ضربه مهلکی به اسلام زد و منشاء تجزیه حکومت اسلامی به صورت حکومت های کوچک بود, زیرا بدیهی است که هیچ ملّتی حاضر نیست تفوق و قیمومت ملّت دیگر را بپذیرد. اسلام از آن جهت مقبول همه ملّت ها بود که علاوه بر سایر مزایایش رنگ نژادی و قومی نداشت.۶ (آجری) در اربعین از رسول خدا(ص) نقل می کند که:(همانا خدا اختیار کرد مرا و اختیار کرد برای من اصحابی پس قرار داد برای من از آنها وزرائی.)۷ در(استیعاب) از قول علی(ع) آن وزرا چهارده نفر شمرده می شوند:(حمزه, جعفر, ابوبکر, علی, حسن, حسین, عبداللّه بن مسعود, سلمان, عماربن یاسر, حذیفه, اباذر, بلال و مصعب).۸ جالب است اگر این مجموعه را به منزله کابینه فرض کنیم(هر چند حسنین کم سن بوده اند.) در این جمع دو نفر غیر عرب دیده می شوند: سلمان فارسی و بلال حبشی. این دقیقاً همان عدم اولویت نژاد عرب را تأکید می کند در شرایطی که زمین و زمان و زمینه اقتضای عرب گرایی داشت حضور این دو نفر در سطح بالای مسئولیت معنای خاص دارد. و وقتی هم پیامبر(ص) به سلمان لقب می دهد نمی گوید سلمان عربی بلکه می فرماید(سلمان محمّدی). پیامبر(ص) به همین دو اکتفا نکرد,(صهیب بن سنان) ملقّب به(ابو یحیی), رومی بوده است, وحشی ـ که بعد اهلی شد و به او مأموریت داده شد ـ حبشی است که شیعه و سنی او را صحابی می دانند. ابن هشام در سیره خویش(ابو کبشه) را فارسی و(زیدبن حارثه) را حبشی می داند.۹ که در جنگ بدر حضور داشته اند, بعضی(ذو مخبر) را از صحابه پیامبر, که حبشی است, شمرده اند.۱۰ در این میان, نقشِ سلمان فارسی که سلمان الخیر و سلمان السلام و سلمان محمدی است, بسیار برجسته و کلیدی است, وی در جنگ خندق, خندق می سازد و در جنگ طائف منجنیق می سازد۱۱ و بعدها در زمان عثمان استان دار مدائن می شود۱۲ و امیرالمؤمنین(ع) وی را پس از مرگ تجهیز کرد و بر او نماز خواند و جعفر هم حاضر بود. در فروغ ابدیت آمده است:(مناطقِ خوش آب و هوایِ عربستان در آخرین قرن قبل از اسلام به طور کلّی تحت نفوذ سه دولت بزرگ یعنی ایران و روم و حبشه بود, شرق و شمال شرقی این منطقه زیر حمایت ایران و شمال غربی تابع روم و قطعات مرکزی و جنوب تحت نفوذ(حبشه) قرار داشت, بعدها در اثر مجاورت با اینان سه دولت عرب به نام

هـای حیره, غسـان و کنـده هر کـدام تحت نفوذ یکی از سه دولت نـامبرده(ایران, روم و حبشه) قرار داشـتند.) جـالب است که پیامبر سلاطین هر سه قـدرت را به اسـلام دعوت کرد خسـرو پرویز که پیـامبر او را به نـام(کسـری عظیم فـارس) در نامه اش یاد کرد قبول نکرد,۱۳ ولی نجاشـی سلطان حبشه اسلام آورد۱۴ و هرقلِ عظیم روم معروف به(قیصـر) اسلام آورد.۱۵ آن چه برای ما مفید اسـت آن که طبق مدارک یاد شده پیامبر به کسـری §و قیصـر نوشت:(اسـلم تسلم ;اسلام بیاور تا سالم بمانی). و در بعضی نامه هایش می افزود:(اسلم تسلم فاجعل لک ما تحت یدیک)۱۶ و یا می فرمود:(ان تؤمن باللّه وحده لاشـریک له یبقی ملکک).۱۷ این جملات به آن معنا است که اگر اسـلام بیاورید به حکومت ادامه می دهید. اگر عربیت در کارگزاری حکومت رسول خدا(ص) اولویت داشت چنین وعـده ای به حکّام غیر عرب نمی داد. این وعـده ها گویای نفی عرب محوری در حکومت است و این آن چیزی است که ما در این مبحث به دنبال آنیم. مسـلمان شدن سـلطان حبشه و بقای او در حکومت با تأیید رسول خدا(ص) نشان می دهد که کادر غیر عرب رسول خـدا(ص) منحصـر در بردگـان حبشـی مثـل بلال و وحشـی و ذومخبر نمی شود بلکه مَلِک حبشه هم در این حلقه وارد است و نه تنها صـهیب رومی که برده است بلکه خود قیصـر روم هم به نوعی در حکومت فراگیر و جهان گیرِ رسول خدا(ص) نقش دارد. آن چه منظور ما را بیش تر تقویت می کند اسـلام آوردن دسـته جمعیِ(باذان) حاکم یمن و تمام کارمندانش که ایرانی بودند می باشد,۱۸ زیرا سرزمین حاصـل خیز یمـن کـه در جنـوب مکّه قرار دارد و حکمرانـان آن همـواره دست نشانـده شاهـان ساسـانی بودند۱۹ و تمـام کارمنـدانشان ایرانی بودنـد بـا نـامه پیـامبر و وعـده ای کـه داد مبنی بر ایـن که(اگر مسـلمان شـوی حکـومتت دوام دارد)۲۰ بـا لبیـک به پیـامبر و مسـلمان شـدنشان ایرانیـان زیـادی به کادر حکومتی رسول خـدا(ص) اضافه شـد. این روحیه حتی در حکـومت امیرالمـؤمنین هـم مشاهـده می شـد کـه فردی بـه نـام(شـنسب) را کـه ایرانی و از نسـل غوریـان است به عنـوان فرمـان دار ناحیه(غور) هرات منصوب فرموده بود.۲۱ خلفای دوم و سوم هم سـلمان را در مدائن نصب کرده بودند, که ذکر آن رفت. همه این هـا نشـان می دهـد که نفیِ عرب محوری از دیـد کتـاب و سـنت و سیره, مسـلّم است و پیـامبراکرم(ص) در عضویابی, هیـچ گاه به نیروهـای عرب به عنوان یـک منبع نیروی انسانیِ دارای اولویت, تکیه نکرده است. ۲ ـ منابع سـرزمینی مکّه با همه اهمیتش هیچ گاه برای حکومت اسلامی به یک منبع اولویت دار تبدیل نشد, زیرا ارزش های مکه مخصوص اهل آن نیست و یک سرزمین عمومی و متعلق به همه است. حتی پس از این که مکه فتـح شـد و پیامبر به وطَنِ اصـلی خود بازگشت آن جا را پایتخت قرار نـداد و به مـدینه بـازگشت. در تاریـخ حکومت هـای اسـلامی هم هیـچ گاه مکّه پایتخت نشـده است. علّت آن بر ما مجهول است. آری, مکه نه تنها پـایتخت نشـد بلکـه بـا همیـن عمـل پیـامبر(ص) عملاًـ(هـم شـهری گری) و (هـم وطن گرایی) نفی گردیـد. بسیاری از یـاران اوّلیه پیـامبر(ص), که مرتبـاً آزار می شدنـد, مثلِ بلال, عمّار, صـهیب, سـلمان, اویس قرنی, معاذبن جبل, اباذر غفاری, مقـداد, عـدی بن حاتم و عبدالله بن مسـعود, مکی الاصل نبودند. در میان وزرایی که قبلًا شـمردیم, شش نفر غیر مکی اند و اگر حسن و حسین(ع) را لحـاظ نکنیم سـهم مکّی و غیر مکّی, مسـاوی است. در بین هفـده اسـتان دار ده نفر آن ها اهل یمن و یک نفر از مـدینه و شـش نفر مکّی هسـتند که یـک نفر از آن ها(عتاب بن اسید) است که والی مکه است از طرف رسول خـدا(ص)۲۲ نه به خـاطر این که مکّی است بلکه به خاطر بومی بودنش. پنج نفر باقی مانده که قرشـی هستند یکی(ابوسفیان) است که به عنوان(مؤلفهٔ قلوبهم) منصوب شد بر نجران۲۳ نه به عنوان مکّی و سایرین هم به خاطر شایستگی و صلاحیت. و مکّی بودن هیچ دخلی نداشت. پس بنابر آمار وزرا که ستـاد رسول خـدا(ص) بودنـد و مطـابق آمـار اسـتان داران در تشـکیلات حکـومتی رسول خـدا(ص) برتری بـا عنصـر مکّی نبود. در خصوص(عثمـان بن طلحه بن شـیبه) که به طور موروثی کلیـددار کعبه بودنـد پیامبر او را ابقا کرد,۲۴ ولی نه به خـاطر مکّی بودنش بلکه برای ردّ امـانت, زیرا این آیه نازل شـد که:(انّ اللّه یامرکم ان تؤدو الامانات الی اهلها;۲۵ خداوند به شـما امر می کند تا امانات را به اهل آن بازگردانیـد.) حضور حجم عظیمی از یمنی ها در بین اسـتان داران و یک نفر به نام(حـذیفه) در بین وزرا حاکی از این است که مکه اولویت نـدارد. ب ـ مدینه(پایتخت گرایی ـ مرکزگرایی) مدینه الرسول(ص) که قبل از هجرت(یثرب) نام داشت مرکز

اسلام و حکومت اسلامی و مدفن بسیاری از نیکان و پاکان است. رسول خدا(ص) این شهر را برای مرکزیت بر مکه مکرّمه هم ترجیح داد و حتی بعد از فتح مکه پایتخت را عوض نکرد. ولی آیا مدینه اولویت دار است ;یعنی اهل مدینه به خاطر این که در این سرزمین و در مرکز و پایتخت هستند مزیتی بر دیگران دارند. و(مرکزگرایی) و(پایتخت گرایی) که در زمان رسول خدا تحت عنوان مدینه گرایی تبلور داشت, آیا معیاری برای عضویابی در حکومت اسلامی است؟ پاسخ این سؤال هم منفی است, زیرا در لیست وزرایی که دیده شد تنها یک نفر مدنی است و آن,(زیادبن لبید انصاری) است و نیروهای یمنی که نه مکی اند و نه مدنی آمار بالایی را در بین استان داران رسول خدا(ص) داشتند. نیروهای مهاجر هم که مکی و غیر مکی داخل آن ها بود پست های حکومتی را اشغال کرده بودند. در یک جمع بندی باید گفت: سرزمین, معیار نیست حتی مکه و مدینه و یمن و هیچ حاکم اسلامی نمی تواند فردی را چون هم شهری او است یا مقیم پایتخت است یا مقیم یکی از استان های مهّم است(مثل یمن) اولویت دهد. ۳ـ منابع قبیله ای(قریش و) ...قریش نام قبیله ای است پدر این قبیله(نضربن کنانه) است, این قبیله را از آن جهت قریش نامند که گرد حرم فراهم آمده اند. امویان و علویان و عباسیان از قریش هستند, محمد(ص) هم قرشی است و بزرگ ترین افتخار برای یک نفر این بوده که شاخه ای از آن محسوب و به آن منسوب شود. با توجّه به این که جامعه عرب دچار دردی ریشه دار و مزمن به نام تفاخر به فامیل و خانواده و قبیله بود لذا زمینه برتری این طائفه ممتاز فراهم بود. پیامبر که خود قرشی بود با شناخت درد مزبور قبل از بدخیم شدن, به علاج آن پرداخت و قبل از او قرآن کریم رسماً شعوب و قبائل را مایه تعارف و شناخت یک دیگر و نه سرمایه تفاخر می داند:(جعلناکم شعوباً و قبائل لتعارفوا)۲۶. رسول خدا(ص) وقتی مکّه را فتح کرد برای پیش گیری از بیماری قریش گرایی با قدرت می فرماید:(ایها الناس انّ اللّه قد اذهب عنکم نخوۀ الجاهلیه و تفاخروها بآبائها الاوانکم من آدم و آدم من طین اِلّا خیر عباداللّه عبدا تقاه)۲۷. در جای دیگر می فرماید:(اشراف امّتی حَمَلۀالقرآن و اصحاب اللیل۲۸ ;اشرافِ قوم من, حاملانِ قرآن و شب زنده داران هستند). و یا آن جا که با کشتگان آن ها من جمله ابوجهل و عتبه و شیبه و امیّه که در چاه بودند صحبت می کند, می فرماید:(دیگران مرا تصدیق کردند, ...دیگران مرا جای دادند, دیگران مرا کمک کردند).۲۹ این دیگران چه کسانی هستند که این همه در کلام رسول خدا(ص) تکرار می شود ;یعنی غیر قریش که ترکیبی از مهاجر و انصار و مکّی و غیر مکّی اند. معلوم می شود اکثر قریش مانع راه بودند که پیامبر این گونه با چاه سخن می گوید. البته بعضی از قریش, پیامبر(ص) را هم کمک کرده اند قبلاً خواندیم که از هفده استان دار, شش نفرشان قرشی بوده اند و هم چنین در میان وزرای آن حضرت, هشت نفر از قریش هستند: پنج نفر از بنی هاشم و سه نفر دیگر یعنی ابوبکر, عمر و مصعب از قریش هستند. قریشی ها در بین قضات و نیز در همه ارکان حکومتی حضور داشته اند, ولی نه به خاطر قرشی بودن بلکه ملاحظات دیگری در نظر بوده است. البته روایتی از رسول خدا(ص) نقل شده که می فرماید:(قدموّا قریشا ولاتقدمواها و تعلموا من قریش ولا تعلّموها ولولا ان تبطر قریش لاخبرتها مالخیارها عنداللّه تعالی)۳۰ و در نقلی دیگر از امیرالمؤمنین(ع) آمده است:(قدموا قریشا ولاتقدّموها ولولاـ ان تبطّر قریش لاخبرتها بمالها عنداللّه تعالی)۳۱ و در نقل سوم دارد که(قدموا قریشا ولا تقدموها و تعلموا منها ولا تعلموها)۳۲. این روایات از طریق اهل سنت است و به قول(مناوی) در شرح جامع صغیر بعضی برای تقدیم قول شافعی بر غیر شافعی به این روایات استناد کرده اند,۳۳ زیرا شافعی نسب به(مطّلب) فرزند هاشم می رساند و جالب است که خیلی از فقهای ما, در این که مطلبی را در احکام بنی هاشم وارد کنند تردید دارند. در کتاب(ذکری) §آمده است که برخی از فقها مثل شیخ مفید و شیخ صدوق و پدرش و غیرهم در بحث نماز میّت برای این که اولویتی به هاشمی بدهند راهی ندارند جز این که به چنین روایاتی استناد کنند, در حالی که در روایات ما اثری از آن ها مشاهده نمی شود.۳۴ ما می گوییم اولاّ: این روایات از حیث سند معتبر نیست, زیرا از طریق شیعه اثری از آن نیست. ثانیاً: از همان طریق اهل سنّت هم اگر قبول کنیم این روایات به مقدّم داشتن(حذیفه یمانی) غیرقرشی توسط پیامبراکرم(ص) در یک نماز, نقض می شود ;در حالی که پشت سرش قرشی ها بودند ;یعنی پیامبر او را امام قرشی ها کرد و بر آن ها مقدّم داشت. لذا بعضی

مثل(عیاض) با شتاب در حل این تناقض به این توجیه روی آورده اند که مراد از تقدیم قریش بر غیر قریش تقدم در خلافت و حکومت است نه تقدیم در نماز جماعت یا میّت!۳۵ ثالثاً: اگر قریش باید مقدم شود فقط بنی هاشم مراد است که ما این را قبول داریم, چرا که قریش رسول خدا(ص) را آزار دادند و اخراج کردند و با او جنگیدند و چگونه است که مقدّم شوند و معلّم همگان شوند و کسی معلّم آن ها نشود!؟ رابعاً: از همه که بگذریم دلالت آن, مقابل فرمایش رسول خدا(ص) است که فرمود: (لاحسب لقرشی ولاعربی الاّ بالتواضع). و نیز با آیه سیزدهم سوره حجرات و خطبه پیامبر(ص) در مکه ـ که به همه آن ها اشاره رفت ـ تعارض دارد. در مجموع این قبیل روایات عاجزند از اثبات تقدّم قریش مگر در بنی هاشم و آن چه در بحث حیض در جوامع فقهی ما آمده است که زنان قرشیه ده سال دیرتر به یائسگی می رسند۳۶ امری تعبدی یا تکوینی است و بعید است کسی آن را امتیازی برای قریش حساب کند, زیرا در این صورت باید برای(نبطیه) هم امتیاز قائل شود که در روایات هم دوشِ قرشیه است. شیخ مفید در کتاب(مقنعه) می گوید:(قد روی ان القرشیهٔ من النساء والنبطیه تریان الدم الی ستّین سنه)۳۷. و در نبطیه اصولاً تردید هست که عرب مستعجم هستند یا عجم مستعرب.۳۸ هرچند از ابن عباس نقل شده است که:(نحن معاشر قریش حیّ من النبط).۳۹ ولی وضوحی ندارد و در نهایت این که در زمان ما شناخته شده نیستند و قرشیه هم جز بنی هاشم در زمان حال شناخته شده نیست, هرچند صاحب جواهر از قبیله معروف به قریش در زمان ما نام می برد۴۰ که برای ما شناخته شده نیست. لذا راهی برای برتری قریش وجود ندارد نه آن روایات اهل سنت و نه این مسئله یائسگی قرشیه و نه اموری از این قبیل قادر به اولویت دادن به قریش نیستند و قریش گرایی به حکم کتاب و سنّت مطلوب نیست. اما آن چه در بحث ما مفید است این که(قبیله گرایی) که در خصوص رسول خدا(ص) به شکل(قریش گرایی) تبلور داشت, یک معیار منفی است ;یعنی حاکم یا مدیر اسلامی در عضویابی نمی تواند به قبیله خویش به عنوان یک منبع اولویت دار بنگرد. البته تشخیص قبیله در صدر اسلام بسیار آسان می نمود, زیرا نظام قبائلی حاکم آن چنان دقیق بودکه به قول قرآن یک عامل شناسایی و تعارف, قبایل بودند۴۱ و هر کس را به قبیله اش می شناختند و از امام صادق(ع) آموختیم که قبایل, کسانی اند که منسوب به آبا هستند۴۲ که در زبان ما چنین نسبتی را در یک خاندان یا دودمان می توان یافت یا آن چه که به(آل) معروف است ;شبیه آن چه در کشورهای خلیج فارس متعارف و متداول است مانند آل سعود, آل نهیان, آل صباح و ...هر چند طبق فرهنگ قرآن, آل ابراهیم و آل عمران معنایی اعم دارد, زیرا(آل ابراهیم) به بنی اسحاق و بنی اسماعیل تقسیم می شود که اوّلی یهود و دوّمی عرب را می سازد.۴۳ پس(آل) حتی معنایی فوق نژاد می یابد, اما آن چه در زمان ما از آل فهمیده می شود معنایی بسیار محدودتر است و شاید بهترین ترجمان آن(خاندان) یا(دودمان) باشد وگرنه مصداقی برای قبیله نخواهیم یافت. بر این اساس وقتی قریش گرایی و قبیله گرایی در زمان رسول خدا(ص) مطرود شد معیاری که متناسب با همه زمان ها به دست می آید(عدم دودمان گرایی) و (عدم خاندان گرایی) است ;به عبارت دیگر, دودمان و خاندان هیچ اولویتی به عنوان نیروی انسانی ندارند. ۴ ـ منابع ارزشی الف ـ مهاجرین مراد از مهاجرین نیروهای فداکاری هستند که در صدر اسلام با پیامبراکرم(ص) و یا بدون ایشان از مکه به مدینه یا به شعب ابی طالب یا به حبشه مهاجرت کردند و خود و فعلشان در قرآن کریم ممدوح شمرده شده اند. در ارزش هجرت همین بس که امیرالمؤمنین(ع) در نامه های متعدد به معاویه و دیگران,(هجرت) را از ارزش های اصلی خویش, ذکر می کند, مثلاً می فرماید:(سبقت الی الایمان والهجره)۴۴, یا می فرماید:(لیس المهاجر کالطلیق)۴۵. بخش عظیمی از کادر رسول خدا(ص) بلکه حواریون و ربیّون او را مهاجرین تشکیل می دادند. در جنگ بدر ـ طبق آماری که ابن هشام می دهد ـ ۸۷ نفر از مهاجرین بوده اند.۴۶ قبل از جنگ بدر هم مراحل شناسایی و اطلاعات عملیات را مهاجرین انجام می دادند, چون انصار فقط پیمان حفاظت از پیامبر(ص) را در داخل مدینه داشتند نه خارج آن.۴۷ بیش ترِ مسئولیتی که از طرف پیامبر با عنوان مکی یا قریشی یا بنی هاشم یا ذی القربی §مسئولیت گرفتند هجرت هم کرده اند, مگر مؤلفه قلوبهم که بعد از فتح مکه, اسلام آوردند و یا برخی مثل عباس عموی پیامبر(ص) که عذر از هجرت داشت. لذا هجرت هم از لحاظ قرآن و هم از نظر رسول

خدا(ص) یک ارزش و یک اولویت قطعی است ;یعنی مهاجرین در عضویابی دارای اولویت هستند. امّا در این خصوص که عنوان مهاجر اکنون چه مصداقی دارد. بین مفسران و فقها اختلاف است و دو قول وجود دارد: قول اول: انقطاع هجرت بعد از فتح مکه و قول دوم: اتصال هجرت و تداوم آن تا مادامی که کفر باقی است۴۸. دلیل قول اول این سخنِ پیامبر(ص) است که فرمود:(لاهجرهٔ بعد الفتح) و این که بعد از فتح مکه از دارالکفر تبدیل به دارالایمان شده است و آمدن از مکه به مدینه معنای هجرت ندارد.۴۹ دلیل دسته دوم آن است که مراد, هجرت از دارالکفر به دارالایمان است نه فقط از مکّه به مدینه. صاحب جواهر ادعای لاخلاف می کند.۵۰ ما می گوییم هجرت از قبیل حقیقت و مجاز نیست که از مکه به مدینه را حقیقی و باقی را مجازی بدانیم کما این که صاحب جواهر چنین تصور کرده است, بلکه هجرت یک معنای کلی و جامع است به معنای دوری از بدی ها به سمت خوبی ها و دارای مصادیقی است, مصداق بارز آن, همان هجرت از مکه به مدینه است ولی تنها مصداق نیست, هم چنان که در روایتی آمده است:(المهاجر من هجر نفسه)۵۱ و یکی از گناهان کبیره را(تعرّب بعد الهجره) می دانند که شاید عبارت آخری از ارتداد و مصادیقی که صاحب(تذکره) و محقق کرکی و دیگران آوردند و شهید هم در(روضه) به آن اشاره دارد۵۲ که یکی از آن ها را ما در معیار(شهرنشین گرایی) اشاره کردیم. و لذا هر نوع دوری از گناه و جهل و آمدن به سمت تعالی و تمدن می تواند بدون مسامحه و مجاز, هجرت تلقی شود. مگر نه این که ما هجرت از مکه به حبشه را هم هجرت می دانیم. آیا این جا از دارالکفر به دارالایمان است یا این که از دارالکفر به دارالکفر؟ لذا هجرت از همان زمان رسول خدا(ص) هم مصداقی غیر از هجرت مکه به مدینه داشته است کما این که شعب ابی طالب هم همین معنا را دارد. به طور کلی هجرت یک ارزش است که بزرگان به رخ دیگران می کشیدند, امام سجاد(ع) در خطبه معروف خود در شام به افتخارات پدران خویش که اشاره می کند می فرماید:(وهاجر الهجرتین).۵۳ در نماز جماعت هم تقدم با کسانی است که زودتر هجرت کرده اند ;مگر نماز جماعت فقط مخصوص صدر اسلام است که(اقدم هجرهٔ) ملاک تقدم تنها آن زمان باشد, نماز جماعت همیشگی است پس تقدم(اقدم هجرهٔ) هم همیشگی است. یکی از مصادیق اصلی آن انسان های مجاهد و مبارزی هستند که سابقه مبارزاتی و پیشینه روشنی در مبارزه با طاغوت ها و دشمنان دین داشته باشند, انسان های فداکار و انقلابی که زودتر از دیگران پا به میدان نهاده اند و از بیت و بیتوته خارج شده اند:(و من یخرج من بیته مهاجراً الی اللّه ورسولِهِ ثم یدرکه الموت فقد وقع اجره علی اللّه)۵۴, (یاعبادی الذین آمنوا انّ ارضی واسعه فایای فاعبدون)۵۵, و آن جمله رسول خدا(ص) که گفتیم فرار از یک زمین به زمین دیگر را ولو به یک وجب, هجرت می داند و صاحب آن را هم نشین ابراهیم(س) و محمد(ص) و. ...بنابراین معیارِ(مهاجرگرایی) در عضویابیِ رسول خدا(ص) یک اصل مسلّم مبتنی بر گمان و عقل بود و به آن عمل کرد. آمار دقیقِ کارگزارانِ پیامبر(ص) این را نشان می دهد. ما هم باید(مبارزگرایی) و(ایثارگری) و(ایثارگرایی) را معیار بدانیم ;یعنی هرکس تلاش و مجاهدت بیش تری داشته و جان بازی کرده و پا و نخاع داده است را اولویت بدهیم. پس(سابقه مبارزاتی در راه اسلام) معیار است و(السابقون الاولون) در این زمینه پیش تاز و مقدّم هستند. شاید نام(مجاهدگرایی) مناسب تر باشد. بنابراین(مهاجرگرایی) با هر مصداقی در هر زمین و زمانی معیارِ مثبت در عضویابی است.

ب ـ انصار انصار نیز مثل مهاجرین از منابع اصلی تغذیه کننده نیروی انسانی پیامبر بوده اند و اولویت داشته اند و لقب انصار را قرآن به آن ها داده است. در کشاف و غیره مذکور است که رسول خدا(ص) بین آن ها و مهاجرین چگونه تعادل در ارزش برقرار می کند. بعضی انصار بر قریش خود را برتر می دانستند رسول خدا(ص) فرمود: ای انصاریان, مگرنه آن که شما ذلیل بودید و خدای تعالی شما را به واسطه من عزیز و ارجمند ساخت؟ گفتند: بلی یا رسول اللّه. سپس فرمود: مگر نه شما گمراه بودید حق سبحانه به سبب من شما را هدایت کرد؟ گفتند: بلی یا رسول اللّه. بعد از آن فرمود: چرا جواب مرا نمی دهید؟ گفتند: چه بگوییم یا رسول اللّه؟ فرمود: در جواب من بگویید مگر نه آن که قومت تو را اخراج کردند و ما تو را جای دادیم و در پناه خود آوردیم؟ مگر نه قومت تکذیب تو را نمودند, پس ما تو را تصدیق کردیم؟ نه تو را مخذول ساختند پس ما تو را نصرت دادیم؟ و بر همین طریق

حضرت رسالت شمارش صفات جمیله ایشان می نمود تا آن که همه به زانو در آمدند و گفتند: یا رسول اللّه تن و جان ما فدای تو باد.۵۶ یعنی آن حضرت با یک بیان زیبا و شیوا و عادلانه در محضر مهاجر و انصار به طور تلویحی ارزش های طرفین را گفت و آن ها را مثل دو بال برای خود قلمداد کرد. یا موقع کلنگ زدن در خندق این شعار را می داد که:(اللهم اغفر الانصار والمهاجره)۵۷. بحث درباره(نصرت) است که حد اعلای آن ایثار است نصرت آن قدر ارزش مند است که هر کس لقب(انصاری) را مثل یک نشان بر دوش می کشید و بدان افتخار می کرد. انصاری ها به همین صورت در تاریخ به صورت لسان صدق در آخرین مانده اند. جابربن عبداللّه انصاری, ابوایوب انصاری, جناده انصاری, ابودجانه انصاری و غیرهم یعنی همان ارزش که بنی هاشم و سادات دارند که به وسیله پیش وند سیّد خود را ممتاز می کنند اینها با پسوند انصاری چنین کاری می کنند. انصاری ها در جنگ بدر, فتح مکه و دیگر نبردهای پیامبر(ص) نیز حضور چشم گیری داشتند و تعدادشان از مهاجران هم بیش تر بود.۵۸ ج ـ تابعین خداوند می فرماید:(والسابقون الاولون من المهاجرین والانصار والذین اتبعوهم باحسان رضی اللّه عنهم و رضوا عنه)۵۹ در این آیه به سه دسته از یاران رسول خدا(ص) که مورد رضایت خداوند بوده اند اشاره می شود که عبارت اند از: مهاجرین, انصار و تابعین. در مورد تابعین دو نظر است: یکی این که پیامبر را درک نکردند و بعداً آمدند و معصومین دیگر را یاری کردند و یا این که تابع سابقین شدند(از مهاجرین و انصار) با احسان و ایمان و اطاعت.۶۰ تابعین طبق برداشت دوم کسانی هستند که یا مهاجرند یا انصار منتها دیر به این قافله نور پیوسته اند و جزء(السابقون الاولون من المهاجرین والانصار) نیستند ولی جزء لاحقین هستند, به هر حال آمده اند و خداوند هم اعلام رضایت از آن ها می کند: (رضی اللّه عنهم و رضوا عنه). د ـ مجاهدین جهاد نوعاً قرین مهاجر و انصار است چه بسا بگوییم آن چه به مهاجر و انصار و تابعین ارزش می دهد همین جهاد آن ها است, قرآن می فرماید:(إنَّ الذین آمنوا و هاجروا و جاهدوا باموالهم و انفسهم فی سبیل اللّه والذین آووا ونصروا اولئک بعضهم اولیاء بعض)۶۱, یا می فرماید:(والذین آمنوا و هاجروا و جاهدوا فی سبیل اللّه والذین اووا و نصروا اولئک هم المؤمنون حقا لهم مغفرهٔ و رزق کریم)۶۲ ;یعنی هجرت و نصرت ضلع سومی دارد به نام جهاد و در نتیجه می شوند(مؤمنون حقا), (رضی اللّه عنهم و رضو عنه), (لهم مغفرهٔ و رزق کریم) و قرآن صریحاً می فرماید:(فضل اللّه المجاهدین علی القاعدین اجراً عظیما)۶۳. در یک جمع بندی باید گفت که چهار عنوانِ (مهاجرین, انصار, تابعین, مجاهدین) که یک منبع و مجموعه ارزشی را تصویر می کنند و می توان آنان را(ایثارگران) نامید, رسول خدا(ص) به نص قرآن کریم به آن ها اهمیت و اولویت می داد. بنابراین(ایثارگری) معیار دیگری برای عضویابی است. حکومت اسلامی نیروهای خویش را باید از این چهار منبع سرشار و عظیم برگیرد. و اگر جنگ نبود, ایثارگران و مهاجران و انصار و تابعین کسانی خواهند شد که بیش ترین سوابق مبارزاتی و فداکاری و دل سوزی و از خودگذشتگی و تحمل رنج و مرارت را برای اسلام و حکومت اسلامی داشته اند. ۵ـ منابع بومی قال اللّه تبارک و تعالی:(وما ارسلنا من رسول الاّ بلسان قومه)۶۴, (هوالذی بعث فی الامیین رسولاً منهم)۶۵, (لقد منَّ اللّه علی المؤمنین اذ بعث فیهم)۶۶, (کما ارسلنا فیکم رسولاً منکم)۶۷. رسول خدا(ص) عربی, قرشی, مکی, مدنی و بومی بود و خداوند در آیات چهارگانه به این نکته اشاره می کند. نیروهای بومیِ شایسته به خاطر سنخیّت و نیز شناخت و رگ و ریشه معلوم و مشخص , موفق ترند و لذا اولویت دارند.۶۸ عتاب بن اسید, اهل مکه است و والی همان جا شد۶۹, نصب خاندان(باذان) در یمن۷۰, عدی بن حاتم در قبیله خود, طیّ۷۱, قیس بن مالک در هَمْدان۷۲, عین فروه در مراء۷۳, مالک بن عوف, آتش افروز جنگ حنین, مردِ سرسختِ قبیله بنی سعد توسط پیامبر سرپرست قبیله نصر وسلمه شد۷۴, نصب معاذبن جبلِ یمنی به عنوان قاضی یمن۷۵, نصب یک جوان ثقفی در ثقیف۷۶, نامه پیامبر به هوذه بن علی حنفی زمام دار یمامه که فرمود: اسلام بیاور تا در امان باشی و قدرت و سلطنت تو باقی بماند۷۷, نامه به حارث حاکم غسان با همین مضمون۷۸ و نامه هایی از همین دست به سلطان حبشه, قیصر روم و کسرای ایران, حاکی از یک نوع اولویت دهی به نیروهای بومی است که اگر اسلام آوردند طبق و عده بر منطقه و نقطه خویش حکومت می کردند. در فتح مکه ابوسفیان مکی در مکه مسئولیت می گیرد تا(مؤلفهٔ

قلوبهم) را در منزلش جمع کند۷۹, عثمان بن طلحه مکی را در کلیدداری کعبه ابقا می کند۸۰, امیرالمؤمنین هم قثم بن عباس مکی را عامل مکه قرار داد۸۱ و سهل بن حنیف انصاری را که مدنی بود عامل خود در مدینه قرار داد.۸۲ در نقاط دیگر, حضرت کنترل آن چنانی نداشت, شام که در اختیار معاویه بود, بلاد عراق هم نوعاً به اشاره معاویه مست می شدند والاّ شامل نصب عناصر بومی با همان حجم زمان رسول خدا(ص) در زمان امیرالمؤمنین هم می شدیم. البته قبلًا اشاره کردیم که شنسب که ایرانی و اهل غور هرات بود از طرف آن حضرت بر منطقه خویش حاکم شد۸۳ استقصای بیش تر ما را به اولویت نیروهای بومی در سیره پیامبراکرم(ص) و امیرالمؤمنین(ع) بیش تر راهنمایی می کند. پیامبران هم نوعاً از طرف خدای تبارک و تعالی بر مناطق خویش مبعوث و منصوب می شدند: در سوره های هود و اعراف مرتباً با این جمله رو به رو می شویم که:(الی عاد اخاهم هودا), (الی ثمود اخاهم صالح), (الی مدین اخاهم شعیبا), (ولقد ارسلنا نوحاً الی قومه), (لقد ارسلنا موسی بآیاتنا الی قومه ان اخرج قومک من الظلمات الی النور) و آیاتی دیگر از این قبیل که ما را کمک می کند در جهت اتخاذ یک معیار مناسب در عضویابی که همان(بومی گرایی) باشد. یعنی نیروهای بومی نسبت به نیروهای غیر بومی, اولی و احق هستند, مگر این که نکته خاص مثل مسائل امنیتی در میان باشد, و گرنه اصلِ بومی گرایی در عضویابی اصلی عقلی, عرفی و شرعی است. ۶ـ مؤلفهٔ قلوبهم در آیه ۶۰ سوره توبه(مؤلفهٔ قلوبهم) به عنوان یکی از مصرف های زکات نام برده شده اند صاحب شرایع می گوید:(المولفهٔ قلوبهم هم الکفار الذین یتمالون الی الجهاد)۸۴ صاحب جواهر اقوال مختلفی را در تعریف مؤلفهٔ قلوبهم از اصحاب نقل می کند و در پایان نظر خودش را به عنوان تحقیق بعد از مطالعه کامل در کلمات اصحاب و اخبار و اجماع و نفی خلاف چنین این گونه اعلام می دارد:(ان المؤلفهٔ قلوبهم عام للکافرین الذین یراد الفتهم للجهاد او الاسلام والمسلمین الضعفاء العقائد لا انهم خاصّون باحد القسمین)۸۵. اختلاف بین فقها بر سر این است که(مؤلفهٔ قلوبهم) چه کسانی هستند؟ بعضی فقط کفار را مصداق می دانند عده ای کفّار را برای استمالت آن ها به جهاد و برخی کفار را برای استمالت آن ها به اسلام. گروهی هم مسلمانان ضعیف العقیده را برای بقاء شان در اسلام از مصادیق این عنوان می دانند. خلاصه(مؤلفهٔ قلوبهم) دو دسته اند: دسته ای که باید جذب شوند و دسته ای که باید دفع نشوند ;به عبارت بهتر, یک تیره باید بیایند و یک تیره باید نروند. تیره اوّل کفارند یا برای جهاد, خواه مسلمانان شوند یا نه و یا برای مسلمان شدن و تیره دوم ضعیف العقیده ها هستند برای این که باقی بمانند, لذا از زکات بودجه ای برای این منظور در نظر گرفته شده است. امام باقر(ع) در صحیح زراره می فرمایند:(مؤلفهٔ قلوبهم) قومی هستند که خدای واحد را عبادت می کنند و شهادت(لا اله الا اللّه و محمّد رسول اللّه) سر می دهند ولی به بعضی از جنبه های وحی شک دارند. خداوند به پیامبرش فرمان داد که با پول و هدیه دل آن ها را به دست آورد تا اسلام آن ها محکم شود. رسول خدا(ص) در جنگ حنین با رؤسای قریش و مضر مانند ابوسفیان و غیره چنین کرد. انصار ناراحت شدند, خدمت رسول خدا(ص) آمدند و گفتند: اگر اجازه دهی کلامی داریم و آن این که اگر این اموال که به اینان دادی دستور خدا است, تسلیم هستیم و اگر دستور توست راضی نیستیم. خداوند به خاطر این اعتراض نور آن ها را بُرد و برای(مؤلفهٔ قلوبهم) سهمی از زکات قرار داد.۸۶ (مؤلفهٔ قلوبهم) یک عنوان عام است که دارای مصادیقی است, مصداق بارز آن ابوسفیان و عیینه و دیگران است که در صدر اسلام بودند.۸۷ در زمان های دیگر مصادیق دیگری دارد و دلیل بر این مسئله اطلاق ادله امت که(مؤلفه قلوبهم) را مقید و منحصر به زمانی و زمینی خاص نکرده است و این ادله از حیث دیگری هم اطلاق دارد که مقیّد به جهاد نیست, یعنی برای غیر جهاد هم می توان آن ها را تألیف کرد ;مثلاً ـ برای عضویت در حکومت و استفاده از تخصّص آن ها صاحب جواهر هم مقید به جهاد نمی داند ما می خواهیم حرف دیگری هم بزنیم و آن این که تالیف قلوب منحصر به پرداخت زکات نیست, زیرا تعلیق حکم بر وصف, مشعر به علیّت است ;یعنی علّت پرداخت زکات تألیف قلوب است یعنی تألیفِ قلوب اصل است و پرداخت زکاتِ واجب یکی از راه های تألیف قلوب است, بنابراین راه های دیگری هم وجود دارد که او تألیف و تشویق شود ;مثلاً ما به او پست و مقام بدهیم تا برای اهداف بلند اسلام استمالت شود.۸۸ لذا آن چه ما به آن

رسیده ایم دو وجه است: عضویت در سازمان حکومت اسلامی هم می تواند مایه تألیف قلوب باشد و هم این که هدف از تألیف قلوب باشد ;به این معنا که شما فرد لایقی را با پول تشویق کنید که عضو اداره اسلام شود و یا او را عضو اداره اسلام کنید تا تألیف قلوب شود, ما هر دو را از اطلاق ادله و از اعتبار وصف العینی تعلیق حکم بر وصف, متوجه می شویم. بر این اساس, مؤلفه قلوبهم به یک منبع خوب انسانی برای حکومت اسلامی تبدیل می شوند به این معنا که حکومت اسلامی برای تقویت پایه های مردمی و تحکیم ریشه حکومت در دل جامعه اسلامی نباید از این نیروی عظیم که طبق فرموده امام صادق و باقر(ع) بیش تر مردم را تشکیل می دهند و در همه زمان ها هم هستند:(یکون ذلک فی کل زمان)۸۹ غفلت شود. البته منظور ما در نظر گرفتن سهمیه ای در کادر حکومتی غیر کلیدی برای آنان بدون هیچ اولویتی است ;یعنی(مؤلفهٔ قلوبهم) مثل مهاجر و انصار و بنی هاشم نیستند که در عضویابی اولویتی داشته باشند, ولی غفلت از آن ها هم درست نیست. پیامبراکرم(ص) برای تألیف قلوب به پرداخت زکات اکتفا نفرمود بلکه مسئولیت هم می داد ;نمونه اش ابوسفیان بود که بلافاصله فرماندهی دو هزار نفر از قریش را در یک عملیات نظامی بر عهده گرفت۹۰, و عمروعاص که در(ذات السلاسل) فرمانده شد۹۱, ابوسفیان بت پرست حتی مأموریت بت شکنی بت های طائف را پیدا کرد, جالب است که او بت ها را شکست و از خرابه های آن هیزم درست کرد و فروخت و قرض های عده ای را پرداخت۹۲, وحشی هم پس از این که اهلی شد مأموریت جنگی گرفت۹۳, معاویه هم جزء کاتبان رسول خدا(ص) شد.۹۴ ۷ـ منابع دینی منظور, مسلمین, یهود, نصاری, مجوس و به طور کلی اقلیت های دینی اند که به هر حال منابعی از نیروهای انسانی را تحت عناوین دینی تشکیل می دهند. در این درنگ و توقف نداریم که(اسلام گرایی) یک اولویت قطعی و صد درصد است و غیر اسلام هم ولو میلی به اسلام و جهاد نداشته باشند و مؤلفه قلوبهم نباشند سهمیه ای خواهند داشت. رسول خدا(ص) گاهی با آن ها پیمان می بست مثل(بنی نضیر) یا(بنی قریظه) که یهود بودند تا از نیروهای آن ها علیه کفار استفاده کند و یا درخواست نماینده ای از آنان می کرد:(قل تعالوا الی کلمه)...۹۵ یعنی نمایندگان آن ها را می خواند با آن ها پیمان می بست ولی هیچ وقت به آن ها فرصت فرادستی نمی داد. اسلام به همه کفار و اهل کتاب, بدبین نیست بلکه با آن ها که میل به سلطه دارند سر ناسازگاری دارد, اما استفاده از اهل جزیه آن هم به شکل(بطانه) بلکه به شکل نیروهای کارگزار و متخصص به شکلی که حکومت اسلامی حالتِ تسلط و نظارت را از دست ندهد منعی ندارد. سیره رسول خدا(ص) همین گونه بود, در تاریخ می خوانیم که: فرمان روایِ مسیحی شهر(ایله) به نام(یوحنابن رویه) در حالی که صلیب طلا به سینه انداخته بود و از مقر فرمان روایی خود به سرزمین تبوک آمده بود هدیه ای به رسول خدا(ص) داد و هدیه ای هم از آن بزرگ وار گرفت و حاضر شد بر آیینِ مسیح بماند و جزیه بدهد, پیامبر با او پیمان بست که مسیحی بماند و به او مأموریت داد که از مسلمانان که از ایله می گذرند پذیرایی کند.۹۶ اصولاً فرمان روایانی که در مرزهای سوریه و حجاز زندگی می کردند در میان قوم و قبیله و منطقه زندگی خود, نفوذ کلمه داشتند و همگی مسیحی بودند و چون احتمال داشت که روزی سپاه روم از نیروهای محلّی آنان استفاده کند. پیامبر(ص) با همه آن ها پیمان عدم تعرض بست.۹۷ یا(اکیدر) فرمان روای مسیحیِ(دومهٔالجندل) حضور پیامبر رسید و از قبول اسلام امتناع ورزید ولی حاضر شد باج گذارِ مسلمانان باشد.۹۸ جالب است که(یوحنا) و(اکیدر) مسیحی می مانند ولی کارگزار و باج گذار پیامبر می شوند ;یعنی می توان و جایز است از نیروهای اهل کتاب استفاده کرد فقط به این شرط که نظارت و تسلط را در دست نگیرند, زیرا با اصل مسلّم(لن یجعل اللّه للکافرین علی المؤمنین سبیلا) و(یعطواالجزیه عن ید وهم صاغرون) منافات دارد. پس(اسلام گرایی) اولویت است ولی استفاده از غیر مسلمین جایز است به شرط عدم سلطه و بدون هیچ اولویتی. ۸ـ منابع عقیدتی مراد, دارالاسلام و دارالکفر است. (دارالاسلام جایی است که اسلام در آن جا حاکم است و دارالکفر یا دارالشرک آن جا که کفر و شرک حاکم است), مثل مکه و مدینه قبل از فتح مکه که مکه مصداق دارالکفر بود و مدینه دارالایمان و دارالاسلام. البته اکنون شرایط فرق می کند بعضی کشورهای اسلامی مثل ترکیه هرچند حکومت آن ها لائیک است, اما آن جا را نمی توان دارالکفر حساب کرد. پس دارالکفر جایی است که مسلمین

یا در آن جا حاکم نیستند یا در اقلیت انـد. مسلماً دارالکفری که در صدر اسلام مطرح بوده با توجه به این که اسلام هنوز توسعه نداشت, کشورها و مناطقی بودند که اسلام هنوز وارد آن جا نشده بود. اکنون بحث در این است که آیا از نیروهای مسلمان مقیم دارالکفر می توان در حکومت اسلامی دعوت و استفاده کرد؟ به عبارت بهتر آیا نیروهایِ مسلمان دارالکفر منبعی مناسب برای عضویابی جهت تشکیلات حکومت اسلامی محسوب می شوند یا نه؟ قرآن می فرماید:(الذین آمنوا ولم یهاجروا ما لکم من ولایتهم من شیء حتی یهاجروا)۹۹, بعضی مصداق این آیه را عباس عموی پیامبر می دانند که هجرت نکرد ولی رسول خدا(ص) او را در همان دارالکفر مأموریت جاسوسی قریش داد و گزارش به پیامبر می داد و حتی در جنگ بدر شرکت کرد و اسیر شد و پیامبر به رَزمندگانش سفارش کرده بود که او را ضربه نزنند و سالم بدارند و سرانجام اسیر شد.۱۰۰ به هر حال اولویت با دارالاسلام است و در صورت عدم کفایت باید سراغ نیروهای مسلمان دارالکفر رفت که از داستان عباس و نظایر آن جواز آن را یافتیم. بنابراین نیروهای مسلمان که در دارالکفر اقامت و یا تحصیل کرده انـد و مدتی به هر دلیل مانده اند, استفاده از آن ها جایز است, اما هیچ اولویتی بر نیروهای دارالاسلام ندارند, بلکه اولویت از آن نیروهای دارالاسلام است, زیرا مقیم های دارالکفر چه بسا از فرهنگ آن جا تأثیر گرفته انـد و ممکن است تأثیرات منفی هم داشته باشند. پی نوشت : ۱. حسن ستاری, مدیریت منابع انسانی, ص۹۱. ۲.حجرات(۴۹) آیه۱۳. ۳. بحارالانوار, ج۷۶, ص۳۵۰. ۴. مرتضی مطهری, خدمات متقابل اسلام و ایران, ص۲۸۸ ـ ۲۸۹. ۵. همان, ص۴۰۶. ۶. همان, ص۴۱۲. ۷. تراتیب الاداریه, ج۱, ص۱۷. ۸. همان, ج۱, ص۱۷. ۹. سیره ابن هشام, ج۲, ص۳۳۳. ۱۰. صحاح سته. ۱۱. فروغ ابدیت, ص۳۶۰ و ۱۲۶. ۱۲. شیخ عباس قمی, منتهی الآمال. ۱۳. بحارالانوار, ج۲۰, ص۳۸۹ ;طبقات کبری, §ج۱, ص۲۶۰ ;تاریخ طبری, ج۲, ص۲۹۵ ;کامل ابن اثیر, ج۲, ص۸۱ ;فروغ ابدیت, ج۲, ص۲۱۸. ۱۴. سیره حلبی, ج۳, ص۲۷۹ ;طبقات کبری, §ج۱, ص۲۵۹ ;فروغ ابدیت, ج۲, ص۲۲۹. ۱۵. طبقات کبری, §ج۱, ص۲۵۹ ;سیره حلبی, ج۲, ص۲۷۷ ;بحارالانوار, ج۲۰, ص۳۷۹. ۱۶. همان, ج۲, ص۲۳۵. ۱۷. همان, ج۲, ص۲۲۲. ۱۸. فروغ ابدیت, ج۲, ص۲۲۲ ۱۹. همان, ص۲۲۰. ۲۰. همان, ص۲۲۲. ۲۱. مرتضی مطهری, خدمات متقابل اسلام و ایران, ج۲, ص۳۹۳. ۲۲. جعفر سبحانی, فروغ ابدیت, ص۳۵۲. ۲۳. اسد الغابه. ۲۴. فروغ ابدیت, ص۳۳۸. ۲۵. نساء(۴) آیه۵۸. ۲۶. حجرات(۴۹) آیه۱۳. ۲۷. جعفر سبحانی, همان, ج۲, ص۴۷۲ ـ ۴۷۳. ۲۸. بحارالانوار. ۲۹. فروغ ابدیت, ص۵۱۲ ;سیره ابن هشام, ج۱, ص۶۳۹ ;صحیح بخاری, ص۹۸ ;بحارالانوار, ج۱۹, ص۳۴۶. ۳۰. حدائق, ج۱۰, ص۳۹۶ ;سیوطی, جامع صغیر, ج۲, ص۸۵. ۳۱. همان. ۳۲. همان و کنزالعمّال, ج۶, ص۱۹۵. ۳۳. سیوطی, شرح جامع صغیر, ج۴, ص۵۱۲ به نقل از حدائق, ج۱۰, ص۳۹۵. ۳۴. حدائق, ج۱, ص۳۹۵ ;جواهر, ج۱۳, ص۳۵۳. ۳۵. حدائق, ج۱۰, ص۳۹۵ ;سیوطی, شرح جامع(مناوی), ج۴, ص۵۱۲. ۳۶. جواهرالکلام, ج۳, ص۱۶۱. ۳۷. وسائل الشیعه, باب۳۱ من ابواب الحیض, ح۹. ۳۸. جواهرالکلام, ج۳, ص۱۶۱. ۳۹ و ۴۰. همان. ۴۱. حجرات(۴۹) آیه۱۳. ۴۲. منهج الصادقین, ج۸, ص۴۲۹. ۴۳. وسائل الشیعه, ج۴, باب۳۹ ;جواهرالکلام, ج۲۱, ص۲۱۵ ـ ۲۱۶. ۴۴. نهج البلاغه, خ۵۶, ص۱۴۶(فیض الاسلام). ۴۵. همان, نامه۱۷, ص۸۶۴. ۴۶. سیره ابن هشام, ج۲, ص۳۶۳. ۴۷. فروغ ابدیت, ج۱, ص۴۸۰. ۴۸. جواهرالکلام, ج۲۱, ص۲۶(مانند علامه و شهید اول و ثانی). ۴۹. همان, ج۱۳, ص۳۶۳ ;منهج الصادقین, ج۴, ص۲۱۷. ۵۰. همان, ج۲۱, ص۲۶. ۵۱. بحارالانوار, ج۱۱, ص۲۸ ;ج۶۷, ص۳۰۲ ;ج۶۷, ص۳۵۸. ۵۲. شهید ثانی, روضه البهیه, کتاب الصلواة, ج۱, ص۳۹۲(چاپ ۱۰جلدی). ۵۳. خطبه سجادیه. ۵۴. نساء(۴) آیه۱۰۰ . ۵۵. عنکبوت(۲۹), آیه۵۶. ۵۶. منهج الصادقین, ج۹, ص۲۲۸:(لاعیش الاّ عیش الآخره اللهم اغفر الانصار والمهاجره). ۵۷. فروغ ابدیت, ج۲, ص۱۲۶. ۵۸. ر.ک: سیره ابن هشام, ج۲, ص۳۶۳ و ۶۱۵. ۵۹. توبه(۹) آیه۱۰۰. ۶۰. منهج الصادقین, ج۹, ص۲۳۴. ۶۱. انفال(۸) آیه۷۲. ۶۲. همان, آیه۷۴. ۶۳. نساء(۴) آیه۹۵. ۶۴. ابراهیم(۱۴) آیه۴. ۶۵. جمعه(۶۲) آیه۲. ۶۶. آل عمران(۳) آیه۱۶۴ . ۶۷. بقره(۲) آیه۱۵۱ . ۶۸. محسن الموسوی, دولةالرسول, ص۲۶۲. ۶۹. فروغ ابدیت, ج۲, ص۳۵۲ و ۴۵۲ ;سیره ابن هشام, ج۲, ص۵۰۰ ;تاریخ سیاسی اسلام, ج۱, ص۱۶۲ ;تراتیب الاداریه, ج۱, ص۲۴۰ ;اسد الغابه, ج۳, ص۵۵۶.

۷۰. فروغ ابدیت, ص ۱۲۲ ;دولةالرسول, ص ۲۶۳ ;اسد الغابه, ج۳, ص ۱۲۶. ۷۱. اسد الغابه, ج۴, ص ۴۴۲ و ۲۱۴ ;الاصابه, ج۵, ص ۲۶۴ ;فروغ ابدیت, ج۲, ص ۳۸۲. ۷۲. فروغ ابدیت ;دولة الرسول, ص ۲۶۲. ۷۳. دولةالرسول, ص ۳۷۲. ۷۴. فروغ ابدیت, ص ۳۶۷ ;سیره ابن هشام, ج۲, ص ۴۹۱. ۷۵. همان, ص ۴۵۲. ۷۶. همان, ص ۴۱۶ ;سیره ابن هشام, ج۲, ص ۵۴۴ ;اسد الغابه, ج۱, ص ۲۱۶. ۷۷. همان, ص ۲۶۳. ۷۸. طبقات ابن سعد, ج۱, ص ۲۶۱ ;حلبی, ج۳, ص ۲۸۶ ;فروغ ابدیت, ج۲, ص ۲۳۵. ۷۹. فروغ ابدیت, ج۲, ص ۳۵۲. ۸۰. همان, ج۲, ص ۳۳۸. ۸۱. نهج البلاغه فیض الاسلام, نامه۶۷, ص ۱۰۶۲. ۸۲. همان, نامه ۷۰, ص ۱۰۷. ۸۳. مرتضی مطهری, خدمات متقابل اسلام و ایران. ۸۴. شرایع الاسلام, ج۱, ص ۱۴۹. ۸۵. جواهرالکلام, ج۱۵, ص ۳۴۱. ۸۶. اصول کافی(چاپ جدید), ح۲, ص ۴۱۱. ۸۷. منهج الصادیقین, ج۴, ص ۲۷۵. ۸۸. جواهرالکلام, ج۱۵, ص ۳۴۱. ۸۹. مستدرک الوسائل, باب اول, ح ۱۱. ۹۰. فروغ ابدیت, ج۲, ص ۳۵۲. ۹۱. همان, ج۲, ص ۳۰۴. ۹۲.همان, ج۲, ص ۴۲۰. ۹۳. همان, ج۲ ;بحارالانوار, ج۲۱, ص ۴۱۳. ۹۴. همان و بحارالانوار, ج۲۲, ص ۲۴۸ ;تراتیب الاداریه, ج۱, ص ۱۲۰ ;اسد الغابه, ج۵, ص ۲۰۹. ۹۵. آل عمران(۳) آیه ۶۱. ۹۶. فروغ ابدیت, ج۲, ص ۴۱۰ ;سیره ابن هشام, ج۲, ص ۵۲۶ ;بحارالانوار, ج۲۱, ص ۱۶۰ ;سیره حلبی, ج۳, ص ۱۶۰. ۹۷. همان. ۹۸. فروغ ابدیت, ج۲, ص ۴۰۱ ;سیره ابن هشام, ج۲, ص ۵۲۶ ;بحارالانوار, ج۲۱, ص ۱۶۰ ;سیره حلبی, ج۳, ص ۱۶۰. ۹۹.انفال(۸) آیه ۷۲. ۱۰۰. اسدالغابه, ج۳, ص ۱۶۵ <>.منبع:فصلنامه حکومت اسلامی شماره ۹

روش حکومتی پیامبر(صلی الله علیه واله)

روش حکومتی پیامبر(صلی الله علیه واله) نویسنده:سید قوام الدین صمصام یکی از مباحث بسیار بحث انگیز در قرن حاضر مسئله نظام سیاسی و نظام اداریِ حکومت پیامبر اکرم(صلی الله علیه واله) بوده است. دیدگاه برخی این است که حکومت پیامبر اکرم(صلی الله علیه واله) اساساً نظام خاص اداری و سیاسی نداشته است. به این دیدگاه از جنبه های گوناگون ـ خصوصاً کلامی ـ پاسخ گفته اند, اما از زاویه طرح عینیِ نظام سیاسی و اداری پیامبراسلام(صلی الله علیه واله) کم تر بدین ساحت درآمده اند. نگارنده از کسانی است که به وجود نظام اداریِ کامل و پیشرفته ای در دوران رسول اللّه(صلی الله علیه واله) اعتقاد دارد, در جهت اثبات این اعتقاد, با روی کردی تاریخی به شیوه نظام اداری پیامبر اکرم(صلی الله علیه واله) پرداخته و با کاوش در لابه لای صفحات تاریخِ سیاسیِ پیامبر اکرم(صلی الله علیه واله) نمودهای نظام مستحکم اداری را به دست آورده است. این نوشته به اجمال به یکی از مهم ترین ارکان در نظام اداری یعنی عضویابی از دیدگاه اسلام اشاره دارد. منابع نیروی انسانی(عضویابی) هر نظام اداری ارکان گونه گونی دارد که یکی از آن ها عضویابی است. علمای مدیریت عضویابی را چنین تعریف می کنند: (عملیات کاوش در منابع انسانی و کشف افراد شایسته و ترغیب و تشویق آنان به قبول مسئولیت در سازمان.)۱ مراد ما از عضویابی در نظام اداریِ حکومتِ رسول اکرم(صلی الله علیه واله) لزوماً مطابقِ تعریف فوق نیست, زیرا ممکن است در اطلاعاتی که از آن عصر به دست ما رسیده چنین فعل و انفعالی را شاهد نباشیم و البته منکر وجود آن هم نیستیم و یا چه بسا اقتضای آن زمان دقیقاً پیاده شدن مفاهیم فوق نبوده باشد. بنابراین مراد ما شناسایی منابع نیروی انسانی است که رسول خدا(صلی الله علیه واله) کادر حکومتی اش را از آن ها تأمین می کرده است. شناسایی این منابع به ما کمک می کند که در انتخاب معیار برای عضویابی و برای منابع انسانی توفیق یابیم تا مدیران سازمان های حکومت اسلامی در هر عصر و نسلی بر اساس آن معیارها به عضویابی بپردازند. در آن شرایط, منابع نیروی انسانی پیامبر اکرم(صلی الله علیه واله) این ها بودند: ۱ـ منابع نژادی عرب و عجم ;۲ـ منابع سرزمینی مانند مکه و مدینه و یمن ;۳ـ منابع قبیله ای مانند قریش ;۴ـ منابع ارزشی مانند مهاجرین, انصار, مجاهدین و تابعین ;۵ـ منابع بومی ;۶ـ منابع سرزمینی ـ اعتقادی مانند دارالکفر و دارالاسلام ;۷ـ منابع اعتقادی مانند مسلمین, یهود و نصاری. ۱ ـ منابع نژادی قرآن به زبان عربی نازل شده, پیامبر اکرم(صلی الله علیه واله) عرب است, اسلام در عربستان طلوع کرده است, اولین حکومت اسلامی در مدینه ـ که از شهرهای عرب است ـ تشکیل

یـافته و عمـده نیروهـای پیـامبر اکرم(صـلی الله علیـه واله) در کـادر اداری و حکومـتی عرب بـوده انـد, ولی بـا این همه, عربیت یک اولویت نبوده است. قرآن می فرمایـد: (یـا ایها الناس انا خلقناکم من ذکر وانثی وجعلناکم شعوباً و قبائل لتعارفوا انّ اکرمکم عنـداللّه اتقیکم۲ ;ای مردم ما شـما را از دو جنسِ مرد و زن آفریدیم و شما را به شکل ملت ها و قبیله ها در آوردیم تا یکدیگر را بشناسید.) پیـامبر اکرم در روز فتـح مکه می فرمایـد: (انّ اباکم واحـد کلکم لآدم و آدم من تراب ان اکرمکم عنـداللّه اتقیکم ولیس لعربی علی عجمی فضـل الاّ بالتقوی۳ ;پـدر شـما یکی است و آن, آدم(ع) است و آدم از خـاک, بـا تقواترین شـما نزد خـدا گرامی ترین شـما است, عرب را بر عجم برتری نیست مگر به تقوا.) بعضـی از اعراب معاصـر از تمـدّن اسـلامی با نام(تمـدّن عربی) یاد می کنند و می گویند:(مسلمانِ غیر عرب اگر پیش رفت کرده است به خاطر روح عربی بوده است که در همه ملت ها پیدا شده بود و همه این ملت هـا تحت نام و عنوانِ(عربیت) یک حرکت هم آهنگ به وجود آورده بودنـد).۴ این نظریه, به طور آشـکار تحریف تاریخ است, در حـالی که ملت هـای مسـلمان بر روی ملیّت خود پل زده بودنـد و خود را مسـلمان می دانسـتند. محور نبودن عربیت به صورت یک ارزش اسـلامی باقی بود حتی خلفای راشدین بر آن پای فشـرده اند ولی امویان سلسله جنبان تفکر تفوّق عرب شدند۵ و سیاست آن هـا بر اصل تفوق عرب بر غیر عرب پایه گـذاری شـد, معاویه به صورت بخش نامه به همه عمّال خویش دسـتور داد که برای عرب, حق تقّـدم قائل شونـد. این عمل ضـربه مهلکی به اسـلام زد و منشاء تجزیه حکومت اسـلامی به صورت حکومت های کوچک بود, زیرا بـدیهی است که هیـچ ملّتی حاضـر نیست تفوق و قیمومت ملّت دیگر را بپـذیرد. اسـلام از آن جهت مقبول همه ملّت ها بود که علاوه بر سایر مزایایش رنگ نژادی و قومی نـداشت.۶ (آجری) در اربعین از رسول خدا(صـلی الله علیه واله) نقل می کند که:(همانا خـدا اختیار کرد مرا و اختیار کرد برای من اصـحابی پس قرار داد برای من از آنها وزرائی.)۷ در(استیعاب) از قول علی(ع) آن وزرا چهارده نفر شـمرده می شونـد:(حمزه, جعفر, ابوبکر, علی, حسن, حسـین, عبداللّه بن مسـعود, سـلمان, عماربن یاسـر, حذیفه, اباذر, بلال و مصعب).۸ جالب است اگر این مجموعه را به منزله کابینه فرض کنیم(هر چند حسـنین کم سن بوده اند.) در این جمع دو نفر غیر عرب دیـده می شونـد: سـلمان فارسـی و بلال حبشـی. این دقیقاً همان عـدم اولویت نژاد عرب را تأکید می کند در شـرایطی که زمیـن و زمـان و زمینـه اقتضـای عرب گرایی داشـت حضـور ایـن دو نفر در سـطح بالاـی مسـئولیت معنـای خـاص دارد. و وقـتی هم پیامبر(صـلی الله علیه واله) به سـلمان لقب می دهـد نمی گوید سـلمان عربی بلکه می فرماید(سـلمان محمّدی). پیامبر(صـلی الله علیه واله) به همین دو اکتفا نکرد,(صـهیب بن سـنان) ملقّب به(ابو یحیی), رومی بوده است, وحشـی ـ که بعـد اهلی شد و به او مأموریت داده شد ـ حبشـی است که شـیعه و سـنی او را صـحابی می دانند. ابن هشام در سیره خویش(ابو کبشه) را فارسی و(زیدبن حارثه) را حبشی می داند.۹ که در جنگ بدر حضور داشـته اند, بعضـی(ذو مخبر) را از صـحابه پیامبر, که حبشی است, شمرده اند.۱۰ در این میان, نقشِ سـلمان فارسـی که سـلمان الخیر و سـلمان السـلام و سـلمان محمدی است, بسیار برجسته و کلیدی است, وی در جنگ خنــدق, خنــدق می ســازد و در جنـگ طـائف منجنیـق می سـازد۱۱ و بعــدها در زمــان عثمـان اســتان دار مــدائن می شــود۱۲ و امیرالمؤمنین(ع) وی را پس از مرگ تجهیز کرد و بر او نماز خواند و جعفر هم حاضر بود. در فروغ ابدیت آمده است:(مناطقِ خوش آب و هوایِ عربستان در آخرین قرن قبل از اسـلام به طور کلّی تحت نفوذ سه دولت بزرگ یعنی ایران و روم و حبشه بود, شـرق و شمال شرقی این منطقه زیر حمایت ایران و شمال غربی تابع روم و قطعات مرکزی و جنوب تحت نفوذ(حبشه) قرار داشت, بعدها در اثر مجـاورت بـا اینـان سه دولت عرب به نـام هـای حیره, غسان و کنـده هر کـدام تحت نفوذ یکی از سه دولت نامبرده(ایران, روم و حبشه) قرار داشـتند.) جالب است که پیامبر سـلاطین هر سه قدرت را به اسـلام دعوت کرد خسرو پرویز که پیامبر او را به نام(کسری عظیم فارس) در نامه اش یاد کرد قبول نکرد,۱۳ ولی نجاشی سلطان حبشه اسلام آورد۱۴ و هرقلِ عظیم روم معروف به(قیصر) اسلام آورد.۱۵ آن چه برای ما مفید است آن که طبق مدارك یاد شده پیامبر به کسـری §و قیصـر نوشت:(اسـلم تسلم ;اسلام بیاور تا سالم بمانی). و در بعضـی نامه هایش می افزود:(اسلم تسلم فاجعل لك ما تحت یدیک)۱۶ و یا می فرمود:(ان تؤمن باللّه وحده لاشریک

له یبقی ملکک).۱۷ این جملات به آن معنا است که اگر اسلام بیاورید به حکومت ادامه می دهید. اگر عربیت در کارگزاری حکومت رسول خدا(صلی الله علیه واله) اولویت داشت چنین وعده ای به حکّام غیر عرب نمی داد. این وعده ها گویای نفی عرب محوری در حکومت است و این آن چیزی است که ما در این مبحث به دنبال آنیم. مسلمان شدن سلطان حبشه و بقای او در حکومت با تأیید رسول خدا(صلی الله علیه واله) نشان می دهد که کادر غیر عرب رسول خدا(صلی الله علیه واله) منحصر در بردگان حبشی مثل بلال و وحشی و ذومخبر نمی شود بلکه مَلِک حبشه هم در این حلقه وارد است و نه تنها صهیب رومی که برده است بلکه خود قیصر روم هم به نوعی در حکومت فراگیر و جهان گیرِ رسول خدا(صلی الله علیه واله) نقش دارد. آن چه منظور ما را بیش تر تقویت می کند اسلام آوردن دسته جمعیِ(باذان) حاکم یمن و تمام کارمندانش که ایرانی بودند می باشد,۱۸ زیرا سرزمین حاصل خیز یمن که در جنوب مکّه قرار دارد و حکمرانان آن همواره دست نشانده شاهان ساسانی بودند۱۹ و تمام کارمندانشان ایرانی بودند با نامه پیامبر و وعده ای که داد مبنی بر این که(اگر مسلمان شوی حکومتت دوام دارد)۲۰ با لبیک به پیامبر و مسلمان شدنشان ایرانیان زیادی به کادر حکومتی رسول خدا(صلی الله علیه واله) اضافه شد. این روحیه حتی در حکومت امیرالمؤمنین هم مشاهده می شد که فردی به نام(شنسب) را که ایرانی و از نسل غوریان است به عنوان فرمان دار ناحیه(غور) هرات منصوب فرموده بود.۲۱ خلفای دوم و سوم هم سلمان را در مدائن نصب کرده بودند, که ذکر آن رفت. همه این ها نشان می دهد که نفیِ عرب محوری از دید کتاب و سنت و سیره, مسلّم است و پیامبراکرم(صلی الله علیه واله) در عضویابی, هیچ گاه به نیروهای عرب به عنوان یک منبع نیروی انسانیِ دارای اولویت, تکیه نکرده است. ۲ ـ منابع سرزمینی مکّه با همه اهمیتش هیچ گاه برای حکومت اسلامی به یک منبع اولویت دار تبدیل نشد, زیرا ارزش های مکه مخصوص اهل آن نیست و یک سرزمین عمومی و متعلق به همه است. حتی پس از این که مکه فتح شد و پیامبر به وطَنِ اصلی خود بازگشت آن جا را پایتخت قرار نداد و به مدینه بازگشت. در تاریخ حکومت های اسلامی هم هیچ گاه مکّه پایتخت نشده است. علّت آن بر ما مجهول است. آری, مکه نه تنها پایتخت نشد بلکه با همین عمل پیامبر(صلی الله علیه واله) عملاً(هم شهری گری) و (هم وطن گرایی) نفی گردید. بسیاری از یاران اوّلیه پیامبر(صلی الله علیه واله), که مرتباً آزار می شدند, مثلِ بلال, عمّار, صهیب, سلمان, اویس قرنی, معاذبن جبل, اباذر غفاری, مقداد, عدی بن حاتم و عبدالله بن مسعود, مکی الاصل نبودند. در میان وزرایی که قبلاً شمردیم, شش نفر غیر مکی اند و اگر حسن و حسین(ع) را لحاظ نکنیم سهم مکّی و غیر مکّی, مساوی است. در بین هفده استان دار ده نفر آن ها اهل یمن و یک نفر از مدینه و شش نفر مکّی هستند که یک نفر از آن ها(عتاب بن اسید) است که والی مکه است از طرف رسول خدا(صلی الله علیه واله)۲۲ نه به خاطر این که مکّی است بلکه به خاطر بومی بودنش. پنج نفر باقی مانده که قرشی هستند یکی(ابوسفیان) است که به عنوان(مؤلفهٔ قلوبهم) منصوب شد بر نجران۲۳ نه به عنوان مکّی و سایرین هم به خاطر شایستگی و صلاحیت. و مکّی بودن هیچ دخلی نداشت. پس بنابر آمار وزرا که ستاد رسول خدا(صلی الله علیه واله) بودند و مطابق آمار استان داران در تشکیلات حکومتی رسول خدا(صلی الله علیه واله) برتری با عنصر مکّی نبود. در خصوص(عثمان بن طلحه بن شیبه) که به طور موروثی کلیددار کعبه بودند پیامبر او را ابقا کرد,۲۴ ولی نه به خاطر مکّی بودنش بلکه برای ردّ امانت, زیرا این آیه نازل شد که:(انّ اللّه یامرکم ان تؤدو الامانات الی اهلها;۲۵ خداوند به شما امر می کند تا امانات را به اهل آن بازگردانید.) حضور حجم عظیمی از یمنی ها در بین استان داران و یک نفر به نام(حذیفه) در بین وزرا حاکی از این است که مکه اولویت ندارد. ب ـ مدینه(پایتخت گرایی ـ مرکزگرایی) مدینه الرسول(صلی الله علیه واله) که قبل از هجرت(یثرب) نام داشت مرکز اسلام و حکومت اسلامی و مدفن بسیاری از نیکان و پاکان است. رسول خدا(صلی الله علیه واله) این شهر را برای مرکزیت بر مکه مکرّمه هم ترجیح داد و حتی بعد از فتح مکه پایتخت را عوض نکرد. ولی آیا مدینه اولویت دار است ;یعنی اهل مدینه به خاطر این که در این سرزمین و در مرکز و پایتخت هستند مزیتی بر دیگران دارند. و(مرکزگرایی) و(پایتخت گرایی) که در زمان رسول خدا تحت عنوان مدینه گرایی تبلور داشت, آیا معیاری برای عضویابی در

حکومت اسلامی است؟ پاسخ این سؤال هم منفی است, زیرا در لیست وزرایی که دیده شد تنها یک نفر مدنی است و آن,(زیادبن لبید انصاری) است و نیروهای یمنی که نه مکی اند و نه مدنی آمار بالایی را در بین استان داران رسول خدا(صلی الله علیه واله) داشتند. نیروهای مهاجر هم که مکی و غیر مکی داخل آن ها بود پست های حکومتی را اشغال کرده بودند. در یک جمع بندی باید گفت: سرزمین, معیار نیست حتی مکه و مدینه و یمن و هیچ حاکم اسلامی نمی تواند فردی را چون هم شهری او است یا مقیم پایتخت است یا مقیم یکی از استان های مهّم است(مثل یمن) اولویت دهد. ۳ ـ منابع قبیله ای(قریش و) ...قریش نام قبیله ای است پدر این قبیله(نضربن کنانه) است, این قبیله را از آن جهت قریش نامند که گرد حرم فراهم آمده اند. امویان و علویان و عباسیان از قریش هستند, محمد(صلی الله علیه واله) هم قرشی است و بزرگ ترین افتخار برای یک نفر این بوده که شاخه ای از آن محسوب و به آن منسوب شود. با توجّه به این که جامعه عرب دچار دردی ریشه دار و مزمن به نام تفاخر به فامیل و خانواده و قبیله بود لذا زمینه برتری این طائفه ممتاز فراهم بود. پیامبر که خود قرشی بود با شناخت درد مزبور قبل از بدخیم شدن, به علاج آن پرداخت و قبل از او قرآن کریم رسماً شعوب و قبائل را مایه تعارف و شناخت یک دیگر و نه سرمایه تفاخر می داند:(جعلناکم شعوباً و قبائل لتعارفوا)۲۶. رسول خدا (صلی الله علیه واله) وقتی مکّه را فتح کرد برای پیش گیری از بیماری قریش گرایی با قدرت می فرماید:(ایها الناس انّ اللّه قد اذهب عنکم نخوۀ الجاهلیه و تفاخروها بآبائها الاوانکم من آدم و آدم من طین اِلّا خیر عباداللّه عبدا تقاه)۲۷. در جای دیگر می فرماید:(اشراف امّتی حَمَلۀالقرآن و اصحاب اللیل۲۸ ;اشرافِ قوم من, حاملانِ قرآن و شب زنده داران هستند). و یا آن جا که با کشتگان آن ها من جمله ابوجهل و عتبه و شیبه و امیّه که در چاه بودند صحبت می کند, می فرماید:(دیگران مرا تصدیق کردند, ...دیگران مرا جای دادند, دیگران مرا کمک کردند).۲۹ این دیگران چه کسانی هستند که این همه در کلام رسول خدا(ص) تکرار می شود ;یعنی غیر قریش که ترکیبی از مهاجر و انصار و مکّی و غیر مکّی اند. معلوم می شود اکثر قریش مانع راه بودند که پیامبر این گونه با چاه سخن می گوید. البته بعضی از قریش, پیامبر(ص) را هم کمک کرده اند قبلاً خواندیم که از هفده استان دار, شش نفرشان قرشی بوده اند و هم چنین در میان وزرای آن حضرت, هشت نفر از قریش هستند: پنج نفر از بنی هاشم و سه نفر دیگر یعنی ابوبکر, عمر و مصعب از قریش هستند. قریشی ها در بین قضات و نیز در همه ارکان حکومتی حضور داشته اند, ولی نه به خاطر قرشی بودن بلکه ملاحظات دیگری در نظر بوده است. البته روایتی از رسول خدا(صلی الله علیه واله) نقل شده که می فرماید:(قدموّا قریشا ولاتقدمواها و تعلموا من قریش ولاـ تعلّموها ولولاـ ان تبطر قریش لاـخبرتها مالخیارها عنداللّه تعالی)۳۰ و در نقلی دیگر از امیرالمؤمنین(ع) آمده است:(قدموا قریشا ولاتقدّموها ولولا ان تبطّر قریش لاخبرتها بمالها عنداللّه تعالی)۳۱ و در نقل سوم دارد که(قدمواّ قریشا ولا تقدموها و تعلموا منها ولا تعلموها)۳۲. این روایات از طریق اهل سنت است و به قول(مناوی) در شرح جامع صغیر بعضی برای تقدیم قول شافعی بر غیر شافعی به این روایات استناد کرده اند,۳۳ زیرا شافعی نسب به(مطّلب) فرزند هاشم می رساند و جالب است که خیلی از فقهای ما, در این که مطلبی را در احکام بنی هاشم وارد کنند تردید دارند. در کتاب(ذکری) آمده است که برخی از فقها مثل شیخ مفید و شیخ صدوق و پدرش و غیرهم در بحث نماز میّت برای این که اولویتی به هاشمی بدهند راهی ندارند جز این که به چنین روایاتی استناد کنند, در حالی که در روایات ما اثری از آن ها مشاهده نمی شود.۳۴ ما می گوییم اولاّ: این روایات از حیث سند معتبر نیست, زیرا از طریق شیعه اثری از آن نیست. ثانیاً: از همان طریق اهل سنّت هم اگر قبول کنیم این روایات به مقدّم داشتن(حذیفه یمانی) غیرقرشی توسط پیامبراکرم(ص) در یک نماز, نقض می شود ;در حالی که پشت سرش قرشی ها بودند ;یعنی پیامبر او را امام قرشی ها کرد و بر آن ها مقدّم داشت. لذا بعضی مثل(عیاض) با شتاب در حل این تناقض به این توجیه روی آورده اند که مراد از تقدیم قریش بر غیر قریش تقدم در خلافت و حکومت است نه تقدیم در نماز جماعت یا میّت!۳۵ ثالثاً: اگر قریش باید مقدم شود فقط بنی هاشم مراد است که ما این را قبول داریم, چرا که قریش رسول خدا(ص) را آزار دادند و اخراج کردند و با او جنگیدند و چگونه است که مقدّم شوند و معلّم همگان

شونـد و کسـی معلّم آن ها نشود!؟ رابعاً: از همه که بگـذریـم دلالت آن, مقابـل فرمایـش رسول خدا(صـلی الله علیه واله) اسـت که فرمود: (لاحسب لقرشـی ولاعربی الاّ بالتواضع). و نیز با آیه سیزدهم سوره حجرات و خطبه پیامبر(صلی الله علیه واله) در مکه ـ که به همه آن هـا اشـاره رفت ـ تعـارض دارد. در مجموع این قبیـل روایـات عاجزنـد از اثبات تقـدّم قریش مگر در بنی هاشم و آن چه در بحث حیض در جوامع فقهی ما آمده است که زنان قرشیه ده سال دیرتر به یائسگی می رسند۳۶ امری تعبدی یا تکوینی است و بعید است کسـی آن را امتیـازی برای قریش حسـاب کنـد, زیرا در این صورت بایـد برای(نبطیه) هم امتیـاز قائـل شود که در روایـات هم دوشِ قرشیه است. شیـخ مفید در کتاب(مقنعه) می گوید:(قد روی ان القرشیهٔ من النساء والنبطیه تریان الدم الی ستّین سنه)۳۷. و در نبطیه اصولاً تردید هست که عرب مسـتعجم هسـتند یا عجم مستعرب.۳۸ هرچنـد از ابن عباس نقل شده است که:(نحن معاشـر قریش حیّ من النبط).۳۹ ولی وضوحی ندارد و در نهایت این که در زمان ما شـناخته شده نیسـتند و قرشـیه هم جز بنی هاشم در زمان حال شنـاخته شـده نیست, هرچنـد صـاحب جواهر از قبیله معروف به قریش در زمان ما نام می برد۴۰ که برای ما شـناخته شده نیست. لذا راهی برای برتری قریش وجود ندارد نه آن روایات اهل سـنت و نه این مسـئله یائسگی قرشیه و نه اموری از این قبیل قادر به اولویت دادن به قریش نیسـتند و قریش گرایی به حکم کتاب و سنّت مطلوب نیست. اما آن چه در بحث ما مفیـد است این که(قبیله گرایی) که در خصوص رسول خـدا(صـلی الله علیه واله) به شـکل(قریش گرایی) تبلور داشت, یـک معیـار منفی است ;یعنی حاکم یا مـدیر اسـلامی در عضویابی نمی تواند به قبیله خویش به عنوان یک منبع اولویت دار بنگرد. البته تشخیص قبیله در صدر اسلام بسیار آسان می نمود, زیرا نظـام قبـائلی حاکم آن چنان دقیق بودکه به قول قرآن یک عامل شـناسایی و تعارف, قبایل بودند۴۱ و هر کس را به قبیله اش می شـناختند و از امام صادق(ع) آموختیم که قبایل, کسانی انـد که منسوب به آبا هسـتند۴۲ که در زبان ما چنین نسـبتی را در یـک خانـدان یـا دودمـان می توان یـافت یـا آن چه که به(آل) معروف است ;شبیه آن چه در کشورهای خلیـج فارس متعارف و متـداول اسـت ماننـد آل سـعود, آل نهیـان, آل صـباح و ...هر چنـد طبـق فرهنـگ قرآن, آل ابراهیم و آل عمران معنـایی اعم دارد, زیرا(آل ابراهیم) به بنی اسـحاق و بنی اسـماعیل تقسـیم می شود که اوّلی یهود و دوّمی عرب را می سازد.۴۳ پس(آل) حتی معنایی فوق نژاد می یابـد, اما آن چه در زمان ما از آل فهمیـده می شود معنایی بسـیار محـدودتر است و شایـد بهترین ترجمان آن(خاندان) یا(دودمان) باشد وگرنه مصداقی برای قبیله نخواهیم یافت. بر این اساس وقتی قریش گرایی و قبیله گرایی در زمان رسول خدا(صلی الله علیه واله) مطرود شد معیاری که متناسب با همه زمان ها به دست می آید(عدم دودمان گرایی) و (عدم خاندان گرایی) است ;به عبـارت دیگر, دودمـان و خانـدان هیـچ اولویتی به عنوان نیروی انسانی ندارنـد. ۴ ـ منـابع ارزشـی الف ـ مهـاجرین مراد از مهاجرین نیروهای فداکاری هسـتند که در صدر اسلام با پیامبراکرم(صلی الله علیه واله) و یا بدون ایشان از مکه به مدینه یا به شعب ابی طالب یـا بـه حبشـه مهـاجرت کردنـد و خـود و فعلشـان در قرآن کریـم ممـدوح شـمرده شـده انـد. در ارزش هجرت همیـن بس که امیرالمـؤمنین(ع) در نـامه هـای متعـدد بـه معـاویه و دیگران,(هجرت) را از ارزش هـای اصـلی خـویش, ذکر می کنـد, مثلاً ـ می فرمایـد:(سـبقت الی الایمان والهجره)۴۴, یا می فرمایـد:(لیس المهاجر کالطلیق)۴۵. بخش عظیمی از کادر رسول خـدا(صـلی الله علیه واله) بلکه حواریـون و ربیّون او را مهـاجرین تشـکیل می دادنـد. در جنـگ بـدر ـ طبـق آمـاری که ابن هشـام می دهـد ـ ۸۷ نفر از مهاجرین بوده اند.۴۶ قبل از جنگ بدر هم مراحل شناسایی و اطلاعات عملیات را مهاجرین انجام می دادند, چون انصار فقط پیمان حفاظت از پیامبر(صلی الله علیه واله) را در داخل مدینه داشتند نه خارج آن.۴۷ بیش ترِ مسئولیتی که از طرف پیامبر با عنوان مکی یا قریشـی یا بنی هاشم یا ذی القربی §مسئولیت گرفتند هجرت هم کرده اند, مگر مؤلفه قلوبهم که بعد از فتح مکه, اسلام آوردند و یا برخی مثـل عبـاس عمـوی پیـامبر(صـلی الله علیه واله) که عـذر از هجرت داشت. لـذا هجرت هم از لحـاظ قرآن و هم از نظر رسـول خـدا(صـلی الله علیه واله) یـک ارزش و یـک اولـویت قطعی است ;یعنی مهـاجرین در عضویـابی دارای اولـویت هسـتند. امّـا در این خصوص که عنوان مهاجر اکنون چه مصداقی دارد. بین مفسران و فقها اختلاف است و دو قول وجود دارد: قول اول: انقطاع هجرت

بعد از فتح مکه و قول دوم: اتصال هجرت و تداوم آن تا مادامی که کفر باقی است۴۸. دلیل قول اول این سخنِ پیامبر(صلی الله علیه واله) است که فرمود:(لاهجرة بعد الفتح) و این که بعد از فتح مکه از دارالکفر تبدیل به دارالایمان شده است و آمدن از مکه به مدینه معنای هجرت ندارد.۴۹ دلیل دسته دوم آن است که مراد, هجرت از دارالکفر به دارالایمان است نه فقط از مکّه به مدینه. صاحب جواهر ادعای لاخلاف می کند.۵۰ ما می گوییم هجرت از قبیل حقیقت و مجاز نیست که از مکه به مدینه را حقیقی و باقی را مجازی بدانیم کما این که صاحب جواهر چنین تصور کرده است, بلکه هجرت یک معنای کلی و جامع است به معنای دوری از بدی ها به سمت خوبی ها و دارای مصادیقی است, مصداق بارز آن, همان هجرت از مکه به مدینه است ولی تنها مصداق نیست, هم چنان که در روایتی آمده است:(المهاجر من هجر نفسه)۵۱ و یکی از گناهان کبیره را(تعرّب بعد الهجره) می دانند که شاید عبارت آخری از ارتداد و مصادیقی که صاحب(تذکره) و محقق کرکی و دیگران آوردند و شهید هم در(روضه) به آن اشاره دارد۵۲ که یکی از آن ها را ما در معیار(شهرنشین گرایی) اشاره کردیم. و لذا هر نوع دوری از گناه و جهل و آمدن به سمت تعالی و تمدن می تواند بدون مسامحه و مجاز, هجرت تلقی شود. مگر نه این که ما هجرت از مکه به حبشه را هم هجرت می دانیم. آیا این جا از دارالکفر به دارالایمان است یا این که از دارالکفر به دارالکفر؟ لذا هجرت از همان زمان رسول خدا(صلی الله علیه واله) هم مصداقی غیر از هجرت مکه به مدینه داشته است کما این که شعب ابی طالب هم همین معنا را دارد. به طور کلی هجرت یک ارزش است که بزرگان به رخ دیگران می کشیدند, امام سجاد(ع) در خطبه معروف خود در شام به افتخارات پدران خویش که اشاره می کند می فرماید:(وهاجر الهجرتین).۵۳ در نماز جماعت هم تقدم با کسانی است که زودتر هجرت کرده اند ;مگر نماز جماعت فقط مخصوص صدر اسلام است که(اقدم هجرة) ملاک تقدم تنها آن زمان باشد, نماز جماعت همیشگی است پس تقدم(اقدم هجرة) هم همیشگی است. یکی از مصادیق اصلی آن انسان های مجاهد و مبارزی هستند که سابقه مبارزاتی و پیشینه روشنی در مبارزه با طاغوت ها و دشمنان دین داشته باشند, انسان های فداکار و انقلابی که زودتر از دیگران پا به میدان نهاده اند و از بیت و بیوته خارج شده اند:(و من یخرج من بیته مهاجراً الی اللّه ورسولهِ ثم یدرکه الموت فقد وقع اجره علی اللّه)۵۴, (یاعبادی الذین آمنوا انّ ارضی واسعه فایای فاعبدون)۵۵, و آن جمله رسول خدا(صلی الله علیه واله) که گفتیم فرار از یک زمین به زمین دیگر را ولو به یک وجب, هجرت می داند و صاحب آن را هم نشین ابراهیم(س) و محمد(ص) و. ...بنابراین معیارِ(مهاجرگرایی) در عضویابیِ رسول خدا(صلی الله علیه واله) یک اصل مسلّم مبتنی بر گمان و عقل بود و به آن عمل کرد. آمار دقیقِ کارگزارانِ پیامبر(صلی الله علیه واله) این را نشان می دهد. ما هم باید(مبارزگرایی) و(ایثارگری) و(ایثارگرایی) را معیار بدانیم ;یعنی هرکس تلاش و مجاهدت بیش تری داشته و جان بازی کرده و پا و نخاع داده است را اولویت بدهیم. پس(سابقه مبارزاتی در راه اسلام) معیار است و(السابقون الاولون) در این زمینه پیش تاز و مقدّم هستند. شاید نام(مجاهدگرایی) مناسب تر باشد. بنابراین(مهاجرگرایی) با هر مصداقی در هر زمین و زمانی معیارِ مثبت در عضویابی است. ب ـ انصار انصار نیز مثل مهاجرین از منابع اصلی تغذیه کننده نیروی انسانی پیامبر بوده اند و اولویت داشته اند و لقب انصار را قرآن به آن ها داده است. در کشاف و غیره مذکور است که رسول خدا(صلی الله علیه واله) بین آن ها و مهاجرین چگونه تعادل در ارزش برقرار می کند. بعضی انصار بر قریش خود را برتر می دانستند رسول خدا(صلی الله علیه واله) فرمود: ای انصاریان, مگرنه آن که شما ذلیل بودید و خدای تعالی شما را به واسطه من عزیز و ارجمند ساخت؟ گفتند: بلی یا رسول اللّه. سپس فرمود: مگر نه شما گمراه بودید حق سبحانه به سبب من شما را هدایت کرد؟ گفتند: بلی یا رسول اللّه. بعد از آن فرمود: چرا جواب مرا نمی دهید؟ گفتند: چه بگوییم یا رسول اللّه؟ فرمود: در جواب من بگویید مگر نه آن که قومت تو را اخراج کردند و ما تو را جای دادیم و در پناه خود آوردیم؟ مگر نه قومت تکذیب تو را نمودند, پس ما تو را تصدیق کردیم؟ نه تو را مخذول ساختند پس ما تو را نصرت دادیم؟ و بر همین طریق حضرت رسالت شمارش صفات جمیله ایشان می نمود تا آن که همه به زانو در آمدند و گفتند: یا رسول اللّه تن و جان ما فدای تو باد.۵۶

یعنی آن حضرت با یک بیان زیبا و شیوا و عادلانه در محضر مهاجر و انصار به طور تلویحی ارزش های طرفین را گفت و آن ها را مثل دو بال برای خود قلمداد کرد. یا موقع کلنگ زدن در خندق این شعار را می داد که:(اللهم اغفر الانصار والمهاجره)۵۷. بحث درباره(نصرت) است که حد اعلای آن ایثار است نصرت آن قدر ارزش مند است که هر کس لقب(انصاری) را مثل یک نشان بر دوش می کشید و بدان افتخار می کرد. انصاری ها به همین صورت در تاریخ به صورت لسان صدق در آخرین مانده اند. جابربن عبداللّه انصاری, ابوایوب انصاری, جناده انصاری, ابودجانه انصاری و غیرهم یعنی همان ارزش که بنی هاشم و سادات دارند که به وسیله پیش وند سیّد خود را ممتاز می کنند اینها با پسوند انصاری چنین کاری می کنند. انصاری ها در جنگ بدر, فتح مکه و دیگر نبردهای پیامبر(ص) نیز حضور چشم گیری داشتند و تعدادشان از مهاجران هم بیش تر بود.۵۸ ج ـ تابعین خداوند می فرماید:(والسابقون الاولون من المهاجرین والانصار والذین اتبعوهم باحسان رضی اللّه عنهم و رضوا عنه)۵۹ در این آیه به سه دسته از یاران رسول خدا(صلی الله علیه واله) که مورد رضایت خداوند بوده اند اشاره می شود که عبارت اند از: مهاجرین, انصار و تابعین. در مورد تابعین دو نظر است: یکی این که پیامبر را درک نکردند و بعداً آمدند و معصومین دیگر را یاری کردند و یا این که تابع سابقین شدند(از مهاجرین و انصار) با احسان و ایمان و اطاعت.۶۰ تابعین طبق برداشت دوم کسانی هستند که یا مهاجرند یا انصار منتها دیر به این قافله نور پیوسته اند و جزء(السابقون الاولون من المهاجرین والانصار) نیستند ولی جزء لاحقین هستند, به هر حال آمده اند و خداوند هم اعلام رضایت از آن ها می کند: (رضی اللّه عنهم و رضوا عنه). د ـ مجاهدین جهاد نوعاً قرین مهاجر و انصار است چه بسا بگوییم آن چه به مهاجر و انصار و تابعین ارزش می دهد همین جهاد آن ها است, قرآن می فرماید:(إنَّ الذین آمنوا و هاجروا و جاهدوا باموالهم و انفسهم فی سبیل اللّه والذین آووا ونصروا اولئک بعضهم اولیاء بعض)۶۱, یا می فرماید:(والذین آمنوا و هاجروا و جاهدوا فی سبیل اللّه والذین اووا و نصروا اولئک هم المؤمنون حقا لهم مغفرهٔ و رزق کریم)۶۲ ;یعنی هجرت و نصرت ضلع سومی دارد به نام جهاد و در نتیجه می شوند(مؤمنون حقا), (رضی اللّه عنهم و رضو عنه), (لهم مغفرهٔ و رزق کریم) و قرآن صریحاً می فرماید:(فضل اللّه المجاهدین علی القاعدین اجراً عظیما)۶۳. در یک جمع بندی باید گفت که چهار عنوانِ (مهاجرین, انصار, تابعین, مجاهدین) که یک منبع و مجموعه ارزشی را تصویر می کنند و می توان آنان را(ایثارگران) نامید, رسول خدا(صلی الله علیه واله) به نص قرآن کریم به آن ها اهمیت و اولویت می داد. بنابراین(ایثارگری) معیار دیگری برای عضویابی است. حکومت اسلامی نیروهای خویش را باید از این چهار منبع سرشار و عظیم برگیرد. و اگر جنگ نبود, ایثارگران و مهاجران و انصار و تابعین کسانی خواهند شد که بیش ترین سوابق مبارزاتی و فداکاری و دل سوزی و از خودگذشتگی و تحمل رنج و مرارت را برای اسلام و حکومت اسلامی داشته اند. ۵ـ منابع بومی قال اللّه تبارک و تعالی:(وما ارسلنا من رسول الاّـ بلسان قومه)۶۴, (هوالذی بعث فی الامیین رسولاً منهم)۶۵, (لقد منَّ اللّه علی المؤمنین اذ بعث فیهم)۶۶, (کما ارسلنا فیکم رسولاً منکم)۶۷. رسول خدا(ص) عربی, قرشی, مکی, مدنی و بومی بود و خداوند در آیات چهارگانه به این نکته اشاره می کند. نیروهای بومیِ شایسته به خاطر سنخیّت و نیز شناخت و رگ و ریشه معلوم و مشخص , موفق ترند و لذا اولویت دارند.۶۸ عتاب بن اسید, اهل مکه است و والی همان جا شد۶۹, نصب خاندان(باذان) در یمن ۷۰, عدی بن حاتم در قبیله خود, طیّ ۷۱, قیس بن مالک در هَمْدان۷۲, عین فروه در مراء۷۳, مالک بن عوف, آتش افروز جنگ حنین, مردِ سرسختِ قبیله بنی سعد توسط پیامبر سرپرست قبیله نصر وسلمه شد۷۴, نصب معاذبن جبلِ یمنی به عنوان قاضی یمن۷۵, نصب یک جوان ثقفی در ثقیف۷۶, نامه پیامبر به هوذه بن علی حنفی زمام دار یمامه که فرمود: اسلام بیاور تا در امان باشی و قدرت و سلطنت تو باقی بماند۷۷, نامه به حارث حاکم غسان با همین مضمون۷۸ و نامه هایی از همین دست به سلطان حبشه, قیصر روم و کسرای ایران, حاکی از یک نوع اولویت دهی به نیروهای بومی است که اگر اسلام آوردند طبق و عده بر منطقه و نقطه خویش حکومت می کردند. در فتح مکه ابوسفیان مکی در مکه مسئولیت می گیرد تا(مؤلفهٔ قلوبهم) را در منزلش جمع کند۷۹, عثمان بن طلحه مکی را در کلیدداری کعبه ابقا می کند ۸۰, امیرالمؤمنین هم قثم بن

عباس مکی را عامل مکه قرار داد۸۱ و سهل بن حنیف انصاری را که مدنی بود عامل خود در مدینه قرار داد.۸۲ در نقاط دیگر, حضرت کنترل آن چنانی نداشت, شام که در اختیار معاویه بود, بلاد عراق هم نوعاً به اشاره معاویه مست می شدند والاّ شامل نصب عناصر بومی با همان حجم زمان رسول خدا(صلی الله علیه واله) در زمان امیرالمؤمنین هم می شدیم. البته قبلاً ـ اشاره کردیم که شنسب که ایرانی و اهل غور هرات بود از طرف آن حضرت بر منطقه خویش حاکم شد۸۳ استقصای بیش تر ما را به اولویت نیروهای بومی در سیره پیامبراکرم(صلی الله علیه واله) و امیرالمؤمنین(ع) بیش تر راهنمایی می کند. پیامبران هم نوعاً از طرف خدای تبارک و تعالی بر مناطق خویش مبعوث و منصوب می شدند: در سوره های هود و اعراف مرتباً با این جمله رو به رو می شویم که:(الی عاد اخاهم هودا), (الی ثمود اخاهم صالح), (الی مدین اخاهم شعیبا), (ولقد ارسلنا نوحاً الی قومه), (لقد ارسلنا موسی بآیاتنا الی قومه ان اخرج قومک من الظلمات الی النور) و آیاتی دیگر از این قبیل که ما را کمک می کند در جهت اتخاذ یک معیار مناسب در عضویابی که همان(بومی گرایی) باشد. یعنی نیروهای بومی نسبت به نیروهای غیر بومی, اولی و احق هستند, مگر این که نکته خاص مثل مسائل امنیتی در میان باشد, و گرنه اصلِ بومی گرایی در عضویابی اصلی عقلی, عرفی و شرعی است. ۱ ۶ـ مؤلفهٔ قلوبهم در آیه ۶۰ سوره توبه(مؤلفهٔ قلوبهم) به عنوان یکی از مصرف های زکات نام برده شده اند صاحب شرایع می گوید:(المولفهٔ قلوبهم هم الکفار الذین یتمالون الی الجهاد)۸۴ صاحب جواهر اقوال مختلفی را در تعریف مؤلفهٔ قلوبهم از اصحاب نقل می کند و در پایان نظر خودش را به عنوان تحقیق بعد از مطالعه کامل در کلمات اصحاب و اخبار و اجماع و نفی خلاف چنین این گونه اعلام می دارد:(ان المؤلفهٔ قلوبهم عام للکافرین الذین یراد الفتهم للجهاد او الاسلام والمسلمین الضعفاء العقائد لا انهم خاصّون باحد القسمین)۸۵. اختلاف بین فقها بر سر این است که(مؤلفهٔ قلوبهم) چه کسانی هستند؟ بعضی فقط کفار را مصداق می دانند عده ای کفّار را برای استمالت آن ها به جهاد و برخی کفار را برای استمالت آن ها به اسلام. گروهی هم مسلمانان ضعیف العقیده را برای بقاء شان در اسلام از مصادیق این عنوان می دانند. خلاصه(مؤلفهٔ قلوبهم) دو دسته اند: دسته ای که باید جذب شوند و دسته ای که باید دفع نشوند ;به عبارت بهتر, یک تیره باید بیایند و یک تیره باید نروند. تیره اوّل کفارند یا برای جهاد, خواه مسلمانان شوند یا نه و یا برای مسلمان شدن و تیره دوم ضعیف العقیده ها هستند برای این که باقی بمانند, لذا از زکات بودجه ای برای این منظور در نظر گرفته شده است. امام باقر(ع) در صحیح زراره می فرمایند:(مؤلفهٔ قلوبهم) قومی هستند که خدای واحد را عبادت می کنند و شهادت(لا اله الا اللّه و محمّد رسول اللّه) سر می دهند ولی به بعضی از جنبه های وحی شک دارند. خداوند به پیامبرش فرمان داد که با پول و هدیه دل آن ها را به دست آورد تا اسلام آن ها محکم شود. رسول خدا(صلی الله علیه واله) در جنگ حنین با رؤسای قریش و مضر مانند ابوسفیان و غیره چنین کرد. انصار ناراحت شدند, خدمت رسول خدا(صلی الله علیه واله) آمدند و گفتند: اگر اجازه دهی کلامی داریم و آن این که اگر این اموال که به اینان دادی دستور خدا است, تسلیم هستیم و اگر دستور توست راضی نیستیم. خداوند به خاطر این اعتراض نور آن ها را بُرد و برای(مؤلفهٔ قلوبهم) سهمی از زکات قرار داد.۸۶ (مؤلفهٔ قلوبهم) مانند(مهاجرین) یک عنوان عام است که دارای مصادیقی است, مصداق بارز آن ابوسفیان و عیینه و دیگران است که در صدر اسلام بودند.۸۷ در زمان های دیگر مصادیق دیگری دارد و دلیل بر این مسئله اطلاق ادله امت که(مؤلفه قلوبهم) را مقید و منحصر به زمانی و زمینی خاص نکرده است و این ادله از حیث دیگری هم اطلاق دارد که مقیّد به جهاد نیست, یعنی برای غیر جهاد هم می توان آن ها را تألیف کرد ;مثلاً برای عضویت در حکومت و استفاده از تخصّص آن ها صاحب جواهر هم مقید به جهاد نمی داند ما می خواهیم حرف دیگری هم بزنیم و آن این که تالیف قلوب منحصر به پرداخت زکات نیست, زیرا تعلیق حکم بر وصف, مشعر به علیّت است ;یعنی علّت پرداخت زکات تألیف قلوب است یعنی تألیفِ قلوب اصل است و پرداخت زکاتِ واجب یکی از راه های تألیف قلوب است, بنابراین راه های دیگری هم وجود دارد که او تألیف و تشویق شود ;مثلاً ما به او پست و مقام بدهیم تا برای اهداف بلند اسلام استمالت شود.۸۸ لذا آن چه ما به آن رسیده ایم دو وجه است: عضویت در سازمان حکومت اسلامی هم

می تواند مایه تألیف قلوب باشد و هم این که هدف از تألیف قلوب باشد ;به این معنا که شما فرد لایقی را با پول تشویق کنید که عضو اداره اسلام شود و یا او را عضو اداره اسلام کنید تا تألیف قلوب شود, ما هر دو را از اطلاق ادله و از اعتبار وصف العینی تعلیق حکم بر وصف, متوجه می شویم. بر این اساس, مؤلفه قلوبهم به یک منبع خوب انسانی برای حکومت اسلامی تبدیل می شوند به این معنا که حکومت اسلامی برای تقویت پایه های مردمی و تحکیم ریشه حکومت در دل جامعه اسلامی نباید از این نیروی عظیم که طبق فرموده امام صادق و باقر(ع) بیش تر مردم را تشکیل می دهند و در همه زمان ها هم هستند:(یکون ذلک فی کل زمان)۸۹ غفلت شود. البته منظور ما در نظر گرفتن سهمیه ای در کادر حکومتی غیر کلیدی برای آنان بدون هیچ اولویتی است ;یعنی(مؤلفهٔ قلوبهم) مثل مهاجر و انصار و بنی هاشم نیستند که در عضویابی اولویتی داشته باشند, ولی غفلت از آن ها هم درست نیست. پیامبراکرم(صلی الله علیه واله) برای تألیف قلوب به پرداخت زکات اکتفا نفرمود بلکه مسئولیت هم می داد ;نمونه اش ابوسفیان بود که بلافاصله فرماندهی دو هزار نفر از قریش را در یک عملیات نظامی بر عهده گرفت۹۰, و عمروعاص که در(ذات السلاسل) فرمانده شد۹۱, ابوسفیان بت پرست حتی مأموریت بت شکنی بت های طائف را پیدا کرد, جالب است که او بت ها را شکست و از خرابه های آن هیزم درست کرد و فروخت و قرض های عده ای را پرداخت۹۲, وحشی هم پس از این که اهلی شد مأموریت جنگی گرفت۹۳, معاویه هم جزء کاتبان رسول خدا(صلی الله علیه واله) شد.۹۴ ۷ـ منابع دینی منظور, مسلمین, یهود, نصاری, مجوس و به طور کلی اقلیت های دینی اند که به هر حال منابعی از نیروهای انسانی را تحت عناوین دینی تشکیل می دهند. در این درنگ و توقف نداریم که(اسلام گرایی) یک اولویت قطعی و صد درصد است و غیر اسلام هم ولو میلی به اسلام و جهاد نداشته باشند و مؤلفه قلوبهم نباشند سهمیه ای خواهند داشت. رسول خدا(صلی الله علیه واله) گاهی با آن ها پیمان می بست مثل(بنی نضیر) یا(بنی قریظه) که یهود بودند تا از نیروهای آن ها علیه کفار استفاده کند و یا درخواست نماینده ای از آنان می کرد:(قل تعالوا الی کلمه)...۹۵ یعنی نمایندگان آن ها را می خواند با آن ها پیمان می بست ولی هیچ وقت به آن ها فرصت فرادستی نمی داد. اسلام به همه کفار و اهل کتاب, بدبین نیست بلکه با آن ها که میل به سلطه دارند سر ناسازگاری دارد, اما استفاده از اهل جزیه آن هم به شکل(بطانه) بلکه به شکل نیروهای کارگزار و متخصص به شکلی که حکومت اسلامی حالتِ تسلط و نظارت را از دست ندهد منعی ندارد. سیره رسول خدا(صلی الله علیه واله) همین گونه بود, در تاریخ می خوانیم که: فرمان روایِ مسیحی شهر(ایله) به نام(یوحنابن رویه) در حالی که صلیب طلا به سینه انداخته بود و از مقر فرمان روایی خود به سرزمین تبوک آمده بود هدیه ای به رسول خدا(صلی الله علیه واله) داد و هدیه ای هم از آن بزرگ وار گرفت و حاضر شد بر آیینِ مسیح بماند و جزیه بدهد, پیامبر با او پیمان بست که مسیحی بماند و به او مأموریت داد که از مسلمانان که از ایله می گذرند پذیرایی کند.۹۶ اصولاً فرمان روایانی که در مرزهای سوریه و حجاز زندگی می کردند در میان قوم و قبیله و منطقه زندگی خود, نفوذ کلمه داشتند و همگی مسیحی بودند و چون احتمال داشت که روزی سپاه روم از نیروهای محلّی آنان استفاده کند. پیامبر(صلی الله علیه واله) با همه آن ها پیمان عدم تعرض بست.۹۷ یا(اکیدر) فرمان روای مسیحیِ(دومهٔالجندل) حضور پیامبر رسید و از قبول اسلام امتناع ورزید ولی حاضر شد باج گذارِ مسلمانان باشد.۹۸ جالب است که(یوحنا) و(اکیدر) مسیحی می مانند ولی کارگزار و باج گذار پیامبر می شوند ;یعنی می توان و جایز است از نیروهای اهل کتاب استفاده کرد فقط به این شرط که نظارت و تسلط را در دست نگیرند, زیرا با اصل مسلّم(لن یجعل اللّه للکافرین علی المؤمنین سبیلا) و(یعطواالجزیه عن ید وهم صاغرون) منافات دارد. پس(اسلام گرایی) اولویت است ولی استفاده از غیر مسلمین جایز است به شرط عدم سلطه و بدون هیچ اولویتی. ۸ـ منابع عقیدتی مراد, دارالاسلام و دارالکفر است. (دارالاسلام جایی است که اسلام در آن جا حاکم است و دارالکفر یا دارالشرک آن جا که کفر و شرک حاکم است), مثل مکه و مدینه قبل از فتح مکه که مکه مصداق دارالکفر بود و مدینه دارالایمان و دارالاسلام. البته اکنون شرایط فرق می کند بعضی کشورهای اسلامی مثل ترکیه هرچند حکومت آن ها لائیک است, اما آن جا را نمی توان دارالکفر حساب کرد. پس دارالکفر

جایی است که مسلمین یا در آن جا حاکم نیستند یا در اقلیت اند. مسلماً دارالکفری که در صدر اسلام مطرح بوده با توجه به این که اسلام هنوز توسعه نداشت, کشورها و مناطقی بودند که اسلام هنوز وارد آن جا نشده بود. اکنون بحث در این است که آیا از نیروهای مسلمان مقیم دارالکفر می توان در حکومت اسلامی دعوت و استفاده کرد؟ به عبارت بهتر آیا نیروهایِ مسلمان دارالکفر منبعی مناسب برای عضویابی جهت تشکیلات حکومت اسلامی محسوب می شوند یا نه؟ قرآن می فرماید:(الذین آمنوا ولم یهاجروا ما لکم من ولایتهم من شیء حتی یهاجروا)۹۹, بعضی مصداق این آیه را عباس عموی پیامبر می دانند که هجرت نکرد ولی رسول خدا(صلی الله علیه واله) او را در همان دارالکفر مأموریت جاسوسی قریش داد و گزارش به پیامبر می داد و حتی در جنگ بدر شرکت کرد و اسیر شد و پیامبر به رَزمندگانش سفارش کرده بود که او را ضربه نزنند و سالم بدارند و سرانجام اسیر شد.۱۰۰ به هر حال اولویت با دارالاسلام است و در صورت عدم کفایت باید سراغ نیروهای مسلمان دارالکفر رفت که از داستان عباس و نظایر آن جواز آن را یافتیم. بنابراین نیروهای مسلمان که در دارالکفر اقامت و یا تحصیل کرده اند و مدتی به هر دلیل مانده اند, استفاده از آن ها جایز است, اما هیچ اولویتی بر نیروهای دارالاسلام ندارند, بلکه اولویت از آن نیروهای دارالاسلام است, زیرا مقیم های دارالکفر چه بسا از فرهنگ آن جا تأثیر گرفته اند و ممکن است تأثیرات منفی هم داشته باشند. پی نوشت : ۱. حسن ستاری, مدیریت منابع انسانی, ص۹۱. ۲.حجرات(۴۹) آیه۱۳. ۳. بحارالانوار, ج۷۶, ص۳۵۰. ۴. مرتضی مطهری, خدمات متقابل اسلام و ایران, ص۲۸۸ ـ ۲۸۹. ۵. همان, ص۴۰۶. ۶. همان, ص۴۱۲. ۷. تراتیب الاداریه, ج۱, ص۱۷. ۸. همان, ج۱, ص۱۷. ۹. سیره ابن هشام, ج۲, ص۳۳۳. ۱۰. صحاح سته. ۱۱. فروغ ابدیت, ص۳۶۰ و ۱۲۶. ۱۲. شیخ عباس قمی, منتهی الآمال. ۱۳. بحارالانوار, ج۲۰, ص۳۸۹ ;طبقات کبری, §ج۱, ص۲۶۰ ;تاریخ طبری, ج۲, ص۲۹۵ ;کامل ابن اثیر, ج۲, ص۸۱ ;فروغ ابدیت, ج۲, ص۲۱۸. ۱۴. سیره حلبی, ج۳, ص۲۷۹ ;طبقات کبری, §ج۱, ص۲۵۹ ;فروغ ابدیت, ج۲, ص۲۲۹. ۱۵. طبقات کبری, §ج۱, ص۲۵۹ ;سیره حلبی, ج۲, ص۲۷۷ ;بحارالانوار, ج۲۰, ص۳۷۹. ۱۶. همان, ج۲, ص۲۳۵. ۱۷. همان, ج۲, ص۲۲۲. ۱۸. فروغ ابدیت, ج۲, ص۲۲۲ ۱۹. همان, ص۲۲۰. ۲۰. همان, ص۲۲۲. ۲۱. مرتضی مطهری, خدمات متقابل اسلام و ایران, ج۲, ص۳۹۳. ۲۲. جعفر سبحانی, فروغ ابدیت, ص۳۵۲. ۲۳. اسد الغابه. ۲۴. فروغ ابدیت, ص۳۳۸. ۲۵. نساء(۴) آیه۵۸. ۲۶. حجرات(۴۹) آیه۱۳. ۲۷. جعفر سبحانی, همان, ج۲, ص۴۷۲ ـ ۴۷۳. ۲۸. بحارالانوار. ۲۹. فروغ ابدیت, ص۵۱۲ ;سیره ابن هشام, ج۱, ص۶۳۹ ;صحیح بخاری, ص۹۸ ;بحارالانوار, ج۱۹, ص۳۴۶. ۳۰. حدائق, ج۱۰, ص۳۹۶ ;سیوطی, جامع صغیر, ج۲, ص۸۵. ۳۱. همان. ۳۲. همان و کنزالعمّال, ج۶, ص۱۹۵. ۳۳. سیوطی, شرح جامع صغیر, ج۴, ص۵۱۲ به نقل از حدائق, ج۱۰, ص۳۹۵. ۳۴. حدائق, ج۱, ص۳۹۵ ;جواهر, ج۱۳, ص۳۵۳. ۳۵. حدائق, ج۱۰, ص۳۹۵ ;سیوطی, شرح جامع(مناوی), ج۴, ص۵۱۲. ۳۶. جواهرالکلام, ج۳, ص۱۶۱. ۳۷. وسائل الشیعه, باب۳۱ من ابواب الحیض, ح۹. ۳۸. جواهرالکلام, ج۳, ص۱۶۱. ۳۹ و ۴۰. همان. ۴۱. حجرات(۴۹) آیه۱۳. ۴۲. منهج الصادقین, ج۸, ص۴۲۹. ۴۳. وسائل الشیعه, ج۴, باب۳۹ ;جواهرالکلام, ج۲۱, ص۲۱۵ ـ ۲۱۶. ۴۴. نهج البلاغه, خ۵۶, ص۱۴۶(فیض الاسلام). ۴۵. همان, نامه۱۷, ص۸۶۴. ۴۶. سیره ابن هشام, ج۲, ص۳۶۳. ۴۷. فروغ ابدیت, ج۱, ص۴۸۰. ۴۸. جواهرالکلام, ج۲۱, ص۲۶(مانند علامه و شهید اول و ثانی). ۴۹. همان, ج۱۳, ص۳۶۳ ;منهج الصادقین, ج۴, ص۲۱۷. ۵۰. همان, ج۲۱, ص۲۶. ۵۱. بحارالانوار, ج۱۱, ص۲۸ ;ج۶۷, ص۳۰۲ ;ج۶۷, ص۳۵۸. ۵۲. شهید ثانی, روضه البهیه, کتاب الصلواة, ج۱, ص۳۹۲(چاپ ۱۰جلدی). ۵۳. خطبه سجادیه. ۵۴. نساء(۴) آیه۱۰۰ . ۵۵. عنکبوت(۲۹), آیه۵۶. ۵۶. منهج الصادقین, ج۹, ص۲۲۸:(لاعیش الاّ عیش الآخره اللهم اغفر الانصار والمهاجره). ۵۷. فروغ ابدیت, ج۲, ص۱۲۶. ۵۸. ر.ک: سیره ابن هشام, ج۲, ص۳۶۳ و ۶۱۵. ۵۹. توبه(۹) آیه۱۰۰. ۶۰. منهج الصادقین, ج۹, ص۲۳۴. ۶۱. انفال(۸) آیه۷۲. ۶۲. همان, آیه۷۴. ۶۳. نساء(۴) آیه۹۵. ۶۴. ابراهیم(۱۴) آیه۴. ۶۵. جمعه(۶۲) آیه۲. ۶۶. آل عمران(۳) آیه۱۶۴ . ۶۷. بقره(۲) آیه۱۵۱ . ۶۸. محسن الموسوی, دولهٔالرسول, ص۲۶۲. ۶۹. فروغ ابدیت, ج۲, ص۳۵۲ و ۴۵۲ ;سیره ابن هشام, ج۲, ص۵۰۰ ;تاریخ سیاسی اسلام, ج۱, ص۱۶۲ ;تراتیب الاداریه, ج۱, ص۲۴۰ ;اسد الغابه, ج۳, ص۵۵۶.

۷۰. فروغ ابـدیت, ص ۱۲۲ ;دولـهٔالرسول, ص ۲۶۳ ;اسـد الغابه, ج ۳, ص ۱۲۶. ۷۱. اسـد الغابه, ج ۴, ص ۴۴۲ و ۲۱۴ ;الاصابه, ج ۵, ص ۲۶۴ ;فروغ ابــدیت, ج ۲, ص ۳۸۲. ۷۲. فروغ ابــدیت ;دولـهٔ الرسـول, ص ۲۶۲. ۷۳. دولـهٔالرسول, ص ۳۷۲. ۷۴. فروغ ابـدیت, ص ۳۶۷ ;سیره ابن هشام, ج ۲, ص ۴۹۱. ۷۵. همان, ص ۴۵۲. ۷۶. همان, ص ۴۱۶ ;سیره ابن هشام, ج ۲, ص ۵۴۴ ;اسـد الغابه, ج ۱, ص ۲۱۶. ۷۷. همـان, ص ۲۶۳. ۷۸. طبقـات ابن سـعد, ج ۱, ص ۲۶۱ ;حلـبی, ج ۳, ص ۲۸۶ ;فروغ ابـدیت, ج ۲, ص ۲۳۵. ۷۹. فروغ ابدیت, ج ۲, ص ۳۵۲. ۸۰. همان, ج ۲, ص ۳۳۸. ۸۱. نهج البلاغه فیض الاسـلام, نامه ۶۷, ص ۱۰۶۲. ۸۲. همان, نامه ۷۰, ص ۱۰۷. ۸۳. مرتضـی مطهری, خـدمات متقابل اسـلام و ایران. ۸۴. شـرایع الاسلام, ج ۱, ص ۱۴۹. ۸۵. جواهرالکلام, ج ۱۵, ص ۳۴۱. ۸۶. اصول کافی (چاپ جدید), ح ۲, ص ۴۱۱. ۸۷. منهـج الصادیقین, ج ۴, ص ۲۷۵. ۸۸. جواهرالکلام, ج ۱۵, ص ۳۴۱. ۸۹. مستدرک الوسائل, بـاب اول, ح ۱۱. ۹۰. فروغ ابـدیت, ج ۲, ص ۳۵۲. ۹۱. همان, ج ۲, ص ۳۰۴. ۹۲.همان, ج ۲, ص ۴۲۰. ۹۳. همان, ج ۲ ;بحارالانوار, ج ۲۱, ص ۴۱۳. ۹۴. همان و بحارالانوار, ج ۲۲, ص ۲۴۸ ;تراتیب الاداریه, ج ۱, ص ۱۲۰ ;اسد الغابه, ج ۵, ص ۲۰۹. ۹۵. آل عمران(۳) آیه ۶۱. ۹۶. فروغ ابدیت, ج ۲, ص ۴۱۰ ;سیره ابن هشام, ج ۲, ص ۵۲۶ ;بحارالانوار, ج ۲۱, ص ۱۶۰ ;سیره حلبی, ج ۳, ص ۱۶۰. ۹۷. همان. ۹۸. فروغ ابــدیت, ج ۲, ص ۴۰۱ ;سـیره ابن هشـام, ج ۲, ص ۵۲۶ ;بحارالانـوار, ج ۲۱, ص ۱۶۰ ;سـیره حلبی, ج ۳, ص ۱۶۰. ۹۹.انفال(۸) آیه ۷۲. ۱۰۰. اسدالغابه, ج ۳, ص ۱۶۵. منبع:فصلنامه حکومت اسلامی شماره ۹

امام علی علیه السلام و نهاد نظارت در حکومت

امام علی علیه السـلام و نهاد نظارت در حکومت در باب نظارت کمترین تردیـدی وجود نـدارد که یک دولت اعم از این که دولت دینی باشد یا عرفی، یکی از وظائفش نظارت بر حسن اجرای قوانین است. این امر نیاز به تأکید شـرعی ندارد بلکه اصلی عقلی است که اجرای آن از نظر هر انسـان عـاقلی الزامی است، زیرا روشن است که وجـود قـوانین از یـک طرف و حضور مردم از طرف دیگر، الزاما نیاز به واسطه ای دارد که نامش نظارت بر حسن اجرای قانون است. در دنیای امروز این نظارت ها به قدری گسترده شده است که برخی مهم ترین وظیفه دولت و حکومت را همین نظارت دانسـته و معتقدند که حکومت به جای مداخله مستقیم در کارها، بهتر است همان نقش نظارتی خود را ایفا کرده و آن را برای حفظ و سـلامت جامعه کافی می دانند. با این حال، در باره حدود نظارت و نظر شارع در باره آن بسا تردیـدهایی وجود داشـته باشـد. اصل آن غیر قابل تردیـد است اما تعریف چهارچوبه ای برای آن گونه که انسان مؤمن را از تردیـد در این باره بیرون آورد، نیاز به تأکیـد و تأیید شارع مقدس دارد. بر اساس تعریفی که شـرع از حقوق انسان مؤمن دارد، یـا بر اسـاس اصـل حفـظ حرمت مؤمنین و به ویژه بر اساس نوع نگاه اسـلام به جرم، تخطی از حـدود الهی، تعریف حق الناس و حق الله، نهی از تجسـس در امور، حریم خصوصـی و بسـیاری از مسائل دیگر، لازم است تا در باره جنبه های شرعی نظارت بحث فقهی صورت گرفته و به صورت دقیق تعریف شود. امر به معروف و نهی از منکر اصـل نظـارت عمومی یـک تفـاوت آشـکار میـان آموزه هـای اسـلامی با آنچه امروزه در غرب وجود دارد این است که نظارت عمومی و جامع مورد تأییـد قرار گرفته در حالی که در فرهنگ حقوقی غرب، دخالت مردم در کارهای یکدیگر روا شـمرده نشده و صـرفا دولت و نهادهای عمومی چنین مسؤولیتی دارنـد. به همین دلیـل است که افراد نه تنهـا مسؤولیـتی ندارنـد بلکه ورود آنـان به این عرصه برای آنـان مسؤولیت هم دارد. این در حالی است که پایه و اساس امر به معروف و نهی از منکر بر به رسـمیت شناخته شدن نوعی نظارت عمومی است. البته این نظارت به معنـای وجود قضـائی افراد حاضـر در صـحنه نیست بلکه اسـاس آن بر پـایه نوعی حس مسؤولیت فردی – اجتماعی متقابل است که اجرای آن پـاداش اخروی دارد. این که مؤمنـان بعضـی اولیاء بعضـی هسـتند و امر به معروف و نهی از منکر می کننـد به عنوان یک اصـل جامع در قرآن پـذیرفته شـده است. «و المؤمنون و المؤمنات بعضـهم أولیاء بعض یأمرون بالمعروف و ینهون عن المنکر» (توبه: ۷۱). حسـبه بخشـی از «اصـل نظـارت عمـومی» اصـل نظـارت عمـومی به حـوزه خصوصـی و عمـومی می توانـد تقسیم شود. حوزه

خصوصـی آن تذکراتی است که افراد بر اساس تشخیص دینی خود به خطاکاران می دهند و البته باید تابع شرایط خاص خود باشد. اما در بخش عمومی، این مسؤولیت بر عهـده دولت است و می توانـد برای آن جزا و عقاب خاص دنیوی در نظر گرفته شود. در این بخش نظارت در قالب سازمانی شـکل گرفته است که از عصر نخست به عنوان سازمان حسبه شناخته می شود. حسبه به معنای نوعی نظـارت بر کارهای دیگران است (احتسب فلان علی فلان، یعنی انکر علیه قبیـح عمله). این منصب رسـمی است و به دلیل رسـمیت، متفـاوت بـا امر به معروف و نهی از منکر فردی است که تبعـات دولتی و حکومتی نـدارد. پـایه قرآنی تشـکیلات حسـبه آیه «ولتکن منکم امـهٔ یـدعون الی الخیر و یـأمرون بالمعروف و ینهون عن المنکر» (آل عمران: ۱۰۴) است. سازمان حسـبه بر اساس آموزه هایی شکل گرفته است که از زمان رسول خدا (ص و همین طور آنچه در عصر صحابه و به خصوص عصر امیر المؤمنین علیه السلام بوده است. سازمـان حسبه در واقع نوعی تبـدیل آموزه هـا به نظـام و تشـکیلات بوده است که جـامعه اسـلامی بر اسـاس اجتهاد دست به تشکیل آن زده‌اند. طبیعی است که هر زمان می بایست برای ارزشها و آموزه های کلی، نظام سازی های خاص صورت گیرد. آنچه جـالب است این که هیـچ فقیهی بـا اصـل این تشـکیلات حسـبه در دولت هـای اسـلامی مخالفت نکرده است. طبعا محتسب شـرایط خاصـی مانند اجتهاد و معرفت در دین داشت و در این باره در رساله ها و ابواب مربوطه در متون فقه شرح وافی و کافی آمده است. یک فصل خاص از کتاب الاحکام السلطانیه به بحث حسـبه مربوط است که ضـمن آن از شـرایط حسـبه سـخن گفته شده است. مع الاسف بر اساس اظهار نظر مرحوم احمـدی میانجی (اطلاعات و تحقیقات در اسـلام: ص ۱۰۷) در میان شـیعه این بحث کمتر مطرح شده است، هر چند علمای اهل سـنت چندین کتاب و رساله در این باره نوشـته‌اند. این امر به دلیل دور بودن شـیعیان از حکومت در یـک دوره طولاـنی بـوده است. وظیفه این تشـکیلات در بخش هـای مختلف رسیـدگی به اموری است که تخطی از قوانین جـاری، ارزشـهای رسـمی و شـناخته شـده و امور خارج از شؤون است. طبعا در بسیاری از جوامع شـکل آنها مختلف است. برخی از اصول ثـابت آن جلوگیری از مشـروب خواری علنی و مفاسـدی است که دین برای آنها تعریف به خصوص دارد. اما مواردی، اختصاصـی برخی از ادوار یـا برخی جوامع است و حتی شامـل مواردی چون کبوتر بـازی هم می شود. در بسـیاری از جوامع، موارد موقتی پیش می آید که نوعی تخطی از ارزشـهای رسـمی به شـمار می آید. امروزه تشکیلات حسبه به چندین اداره و سازمان تقسیم شده است. بخشـی از کار بر عهده شهرداریها، بخشی در حیطه قوه قضائیه، بخشی سازمان بازرسی کل کشور و بخشی در زمره اختیارات نیروی انتظامی است. پیشـینه نظارت در دوران رسول خدا (صـلی الله علیه و آله و سـلم) حکومت رسول خدا (ص) نخستین دولت اسـلامی بود که در میـان اعراب تشـکیل شـد و از هر جهت تـازگی در تأسـیس نهادهـای عمومی داشت. طبیعی است که در آن دوره تصور کنیم تشـکیلات ساده‌ای وجود داشت، به طوری که دقیقا نمی دانیم زندان وجود داشـته است یا نه، و اگر بوده است، مسلما در جای مسـتقلی که برای این کار تعبیه شده باشد، نبوده است. با این حال، پایه و اساس این نهادهای عمومی ریخته شد و مسـلمانان تأسیس آن نهادهـا را دنبـال کردنـد و دولت نخستین اسـلامی را به تدریـج به یـک امپراتوری گسترده تبـدیل کردنـد. هیـچ کس در عصور نخستین اسـلامی مدعی نشد که این قبیل تأسـیس نهادها کاری بر خلاف دین است. آنچه مهم بود، شـرط اسـلامیت بود که باید در آنها رعایت می‌گردیـد. در زمینه نظارت در عصـر نخست، نمونه هایی داریم که در عین سادگی، مشـروعیت آنها را تأییـد می کنـد. این نمونه هـا در نظام زنـدگی ساده ای که در آن روزگار وجود داشت، در درجه نخست خود را در بازار نشان می داد. بسـیاری از تخلفـاتی که ممکن بود صورت گیرد و نیـاز به نظـارت داشت، دقیقـا در بـازار اتفاق می افتاد. بنابرین لازم بود تا بازار تحت نظارت قرار گرفته و نه تنهـا از باطـل خـوری مصرّح در شـرع جلـوگیری شود، بلکه از کارهـای خـارج از عرف و آنچه که به نوعی حقوق عمومی را زیر سؤال می برد، ممانعت گردد. برای نمونه تردیـدی نیست که رسول خـدا (ص) مسؤولیت نظارت بر بازار را در زمانی بر عهده شخصـی از اصـحاب به نام سـعید بن عاص گذاشـته است (الاصابه: ج ۲ ص ۴۷). همین وضـعیت نظارت در دوران خلفای بعـدی دنبـال شـد که البته برای مـا سـیره امیر المؤمنین علیه السـلام سیره ای قابل اسـتناد است. امام علی علیه السـلام و اصل نظارت

عمومی در سیره امام علی علیه السلام چندین نوع مستند در باره بحث نظارت می توان یافت. الف: توصیه به عمال برای نظارت بر زیردستان: در یک بخش نامه ها و دستورات کتبی ایشان به استانداران را داریم که مرتب بر نظارت بر کار عمال تأکید دارند و نمونه روشن آن عهد اشتر است که در نهج البلاغه نامه ۵۳ درج شده و نمونه هایی در متون دیگری هم مانند دعائم الاسلام آمده است. برای نمونه در دعائم آمده است که حضرت دستور می دهند مراقب کارگزاران باشند تا بدانند آنان با مردم چگونه برخورد می کنند (حتی تعلم کیف معاملتهم للناس فیما ولیتهم) (دعائم: ج ۱ ص ۳۶۵). در عهد اشتر وجود دستگاه نظارتی را سبب وفاداری آنان به عهد و پیمان آنان می دانند: در عهدنامه مالک هم روی نوعی نظارت متعهدانه و صادقانه تأکید شده است: وَ ابْعَثِ الْعُيونَ مِنْ أَهْلِ الصِّدْقِ وَ الْوَفَاءِ عَلَيهِمْ فَإِنَّ تَعَاهُدَكَ فِی السِّرِّ لاُمُورِهِمْ حَدْوَةٌ لَهُمْ عَلَى اسْتِعْمَالِ الْأَمَانَةِ وَ الرِّفْقِ بِالرَّعِيةِ وَ تَحَفَّظْ مِنَ الاعْوَان (شرح نهج البلاغه: ج ۱۷ ص ۶۹). به دنبال آن حضرت توصیه می کنند که اگر خیانتی از آنان ظاهر شد باید با آنان برخورد کنند. حدوه به معنای «انگیزه و باعث» است. عینی تعهد عامل به نظارت بر امور پنهانی کارگزاران عاملی است برای آن که آنان امانت را رعایت کرده و با رعایا به رفق و مدارا برخورد کنند. امام علی علیه السلام خطاب به یکی از عمالش فرموده است: أری أن تبعث قوما من اهل الصلاح و العفاف ممن یوثق بدینه و أمانته یسأل عن سیرة العمال و ما یعملون فی البلاد (نهج السعاده: ج ۵ ص ۳۵، ۴۲۵، ج ۴ ص ۲۳۸). در میان عباراتی که می تواند نظارت را نشان دهد شاید هیچ نصی مانند جمله ذیل نباشد که به گزارش یعقوبی امام به یکی از والیان خود که در عین التمره بود، نوشته است. در این نامه که به مالک بن کعب ارحبی نوشتند: أما بعد، فاستخلف علی عملک، و أخرج فی طائفة من أصحابک حتی تمر بأرض کورة السواد، فتسأل عن عمالی و تنظر فی سیرتهم فیما بین دجلة و العذیب، ثم ارجع إلی البهقباذات فتولّ معونتها، و اعمل بطاعة الله فیما ولّاک منها، واعلم أن کلّ عمل ابن آدم محفوظ علیه مجزی به، فاصنع خیرا صنع الله بنا و بک خیرا، وأعلمنی الصدق فیما صنعت، و السلام (یعقوبی: ج ۲ ص ۲۰۵ در منبع به اشتباه نام عامل کعب بن مالک آمده است). این نامه نیز به صراحت روی نظارت تأکید دارد. مضامین فراوانی در این زمینه در عهد اشتر هست. در آنجا حضرت به رغم آن که درخواست می کند تا برای سرپرستی کارها از افراد متقی و اهل صلاح و اصیل استفاده کند باز هم نظارت بر امور آنان را برای خبر گیری تأکید می کند. بر اساس روایت دعائم الاسلام در این متن آمده است: انظر فی امور عمالک تستعملهم فلیکن استعمالک ایاه اختبارا ... این به رغم آن است که حضرت توصیه کرده است فاصطف لولایة اعمالک اهل الورع و الفقه و العلم و السیاسة و الصق بذوی التجربة و العقول و الحیاء و من اهل البیوتات الصالحة و اهل الدین و الورع (دعائم: ۱ ج ص ۳۶۹ – ۳۷۰) ب: نظارت امام بر کار عمال و انتقاد از آنان: بخش دیگر نظارت های ایشان بر کار عمال است که نمونه روشن آن نامه هایی است که حضرت با شنیدن اخباری از تخلفات آنان برای آنان نوشته‌اند. نمونه آن نامه به عثمان بن حنیف والی بصره است که خود صحابی بود و به دلیل نشستن بر سر سفره رنگین مورد عتاب قرار گرفت. بی تردید امام ناظر بر رفتار او بوده و پس از شنیدن این خبر آن نامه را که اکنون به عنوان نامه ۴۵ در نهج البلاغه است نوشته‌اند. نامه ای دیگر هم به عاملی متخلف در نهج البلاغه هست که حضرت به او نوشتند: ... بلغنی انک جرّدت الارض فأخذت تحت قدمیک و أکلت ما تحت یدیک، فارفع الیّ حسابک و اعلم أن حساب الله أعظم من حساب الناس (نهج البلاغه نامه ۴۰). امام ضمن نامه ای به عبدالله بن عباس از برخورد نامناسب او با طایفه بنی تمیم گلایه کردند و به خصوص از شورش احتمالی آنها در صورت ادامه برخورد سخت سخن گفتند (نهج البلاغه: نامه ۱۸) همچنین در باره مسائل مالی به حاکم خود در بحرین تذکر دادند که او مال را برداشته نزد معاویه گریخت (یعقوبی ج ۲ ص ۲۰۱). همچنین امام به مصقلة بن هبیره فرماندار اردشیرخره که خبر یافته بود خراج آنها را پراکنده می‌سازد و می‌بخشد، نوشت: «اما بعد فقد بلغنی عنک امر اکبرت ان اصدقه، انک تقسم فی المسلمین من قومک... فو الذی فلق الحبة و برأ النسمة لافتشن عن ذلک تفتیشا شافیا فان وجدته حقا لتجدن بنفسک علی هوانا» خبری از تو بمن رسیده است که باور کردن آن بر من گران آمد، که تو خراج مسلمانان را در میان بستگانت و کسانی که بر تو درآیند از درخواست کنندگان و دسته‌ها و شاعران

دروغگو، بخش می کنی چنان که گردو را، پس بخدایی سوگند که دانه را شکافت و جان را آفرید، دقیقا این گزارش را بازرسی خواهم کرد و اگر آنرا درست یافتم البته خویش را نزد من زبون خواهی یافت (یعقوبی: ج ۲ ص ۲۰۱). ج: نظارت شخصی در بازار: بخش سوم نظارت شخصی ایشان در بازار در نقش یک محتسب و ناظر است. در این باره هم نقلهایی در اختیار داریم که نشان می دهد امام در فرصت های مناسبی که در اختیار داشت در بازار حرکت کرده و بر امر خرید و فروش نظارت می کرد. این امر منافات با آن نداشت که کسانی مسؤولیت این کار را از سوی وی عهده دار باشند. به خصوص می توان تصور کرد که در مواقعی که خود قصد خرید داشت، کار نظارت را هم انجام می داد. از امام صادق از پدرش نقل شده است که امام علی علیه السلام با دره خود در بازار می گشت. (انساب الاشراف: ج ۲ ص ۱۴۱). قاضی نعمان نقل کرده است که امام علی (ع) طبعا از طریق مردم یا عوام اطلاعاتی خود دریافت که ابن هرمه، ناظر بازار اهواز خیانتی مرتکب شده است. بنابرین نامه ای به رفاعه حاکم اهواز نوشت و از او خواست تا او را از نظارت بر بازار برداشته و زندانی کند. (دعائم الاسلام: ج ۲ ص ۵۳۲) شعبی هم گوید: أنّ علیاً کان یأمر المثاعب و الکنف تُقطع عن طریق المسلمین (المصنف عبدالرزاق: ج ۱۰ ص ۷۲). امام علی علیه السلام دستور داد تا مسیل حوض و آب ناودان و همین طور فاضلاب از راه مسلمانان قطع شود. در اینجا به نقل یک روایت مفصل با عبارت فارسی قرن نهم (از کتاب فضائل اهل بیت رسول و مناقب اولاد بتول از عماد طبری) می پردازیم که تصویری از نظارت امام علی علیه السلام را در بازار نشان می دهد: از مجمّع تیمی روایت است که وی گفت علی علیه السلام یک باری به بازار آمد و شمشیر خود با خود داشت و می گفت کیست که این شمشیر از من بخرد؟ واگر به نزدیک من چهار درهم بودی که بدان ازاری بخرم هر آینه این شمشیر را نفروختمی. و از ابن مردویه روایت است از ابی مطر که وی گفت من از مسجد بیرون آمدم ناگاه مردی از پس من آواز کرد که جامه خود بردار که چون جامه برداری پاکیزه‌تر می‌باشد و دیرتر کهنه می‌شود، و از سر خود برگیر اگر مسلمانی و من از پی وی برفتم او ازاری در خود گرفته و ردایی برخود فرو گذاشته همچنانکه اعرابی بادیه نشین و درّه‌ای با خود داشت من گفتم که کیست این مرد؟ پس شخصی گفت که من تو را غریب می‌بینم در این شهر. گفتم: آری که من از اهل بصره‌ام گفت این علی بن ابی طالب است پس می‌رفت تا وقتی که به دار أبی معیط رسید و آن بازار شتر بود، وگفت بفروش، سوگند مخور که سوگند کاسد می کند، و برکت را می‌برد، و نیست کند. بعد از آن امیرالمؤمنین علی به نزدیک اصحاب خرما رفت وناگاه دیدیم که خادمه‌ای در آنجا می گریست علی گفت چرا می گریی اوگفت که این مرد خرما به یک درهم به من فروخت چون پیش خواجه خود بردم او باز پس فرستاد. به نزدیک این مرد آوردم نمی‌ستاند و قبول نمی کند.پس امیرالمؤمنین علیه السلام فرمود که ای مرد! خرمای خود را بستان و آقچه (:سکه نقره¬ای) این عورت باز پس ده که او در این باب فرمان‌بردار است و اختیاری ندارد. آن مرد سخن علی نمی‌شنید. راوی می‌گوید که من گفتم ای شخص تو هیچ می‌دانی که این چه کسی است گفت نه گفتم این علی بن ابی طالب است در حال آن مرد خرما را بستد و بر سر خرما ریخت و آقچه زن را به او داد. بعد از آن خداوند خرما گفت یا علی می‌خواهم که تو از من راضی باشی علی علیه السلام فرمود که من از تو راضی نمی‌باشم الاّ آن گهی که حق مردم را تمام بدهی بعد از آن علی علیه السلام بگذشت و جماعت مسلمانان همراه وی بودند تا آن زمان که به اصحاب ماهی رسید و گفت در این بازار ماهی مرده بر سر آب افتاده باید که نفروشند. بعد از آن بگذشت و به بازار کرباس آمد که دار فرات می گویند. به در دکّانی آمد و به صاحب دکّان می گفت که ای پیر! پیرهنی که به سه درهم ارزد به من بفروش صاحب دکّان امیرالمؤمنین علیه السلام را بشناخت پس علی علیه السلام هیچ چیز از او نخرید و به پیش جوانی آمد و پیرهنی به سه درهم از او خرید و در پوشید و فرمود: الحمد لله الذی رزقنی من الریاش ما أتجمّل به علی الناس و أواری به عورتی یعنی شکر و سپاس خدایی را که روزی من کرد جامه‌ای که از برای مردم درپوشم و بزینت خود کنم و عورت خود را بدان بازپوشانم گفتند: یا أمیرالمؤمنین این چیزی است که تو روایت می کنی یا چیزی است که از پیغمبر صلّی الله علیه وآله شنیده‌ای به نزدیک جامه پوشیدن علی علیه السلام گفت بلکه از رسول خدا شنیده‌ام پس پدر

جوان خداونـد جامه که به دکّان آمـد، به وی گفتند: امروز پسـر تو پیراهنی به سه درهم به أمیرالمؤمنین فروخت و پدر به پسـر خود گفت که تو چرا دو درهم از او نسـتدی بـایستی که بیش از دو درهم نگرفتی در حـال یک درهم از پسـر بسـتد و پیش امیرالمؤمنین علی آورد، و او نشسـته بود و جماعت مسـلمانان در خدمت وی بودند. امیرالمؤمنین آن درهم را از او نسـتد و گفت این آقچه را چه بـوده است گفت آن پیرهن که تـو بخریـدی بهـای آن دو درهم بود. علی علیه السـلام فرمود که بـدین بهـا بمن فروخت و من بـدان راضـی بودم و به رضـای او این جـامه را از او گرفتم تجسـس یـا برخورد با افراد مریب یکی از مسائلی که مقابل مفهوم نظارت قابل تأمل است، مفهوم نظارت است. این نظارت بایـد به گونه ای باشـد که افراد که پاک هسـتند از هر خطری ایمن باشـند و کسانی که ناپاک هسـتند فضا برای ایشان نا امن باشد. حضـرت خطاب به عمالشان فرمودند: اقم الناس علی سـننهم و دینهم و لیأمنک بریؤهم و لیخفک مریبهم (غرر الحکم: ج ۱ ص ۱۲۲). مریب یعنی کسـی که محل تهمت و تردید و شک است. در ظاهر امر چنین به نظر می رسد که نظارت یا دست کم نوع خاصـی از آن با تجسس منافات دارد. در قرآن و روایات، از تجسس نهی شده است اما همزمان به برخورد با اهل مریب و مشـکوک توصیه شده است. مرز تشـخیص میان تجسـس و نظارت در موارد مشکوک دشوار است. این امر هم به قوانین مربوط می شود و هم به ایمـان اشـخاص باز می گردد. یکی از مرزهای اصـلی اخلاقی – فقهی حفظ «عورت مؤمن» و حرمت اوست. چنـدین روایت تأکیـد دارد که رسول و اهـل بیت روی حرمت مؤمن و این که این حرمت بالا‌تر و بزرگـتر از حرمت کعبه است تأکیـد کرده انـد (درالمنثور: ج ۶ ص ۹۲). همچنین تأکیـد مؤکـد در روایـات شـده است که «لا تطلبوا عثرات المؤمنین» لغزشـهای مؤمنـان نبایـد دنبال شود. اما در مقابل این موارد یا به عبارتی در حاشـیه آنها دو نکته وجود دارد: الف: نظارت کلی روی افرادی که مسؤولیتی دارند و بیم آن می رود که با سوء اسـتفاده از موقعیت و امکانات خود دست به اقدامات خلاف شـرع و عقل و عرف بزنند. ب: نظارت و تجسـس در مواردی که سوء ظن وجود دارد. در این زمینه دو اشکال هست: اول آیات و روایاتی که نهی از سوء ظن می کند. دوم آیات و روایاتی که از تجسـس نهی می کند. در این زمینه برای جسـتجو هم ادله شـرعی وجود دارد و هم فقهای ما برای استدلال روی مفهوم مصلحت بزرگتر سخن گفته‌اند. آنان بحث تجسس حرام را با حفظ نظام اسلامی یا حقوق مردم کنار هم گذاشـته و از تجسـس حلال سـخن گفته‌اند. از این بحث ضـمن عنوان «نصاب الاحتساب» سخن می‌گفته میشود. برای مثال گفته انـد که محتسب می توانـد احوال بازار را بـدون آن که حتی کسـی گزارشـی از خیانت آنان داده باشد، جسـتجو کند. در واقع تجسـس حلال به معنی «طلب خبر برای کار خیر است». در باره سوء ظن حرام نیز همین مسأله وجود دارد. به لحاظ اخلاقی نوعی از سوء ظن حرام است که عمل بدی بر آن مترتب شود و به نوعی انعکاس خارجی پیدا کند. اما از این محدوده خارج تر نوعی نظارت عمومی و حکومتی در موارد سوء ظن است. اولا فضاهای سوء ظنی وجود دارد که مؤمن نبایـد به طرف آنها برود و اگر رفت بـداند که مورد اتهـام قرار خواهـد گرفت. ثانیـا وقتی زمانه خراب باشـد بسا گفته شود که اصل بر تردیـد و سوء ظن است. ثالثا اگر انسانی سابقه سوء داشـته باشد و باز هم در شـر ایط حساسی قرار گیرد طبیعی است که از سوی دیگران زمینه سوء ظن وجود دارد. به همین دلیـل است که سـابقه سوء را در تمام قوانین دنیا در جهت اسـتخدام و سپردن مسؤولیت لحاظ می‌کننـد. به همین جهت تأکیـد شـده است : احترسوا من النـاس بسوء الظن. خودتان را با داشـتن سوء ظن از دست مردم در امان بداریـد (تحف العقول: ۵۴). به خصوص نسبت به دشمن و افراد فاسق این یک اصل مسلم است: تجنب عدوک ... و لاتصحب الفاجر و لا تطلعه علی اسرارک (وسائل: ج ۱۲ ص ۳۱). البته همه این توجیهات با ملاحظه آن است که به جز آنچه در قرآن در باره سوء ظن آمده دهها روایت صـریح در این باره وجود دارد که در سـخت ترین شرایط به خصوص وقتی پای روابط اجتماعی میان افراد با یکدیگر به میان می آید تأکید بر آن دارد که کسـی حق داشـتن سوء ظن نسـبت به برادر مؤمن را ندارد. (بحث تفصـیلی در این باره را بنگرید: اطلاعات و تحقیقات در اسلام ص ۱۷۷ – ۲۴۵). در زمینه برخورد هـای امـام در این زمینه یـک نکته جالب تأکیـد آ حضـرت روی برخورد با با افراد مریب است. امـام در نـامه ای کـه برای مردم مصـر در بـاره حکـومت قیس بن سـعد بن عبـاده نوشـتند فرمودنـد: و قـد بعثت الیکم قیس بن سـعد

الانصاری امیرا فوازروه و أعینوه علی الحق و قد أمرته بالاحسان الی محسنکم و الشدهٔ علی مریبکم و الرفق بعوامکم و خواصکم (نهج السعاده: ج ۴ ص ۲۸). معنای مریب در باره کسانی است که منشأ تردید میان مردم هستند. برخی آن را جنبه دینی داده و برخی آن را سیاسی تفسیر کرده‌اند. اگر معنای آن مقابل محسن باشد، شامل نوعی خرابکاری می شود. وظیفه حاکم این است که با افراد مریب با شدت برخورد کند. امام شبیه این تعبیر را در نامه ای که برای حذیفهٔ بن الیمان به مردم مدائن نوشتند آوردند. (معادن الحکمه: ج ۱ ص ۶۶). آنچه هست این است که ظن به ایجاد خرابکاری امری است که باید توجه حاکم را جلب کند. در نقل دیگری آمده است که افراد مریب باید از حکومت صالح خوف داشته باشند «و لیخفک مریبهم» (غرر الحکم: ج ۱ ص ۱۲۲). البته به صرف تردید معاقبه و مؤاخذه نمی شوند اما مهم این است که فضا به گونه ای باشد که آنان احساس ناامنی کنند. تحقیق کردن در باره آنان امری است که مورد تأکید امام علی علیه السلام است. وقتی حضرت احساس کرد که طلحه و زبیر در پی مخالفت هستند، مراقبت خود را زیاد کرد اما حاضر به مؤاخذه آنان نبود. لذا اسکافی نوشته است: و کان یعمل المراقبهٔ فی أمرهما و لایمضی علی التهمهٔ حتی ینکشف الغطاء (المعیار و الموازنه: ص ۲۵). به هر روی برخورد با اهل الریب و البدع مورد تأکید قرار گرفته است. (کافی: ج ۲ ص ۳۷۵). عرافت و نقابت عریف شخصی بود که از طرف حکومت به عنوان ناظر بر قبیله ای گماشته می شد. در دورانی که دولت ها جائر بودند، ائمه از این که کسی عریف قومی باشد، و او را تأیید کنند پرهیز داشتند، اما روشن بود که مبنای این پرهیز این بود که عریف در خدمت دولت جائر باشد. در روایتی امام باقر (ع) عریف را شریک دولت جائر در ریختن خون افراد معرفی می کنند و از آن پرهیز می دهند (رجال کشی: ۲۰۳ – ۲۰۴). در روایتی دیگر هم آمده است که: من تولی عرافهٔ قوم و لم یحسن فیهم حبس علی شفیر جهنم بکل یوم الف سنهٔ و یده مغلولهٔ الی عنقه ... فان قام فیهم بأمر الله أطلقها الله و ان کان ظالما هوی به فی نار جهنم سبعین خریفا. (وسائل: ۱۲\۱۳۷). در دوران حکومت اموی و عباسی عرفا معمولا در خدمت دولتهای فاسد بودند. به همین دلیل روایات مذمت آنان فراوان است. کار عریف نظارت بر امور قبیله در ارتباط با حکومت بود. بخشی از این نظارت ارزیابی همراه قبیله در امور دفاعی و جهادی بود. از زمان خود رسول خدا (ص) این نکته مطرح بود که حضرت خود در این باره که چه کسانی از جنگهای ایشان تخلف کرده‌اند تفحص می کرد «کان النبی یسأل عن المتخلفین عنه فی غزوته» (بحار: ج ۱۶ ص ۱۵۱). در دولت های ظلم و جائر یکی از کارهای عریف شناسایی شورشی ها علیه حکومت بود و همین امر سبب می شد تا طی یک دوره طولانی، شغلهایی چون عریف و نقیب و عشار یعنی مالیات گیر مذموم باشد. حضرت علی علیه السلام کسی که خود عمل می کند بعد توصیه و نظارت اما این نظارت از زبان کسی شنیدنی و اجرا کردنی است که خود پایبند باشد. نمونه زیر یک نمونه از پایبندی مولی الموحدین علی بن ابی طالب به توصیه هایی است که خود به عثمان بن حنیف دارد: سُوَید بن غفله می گوید که پیش حضرت امیرالمؤمنین علی علیه السلام رفتم وقت نماز دیگری بود و وی را یافتم که نشسته بود و در پیش وی کاسه‌ای نهاده و در آن کاسه شیر ترش بود که بوی ترشی آن می‌یافتم و در دست مبارک وی گرده نانی بود که پوست جو در روی آن نان می‌یافتم و به‌دست خود آن را می‌شکستی و چنان خشک شده بود که گاهی بودی که بر زانو نهادی و بشکستی و در آن شیر انداختی مرا گفت که به نزدیک این طعام آی گفتم یا حضرت من روزه دارم امیرالمؤمنین فرمودند که من از رسول خدا شنیدم که می گفت هر که به روزه باشد و آرزوی طعامی کند و به واسطه روزه از آن طعام نخورد و وی را ترک کند، حقّ و سزاوار بود بر خدای تعالی که وی را از طعام بهشت اطعام کند و از شراب بهشت بدهد. راوی می گوید که من به کنیزک حضرت گفتم که در آن حال وی به نزدیک علی علیه السلام ایستاده بود که وای بر تو ای فضّه شما از خدا نمی‌ترسید درباره این پیر که آرد از برای او نمی بیزید؟ این چه بسیار سپوس است که در روی نان وی می‌بینم فضّه گفت که ای سوید! امیرالمؤمنین علیه السلام خودش به ما گفته‌است که از برای او آرد نبیزیم و از عدی بن ثابت روایت است که وی گفت از برای علی پالوده‌ای آورده بودند. امیرالمؤمنین علی نمی‌خورد و می‌فرمود: چیزی که رسول صلّی الله علیه وآله از آن نخورد، من هم نمی‌خواهم که بخورم (بحار: ۴۰/۳۳۲–۳۳۳).

منبع:www.kh-setadehya.ir

ماهیت حکومت اسلامی

ماهیت حکومت اسلامی نویسنده: سید جواد ورعی متفکّر فرزانه، شهید آیت اللّه مطهری رحمه‌الله در بسیاری از مباحث فلسفی، کلامی، فقهی و حقوقی، میراث ارزشمندی از خود به جای نهاده و هنوز بسیاری از آثار او، پس از ده‌ها سال، طراوت و تازگی خود را حفظ کرده و مورد استفاده محققان و اندیشمندان است. او خود درباره سمت و سوی تحقیقاتش می گوید: «این بنده هرگز مدعی نیست موضوعاتی که خودش انتخاب و درباره آنها قلمفرسایی کرده، لازم‌ترین موضوعات بوده است. تنها چیزی که ادعا دارد این است که به حسب تشخیص خودش از این اصل تجاوز نکرده که تا حدی که برایش مقدور است در مسائل اسلامی عقده‌گشایی کند و حتی‌الامکان حقایق اسلامی را آن چنان که هست، ارائه دهد.»۱ به همین دلیل، برخی از موضوعات که به برکت تأسیس نظام جمهوری اسلامی ایران، در فضای فرهنگی و سیاسی جامعه اسلامی و حتی جوامع دیگر مطرح شده و امروزه از لازم‌ترین موضوعات بشمار می‌آید، پیشتر دارای چنین لزومی نبوده از این رو، در آثار این متفکّر اسلامی به تفصیل مورد بحث قرار نگرفته است. و در این میان، بحث «حکومت اسلامی و ماهیت آن، و نیز مباحث مربوط به آن از جمله مسائلی است که بدانها نپرداخته است. البته این مسأله در لابلای مباحث مختلف، در آثار ایشان به چشم می‌خورد، اما آن گونه که سیره استاد در طرح مسائل بوده و بسا پس از مطالعه و تأمل دقیق و طرح آن در جلسات مختلف و حلّاجی و پاسخگویی به شبهات و سؤالات دست به قلم می‌برد، در مسأله حکومت و مباحث پیرامونی آن وارد نشده است. بنابراین، نمی‌توان دیدگاهی جامع، منسجم و همه جانبه را در این موضوع به ایشان نسبت داد، اما همین مقدار هم که در آثار متعدد ایشان در این باره به چشم می‌خورد، مغتنم است و می‌توانند تا حدّی افق فکری او را نشان دهد. در این مقاله کوتاه، تنها «ماهیّت حکومت در اسلام» و نتایجی که بر آن مترتب می‌شود، از دیدگاه آن عالم اندیشمند مطرح شده و بخشهایی از سخنان وی نقل می‌گردد: ضرورت حکومت قبل از تبیین دیدگاه استاد در زمینه ماهیت حکومت، مناسب است «ضرورت وجود حکومت» در قالب پاسخ ایشان به یک شبهه مطرح شود. خوارج پس از ماجرای حکمیّت، که فریب معاویه را خوردند، شعار «لاحکم إلاّللّه» سر دادند و حکمیّت را از اساس منکر شدند. آنان گفتند: تنها خداوند حق حکم و حاکمیت دارد و ما در ماجرای حکمیت مرتکب گناه شده‌ایم و باید توبه کنیم. امام علی علیه‌السلام شعار آنان را سخن حقی خواند که از آن اراده باطل نموده‌اند. چون گرچه حکم و حکومت از آن خداست، اما بدیهی است که خداوند شخصاً در میان مردم حکومت نمی کند. هر جامعه‌ای نیازمند حکومت است، چه خوب و چه بد. و از آنجا که نوع حکومت تأثیر فراوانی در سرنوشت جامعه و مردم دارد، اسلام نمی‌توانست نسبت به این مسأله اساسی بی تفاوت باشد. از دیدگاه استاد شهید آیه مبارکه «یا ایها الرسول بلّغ ما أنزل إلیک من ربّک و إن لم تفعل فما بلّغت رسالته»۲ که در ماجرای غدیر نازل شد و پیامبر را مأمور کرد تا ولایت علی بن ابی طالب را به مردم ابلاغ کند و آن حضرت را به ولایت نصب نماید، حاکی از اهمیت فراوان حکومت در فرهنگ اسلامی است و اگر حکومت مختل شود همه چیز دچار اختلال می‌شود. ۳ ایراد استاد، با الهام از نهج البلاغه، به خوارج این بود که هر جامعه‌ای نیازمند امیر و حاکم است، چنانکه خوارج پس از مدتی فردی را از میان خود برگزیدند و با او بیعت کردند، با اینکه ابتدا تعیین حاکم را محکوم کرده و آن را مختص خدا می‌دانستند. شهید مطهری: حقیقت این است که حکومت به مفهوم دموکراسی با حکومت به مفهوم اسلامی متفاوت است. حکومت اسلامی واقعاً ولایت و سرپرستی است. حکومت اسلامی الهی و ولایی است شهید مطهری معمولاً در هر مسأله‌ای به بحث مقایسه‌ای میان مکتب اسلام و مکاتب دیگر می‌پرداخت و برجستگی‌های اسلام را نشان می‌داد. وی معتقد بود که «فلسفه‌های اجتماعی اسلام به مراتب مترقی‌تر از فلسفه‌های زندگی غربی است.»۴ در مسأله حکومت نیز از تفاوت جوهری میان «حکومت در اسلام» و «حکومت در غرب» سخن گفته و با صراحت ابراز نموده است: «حقیقت

این است که حکومت به مفهوم دموکراسی با حکومت به مفهوم اسلامی متفاوت است. حکومت اسلامی واقعاً ولایت و سرپرستی است و در این ولایت رأی و اراده مردم دخالت ندارد، نه از قبیل تفویض حق حکومت از طرف مردم است و نه از قبیل توکیل است، بلکه سلطه‌ای است الهی و واقعا ولایت و سرپرستی و قیمومت است و موضوع یک سلسله احکام شرعیه نیز هست.» ۵ استاد در این عبارت به تفاوت جوهری میان ماهیت حکومت در اسلام و مفهوم آن در غرب تصریح کرده که می‌تواند آثار، پیامدها و فروعی داشته باشد و این آثار کم و بیش در تألیفات ایشان نمایان است. چنانکه نگاه مکتب تشیع را به مقوله حکومت، متفاوت از نگاه اهل تسنن ارزیابی می کند. شیعه بر این باور است که امامت از اصول دین است و دارای شؤون مختلفی است که یکی از آنها حکومت است. نباید امامت را مترادف با حکومت معنا کرد تا گفته شود: شیعه حکومت را انتصابی می‌داند و اهل سنت انتخابی و نظریه اهل سنت با نیازهای امروز بشر سازگارتر است! بلکه مسأله این است که امام جانشین پیامبر در همه شؤون اوست؛ همان طور که در زمان پیامبر و با وجود آن حضرت، کسی از متصدی حکومت نمی‌پرسید، پس از پیامبر نیز، همان طور که مرجعیت دینی مردم با امام است و هدایت معنوی مردم را برعهده دارد، جامعه را نیز اداره می کند.۶ ایشان در بحث شؤون پیامبر، امام معصوم و نایبان آنان نیز به این مطلب اشاره کرده که حکومت در اسلام ماهیتی الهی دارد، نه مردمی. البته الهی بودن حکومت را ملازم با نفی حقوق مردم نمی‌داند، چنانکه پس از این خواهد آمد. استاد شهید، مانند همه فقها شأن و مقام مقدسِ «ابلاغ احکام الهی»، «قضاوت و داوری» و «حکومت و اداره جامعه» را از مختصات پیامبر شمرده، که از آن حضرت به دیگران رسیده است. وی بر تقدس این مقامات تأکید کرده؛ بدین معنا که از جانب خداوند اعطا شده است. سپس تفویض این سه مقام به امام معصوم را از وظایف پیامبر دانسته که به دستور خداوند انجام گرفت. البته در خصوص شأن نخست، تفاوت میان پیامبر و جانشینان او را متذکر شده که پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم احکام را از طریق وحی می گرفت و به مردم ابلاغ می کرد، ولی امام از پیامبر می‌آموزد و به مردم انتقال می‌دهد. نکته دیگری که استاد در این بحث یادآور شده آن است که نبوّت یک مقام شخصی است که قابل انتقال به دیگری نیست، چنانکه امامت نیز مقامی نیست که پیامبر بتواند به طریق کلّی بیان کند و بگوید: «هر کس این صفات را داشته باشد، امام است.» ولی مقام قضاوت و حکومت می تواند به طور کلی تعیین شود؛ مثلاً ـ پیامبر بگوید:«هر کس دارای این صفات باشد، جانشین من است.» آنگاه اگر کسی دارای این صفات باشد می‌تواند بااستناد به این اصل بگوید:« خدا مرا به این مقام نصب کرده است.» سپس از دوران غیبت امام معصوم سخن گفته که امام نایب خاص یا عام تعیین می کند. امام در خصوص نایب عام می گوید: «کسی که دارای فلان صفات باشد برای تصّدی سه مقام مقدّس؛ بیان احکام، قضاوت و حکومت بر مردم تعیین می کنم.» استاد این مسائل را از نظر اصول اسلامی مسلّم دانسته که هیچ جای بحثی ندارد.۷ آثار الهی و ولایی بودن حکومت اسلامی مبنایی که استاد در مسأله ماهیت حکومت برگزیده‌اند، آثار و نتایجی دارد که بعضی از آنها عبارتند از: ۱ـ انتصاب حاکم در عصر حضور و تلفیقی از انتصاب و انتخاب در عصر غیبت بدیهی است اگر حکومت از مقوله «ولایت و سرپرستی» باشد، یا باید شخص ولایتش ذاتی باشد و یا از دیگری اخذ نماید. و در بینش توحیدی، هیچ انسانی بر انسان دیگر دارای ولایت ذاتی نیست. تنها خداوند بر انسانها ولایت دارد، که به هر کس اراده کند عطا می کند. خداوند ولایت را به پیامبرش عطا کرده؛ «النبیّ اولی بالمؤمنین مِنْ أنفسهم» و نیز حق اعطای آن به دیگران را هم به آن حضرت داده است. آیه مبارکه «یا أیهّا الرّسول بَلّغْ...» که در ماجرای غدیر نازل شد از دیدگاه دانشمندان اسلامی گویای این واقعیت است که پیامبر بدینوسیله برای خود جانشین تعیین کرد و امامان معصوم علیهم‌السلام ولایت خود را از پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم گرفتند. استاد شهید در آثار گوناگون خود، به این مسأله پرداخته و حتی برخی از وقایع تاریخی را که با این مسأله مهم و اساسی و مسلّم تاریخی در تعارض بوده، مورد سؤال قرار داده و سرانجام در صدد حلّ تعارض برآمده است؛ مثلًا در خصوص ماجرای حکمیت این پرسش را مطرح می کند: «مطابق اعتقاد شیعه و شخص امیرالمؤمنین، زمامداری و امامت در اسلام انتصابی و بر طبق نص است، پس چرا حضرت در مقابل حکمیت تسلیم شد و سپس سخت از آن دفاع کرد؟» و

معتقد است که پاسخ این پرسش به خوبی از ذیل کلام امام علی علیه‌السلام فهمیده می‌شود. آنجا که می‌فرماید: «قال اللّه سبحانه: (فإن تنازعْتُم فی شیء فردّوه إلی اللّه و الرَّسول) فَرَدُّهُ إلیَ اللّه أنْ نَحکُم بکتابه وَ رَدُّهُ إلیَ الرسولِ أن ناخذ بِسُنَّتِهِ، فَإذاحُکِمَ بالصِّدقِ فی کتابِ اللّه فَنَحْن أحقُّ الناس بِهِ، و إن حُکِمَ بِسُنَّةِ رسولِ اللّه فنحن أولاهم بِها»۸ «خداوند سبحان فرمود: اگر در چیزی نزاع کردید، آن را به حکم خدا و رسول بازگردانید. باز گرداندن آن به خدا آن است که بر اساس کتاب او حکم دهیم و بازگرداندن آن به رسول آن است که بر اساس سنت او رفتار کنیم. اگر به راستی بر اساس کتاب خدا حکم شود، ما سزاوارترین مردم به ولایتیم و اگر بر اساس سنت رسول خدا حکم شود، باز هم ما شایسته‌ترین مردم به این مقام و منصبیم.» عنایت به نیازهای زمان در عصر غیبت در عصر غیبت نیز فقیهان واجد شرایط نیز از سوی امام معصوم به ولایت نصب شده و نایبان آنان بشمار می‌روند، اما یک تفاوت مهم میان عصر حضور و عصر غیبت وجود دارد که استاد شهید با عنایت به نیازهای زمان، بدان توجه کرده است. از آنجا که ایشان به نیازها و مقتضیات زمان توجهّی ویژه داشت، تلاش می‌کرد که آموزه‌های دینی با نیازهای زمان در تعارض قرار نگیرد. معتقد بود که نادیده گرفتن این واقعیت که دین پاسخگوی نیازهای زمان است، لااقل گروهی از مردم را از دین جدا می‌کند. ایشان با تحلیل جامعه شناسانه، علل گرایش به مادی گری را برشمرده و یکی از آنها را در اروپا «نارسایی مفاهیم دینی از نظر حقوق سیاسی» می‌داند و در توضیح مطلب می‌افزاید: «برای پیشرفت و توسعه دین و یا توقف و عقبگرد آن، شرایط خاصی ضرورت پیدا می‌کند، گاهی یک نیاز بخصوص در جامعه پیدا می‌شود؛ یعنی احساس می‌شود، و دین یا مسلک دیگر چیزی را عرضه می‌دارد که موافق با آن نیاز است، لهذا با سرعت آن دین پیش می‌رود و گاهی به عکس، نوعی نیاز شدید و منطقی و معقول در جامعه پیدا می‌شود و دین یا اولیای دین به ضدیت با آن نیاز برمی خیزند و نوعی جنگ میان نیاز دینی و نیازی که جامعه به خوبی آن را احساس می‌کند، برپا می‌کنند. بدیهی است در چنین صورتی حداقل گروهی از مردم جانب آن نیاز را می‌گیرند و اساساً یک دین صحیح نمی‌تواند چنین باشد و نباید چنین عرضه شود.»۹ آنگاه «مسأله حقوق سیاسی و اینکه افراد جامعه حق دارند و باید در سرنوشت اجتماع خود مؤثر باشند» را به عنوان مسأله‌ای یاد می‌کند که «از قرن ۱۷ میلادی به صورت یک نیاز عمومی و قطعی مطرح شد.»۱۰ ایشان با اشاره به تاریخچه نفی هرگونه حق مردم بر حاکم و صرفاً مکلّف و موظف بودن آنان در غرب، آن را با فرهنگ اسلامی در تعارض می‌داند و نمونه هایی از بیانات علی علیه‌السلام را در زمان حکومتش، که از حقوق متقابل مردم و حاکم سخن گفته، به عنوان شاهد ذکر می‌کند.۱۱ یکی از نظریه‌های رایج در غرب این بوده که «سلطنت موهبتی الهی است و سلطان فقط در پیشگاه خداوند مسؤول است و در برابر مردم مسؤولیتی ندارد. در رابطه میان مردم و حکومت، حکومت دارای حق و مردم دارای وظیفه‌اند. رعایا نباید میان«سلطنت مطلقه» که در ادبیات سیاسی گذشته اروپا رایج بود با «ولایت مطلقه پیامبر یا امام معصوم یا فقیه واجد شرایط» در فرهنگ اسلامی خلط شود. نمی‌توانند شکل حکومت را تغییر دهند. به حکمران اعتراض کنند. کیفر دهند و او را عزل نمایند. نیرو و شرف رعایا در پیش حکمران ارزشی ندارد.»۱۲ استاد شهید بر این نکته تکیه کرده که «پیوند تصنعی که کلیسا میان اعتقاد به خدا و نفی حق حاکمیت مردم و بالالزام میان حق حاکمیت مردم و نفی وجود خدا برقرار کرده، عامل مهمی در روگردانی مردم از دین و مذهب شد. در حقیقت اصل مردم برای رهبر و نه رهبر برای مردم را تثبیت کرد...» «... در حالی که در فرهنگ اسلامی رهبر برای مردم است نه مردم برای رهبر. واژه رعیت نیز، علی رغم مفهوم منفوری که اخیراً در زبان فارسی پیدا کرده، متضمن همین واقعیت است.»۱۳ در مکتب اسلام، حقوق مردم از حق الهی سرچشمه می‌گیرد و «از نظر فلسفه اجتماعی اسلامی، نه تنها نتیجه اعتقاد به خدا و پذیرش حکومت مطلقه افراد نیست و حاکم در مقابل مردم مسؤولیت دارد، بلکه از نظر این فلسفه، تنها اعتقاد به خداست که حاکم را در مقابل اجتماع مسؤول می‌سازد و افراد را ذی‌حق می‌کند و استیفای حقوق را یک وظیفه لازم و شرعی معرفی می‌کند.»۱۴ باید به این نکته توجه داشت که «حکومت مطلقه افراد» در عبارت استاد، غیر از «ولایت مطلقه»ای است که به اتفاق فقها برای پیامبر، و امام معصوم و به نظر بسیاری از فقها، برای فقیه واجد شرایط ثابت است؛ چرا که ولایت پیامبر و امام

نیز نافی حقوق مردم در برابر حکومت نیست، چه رسد به ولایت فقیه. استشهاد استاد به کلمات علی علیه‌السلام در تشریح حقوق متقابل میان مردم و حکومت و نفی آنچه که در گذشته غرب رواج داشت، نشانگر این واقعیت است. علی علیه‌السلام به عنوان امام معصوم و جانشین رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله در اوج قدرت و به هنگامه تصدّی خلافت، از حقوق طرفینی حکومت و مردم سخن می‌گفت. از این رو نباید میان «سلطنت مطلقه» که در ادبیات سیاسی گذشته اروپا رایج بود با «ولایت مطلقه پیامبر یا امام معصوم یا فقیه واجد شرایط» در فرهنگ اسلامی خلط شود.۱۵ به هر حال، از دیدگاه استاد «اعتراف به حقوق مردم شرط لازم و احتراز از هر چیزی که مشعر بر نفی حاکمیت آنها باشد، شرط اول رهبری سالم است و شرط اول رهبری طبیعی است که می‌تواند رضایت و اطمینان مردم را جلب کند.» ۱۶ بر همین اساس، ایشان معتقد بود بـا آنکه حکومت در اسلام، الهی و انتصابی است، اما به معنای نادیده گرفتن حقوق مردم و از آن جمله حق حاکمیت مردم نیست. در زمان حضور امام معصوم با اینکه مردم هیچ نقشی در تعیین زمامدار ندارند، اما دارای حقوقی هستند که حکومت موظف به تأمین آنهاست و این واقعیت در کلمات امیر مؤمنان علی علیه‌السلام منعکس است.۱۷ امـا در زمان غیبت علاوه بر حقوقی که بر حکومت دارد، در انتخاب حاکمان و دولتمردان نیز نقش دارد. جملات زیر از استاد شهید نشانگر این واقعیت است: «دوره امامت که منقضی شد، مردم در حوایج اجتماعی چه می‌کنند؟ امام نایب معین می‌کند و می‌گوید: «انظروا إلی مَنْ کانَ مِنکم قَدْ روی حَدِیثنا و نَظَرَ فی حلالِنا و حَرامِنا» ۱۸ سپس در ادامه می‌افزاید: فقد جعلته علیکم حاکماً. مقام، مقام مقدسی است و مقام مقدس را باید خدا معین کرده باشد و اساساً مقام مقدس را غیر از خدا کسی نمی‌تواند معین کند. هر سه مقام (بیان احکام، قضاوت در میان مردم و حکومت بر مردم) مقدس است و خدا باید معین کرده باشد یا به طور تعیین شخص و یا به طور کلی شرایطی را برای آن ذکر کرده باشد که در این صورت باز هم خدا معین کرده است.»۱۹ استاد در ادامه، سؤالی را به این شرح مطرح کرده: «مگر مقام حکومت، یک مقام مقدس نیست و مگر نباید خدا آن را تعیین کرده باشد؟ عرض می‌کنم چرا، پس چطور می‌شود که اسلام برای آن شرایطی قرار داده باشد که هر جا آن شرایط محقق شد، اسلام اجازه داده است؟ یعنی حق حکومت و حاکمیت به یک معنا اصلاً مالِ خدا نیست؟» و آنگاه به این پرسش چنین پاسخ می‌دهد: «آن طور که خوارج می‌گفتند که خدا باید خودش در میان مردم حکومت کند، غلط است. ولی به معنای دیگر، این حرف درست است؛ یعنی بالاخره آن حکومتی که باید میان مردم باشد، باید واجد شرایطی باشد که آن شرایط را اسلام معین کرده است. اگر آن شرایط را، که اسلام معین کرده، داشته باشد، همان طور که انتصابی بودن حاکم اسلامی در عصر غیبت می‌تواند به معنای «تعیین شرایط لازم در حاکم اسلامی» و انتخابی بودن او به معنای «شناسایی افراد واجد شرایط و انتخاب یکی از آنان» باشد. مفتی بدون اینکه خدا شخصش را معین کرده باشد، با آن شرایط می‌تواند فتوا دهد، حاکم هم بدون اینکه خدا شخصش را معین کرده باشد، می‌تواند میان مردم حکومت کند.»۲۰ برای تصدّی این سه مقام در عصر غیبت شرایطی ذکر شده، طبعاً کسانی که باید تشخیص دهند چه کسانی دارای این شرایط هستند، تا بتوان به آنها مراجعه کرد، مردم یا نمایندگان آنها هستند. بدین ترتیب حق مردم در تعیین سرنوشت خود و انتخاب حاکمان جامعه که استاد شهید از آن به عنوان یک نیاز در عصر کنونی یاد کردند، روشن می‌شود و میان انتصاب حاکم اسلامی از سوی خداوند و انتخاب آنان از سوی مردم تلائم صورت می‌گیرد. این عبارت از استاد گویای طرح این مسأله در ذهن آن بزرگوار است. «منبع اصلی قوّه حاکمه کیست و چیست؟ آیا مردم‌اند و یا به اصطلاح خداست و یا طبیعت است به معنی اینکه طبیعت بعضی را واجد شرایط و ممتاز آفریده و دیگران را از آن موهبت بی نصیب می‌کند؟ مسلماً نوع سوم نیست. ممکن است کسی خیال کند که از نظر شیعه فقط اصل دوم معتبر است و از نظر اهل تسنن قسم اول صحیح است یعنی مردم منشأ و منبع اصلی قانون‌اند، ولی این توجیه صحیح نیست.»۲۱ انتصابی بودن حاکم اسلامی در عصر غیبت می‌تواند به معنای «تعیین شرایط لازم در حاکم اسلامی» باشد و انتخابی بودن او به معنای «شناسایی افراد واجد شرایط و انتخاب یکی از آنان» باشد؛ شبیه آنچه که در بسیاری از نظامهای سیاسی دنیا مرسوم است که یک نهاد با تصویب قانون انتخابات، شرایطی را برای ـ مثلاً ـ رییس

جمهور معین می‌کند و مردم از میان واجدان شرایط فردی را انتخاب می‌کنند. با این تفاوت که در فرهنگ اسلامی شرایط زمامدار از سوی پیشوایان معصوم تعیین شده، ولی در مکاتب سیاسی دیگر شرایط آنان نیز توسط نمایندگان از آثار و فروع الهی بودنِ حکومت، آن است که ولایت و زمامداری جامعه از مقوله وظیفه و تکلیف و امانت است، نه از مقوله حق و امتیاز مردم تعیین می‌شود. در پایان این بخش می‌توان چنین نتیجه‌گیری کرد که چون در عصر حضور حاکم جامعه به دستور الهی به اشخاص معینی واگذار شده، مردم در اصل انتخاب حاکم نقشی ندارند و به عبارت دیگر حاکمیت از آنِ امام معصوم است که به جانشینی از پیامبر، امامت و رهبری جامعه را در شؤون مختلف بر عهده دارد و مردم وظیفه دارند به حاکمیت او تن بدهند و با وی بیعت کنند. ولی در عصر غیبت که حاکمیت به عنوان «فقیه جامع شرایط» واگذار شده، مردم مصادیق این عنوان را شناسایی کرده و از میان آنان یک نفر را انتخاب می‌کنند؛ بدین ترتیب آموزه‌های دینی با نیاز روز جامعه در تعیین سرنوشت خود همنشین شده و نظامی با هویت و اصالت دینی و برخاسته از خواست و اراده مردم مؤمن شکل می‌گیرد. تفسیر استاد در ماههای نخستِ پیروزی انقلاب اسلامی ایران، از نظام مورد نظر مردم؛ یعنی «جمهوری اسلامی» ـ که از آثار و تألیفات دیگر ایشان در موضوع امامت و رهبری متأخر است ـ گواه بر این توجیه و جمع بین سخنان استاد است. ایشان در پاسخ کسانی که قید «اسلامیت» نظام و «ولایت فقیه» را با جمهوریت نظام ناهماهنگ می‌شمردند، اظهار داشت: «جمهوری مربوط است به شکل حکومت که مستلزم نوعی دموکراسی است؛ یعنی اینکه مردم حق دارند سرنوشت خود را خودشان در دست بگیرند و این ملازم با این نیست که مردم خود را از گرایش به یک مکتب و ایدئولوژی و از التزام و تعهد به یک مکتب معاف بشمارند.»۲۲ همچنین در تفسیر فرمان امام به نخست وزیر دولت موقت که مرقوم فرموده بودند: «به موجب حق شرعی (ولایت فقیه) و به موجب رأی اعتمادی که از طرف اکثریت قاطع ملت به من ابراز شده، رییس دولت را تعیین می‌کنم»، می‌نویسند: «ولایت فقیه، یک ولایت ایدئولوژیکی است و اساساً فقیه را خود مردم انتخاب می‌کنند و این امر عین دموکراسی است. اگر انتخاب فقیه انتصابی بود و هر فقیهی فقیه بعد از خود را تعیین می‌کرد، جا داشت که بگوییم این امر خلاف دموکراسی است.»۲۳ ۲. رهبری تکلیف و امانت است نه حق و امتیاز یکی دیگر از آثار و فروع الهی بودنِ حکومت، آن است که ولایت و زمامداری جامعه از مقوله وظیفه و تکلیف و امانت است، نه از مقوله حق و امتیاز. در فرهنگ اسلامی رهبری و زمامداری تکلیفی است که خداوند بر عهده پیامبر و جانشینان معصوم او در عصر حضور و جانشینان عادل وی در عصر غیبت نهاده است که در صورت فراهم شدن شرایط به عنوان یک تکلیف الهی موظف به تصدّی آنند. قرآن نیز از آن به «امانت» یاد می‌کند که باید به اهلش سپرد؛ «إنّ اللّه یامرکم أن تُوَدُّوا الأماناتِ إلی أهلها». ۲۴ از آنجا که حکومت وسیله‌ای برای تأمین عدالت اجتماعی و در نتیجه رشد و تعالی معنوی مردم است، در بینش اسلامی «طعمه» و فرصتی برای رسیدن به منافع مادی نیست؛ «إن عملك لیس بطعمهٔ ولکنه فی عنقك امانهٔ»،۲۵ بلکه مسؤولیت دشواری است که جز زحمت و رنج دنیایی برای زمامدار ندارد، گرچه اجر و پاداش اخروی به همراه می‌آورد. استاد مطهری با اشاره به اندیشه خطرناک و گمراه کننده «ارتباط میان ایمان و اعتقاد به خدا و سلب حق حاکمیت توده مردم» در غرب از نظر اسلام، عکس این اندیشه را صحیح می‌شمارد و با استناد به آیات قرآن کریم و فرازهایی از نهج البلاغه می‌نویسد: «قرآن کریم حاکم و سرپرست اجتماع را به عنوان امین و نگاهبان اجتماع می‌شناسد. حکومت عادلانه را نوعی امانت که به او سپرده شده است و باید ادا نماید تلقی می‌کند. برداشت ائمه دین و بالخصوص شخص امیرالمؤمنین علی علیه‌السلام عیناً همان چیزی است که از قرآن کریم استنباط می‌شود.» سپس نمونه‌هایی از نامه‌های علی علیه‌السلام به فرماندارانش را، که جنبه بخشنامه داشته و در آنها شأن حکمران و وظایف او در برابر مردم و حقوق واقعی آنان منعکس شده، نقل می‌کند.۲۶ تعبیراتی که در فرهنگ اسلامی، درباره حکمران جامعه به کار رفته، شاهد بر این حقیقت است که حکمرانی وظیفه و مسؤولیت است. امین، حافظ و نگاهبان، والی و سرپرست، امام و قائد، برادر و معلّم واژه‌های است که درباره حاکم جامعه به کار برده شده است. نگاه امام خمینی به مقوله قدرت سیاسی و حکمرانی بر جامعه، در این زمینه بسیار گویاست. او

می‌فرمود: «عهده دار شدنِ حکومت فی حد ذاته شأن و مقامی نیست، بلکه وسیله انجام وظیفه، اجرای احکام و برقراری نظام عادلانه اسلام است... بدیهی است که تصدّی حکومت به دست آوردن یک وسیله است، نه این که یک مقام معنوی باشد... هر گاه حکومت و فرماندهی وسیله اجرای احکام الهی و برقراری نظام عادلانه اسلام شود، قدر و ارزش پیدا می کند و متصدّی آن، صاحب ارجمندی و معنویت بیشتر می‌شود... موضوع ولایت فقیه، مأموریت و انجام وظیفه است.»۲۷ ۳. شرایط دشوار حاکم اسلامی در بینش اسلامی، حاکم علاوه بر دارا بودن شرایطی که یک مدیر جامعه بدان نیاز دارد، به شرایط دیگری هم نیازمند است. صاحبنظر بودن در قوانین اسلامی و عصمت در حضور و عدالت و تقوا در عصر غیبت از شروط اساسی در حاکم اسلامی است. از آنجا که «در اسلام درباره حکّام از نظر وظایف حکومت برای اجرای عدالت، سنت نبوی، احقاق حقوق و اجرای حدود و تعلیم و تربیت مردم سختگیری فوق العاده‌ای»۲۸ شده است، حاکم باید دارای شرایطی باشد که بتواند از عهده این مسؤولیت خطیر برآید. حاکم اسلامی فقط مسؤول نظم و امنیت و رفاه مادّی شهروندان نیست، آنگونه که در نظامهای غیر دینی متداول است، بلکه او وظیفه دارد عدالت اجتماعی را در شؤون مختلف در جامعه تحقق بخشد. حقوق مردم را ادا کند. حدود و دستورات الهی را اجرا نماید، به تعلیم و تربیت مردم همّت گمارد و آنان را از نظر روحی و معنوی رشد دهد. این همه، از عهده کسی برمی‌آید که هم از نظر علمی و هم از نظر روحی و اخلاقی دارای شرایط باشد. ویژگی‌هایی که در نظامهای سیاسی برای دولتمران لازم شمرده شده، متناسب وظیفه‌ای است که بر عهده آنان نهاده می‌شود. و چون در نظام اسلامی، حاکم مسؤولیت بیشتری در مقایسه با نظامهای دیگر دارد، طبعاً شرایط دشوارتری لازم شمرده شده؛ از همین روست که اگر حاکم اسلامی شرایط لازم را از کف بدهد، بدون آنکه نیازمند عزل از سوی مردم باشد، مشروعیت خود را از کف داده و از مقامش معزول می گردد. این معنا در همه مقامات مقدسی که در جامعه اسلامی وجود دارد دیده می‌شود. درباره مرجعیت دینی و لزوم تقلید مردم از ایشان، آمده است: «فَأمّا مَنْ کانَ مِن الفقهاء صائنا لِنَفْسِهِ، حافظاً لدینه، مخالفاً عَلی هَواهُ، مطیعاً لأمر مَوْلاهُ، فَلِلْعَوام أن یُقلِّدُوه»۲۹ استاد شهید این روایت را چنین تفسیر می کند: «اگر کسی ادعا کند که من مفتی هستم، فتوا می‌دهم و شما باید عمل کنید، باید حساب کرد که این مقام مقدس است، باید دید صلاحیت بیان احکام الهی ـ که اول از خدا بوده است، به پیغمبر ابلاغ شده، از پیغمبر به امام و از امام به افرادی که واجد شرایطی بوده‌اند، رسیده است ـ در این شخص هست یا نه؟ شما باید ببینید او از افرادی است که مصداق این مقام مقدس هستند یا نه، اگر دیدید عادل است، دنیا طلب نیست، از فقهایی است که می‌تواند خودش را نگهداری کند، مالک نفس خویش است، نگهدار دین است، از هوای نفس جدا و مطیع امر مولایش است، آن وقت بدانید که او لیاقت مقام مقدس مرجعیت و فتوا دادن را دارد. مسأله امامت و مرجعیت علمی که یک مقام خاصی است، در تاریخ اسلام همیشه وجود داشته است.»۳۰ استاد همیشه با استناد به سخنان امام علی علیه‌السلام معتقد بود که «افرادی که فرهنگ اصیل اسلامی نیافته‌اند، تربیت اسلامی نیافته‌اند، باید محکوم و تابع باشند نه حاکم و متبوع» ۳۱ و آن را از جملات علی علیه‌السلام درباره خوارج استنباط کردند، آنجا که حضرتش فرمود: «جُفاةُ طَغام، عَبیدٌ أقْزامٌ جُمِعُوا مِن کُلِّ أوب و تُلقِطوُا مِنْ کُلّ شَوْبٍ مِمَّن ینبغی أن یُفَقِّهَ وَ یُؤَدَّبَ و یُعلَّم و یُدَرَّبَ وَ یُوَلّی عَلَیهِ و یُؤْخَذَ عَلی یَدَیْهِ، لَیْسوا مِنَ الْمُهاجِرینِ وَ اَلانصارِ وَ لا مِنَ الَّذین تَبَوَّؤا الدّارَ...»۳۲ «درشت خویانی دون پایه، بندگانی فرومایه از هر گوشه گرد آوریده و از این سو و آن سو چیده، مردمی که بایستی احکام دینشان اندوزند و ادبشان بیاموزند و تعلیمشان دهند و کار آزموده‌شان کنند و بر آنان سرپرست بگمارند و دستشان گیرند و به کارشان وادارند. نه از مهاجرانند و نه از انصار و نه از آنان که در خانه مانند ـ در ایمان استوار ـ». استاد در خصوص شرایط متصدیان قوه مقننه، قوه مجریه و قوه قضاییه نیز اینگونه آورده است: «در مورد قوه قضاییه از نظر فقه اسلامی تکلیف روشن است. اجتهاد و عدالت دو شرط اصلی است. اجتهاد در سیستمهای حقوقی دیگر در عضر حاضر به منزله شرط اجتهاد در فقه اسلامی شمرده می‌شود. در مورد قانونگذار مسلّماً در حدودی که می‌خواهد در مفاد مقررات اصلی اجتهاد کند، باید مجتهد و متخصص باشد و در حدودی که می‌خواهد در داخل آن قوانین اصلی، قوانینی وضع کند، ضرورت ندارد

شخصاً مجتهد باشد ولی باید به تصویب مجتهد جامع الشرایط برسد. اما در مورد متصدیان اجرای قوانین و به اصطلاح اجزای دولت، تردیدی نیست که باید فاسق و یا متجاهر به فسق نباشند، ولی بعید است که عدالت شرط شده باشد، هر چند از مفاد (لاینال عهدی الظالمین) شاید بشود استنباط کرد که هر منصبی در حکومت اسلامی باید توأم با عدالت متصدّی آن منصب باشد. چیزی که هست سیره رسول اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله و امیرالمؤمنین درباره اشخاصی مانند خالد بن ولید و زیاد بن ابیه و غیر هم که تعیین می‌کردند، این جهت را تایید نمی‌کند.»۳۳ چنانکه ملاحظه می‌شود این احتمال که متصدیان امور اجرایی نیز مشمول آیه «لاینال عهدی الظالمین» شوند، از نظر استاد دور نمانده است. معلوم می‌شود بنابراین احتمال، از دیدگاه ایشان هر منصبی در حکومت اسلامی، هر چند قوه مجریه باشد، عهد الهی است و عهد خداوند به ستمکاران نمی‌رسد و ستمکار اعم از کسی است که به مردم ستم کند یا با ارتکاب گناه به خود یا با نادیده گرفتن حقوق الهی به خداوند ستم روا دارد. شاید بتوان سیره پیامبر و امیرمؤمنان را به صورت «فقدان افراد واجد شرایط» یا «فرض ضرورت» یا «مراعات مصلحتی اهم» مانند تألیف قلوب کسانی که به تازگی اسلام آورده بودند، حمل نمود. ۴. اختیارات وسیع حکومت از کلمات استاد شهید بر می‌آید که حکومت از دو جنبه دارای اختیارات وسیعی است که به اختصار بدان اشاره می‌شود: الف) هر حکومتی برای اداره مطلوب جامعه نیازمند اختیارات لازم است و اساساً مسؤولیت‌ها اختیاراتی متناسب با خود را لازم دارند و الاّ ایفای مسؤولیتها با مشکل روبرو خواهد شد. این امر در مورد حکومت اسلامی که وظایفی به مراتب بیش از حکومتهای عرفی و بشری دارد و رسالت تأمین عدالت اجتماعی و رشد و تعالی معنوی مردم را نیز عهده دار می‌باشد، از اهمیت بیشتری برخوردار است. پیشتر از استاد شهید نقل کردیم که از سختگیری فوق العاده اسلام درباره حاکم اسلامی از نظر وظایف حکومت سخن گفته بودند. «اجرای عدالت، سنت نبوی، احقاق حقوق و اجرای حدود و تعلیم و تربیت مردم». روشن است حکومتی که وظایف سنگین‌تری برعهده داشته باشد، برای انجام آنها به ابزارها و اختیارات فزونتری نیازمند است. همیشه باید میان مسؤولیت و اختیارات تعادل و توازن برقرار باشد. مثلاً از نظر استاد، اسلام در زمینه تحقق عدالت اجتماعی چنین اقداماتی انجام داده است: «یکی در قسمت قانونی و ایجاد امکانات مساوی قانونی برای همه ؛ زیرا اسلام، مالکیت، آزادی، حق اشتغال مقامات قضایی و حکومتی و نظامی و دینی و حق تعلیم و تعلم و کسب هنر و صنعت و انتخاب شغل و حرفه را برای همه علی السویه قرار داده است و مانند اجتماعات اریستوکراسی، تبعیض و تفاوتی از این نظر قائل نشده است. کار و انجام وظیفه و خدمت به اجتماع را هم بدون استثناء بر همه لازم و واجب شمرده است. دیگر اینکه از لحاظ تکالیف، همه را متساویاً مکلف کرده، چنانکه از لحاظ مجازات نیز همه را در یک صف قرار داده است»۳۴ ایشان در ادامه می‌افزاید: «اسلام برای برقراری عدالت اجتماعی، علاوه بر ایمان، از دو اصل دیگر هم استفاده کرده است: یکی امر به معروف و نهی از منکر. و یکی دیگر مجازاتها و قوانین جزایی. البته اینها علاوه بر تشویقی است که اسلام به استیفای حقوق و قیام علیه ظالمین و اتحاد در برابر آنها کرده است.»۳۵ بدیهی است که پی‌گیری اصول یاد شده برای برقراری عدالت اجتماعی در برخی از ابعاد، بر عهده مردم و در برخی دیگر بر عهده حکومت است. از همین جاست که وسعت دایره اختیارات حکومت اسلامی برای رسیدن به اهداف خود قابل تحلیل است. مثلاً در جوامع غیر دینی بسیاری از رفتارهای شهروندان به حوزه امور خصوصی و شخصی آنان مربوط می‌شود و کسی حق دخالت و اعتراض ندارد، بر همین اساس امر به معروف و نهی حکومت اسلامی تنها موظف به تأمین رفاه و آسایش مادی مردم نیست، بلکه عدالت اجتماعی، تعلیم و تربیت، رشد و تعالی معنوی، ارتقای فکری و اخلاقی نان نیز وظیفه حکومت است. از منکر نوعی دخالت و فضولی در زندگی شخصی دیگران قلمداد می‌شود! به عنوان نمونه، جان استوارت میل، از بنیانگذاران مکتب اصالت فرد، معتقد است «تنها جامعه‌ای را می‌توان جامعه انسانی خواند که انسانها در آن آزاد باشند؛ یعنی هر چه را بخواهند بپرستند و کسی مانع آنها نشود. ۳۶ آزادی هر کس در مورد روابط جنسی، به طور کلی غیر مهم و امری کاملاً خصوصی شمرده می‌شود، امری که ارتباط به هیچکس دیگر و به دنیای خارج ندارد و مقصر شناختنِ کسی برای چنین اموری، جزو خرافات و توحّشهای روزگاران کودکی نوع

بشر قلمداد می گردد.»۳۷ وی کسانی را که مردم را بـه خودداری از مشـروبخواری و رعـایت حرمـت روزهـای یکشـنبه در آیین مسیحیت و یا هر مورد مشابه دیگر فرا می‌خوانند، مقدس مآبانی می‌شمارد که در امور دیگران دخالت می کنند.۳۸ وقتی شهروندان حق دخالت در زنـدگی یکـدیگر را ندارنـد، آن هم با تفسیری که آنان از حوزه خصوصیِ زنـدگی مردم دارند، حکومت به طریق اولی چنین حقی نـدارد. نه حق جلوگیری دارد نه حق مجازات مرتکبین را. از دیـدگاه آنان، حکومت بایـد نسبت به عقیـده و رفتار فردی مردم خنثی باشد، در حالی که در جامعه اسـلامی، همه رفتارهای آدمی تحت تدبیر و حکم دین است. گرچه در نظام اسلامی نیز برای مردم «حوزه خصوصـی زندگی» تعریف می‌شود، به طور کلی که دیگران حق دخالت در آن را ندارند، اما لااقل دو تفاوت عمـده بـا نظام‌هـای سیاسـی دیگر دارد: اول اینکه، حکومت اسـلامی تنهـا موظف به تـأمین رفـاه و آسـایش مادی مردم نیست، بلکه عـدالت اجتمـاعی، تعلیم و تربیت، رشـد و تعـالی معنوی، ارتقـای فکری و اخلاقی آنان نیز وظیفه حکومت است. از این رو، هر چند مسـتقیماً در زندگیِ شخصـی مردم دخالت نمی کند، اما نسبت به ایمان، اعتقاد، اخلاق و حقوق مردم نیز احساس مسؤولیت نموده و برای آن برنامه ریزی می کنـد و در پی تربیت شـهروندانی است که نه تنها در زنـدگی اجتماعی پای بنـد شـرع و قانون انـد، بلکه در زنـدگی فردی نیز خود را ملتزم به رعـایت مقررات دینی و مملکتی می‌داننـد.۳۹ دوم آنکه، میان حوزه خصوصـی زنـدگی مردم در مکتب اسـلام و «حوزه خصوصـی زنـدگی آنـان در مکاتب دیگر» تفاوت زیادی وجود دارد. از آنجا که در بینش اسـلامی، مردم از حقِّ فضای سالم برای رشـد فکری و تعالی معنوی برخوردارنـد، هر رفتاری از سوی شـهروندان که این حق را در معرض تهدید قرار دهد، نمی‌تواند در محدوده حوزه خصوصـی زندگی افراد تلقی شود. نوع لباس پوشـیدن و آراسـتن خود یک امر شخصی است، اما اگر نوع لبـاس و آرایش و رفتـار یـک فرد؛ اعم از زن و مرد، اخلاق، ایمان و امنیت جوانان را تهدیـد کنـد، نمی‌توانـد به بهانه رفتار فردی از حریم دخالت دیگران و از آن جمله حکومت بیرون باشد. اصولاً در اسـلام همگان نسبت به سرنوشت یکدیگر مسؤول‌اند. بی‌تفـاوتی در جامعه با دین داری ناسازگار است. تشـریع امر به معروف و نهی از منکر به عنوان یکی از وظایف مهم اجتماعی نیز از همین نگـاه نشـأت می گیرد. اسـتاد بر این بـاور است که مسؤولیت جز در پرتو دین قابـل تحلیـل و ارزیـابی نیست. مکاتبی که سـعی کرده‌اند با حذف اعتقاد و ایمان مذهبی به توجیه مسؤولیت بپردازند، با شکست روبرو شده‌اند .۴۰ استاد با تأکید بر اینکه «مسؤولیت اجتماعی از نوع خـدمت است نه مزاحمت» می‌نویسـد: «آیا فساد هر فرد یک امر شخصـی و فردی است و دخالت در کار او دخالت در آزادی غیر اسـت و غیر مجـاز است و یـا اینکه امر فردی نیست، بلکه امر اجتمـاعی است و مسـؤولیت هر فرد برای صـلاح کشـتی اجتماع ایجاب می کند اصلاح فرد را؟ به علاوه فرضاً فردیِ محض باشد، دخالت در آزادی فرد برای مصلحت خود فرد مجاز است و احیاناً می‌توانـد لازم باشد.»۴۱ بـدیهی اسـت که بخشـی از این مسـؤولیت بر عهـده حکـومت است. ایشـان همچنین در بحث فلسـفه مجازات در اجتماع پس از تبیین «ضـرورت مجازات» به عنوان عاملی مهم در جلوگیری از وقوع جرم و اینکه مجازات در طول تعلیم و تربیت و ایمان و امر به معروف و نهی از منکر قرار دارد، می‌افزایـد: «آیا فقط در مورد مسائلی که مربوط به حقوق اجتماعی است، مجازات صـحیح است یا در امور فردی نیز مجازات صـحیح است؟ البته از نظر بعضـی از فلاسفه، که حکومت را نماینده افراد و حق حکـومت را ناشـی و مفـوَّض از افراد می‌داننـد، حکومت فقـط در حـدود مسائـل اجتمـاعی نیـابت دارد. امـا از نظر اسـلام اختیـارات حکـومت شامـل مسائـل فردی هم هست. همـان طوری که تجـاوز به مـال مردم و بـدن مردم و تضـییع حقوق دیگران مجـازات دارد، تضـییع مال و بـدن و حقوق خود نیز مجازات دارد. به علاوه هیـچ مسأله فردی نیست که اجتماعی نباشـد ؛ زیرا فرد فاسـد مثل دندان فاسد سایر دندانها را فاسد می کند، اجتماع را فاسد می کند»۴۲ «به عقیده بعضی، مورد مجازات منحصر است به امور اجتماعی، ولی به عقیـده مـا مصالـح فردی نیز می‌توانـد مبنـای مجـازات قرار گیرد و در اسـلام چنین مجازاتهـایی وجود دارد ؛ مثـل مجـازات روزه خواری و تـارک الصـلاهٔ و دروغگو»۴۳ تبیین حوزه خصوصـی در زنـدگی انسـان از مباحث مهمی است که خود نیازمنـد پژوهشـی مستقل است تا تفاوت دیدگاه اسلام با دیدگاه مکاتب دیگر در این زمینه روشن شود. در پایان یادآوری یک نکته ضرورت دارد و

آن اینکه گرچه مجتهـد جـامع الشـرایط ماننـد امام معصوم در سه بُعـد: «بیان حکم شـرعی»، «قضاوت» و «حکومت» ولایت دارد، امّا بی‌تردیـد قرار گرفتن در هر یـک از مقامـات یاد شـده شـرایطی لازم دارد؛ مثلاً مجتهـد عادل هر چنـد ولایت قضایی دارد، ولی اگر شخص زودبـاور و سـاده‌لوحی باشـد، که در قضاوت یک آفت بشـمار می‌رود، نبایـد متصـدّی امر قضا شود. اشتراط «کمال عقل» و «آگـاهی به آنچه بر آن ولایت دارد» و «ضابط بودن»۴۴ به خاطر دشواریهای منصب قضاست که تنها اجتهاد و عـدالت، کافی به نظر نمی‌رسد. چه اینکه رهبری جامعه نیز علاوه بر اجتهاد و عدالت، باید با اوضاع و جریانات سیاسـی و نیازهای زمان و مکان آشنا باشد و دارای تـدبیر و مـدیریت باشـد که بـدون برخورداری از این ویژگیهـای عقلانی نمی‌توان شخصـی را که به درجه اجتهاد رسیده و عادل است، هر چند توانایی اداره بیت خود را هم ندارد، شایسـته مقام رهبری دانست. استاد مطهری به این نکته توجه داشته و آن را گوشـزد نمـوده و از اینکـه بـه محض رسـیدن یـک مجتهـد به مقـام مرجعیت و افتـا، اطرافیـان او وی را «رهبر مـذهب تشیع» معرفی می‌کنند، انتقاد کرده، می‌نویسد: «جامعه ما مراجع را، که حداکثر صـلاح آنها صـلاحیت در ابلاغ فتواست، به جای رهبر می‌گیرند و حال آنکه ابلاغ فتوا جانشـینی مقام نبوت و رسالت در قسمتی از احکام است، اما رهبری جانشین مقام امامت است.»۴۵ این مهم پس از پیروزی انقلاب اسـلامی و تأسیس نظـام جمهوری اسـلامی و ضـرورت یافتن منصب رهبری بیش از پیش خود را آشـکار نموده است. چه بسـیار مراجع عادلی که در علم و تقوا سرآمد اقران خویش‌اند، اما به لحاظ فقدان شرایط لازم در رهبری نمی‌توان آنان را در منصب رهبری قرار داد. عقل و تجربه گواه روشـنی بر این واقعیت است. این مسأله در فقه مطرح شده که اگر فقیهی حکمی داد، فقیه دیگر نمی‌توانـد بـا آن تزاحم نمایـد. فروض مختلف تزاحم حکم با حکم، تزاحم حکم با فتوا، تزاحم فتوا با حکم در آثار معتبر فقهی بیـان شـده است. مسلّم است آنچه که از شـؤون مختلف حکومت شـمرده می‌شود و به حـاکم اسـلامی به عنوان ولایـت عـامه سپرده شده، اگر همه فقیهان نیز دارای چنین ولایتی باشـند، با مبسوط الید بودن یکی از آنان، بقیه مجاز به دخالت در حوزه بسط ید وی نیسـتند. البته افتـاء در حوزه اعمـال فردی و تقلیـد از ایشـان، در این محـدوده بلامـانع است و تابع شـرایط مرجع تقلیـد است، اما دخـالت در حوزه امور عمومی که از شؤون حکومت به شـمار می‌رود، چون به اختلال نظام منتهی می‌شود، روا نیست. ب) علاوه بر آن، اسـتاد مطهری بر اساس دیدگاه خود در مقوله «حکومت» که آن را امری الهی و مقدس دانسته، و ولایت و سرپرستی شمرده، از جنبه دیگری هم از اختیارات وسـیعی سـخن گفته است. ایشان در مباحث مختلف، که از قدرت پاسخگویی مکتب اسلام به نیازهای زمـان دفـاع کرده، یکی از علـل آن را «اختیارت وسـیع حکومت» می‌دانـد که «راهی است که اسـلام در بطن خودش قرار داده برای آسان بودن انطباق با نیازهای واقعی، نه باپسندها که همیشه این دو با هم اشتباه می‌شوند و ما به غلط پسند زمان را مقیاس می‌گیریم. دینی که با پسـند مردم بخواهـد انطباق پیدا کند، دین نیست، همان « لَواتّبع‌الحقّ أهْواءهُمْ» است.۴۶ دین آمده است که پسندها را بر اساس نیازها، با دسـتورات خود تطبیق دهـد ولی خودش هم بایـد با نیازهای واقعی و فطری هماهنگ باشد.»۴۷ «بلاتشبیه همان طور که در بعضـی از قوانین دنیـا، در برخی از مسائـل به طور کلی به یک مقام اختیاراتی می‌دهنـد؛ مثل اختیاراتی که بر حسب قوانین به رییس جمهور آمریکا می‌دهند، مگر آنکه کنگره بعداً آنها را از او بگیرد. در اسلام نیز یک سلسله اختیارات به پیغمبر داده شده. در مسائل اداره جامعه اسلامی غالباً چنین است که پیغمبر طبق اختیارات خودش عمل می‌کند. این اختیارات از پیغمبر به امام منتقل شده و از امـام به حـاکم شـرع مسـلمین. بسـیاری از تحریم‌ها و تحلیل‌ها که فقها کرده‌انـد ـ که همه هم امروز قبول دارنـد ـ بر همین اساس است.»۴۸ ناگفته نماند که حکومت اسـلامی از یک جهت محدودتر از حکومتهای عرفی و بشری است و آن اینکه موظف به اجرای احکـام و قوانین اسـلامی است و مجاز به تعـدّی از حـدود و مقررات اسـلامی نیست و از این جهت اختیارات محـدودتری دارد. حق قانونگـذاری در امور کلی را نـدارد، و تنها در محـدوده امور متغیر حق قانونگذاری دارد.۴۹ پی نوشت: ۱. مجموعه آثار، ج ۱، ص ۲۹، مقـدمه عدل الهی. ۲. مائده:۶۷ ۳. ر.ک.به: یادداشـتهای استاد مطهری، ج۳، ص ۳۰۰ ۴. پیرامون انقلاب اسـلامی، ص ۱۲۳ ۵. یادداشتهای استاد، ج ۵، ص ۲۹۲ ۶. مجموعه آثار، ج ۴، صص ۸۵۸ ـ ۸۵۵، امامت و رهبری. ۷. مجموعه آثار، ج۲۱، صص ۱۲۴ ـ

۱۲۰، اسلام و مقتضیات زمان. ۸. نهج البلاغه، خ ۱۲۵، ر.ک.به: مجموعه آثار، ج۱۶، ص ۳۳۰، جاذبه و دافعه علی علیه‌السلام . ۹. یادداشتهای استاد، ج۳، ص ۲۸۷ ۱۰. همان مدرک. ۱۱. همان مدرک، صص ۲۹۸ ـ ۲۹۶؛ نیز مجموعه آثار، ج ۱، ص ۵۵۴، علل گرایش به مادیگری. ۱۲. یادداشتهای استاد، ج ۳، صص ۲۹۳ ـ ۲۹۰، به نقل از آزادی فرد و قدرت دولت. ۱۳. همان، ج ۴، صص ۶۰۳ ـ ۶۰۲ ۱۴. همان، ج ۳، صص ۲۹۸ ـ ۲۹۶ ؛ مجموعه آثار، ج ۱، ص ۵۵۴، علل گرایش به مادیگری. ۱۵. ر.ک: مجله حکومت اسلامی، ش ۲۴، ص ۱۰۹، مقاله «ولایت در اندیشه فقهی – سیاسی نائینی» از نویسنده. ۱۶. یادداشتهای استاد، ج۴، ص ۶۰۲ ۱۷. نهج البلاغه ،خ۲۱۴ ۱۸. الکافی، ج۷، ص ۴۱۲ ۱۹. مجموعه آثار، ج ۲۱، ص ۱۲۴، اسلام و نیازهای زمان. ۲۰. همان، ص ۱۲۷ ۲۱. یادداشتهای استاد، ج ۳، ص۲۸۶ ۲۲. پیرامون انقلاب اسلامی، ص۸۱ ۲۳. همان، ص ۸۶ ۲۴. نساء: ۵۸ ۲۵. نهج البلاغه، نامه۵، خطاب به کارگزار امام در آذربایجان. ۲۶. مجموعه آثار، ج۱۶، صص ۴۵۴ ـ ۴۵۱؛ سیری در نهج البلاغه . ۲۷. امام خمینی، ولایت فقیه، ص ۴۴ ۲۸. یادداشهای استاد، ج ۳، ص ۲۹۶ ۲۹. طبرسی، احتجاج، ج۲، ص ۲۶۳ ۳۰. مجموعه آثار، ج ۲۱، صص ۱۲۵ ـ ۱۲۴، اسلام و نیازهای زمان. ۳۱. یادداشتهای استاد، ج ۳، صص ۲۹۹ ـ ۳۸۲ ۳۲. نهج البلاغه، خ ۲۳۸، ترجمه سیدجعفر شهیدی. ۳۳. یادداشتهای استاد، ج ۳، صص ۲۸۶ ـ ۲۸۵ ۳۴. یادداشتهای استاد مطهری، ج ۶، ص ۲۵۹ ۳۵. همان مدرک، ص۲۶۰ ۳۶. چهار مقاله درباره آزادی، صص ۳۵۰ ـ ۳۴۹ ۳۷. همان مدرک، ص ۳۳۴ ۳۸. همان مدرک، ص ۳۴۵ ۳۹. برای اطلاع بیشتر ر.ک.به: حقوق و وظایف شهروندان و دولتمردان، از نویسنده. ۴۰. ر.ک.به: یادداشتهای استاد، ج ۷، صص ۸۵ ـ ۷۵ ۴۱. یادداشتهای استاد مطهری، ج ۷، ص۷۰ ۴۲. یادداشتهای استاد، ج ۷، ص ۵۸ ۴۳. همان مدرک، ص ۶۰ ۴۴. محقّق حلّی، شرایع الاسلام، ج۴، ص ۶۷ ۴۵. یادداشتهای استاد، ج ۴، ص ۵۹۶ ۴۶. مؤمنون: ۱۷ ۴۷. مجموعه آثار، ج ۲۱، ص ۳۱۹، اسلام و نیازهای زمان. ۴۸. همان مدرک، ص ۳۳۷ ۴۹. ر.ک.به: نایینی، تنبیه الأمه و تنزیه الملّه، مقدمه و تحقیق از نویسنده، ص ۱۳۶؛ مجموعه آثار، ج۲۱، صص ۱۲۷ ۱۱۱

ساختار حکومت اسلامی (دیدگاه ها و نظریه ها)

ساختار حکومت اسلامی (دیدگاه ها و نظریه ها) تاریخچه درباره حکومت اسلامی, دیدگاه های گوناگونی از سوی دانشوران اسلامی مطرح شده است. آشنایی با این دیدگاه ها برای هر محققی که به نحوی در خصوص جایگاه نظام حکومتی در اسلام, پژوهش می کند, ضرورتی انکار ناپذیر است, از همین رو ما در این مقال, مجموع نظریه ها را با استفاده از منابع معتبر, در یک جا گرد آورده ایم. اولین کتابی که بعد حکومتی اسلامی و ساختاری دارد کتاب (خراج) ابویوسف (متوفی ۱۹۲هـ ق) است. کلمه (خراج) بار حکومتی و ساختاری دارد, چرا که خراج مالیات و ضریبی است که یک حکومت مسلّط از رعیت تحت امر خویش اخذ می کند, طبیعی است که این کار نیاز به یک سازمان ویژه دارد. کتاب ابویوسف صرفا از یک جنبه به حکومت نگریسته است ولی به هر شکل آغازی سرافراز بر یک سلسله مباحث این چنینی است و چه بسا ابویوسف افتخار سرسلسله بودن در تدوین کتاب های (نظام الحکم) را دارا باشد. امّا از قدما ـ بعد از ابویوسف و کتاب مذکورش ـ کسانی که با نگرش حکومتی, آثاری پدید آورده اند با فهرست ذیل مشخّص می شوند: ۱ ـ یحیی بن آدم (متوفی ۲۰۳هـ) صاحب کتاب (خراج). ۲ ـ عبداللّه بن سلام (متوفی ۲۲۴هـ) صاحب کتاب (اموال). ۳ ـ جهشیاری (متوفی ۳۳۱ هـ) صاحب کتاب (وزراء و کتّاب). ۴ ـ قدامه بن جعفر (متوفی ۳۳۷ هـ) صاحب کتاب (خراج). ۵ ـ ابوعمر الکندی (متوفی ۳۵۰ هـ) صاحب کتاب (ولاة). ۶ ـ هلال الصابی (متوفی ۴۴۸ هـ) صاحب کتاب (وزراء و کتّاب). ۷ ـ ماوردی (متوفی ۴۵۰ هـ) صاحب کتاب (احکام سلطانیه). ۸ ـ ابویعلی (متوفی ۴۵۸ هـ) صاحب کتاب (احکام سلطانیه). ۹ ـ ابن منجب صیرفی (متوفی ۵۴۲ هـ) (وزراء و کتّاب). ۱۰ ـ ابن طباطبا (متوفی) ? صاحب کتاب (آداب سلطانیه). ۱۱ ـ ابن تیمیه (متوفی ۷۲۸ هـ) صاحب کتاب (سیاست شرعیه) (الحسبه). ۱۲ ـ ابن قیم الجوزیه (متوفی ۷۵۱ هـ) صاحب کتاب (سیاست شرعیه). ۱۳ ـ علی بن محمد بن مسعود الخزاعی (متوفی ۷۸۹ هـ) صاحب کتاب (تخریج الدلالات السمعیه). ۱۴ ـ ابن خلدون (متوفی ۸۰۸

هـ) صاحب کتاب (مقدمه). ۱۵ـ مقریزی (متوفی ۸۴۵ هـ) صاحب کتاب (اوزان و مکیال و نقود اسلامیه). ۱۶ ـ ابن حجر عسقلانی (متوفی ۸۵۳ هـ) صاحب کتاب (قضاۀ). در بین کتاب های قدیمی فوق چند کتاب از منابع معتبر محسوب می شود که اولین آن ها (احکام سلطانیه), از دو فقیه بزرگ یعنی ماوردی شافعی و ابویعلی حنبلی است. آن دو, هم عصر بودند و بین وفاتشان هشت سال فاصله بیش تر نیست (ماوردی ۴۵۰, ابویعلی ۴۵۸هـ) عبارت های آنان نیز بسیار شبیه به هم بلکه در خیلی از فصول مثل یکدیگر است, مگر در مواردی که اختلاف فقهی دارند, چون یکی شافعی و دیگری حنبلی است. دکتر صبحی الصالح معتقد است که یکی از آن ها (که به احتمال زیاد ابویعلی است) در کلیات و جزئیات از ماوردی اقتباس کرده است. اساتید معروفی چون دکتر حسن ابراهیم حسن و دکتر علی ابراهیم حسن و استاد ناجی معروف و دکتر عبدالعزیز الدوری بغدادی که از جمله مؤلفان در حکومت و تمدن اسلامی اند, به سبب همین شباهت از کتاب ابویعلی غفلت کرده اند,یا آن را با کتاب ماوردی یکی دانسته اند. این دو کتاب, از کتاب های قبلی خود و چند کتاب بعدی در خصوص نظام و ساختار اسلامی, گسترده تر تحقیق کرده اند ولی از بسیاری جهات کافی نیست. به هر حال بعد از ابو یوسف می توانند سرسلسله دوّمین مرحله از سری کتاب های (نظام الحکم) محسوب شوند. بعد از این دو, نوبت به علی بن محمد بن مسعود الخزاعی (متوفی۷۸۹هـ) می رسد. وی کتا ب (تخریج الدلالات السمعیه علی ما کان فی عهد رسول اللّه(ص) من الحرف و الصنائع والعمالات الشرعیه) را در فاصله سال های (۶۷۷ الی ۶۸۷هـ) یعنی ده سال از ۶۶ سالگی تا ۶۷ سالگی نگاشته است. خزاعی که به قول دکتر محمد عماره۱ غواص ماهر اقیانوس سنّت و معمار ساختار دولت شامخ دینی است این هنر را نشان داد که ساختار نظام اسلامی را که در کتاب های مختلف سیره و مغازی پراکنده و مانند دانه های تسبیح از هم گسیخته بود به شکل منظّم و به هم پیوسته ای عرضه کرد. او سومین سرسلسله از مراحل تکوینی و تدوینی کتاب های نظام الحکم بلکه مهّم ترین مصنّف و مؤلف و مبتکر در این رشته به شمار می رود و چه بسا کتاب او نشان درجه یک را دارا باشد. این کتاب, حرکتی جدید و تکاپویی تازه را در نگرش های حکومتی دانشمندان اسلام پدید آورد ;یعنی نگرشی جامع و یک پارچه و ساختاری و منظم و به شکل امروزی است. جالب است که مؤلفی که هفت قرن قبل می زیسته چنین دید تشکیلاتی پیش رفته و جامعی به مسائل حکومتی داشته باشد, به طوری که حدود پانصد سال بعد (رفاعه طهطاوی) (متوفی ۱۲۹۰هـ) جذب این کتاب شده و آن را تلخیص کرد و جزیی از کتاب (نهایه الایجاز فی سیرۀ ساکن الحجاز) قرار داد.۲ از او بالاتر (کتّانی) عالم مغربی است که از کتاب مذکور به اعجاب آمده۳ و بر آن تعلیقه زده و به اجزا و فصول آن افزوده و آن را (تراتیب الاداریه) نام نهاده است. نسخه ای که کتّیانی به آن دست یافته فاقد جزء دهم ـ که جزء آخر کتاب خزاعی است ـ می باشد و از این جهت می توان کتاب تراتیب را ناقص دانست.۴ هم چنین وقتی که کتّانی از تألیف کتابش فارغ شد, متوجه گردید که قبل از او (رفاعه طهطاوی) تلخیص از کتاب خزاعی را در کتاب (نهایه الایجاز) گنجانده است.۵ وی چه بسا قبل از این توجّه, فکر می کرد که در برخورد با کتاب تخریج پیش تاز بوده است. به هر حال کتاب های (رفاعه طهطاوی) و (ابن ادریس کتّانی) حاکی از اهمیّت کتاب خزاعی است و هم چنین فاصله زیاد و چند قرنه بین این دو نویسنده دانشمند و خزاعی نشان می دهد که طیّ این مدّت کتاب (تخریج الدلالات السمعیه) قدرش ناشناخته بوده است. و این دو دانشمند را مثل گوهری از زیر آوار چند قرنه بیرون کشیده اند. پس از آن چه بسا کتاب (تراتیب الاداریه) حتی از خود کتاب تخریج شهرت بیش تری پیدا کرد. به هر حال, کتاب های نظام الحکم که بعدا پدید آمدند و روز به روز به تعداد آن ها افزوده می شود, مخصوصا بعد از پیروزی انقلاب اسلامی نوعا کتاب تراتیب را محترم و مغتنم می دارند که در حقیقت کتاب خزاعی را ارج می نهند. و این دو کتاب سر سلسله یک مکتب فکری شده اند که پیامبر اکرم(ص) را مؤسس یک نظام و یک ساختار تشکیلاتی تام و تمام می دانند. اکنون نظر به اهمیت کتاب خزاعی, لازم است مقدمه معروف آن را نقل کنم: (چون دیدم بسیاری که جای پای محکمی در معارف پیدا نکرده اند و از ابزار تحقیق و کاوش جز قلم و دوات نزدشان نیست! گمان می کنند ;هر کس در دوران ما به امور حکومتی می پردازد بدعت کرده و به سنت عمل ننموده است. از خدا

خواستم که فهرستی از این گونه اعمال را (در زمان رسول اکرم(ص))جمع کنم و نشر دهم تا نادان بداند و دیگری انصاف دهد. لذا این کتاب را تألیف کردم و نام آن را (تخریج الدلالات السمعیه علی ما کان فی عهد رسول اللّه(ص) من الحرف و الصنائع والعمالات الشرعیه) گذاردم. و برای هر کدام از این اعمال حکومتی یکی از صحابه را که رسول اللّه(ص) او را بر این مسئولیت گمارده بود نام بردم تا کسانی که در شرایط کنونی مسئولیتی قبول کرده اند خدا را شکر کنند که در حقیقت به یک کار شرعی مشغول اند که یکی از صحابه رسول خدا(ص) آن را انجام می داده است و خدا را شکر کند که او را جانشین یکی از صحابه رسول خدا(ص) قرار داده است و بر تلاشش نسبت به اقامه حق این مسئولیت بیفزاید. و بداند که سنّتی را احیا و احراز می کند و من امیدوارم با زحمت فراوانی که متحمّل شده ام تا توانسته ام چنین تألیفی را به انجام برسانم موفق شده باشم اثبات کنم مجموعه حرفه ها و صنایع و اعمال ذکر شده دارای شرافت و والایی و حایز جنبه شرعی هستند و از آن گمان زشت که آن ها را بدعت می داند, منزه می باشند.)۶ در جای دیگر از همین مقدمه می گوید: (رسول خدا(ص) برای صحابه مسئولیت ها و وظایفی را معین فرمود و هر کدام از صحابه را که مورد رضایت و اعتمادش بودند بر آن مسئولیت ها گماشت و به آن ها لقب (امراء و عمّال) داد تا بر اساس برّ و تقوا با یکدیگر تعاون و همکاری نمایند.)۷ چنان که پیدا است انگیزه خزاعی از تألیف کتاب معروفش این بوده تا منتقدین خود را ساکت کند, زیرا او مورد انتقاد کسانی واقع شده بود که او را نسبت به قبول مسئولیت قضائی زیر نظر یک سلطان نکوهش می کردند و تصدی به این گونه امور دولتی را بدعت می دانستند. البته ما به عنوان یک شیعه انقلابی چه بسا انگیزه او را خیلی مثبت ندانیم ولی حاصل کار او را فوق العاده ارج می نهیم, چرا که نسبت به یکی از معضلات مهم سیاسی اسلام گره گشا است. اکنون لازم می دانیم به مقدمه کتاب (تراتیب الاداریه) ـ بسط داده شده همان کتاب (تخریج) است ـ اشاره کنم. ابن ادریس کتّانی می گوید: (کسانی که به تدوین تمدن عرب همت گماشته اند و از سازمان های اداری خلفا در مملکت اسلامی دم زده اند و از سلسله مراتب تشکیلاتی و شرح وظایف کارمندان در زمان حکومت های اموی و عباسی یاد کرده اند, از ذکر این امور در عهد رسول اکرم(ص) سرباز زده اند در حالی که ضمن عهده دار شدن منصب نبوّت دینی, دین او جامع بین سیاست دینی و دنیوی بود; ترکیبی که به گونه ای دو سلطه را به هم آمیخته بود که بتوان به هر دوی آن ها نام واحدی تحت عنوان دین نهاد, به شکلی که اداره ها و تشکیلات لازم برای هر دو سلطه و هر دو سیاست در عهد او دایر و به مترقی ترین شکل جریان داشت به گونه ای که با قدری کاوش متوجّه می شویم حتی برای امور شخصی که یک حاکم به آن نیاز دارد در زمان رسول اکرم(ص) مسئولینی تعیین شده بودند مانند صاحب وضو, صاحب فراش, صاحب نعال, صاحب اصطبل و. ...چه بسا حاکمان و پادشاهان اسلامی بعدی امور فوق را از عهد پیامبر(صلی الله علیه واله) اقتباس کرده باشند. هر کس به ساختاری که در زمان رسول اکرم(ص) متعلق بوده توجه کند به سلسله مراتب اداری از انواع وزیران و مکاتبات اداری و مستغلات و اقطاعات و تنظیم عهدنامه ها و قراردادهای صلح و سفرا و مترجمان و ثبت و ضبط امور نظامی و قضات و صاحب مظالم و تقسیم کنندگان هزینه ها و تقسیم کنندگان مواریث و نیروی انتظامی شهر و زندان بان و جاسوس ها و نیروهای اطلاعاتی و بیمارستان و مدارس و زوایا و پزشکان و پرستاران و جرّاحان و صرّافان و مسئول بیت المال و مسئول مالیات زمین و تقسیم کننده زمین و سازنده سلاح هایی مثل منجنیق, تیراندازان با منجنیق و تک تیراندازان و تفنگ چی ها و خندق کنندگان و رنگرزان و انواع تجارت ها و صنایع و حرفه ها, می یابد که در مدت حکومت رسول اکرم(ص) با وجود کوتاهی آن, خالی از این گونه اعمال حکومتی و ساختار مناسب با آن ها نبوده است و می یابد که این وظایف متکی به متخصصینی از اصحاب و یارانش بوده است.۸ رفاعه طهطاوی, که هم چون, ابن ادریس کتّانی مذهب خزاعی را پیموده و بر او در مباحثش اعتماد کرده است۹ و تلخیصی از کتاب او را جزء کتاب خودش قرارداده است, مقدمه خزاعی را با کمی تغییر در کتابش نقل می کند و بعد از آن که به اقتباس از او خلاصه ای از اعمال و وظایف حکومتی را به شکل مفصّل می آورد, در پایان می گوید: (ان ذلک شئ لم یف به غالب مؤلفی کتب السیر بل جمیعهم.)۱۰ بعد از خزاعی نوبت به ابن خلدون و مقدمه

اش می رسد که از لحاظ شهرت از تمام آنچه گفته شد گوی سبقت ربوده است. می گوید: (خلافت اداره مردم است به مقتضای حکم شرع نسبت به مصالح اخروی و دنیوی آنان که به اخرویه بر می گردد, زیرا امور دنیوی از دیدگاه شرع کلا به مصالح اخروی اعتبار می یابد, بنابراین خلافت و حکومت, جانشینی شارع است در حراست دین و سیاست دنیا به کمک دین.)۱۱ در جای دیگر می گوید: (خدای تبارك و تعالی همان گونه که پیامبر(ص) را برای ابلاغ و دعوت حق مبعوث و اختیار نموده است, برای حفظ این دین و اداره امور دنیوی و سیاست دنیا به وسیله دین نیز برگزیده است.)۱۲ تا بدین جا سابقه نگرش حکومتی به احکام اسلام و تاریخ اسلام بین متقدمین تا حدودی آشکار شد. و از آن پس تا کنون این نگرش حفظ, تداوم و توسعه داده شده است. خصوصا طرز فکر خزاعی مورد استقبال قرار گرفته است. و او به عنوان یک صاحب مکتب در این زمینه ظهور و بروز پیدا کرده است. دیدگاه اول: موافقان حکومت در اسلام ۱ـ امام خمینی(ره): (رسول اکرم در رأس تشکیلات اجرایی و اداری قرار داشت و به برقراری نظامات اسلام همت گماشته بود تا دولت اسلام را به وجود آورد خداوند متعال در کنار فرستادن یک مجموعه قانونی یعنی احکام شرع یک حکومت دستگاه اجرا و اداره مستقر کرده است, اسلام همان طوری که قانون گذاری کرده است قوه مجریه هم قرار داده است.) (پس از رسول اکرم(ص) در زمان خلفا و حضرت امیر(ع) هم سازمان دولتی وجود داشت و اداره و اجرا صورت می گرفت.) (بسیاری از احکام بدون تشکیلات و سازمان دولت اجرا نمی شود مثل دیات و غیره ...حتی حضرت صادق هم قاضی نصب می کرد. چون ما بدانیم که در رأس حکومت چه کسی باشد و الاّ نصب در زمان او لغو بود چون تأثیر نداشت پس معلوم می شود برای زمان ما فرموده است.) (طرح حکومت و اداره و قوانین لازم برای آن آماده است.)۱۳ ۲ـ جعفر مرتضی عاملی: (تجربه آشکار حکومتی رسول اکرم(ص) سرشار از سازمان و نظم اداری و نظامی و امنیتی است. سازمان هایی که اکثر آن نزد امت های سابق شناخته شده نبود و حتی امم لاحقه نیز هنوز به آن دست نیافته اند.)۱۴ ۳ـ ابوالقاسم السهیلی: (پیامبر قوانین و نظام ها و سازمان هایی مقرر فرمود که هر ذی حقی با وجود آن ها به حق خود می رسید و تجاوز و تعدّی اشرار و طمع کاران از امّت و حتی اهل ذمه دفع می شد. احکام زوجیت و حقوق آن را به بهترین نظام و بدیع ترین قوانین مقرر و بیان نمود. مقرّرات بازرگانی و معاملاتی از قبیل خرید و فروش و اجاره و شرکت و مداینه و تقسیم مواریث را به نحوی حکیمانه تنظیم فرمود و بعضی از مجازات ها و تعاذیر را برای حفظ جان و آبرو و مال مردم مقرر داشت. مجموعه آداب از هر باب را مانند آداب اکل و شرب و نوم و کلام و مجالسه و محادثت و زیارت و سفر و حضر و زوجیت و ذوی الارحام و نهایتا برای انجام امور فوق, سازمان ها و ادارات و قوانینی مقرر داشت که در نهایت اتقان و استحکام و ابداع بود.)۱۵ ۴ـ احمد حسن یعقوب: (دولتی که رسول اکرم(ص) در صدر اسلام آن را به وجود آورد دولتی است که هیچ فرقی با دولت های دیگر ندارد جز این که در رأس آن نبی است و در رأس آنان غیر نبی و شخص عادی است. تمام عناصر تشکیل دهنده دولت از قبیل سلطه و ملّت و کشور در دولت رسول(ص) وجود داشته است و این امری واضح است که نیاز به بیان ندارد ولی به خاطر مناقشه ای که بین من و عالم ازهری (علی عبدالرازق) در انکار وجود این دولت شده است مرا مضطرّ و ناچار می کند تا نشانه هایی از دولت رسول و ساختار حکومتی او را بیان کنم. از جمله مظاهر وجود دولت اولیّه اسلام عبارت است از: ۱ـ ریاست این دولت که شخص نبی اکرم(ص) است که خداوند او را به عنوان نبی انتخاب کرده است و او را (ولی) نامیده است که کلامش نافذ و اوامرش مطاع است و اوست که: الف ـ نصب و یا عزل والی برای مناطق ;ب ـ فرماندهی لشکر و یا تعیین فرماندهان ;ج ـ فصل منازعات و خصومات ;د ـ نصب جانشین برای خود در پایتخت و حکومت می کند. ۲ـ قانون و شریعت و برنامه برای این دولت ; ۳ـ قوای مجریّه و مقنّنه ;۴ـ ارتش و تحرکات مختلف نظامی و منظّم (تعیین و هدایت امراء, افسران و ...با اصطلاحات نظامی مثل حامل رایه ;)۵ـ تنظیم عهدنامه ها (مثل معاهده صلح حدیبیه و معاهده اهل مقنا ;)۶ـ مکاتبات دیپلماتیک (مثل مکاتبه با قیصر که دحیه کلبی واسطه بود ;)۷ـ تعیین پایتخت دولت ;۸ـ تبلیغات دولت (که عبارت بودند از شعرا و خطبا مانند حسان بن ثابت, کعب بن مالک و عبداللّه بن رواحه ;)۹ـ اجرا کنندگان احکام (مانند علی بن

ابی طالب, زبیر, مقداد, عاصم بن ثابت و ضحاک بن ابی سفیان ;)۱۰ـ کابینه و هیئت دولت (بزرگان صحابه و عترت طاهره که در عین حال مجلس شورا هم محسوب می شدند ;)۱۱ـ ولایت عهد (علی بن ابی طالب(ع) بود ;)۲۱ـ محافظین رئیس دولت (سعد بن معاذ پاسدار و محافظ رسول اکرم(ص) در شب جنگ بدر و محمد بن مسلمه پاسدار او در شب جنگ احد, و زبیر بن عوام محافظ او در یوم حدیبیه و ابو ایوب انصاری در بعضی از طرق خیبر, سعدبن ابی وقاص و ابن ابی مرشد الغنوی در جنگ حنین. البته بعد از نزول آیه (واللّه یعصمک من الناس) تشکیلات حفاظت رسول اکرم(ص) منحل شد ;)۳۱ـ شهرداری (که حسبه نام دارد و مسئول آن در مکّه, سعیدبن سعد بن العاص و در مدینه عمر بن خطّاب). اموری که شمرده شد نشانه های دولت اولیه اسلام بود و به جز از عهده یک دولت بر نمی آید و علائمی است که جز بر یک دولت حقیقی دلالت نمی کند.)۱۶ ۵ـ سمیح عاطف الزین: (اجماع تاریخ نویسان بر این است که اسلام یک دولت است که از همان سال نخستی که پیامبر اکرم(ص) در مدینه مستقر شد, به وجود آمد و رسول اکرم(ص) دولتی با تشکیلات و عناصر کامل و دارای ساختار داخلی و خارجی بر پا کرد. ایشان استاندارانی تعیین کرد تا بین مردم مطابق دستورها و قوانین دولت مرکزی عمل کنند و به مردم تعلیم دهند که اسلام دینی است حاوی عبادت, سیاست و دارای ساختار تشکیلاتی. بعدها دامنه نفوذ این دولت اسلامی در زمان خلفا تا شهرهای دور گسترش پیدا کرد و پس از آن امویان و عباسیان و عثمانیان آن را ادامه دادند.)...۱۷ نظام حکومتی اسلام بر چهار پایه استوار است: ۱ـ سیادت و حکومت شرع و قانون ;۲ـ سلطنت و قدرت برای امّت ;۳ـ انتخاب و نصب خلیفه واحد ;۴ـ حق خلیفه است که احکام را بنا کند ;یعنی اداره حکومتی به شکلی مرکزی است. ساختار اداری اسلام بر هفت رکن استوار است: خلیفه, هیئت دولت (معاونین و هیئت تنفیذیه), استانداران, نیروی نظامی, تشکیلات و سازمان اداری, مجلس شورای اسلامی و دستگاه قضائی.۱۸ ۶ـ استاد جعفر سبحانی: (این حکومت هر چند از نظر سازمان و تشکیلات اداری همانند حکومت های جهان امروز نبود ولی با یک ترکیب ابتدایی که به چهار رکن والی, عامل خراج, قاضی, اطاعت از مرکز حکومت استوار بود, در حقیقت نمونه یک حکومت کاملی بود. البته سرعت تشکیل حکومت اسلامی به وسیله پیامبر(ص) ضرورت این کار را در جوامع اسلامی در اولین فرصت نشان می دهد. پس جامعه مسلمانان باید در نخستین فرصت نظام سیاسی مستقل خود را متناسب با هر عصری تأسیس کنند, همه این ها با مطالعه کتاب هایی در زمینه سیره, تاریخ زندگانی پیامبر(ص), سیره ابن هشام, تاریخ طبری, تاریخ ابن اثیر, ارشاد مفید, کشف الغمه و از متأخرین کتاب تاریخ سیاسی اسلام دکتر حسن ابراهیم حسن و دیگر کتب تاریخی.)۱۹ ۷ـ محمد فاروق النبهان: (دولت نو بنیاد عصر رسول اکرم(ص) به جلوه و مظاهر دینی اکتفا نکرده است بلکه از لحاظ ساختار و سازمان نیز شکل منظمی پیدا نمود و این سازمان سیاسی به شکل زیر نمودار پیدا می کند: ۱ـ ریاست دولت (رسول اکرم(ص) به حکم رسالت ریاست عالیه دولت را به عهده گرفت ;)۲ـ فصل در منازعات (رسول اکرم(ص) در مسجد می نشست و بین مردم طبق احکام شریعت به حق حکم می کرد ;)۳ـ اقامه حدود ;۴ـ فرماندهی سپاه برای دفع دشمنان, رسول اکرم(ص) به فرماندهی سپاه اسلام می پرداخت برای دفع دشمنان که علیه اولین دولت عربی ـ اسلامی داخل جزیرهٔ العرب می شوریدند, دولتی با بنیانی نیرومند و دارای ارکانی ریشه دار و ساختاری سیاسی, اقتصادی, اجتماعی منظم و مرزبندی شده,به این ترتیب آمال و خواسته های امّت عرب تحقّق یافت که عبارت بود از یک وحدت ناگسستنی تحت لوای اسلام ...بعد از وفات رسول اکرم(ص) تحت شرایط اسف باری علی بن ابی طالب خلافت را تحویل گرفت و تصمیم گرفت امور را به معیارهای حقیقی باز گرداند و امنیت و نظم و سازمان دهی را عودت دهد و این کار را با کنار گذاشتن کارگزاران از شهرها شروع کرد تا نقشه های اصلاحی خویش را آغاز نماید.)۲۰ ۸ـ شیخ الاسلام ابن تیمیه: (رسول خدا(ص) وظایف یک والی را به طور کامل انجام می داد و استاندارها را اداره می کرد ولو در اماکن دوری بودند, امور نظامی را اداره می کرد, زکات را جمع آوری و بین مستحقین آن توزیع می کرد مطابق آن چه در قرآن است, از کارگزاران خویش در امور دخل و خرج حساب می کشید.)۲۱ ۹ـ ظافر قاسمی: (هنگامی که پذیرفتیم که اسلام مجموعه ای از عقیده و نظام و عبادت است ناچارا باید

بپذیریم که این نظام که در کتاب و سنت وارد شده است یقینا اسباب و وسایل تحقق و تطبیق آن هم پیش بینی شده است والاّ صرفا نظامی نظری و تئوریک می شود که ثمره و فایده و ارزش عملی ندارد. یا این که بپذیریم اسلام یک نظام است ولی نظر دهیم که قابل پیاده شدن نیست این را هم منطق سلیم نمی پذیرد مضافا به این که سیره نبوی به روشنی از برپایی یک دولت منظم توسط رسول اکرم(ص) خبر می دهد که زیباترین و بهترین تشکیلات را داشته است, تشکیلاتی مطابق با نیازهای عصر و تشکیل یافته در جهت اجرای وحی, یا آن اموری که مصالح عمومیه اقتضا می کرد و لذا ما همان را می گوییم که خزاعی گفته و جز یک تصنیف بر آن نمی افزاییم. در حقیقت تقسیم بندی ساختار رسول اکرم(ص) در سه قسم شئون داخلی, خارجی و نظامی خلاصه می شود.)۲۲ ۱۰ـ دکتر صبحی الصالح: (هر کاوش گری که وسعت معرفت را با صفای نیّت پیوند زده باشد نمی تواند انکار کند که اسلام یک ساختار و تشکیلات اجتماعی داشته است که جز زورگو و مکابر و جهول با این واقعیت مقابله نمی کند و ما گمان نداریم که نیازی به اقامه دلیل برای اثبات نظام و ساختار کامل اسلام داشته باشیم که دین و دولت را با هم شامل می شود و نصوص و تعالیم اسلام پر است از مبادی و معیارهای اساسی در قانون گذاری و تشریع سیاسی و اقتصادی و اجتماعی و نظامی و حوادث تاریخی اثبات کرده که اسلام صرف یک سری عقاید دینی فردی نیست از آن زمان که دولت اولیّه اسلام در عصر رسول اکرم(ص) تکوین و تشکیل یافت.)۲۳ ۱۱ـ علامه شرف: (رسول اکرم(صلی الله علیه واله) صفت نبوت و رسالت را به آن گونه که خدایش به او امر کرده بود از طریق وحی, جمع کرد و صفت ریاست دولت را که رسول خدا به آن متصف شد و براساس آن تشکیلات و ساختار و برنامه ریزی می کرد از حاکم عالم یعنی خدا گرفته بود.)۲۴ دیدگاه دوم: مخالفان حکومت در اسلام ۱ـ علی عبدالرازق: با اقوال گوناگون که موافق وجود تشکیلات اسلامی که مبتنی بر سیره و سنت رسول اکرم(ص) می باشند, آشنا شدیم. چهره شاخص و برجسته آن را (خزاعی) یافتیم و عمده موافقان در حقیقت با او هم افق بودند, ولی دانشمندانی هم هستند که با این نگرش مخالفت کرده اند که در رأس آن ها دانشمند و قاضی پر سر و صدای الازهر, دکتر (علی عبدالرازق) است. وی در هفتم رمضان ۱۳۴۳قمری کتاب جنجالی (الاسلام واصول الحکم) را نگاشت و پس از ۵۵۷ سال به مقابله با طرز فکر (خزاعی) پرداخت, به طوری که دو کتاب (تخریج الدلالات السمعیه) خزاعی و (الاسلام واصول الحکم) عبدالرازق به دو نقطه عطف و دو کانون توجه در داستان حکومت اسلامی و ساختار اسلامی تبدیل شد. کم تر کتابی در زمینه نظام الحکم تدوین شد که نفیا یا اثباتا از این دو مکتب و کتاب متأثر نشده باشد و ذکری از آن دو به میان نیاورده باشد, لذا بد نیست بعد از آشنایی اجمالی با کتاب خزاعی اکنون با سرگذشت و سرنوشت کتاب عبدالرازق از زبان خودش و دیگران آشنا شویم. او در مقدمه کتاب می نویسد: (اشهد ان لا اله الاّ اللّه ولاـ اعبد الاّـ ایاه ولاـ اخشی احدا سواه له القوه والعزه و ماسواه ضعیف ذلیل وله الحمد فی الاولی والآخره وهو حسبی و نعم الوکیل واشهد ان محمدا رسول اللّه, ارسله شاهدا و مبشّرا و نذیرا و داعیا الی اللّه باذنه وسراجا منیرا صلی اللّه وملائکته علیه وسلموا تسلیما کثیرا.)۲۵ گویا او عواقب چنین کتابی را پیش بینی کرده است و می دانسته که دست به کاری زده که به احتمال زیاد تکفیر خواهد شد لذا در همان آغاز برای پیش گیری, اعتقاد خود را به اصول اولیه اسلام بیان کرده است! سپس می گوید: (از سال ۱۳۳۳ قمری متولی و متصدی امر قضا در دادگاه های شرعی مصر شدم و همین امر باعث شد تا تحقیقی در تاریخ قضاوت شرعی انجام دهم و چون قضا با انواع و اقسامش از شاخه های حکومت است و تاریخ قضا پیوستگی برجسته ای به تاریخ حکومت دارد و هم چنین قضاوت شرعی رکنی از ارکان حکومت اسلامی و شعبه ای از شعبه های آن است, بنابراین کسی که در صدد تحقیق تاریخ قضای شرعی است به ناچار باید درباره حکومت اسلامی هم تحقیق کند. اساس هر حکومتی هم در اسلام ـ آن طور که می گویند ـ خلافت و امامت عظمی است, لذا به ناگزیر از خلافت هم ناچار از بحث شدیم. این بحث ها را از چند سال قبل (یعنی قبل از ۱۳۴۳هـ) شروع کردم و با زحمت زیاد این کتاب حاصل شد که با شرمندگی تقدیم علاقه مندان می کنم.)۲۶ برای آشنایی با اهداف و محتوای کتاب به عباراتی از آن توجه می کنیم: (فمن المؤکد اننا لانجد فیما وصل الینا من ذلک عن زمن الرساله شیئا

واضحا یمکننا ونحن مقنعون و مطمئنون, ان نقول انه کان نظام الحکومه النبویۀ.)۲۷ در جای دیگر می گوید: (ان محمد(ص) ما کان الّا رسولا لدعوۀ دینیه خالصه للدین لایشوبها نزعه ملک ولا حکومه وانه لم یقم بتأسیس مملکۀ بالمعنی الذی یفهم سیاسۀ من هذه الکلمۀ ومرادفاتها وما کان الّا رسولا کاخوانه من الرسل وما کان ملکا ولا مؤسس دولۀ ولا داعیا الی ذلک.)۲۸ و در جای دیگر: (تری من هذا انه لیس القرآن هو وحده الذی یمنعنا من اعتقاد ان النبی(ص) کان یدعو مع رسالته الدینیه الی دولۀ سیاسیۀ ولیست السنۀ هی وحدها التی تمنعنا من ذلک ولکن مع الکتاب والسنۀ حکم العقل وما یقضی به معنی الرساله و طبیعتها, انما کانت ولایۀ محمد(ص) علی المؤمنین ولایۀ الرساله غیر مشوبۀ بشئ من الحکم هیهات هیهات لم یکن ثمت حکومه ولادوله ولاشئ من نزعات السیاسیه ولا اغراض الملوک والامراء, لعلک الآن قد اهتدیت الی ما کنت تسأل عنه قبلا من خلو العصر النبوی من مظاهر الحکم واغراض الدولۀ و عرفت کیف لم یکن هنا لک ترتیب حکومی ولم یکن ثمت ولاۀ ولاقضاه ولادیوان الخ ولعل ظلام تلک الحیره التی صادفتک قد استحال نورا وصارت النار علیک بردا و سلاما.)۲۹ دکتر علی عبدالرازق ـ که به فقیه ازهری معروف شده است ـ می گوید: حکومت و سیاست و دولت و تشکیلات اجرائی و قضایی و دیوانی و غیره در عصر نبوی نبوده است. البته این کلیات و امّهات بحث اوست والّا در خلال کتابش که اتفاقا مختصر است به صراحت نفی تشکیلات می کند و برای هر ادعایی دلیل هم اقامه می کند. در این جا بد نیست عبارتی از این کتاب نقل کنیم که حاکی از ارتباط او با (خزاعی) است یعنی رقیب اصلی او در محل نزاع: (مرحوم رفاعه بک رافع از کتاب (تخریج الدلالات السمعیه) مطلبی را نقل کرده که شبیه نظر ابن خلدون است (که خلافت را حراست دین و سیاست دنیا می دانست) در این توافق, خلاصه نقل رفاعه از کتاب (تخریج) این است: (کسی که معرفت درستی ندارد و تازه کار است گمان می برد که بسیاری از اعمال حکومتی بدعت است و خلاف سنت است و کارگزار آن یک کار صرفا دنیوی انجام می دهد و یک کارگزار دینی محسوب نمی شود و کار پست و بی ارزشی را انجام می دهد. به این علت, فهرستی از این کارها را در یک کتاب جمع کرد تا موضوع بر همگان روشن شود, و در هر عملی هم مسئولی که پیامبر(ص) بر آن گماشته بود نام بردم تا کسی که در عصر ما متولی آن امور است خدا را شکر کند که او را بر کار شرعی گمارده است, کاری که اصحاب رسول خدا(ص) طبق صلاحدید آن حضرت انجام می داده اند, و خدای تبارک و تعالی او را قائم مقام صحابه رسول خدا(ص) قرار داده است.)۳۰ البته ما این احتمال را می دهیم که عبدالرازق کتاب خزاعی را ندیده بلکه خلاصه آن را در کتاب (نهایه الایجاز فی سیره ساکن الحجاز) که از (رفاعه طهطاوی) است خوانده است, به هر حال تفاوتی نمی کند, چون خلاصه طهطاوی مخلّ نیست کما این که توسعه کتّانی مخلّ نیست چرا که قبلا تذکر دادیم (رفاعه) تلخیص کتاب (خزاعی) را به عهده گرفته و ابن ادریس کتّانی توسعه آن را در کتاب (تراتیب الاداریه), انجام داده است. به هر حال عبدالرازق نقطه مقابل خزاعی قرار دارد و در این تردیدی نیست که خزاعی در اثبات موضوع مبالغه می کند, چرا که ساختار حکومتی پیامبر(ص) را حتی کامل تر از زمان حال می داند, هم چنین عبدالرازق هم مبالغه می کند, زیرا پیامبر(ص) را اصلا صاحب تشکیلات نمی داند. ۲ـ دکتر طه حسین: (قرآن به امور سیاسی نظم و سازمان و تشکیلات خاصی اجمالا یا تفصیلا نداده است و اسلام فقط امر به عدل و احسان و ایتاء ذی القربی و نهی از فحشا و منکر و بغی کرده است و برای مسلمین یک چهارچوب کلّی ترسیم نموده سپس کار را به خود آن ها واگذار کرده است تا در چهارچوب شرع و اسلام, هر طور که مصلحت می دانند عمل کنند. هم چنین پیامبر اکرم(ص) هم ساختاری و نظامی معیّن برای حکومت و سیاست ترسیم نکرده و برای خودش جانشین انتخاب نکرده است چه کتبی چه شفاهی وقتی بیمار بود فقط به ابوبکر امر به نماز کرد و مسلمانان گفتند که رسول خدا(صلی الله علیه واله) ابوبکر را برای امور دینی برگزید و امور دنیا مربوط به خودمان است و اگر برای مسلمین یک تشکیلات سیاسی آسمانی نازل شده بر اساس وحی بود هر آینه قرآن آن را ترسیم و معرفی می کرد و رسول خدا(صلی الله علیه واله) هم اصول آن را بیان می نمود و بر مسلمین هم واجب می کرد ایمان و اذعان به آن را.)۳۱ ۳ـ سیّد مهدی شمس الدین: (در حجاز, گهواره اسلام نظام اداری خاص و سیستم اداری دولتی یا مردمی وجود نداشت , در

عهد پیامبر سازمان اداری بدان معنا که بعدا پدید آمد و اکنون مشاهده می کنیم نبود, آن حضرت به تنهایی رهبری اداره را عهده دار می شد ...در شرع نصوص قانونی نرسیده که شکل و سیستم اداره را بیان نماید و علّت آن روشن است, زیرا اداره واقعیتی پویا در حیات در حال تحول جامعه است و لذا حکمت اقتضای آن را ندارد که به قانون خاصی مقیّد گردد ولی همین شکل اداره چهارچوب کلی و زمینه ای را تشکیل می دهد که اصول کلّی اداره اسلام از آن استنباط گردد (از خلال قوانین قرآنی و سنّت) و حکومت علی(ع) در پرتو آن تجربه بنا نهاده شده است که این اصول کلّی عبارت اند از: مسئله دیات, اطاعت از ولی امر, اداره و تحول, مسئله وحدت, مسئله کفایت و رسالت, قلمرو کار اداره و سلطه و نظارت عمومی.۳۲ ۴ـ دکتر محمد حسنین هیکل: (پیامبر اسلام(صلی الله علیه) در مکّه اخلاق را مطرح کردند و در مدینه قواعد اساسی خانواده, ارث و تجارت و ...را بیان کردند و این هیچ تفصیلی در زیربنای یک دولت نیست و اسلام یک تعرض صریح به نظام حکومتی نداشته است و دو آیه کریمه: (وشاورهم فی الامر) و (امرهم شوری بینهم) در مناسباتی که متّصل به نظام الحکم باشد نازل نشده اند و این دو آیه هرگز یک تصویر تفصیلی از ساختار نظام حکومتی ارائه نداده اند.)۳۳ دیدگاه سوم: بینابین بعد از بررسی اقوال موافق و مخالف وجود ساختار حکومت در اسلام, اکنون به دیدگاهی می پردازیم که حالت بین بین دارند ;یعنی نه مثل خزاعی قائل به یک تشکیلات کامل در عهد رسول اکرم(ص) هستند و نه مثل عبدالرازق کلاً آن را نفی می کنند بلکه نوعا قائل به یک تشکیلات بسیط و ساده اند که تبدیل به معیارهایی برای توسعه شده است. در این جا برخی از نظریات متفکران این دیدگاه را نقل می کنیم: ۱ـ محامی ـ حمد, محمد الصمد می گوید: (درست است که اسلام به جزئیات مسائل سیاسی, نپرداخته است, ولی به مبادی و معیارهای عمومی یا مبانی ثابتی که در هر حکومت صالحی در هر عصر و نسلی باید یافت شود توجه کرده است. علت نپرداختن به همه شئون حکومت هم به اجماع علما به مصلحتی که منظور خداوند تبارک و تعالی است برمی گردد, و آن مصلحت این است که انسان در احکام شریعت اسلامی میدان وسیعی برای تطبیق و اجتهاد مطابق با نیازهای هر عصر بیابد و دچار سختی و بن بست نشود. زیرا اسلام ختم همه شرایع آسمانی است, پس معقول نیست که بر مردم تا ابد الدهر یک نظام حکومتی را با یک محدوده مشخّصی که قواعدش تغییر ناپذیرند واجب کند, خصوصا این که تاریخ هیچ نظامی از نظام های حکومتی را که قواعدش قابل تطبیق کامل با شرایط تمام عصرها و نسل ها باشد, نشان نمی دهد. مهم ترین دستورها و مبادی اساسی که برای هر حکومت صالحه ای واجب است و حاکمان را ملزم به عمل به مقتضای آن نموده شورا, عدل, حریت و مساوات است.)۳۴ ۲ـ محمد مبارک: (رفتار پیامبر(ص) مانند گفتارش مصدر و مدرک اصلی به شمار می رود, که عبارت است از سنّت عملی و خط مشی فعلی او. ایشان دولتی را تأسیس کرد و علاوه بر نبوّت و رسالت, امام مسلمین و فرمانده و رئیس دولت بود. آن بزرگوار قاضی نصب و تعیین می کرد, سپاه اعزام می نمود, زکات و غنائم را جمع آوری و در مصارفش صرف می کرد, حدود اقامه می کرد, قرارداد می بست و هیئت های سیاسی به نزد پادشاهان می فرستاد.۳۵ ... در اسلام الزام به یک نظام معیّن یا یک سازمان و ساختار, مشخّص نشده است. اما آن چه که فقهایی مانند ماوردی و ابویعلی در موضوع وزارت و وزرا و امرا و سایر ولایات و وظایف گفته اند یکسری امور اصطلاحی و اجتهادی است که برای ما و نسل های آینده الزام آور نیست و همانا ما باید به تجربیات عصر و مشکلات نوین و واقعیت های جامعه خویش توجه کنیم و از خلال آن ها آن چه را که اهداف مورد نظر اسلام را تحقق می بخشد, اتخاذ کنیم. همین داستان نسبت به تفکیک و تعادل قوا هم تکرار می شود, پس آن چه که اهداف دولت اسلامی و آرمان های آن را محقق می سازد احقاق حق, منع تجاوز و طغیان همه جانبه و ...است ;یعنی معیارهای اساسی که مراعات آن ها به منظور برپا نمودن دولت اسلامی و حفظ کیان و دستگاه اداری آن و تشکیل قوای آن واجب است, زیرا این مبادی و معیارها از کتاب و سنّت استنباط شده اند و مسلمانان از قبل آن ها را می شناخته و معتبر می دانسته اند. ...دولت های جدید در کشورهای اسلامی از غرب متأثر بوده اند و سزاوار است که مجدّدا پیمان ببندند که راه اسلام را بپیمایند. وجود یک قانون اساسی که مبادی اسلام را در زمینه های سیاسی گوناگون و آموزش و اقتصاد و

اخلاق تلخیص کند وسیله ای برای تجدید التزام به اسلام است.)۳۶ ۳ـ دکتر محمد کاظم مکّی: (عملکرد رسول اکرم(صلی الله علیه واله) در شئون حکومت و اداره و تدابیر تشکیلاتی آن حضرت امری واضح است. ایشان برای جریان آسان امور مردم به این اداره و تشکیلات اعتماد می کرد و همین عملکرد یکی از ادلّه تاریخی است که بر تأسیس هسته اصلی دولت در اسلام به دست پیامبر(ص) تأکید می کند. ۱ـ شئون داخلی: آن حضرت به دستگاه ها و تجهیزاتی تکیه داشت که امور مهم ذیل را بر پا می داشت: الف ـ وزارت: که معاون و مشاور رسول اکرم(ص) محسوب می شود و در بسیاری از موارد پیامبر(صلی الله علیه واله) نام هایی را ذکر می کند که بعدها خلفای راشدین نامیده شدند. آن بزرگوار, آنان را به عنوان وزیر توصیف می کرد, مثل ابی بکر و عمر و علی(علیه السلام ;)ب ـ صاحب سرّ که همان امین عام و دبیر کل است و در حقیقت امور دفتری رسول اکرم(ص) را اداره می کرد, این مقام را (حذیفة بن الیمان) به عهده داشت ;ج ـ صاحب الخاتم و مسئول مکاتبات رسمی رسول اکرم(ص) که این وظیفه را (معیقیب بن ابی فاطمه الدوسی) به عهده داشت و حفاظت خاتم رسول اللّه(ص) به عهده او بود ;د ـ امارت بر مناطق و نواحی ;هـ ـ محاسب و محتسب ;وـ اقامه کنندگان حدود و مسئولان زندان ها ;زـ صاحب جزیه (ابا عبیده بن الجرّاح ;)ح ـ مهمهٔ التنظیم (عبادهٔ بن صامت ;)ط ـ امور نظامی ;ی ـ امور خارجی. به این ترتیب محمد(صلی الله علیه واله) همانند یک رهبر سیاسی حکمرانی می کرد. این عملکرد, هسته اصلی دولت اسلامی است. علاوه بر این, رسول اکرم(صلی الله علیه واله) از خلال قرآن کریم و سنّت, یک سری اصول و قواعد ثابت برای دولت اسلامی طرح فرمود که مربوط به زمان خاصی نیست بلکه بر همه زمان ها و مکان ها قابل تطبیق است ....) (مؤسسات و تشکیلات اداری در اسلام ثابت, مستقر و واحد نبوده است بلکه مطابق هر عصر و مطابق ماهیت هر حکومتی که به اسم اسلام ظهور کرده متغیّر بوده است.)۳۷ ۴ـ محمّد سلیم العواء: (هر کارگزاری در حکومت اسلامی دارای ولایتی است که حدود و مکان و زمان آن را قانون مشخّص می کند و سه صورت را می توان در آن بحث کرد: الف ـ بحث تاریخی ;ب ـ بحث فقهی ;ج ـ بحث علمی: براساس حکومت اسلامی از نظر صحنه واقعیت موافق با مقتضیات زمان و این بحث دو پایه دارد: ۱ـ استفاده از نصوص قطعی قرآن کریم و سنّت نبوی و الاّ انتساب به اسلام نخواهد داشت ;۲ـ در صورت فقدان نص صریح باید دید که چه چیزی مطابق با مصالح مسلمین است. ما معتقدیم که نظام اداری و سیاسی اسلام جامد نیست, احکام تفصیلی در زمینه عدالت, امانت, تقوا به صورت نصّ صریح در قرآن و سنّت پیامبر(صلی الله علیه واله) آمده است, ولی در موارد جزئی ولیّ امر مسلمین حق اجتهاد داشته تا بر طبق مصالح, احکام وضع کند. بنابراین, هر نظام سیاسی یا اداری که هدفش برپا داشتن دین و تأمین مصالح دنیوی و اخروی مسلمانان باشد, اسلامی است, و هر نظام اداری که هدفش جز این باشد ـ حتی اگر نام اسلامی را هم داشته باشد ـ غیر اسلامی خواهد بود.)۳۸ ۵ـ دکتر منیر العجلانی: (دیدگاه صحیح در این قضیه مهم که مورد اختلاف علما است چیست ?برخی می گویند مسائل سیاسی و حکومتی جزء دین است, بعضی می گویند این امور مثل عبادات, دینی نیستند که شارع برای آن ها قواعد واجبی وضع کرده باشد. بهترین راه حل به نظر ما راه حل وسط است ;یعنی برخی مسائل حکومتی را شارع بیان و الزام کرده و نسبت به دسته ای از آن ها ساکت است و امر آن ها را به اجتهاد حکّام واگذاشته است .... محمّد(صلی الله علیه واله) در مدینه ـ علاوه بر جنبه نبوت ـ یک زعیم سیاسی به تمام معنا بود, ولی این زعامت به شکل سریع یک تشکیلات و ساختار اداری را موجب نشد چرا که این سرعت با طبیعت اشیاء ناسازگار است .... ساختار اداری رسول اکرم(صلی الله علیه واله) ساده اما با عظمت بود ;از لحاظ تشکیلات ساده بود ولی از نظر آداب و اهداف و معیارها, عظمت داشت ;معیارهایی که ما را در به وجود آوردن (وظایف) و (مناصب) جدید در حکومت اسلامی, کمک می کند و پیامبر(صلی الله علیه واله) همیشه به این معیارها سفارش می فرمود.... بعضی از مؤلفان پنداشته اند که تشکیلات اداری در مدینه از زمانی شروع شد که رسول اکرم(ص) اوّلین فرد را به عنوان والی در مدینه نصب کرد و او (سعد بن عباده) بود, در حالی که ما عملکرد این والی را مورد تتبع قرار دادیم, دیدیم او فقط اقامه و امامت نماز می کرده است و عمل حکومتی دیگری انجام نمی داده است. وی کوچک تر از آن بوده که به عنوان نائب رسول اکرم(ص)

در مدینه در مدّت غیبت آن حضرت, قلمداد شود. و به نظر ما اطلاق (والی) بر این افراد صحیح نیست, زیرا کلمه (والی) معنایی هم ردیف (امیر) و (حاکم) دارد. این اصطلاحات دو سال قبل از وفات پیامبر اکرم(صلی الله علیه واله) و بعد از توسعه مناطق تحت حکومت پیامبر(ص) رایج شدند. رسول اکرم(ص) قوه مجریه را تأسیس کرد, صدقات را جمع می کرد, فرماندهی جنگ ها را بر عهده داشت, و غنائم را توزیع می نمود, فرماندهان را نصب می فرمود, نظام قضائی به وجود آورد و بین متخاصمین حکم می کرد و حکمش الزام آور بود. قواعد و مقرراتی را به عنوان معیارهایی برای سلوك و رفتار اجتماعی مردم مقرر فرمود و آن ها را بر مردم واجب گردانید. هم چنین مردم را نسبت به سلطه حکومت خاضع کرد وگرنه عرب به شکل نظام قبیله ای باقی می ماند, چون خضوع در مقابل یک حکومت مرکزی سابقه نداشت. آن حضرت(ص) به منظور رهایی مردم تلاش می کرد نه استیلای بر آنان, سعی در اتحاد آنان داشت, برای عدالت آمده بود نه چپاول. پیام و نتیجه فعالیت های او اهدای نور, حریّت, مساوات, اخوّت و صلح به مردم بود. رسول اکرم(صلی الله علیه واله) اشتیاق زیادی برای مشورت با اصحاب از خویش نشان می داد. البته به خاطر وحی و الهام بی نیاز از مشورت بود لکن قصد داشت ارزش (مشورت) را به عنوان یک معیار به مردم تفهیم فرماید. اقوال پیامبر(ص) در خصوص آداب کارمندان مسلمان, به عنوان آدابی جاویدان و معیارهای همیشگی در کتاب های حدیث موجود است ;به طوری که اگر کارمندان عصر ما آن معیارها را مراعات کنند مشکلی نخواهند داشت. هرچه حکومت ها بیایند و زمان ها تغییر کند این آداب به صورت یک الگوی غیر قابل تغییر باقی می مانند. رسول اکرم(ص) علاوه بر آداب کارمندان معیارهایی را برای سیاست خارجی, جنگ, صلح, حقوق خصوصی و عمومی, مبارزه با فقر و تنگدستی, مبارزه با جهل و مرض, مقرر فرمود. از میان آن چه مایلیم به آن تأکید و تنبیه نماییم, کمکی است که این معیارهای کلّی و جاویدان در تأسیس و احداث شغل ها و مناصب جدید می نمایند. از بارزترین مصادیق می توان (حسبه) را نام برد که چنین تشکیلاتی در زمان رسول اکرم(ص) ایجاد نشد و چنین شغل و منصبی دایر نگردید و لی زمینه ایجاد آن را با اصرار و تحریص بر فریضه امر به معروف و نهی از منکر فراهم فرمود, زیرا شغل (حسبه) مسئول امر به معروف و نهی از منکر, منع از غش صنعتگران و تجّار. در معامله, مواظبت از ترازوها و مکیال ها, مبارزه با احتکار, قیمت گذاری کالاها و ارزاق ... می باشد. و بر همین قیاس بسیاری از مناصب و تشکیلات در زمان بعد از حضرت رسول اکرم(ص) پدیدار شد که معیارهایش در زمان آن حضرت تبیین شده بود, ما اکنون گنجینه ای از این معیارها و قواعد را در اختیار داریم ;مثلا رسول اکرم(ص) به تمام سفیران بیگانه به چشم مساوی نگاه می کرد و آنان را در چتر حمایتی خویش قرار می داد و از آزارشان مانع می شد, مالیات گمرکی را از عهده آنان برداشت, هر کالایی را از کشورشان بدون عوارض می آوردند, این مقررات در زمان ما هم جاری است. پیامبر(ص) مسئولیت ها را جز به متخصصین نمی داد, کسانی که امانت را با شناخت و توانایی و کارآیی جمع کرده بودند لذا زمانی که ابوذر از ایشان مسئولیتی خواست فرمودند امارت و مسئولیت در قیامت موجب خزی و ندامت است و امانتی است که باید به اهلش سپرده شود تا حق آن را به خوبی ادا کنند.)۳۹ این, چکیده ای از نظریه دکتر (منیر العجلانی) بود. ما معتقدیم که رئیس نظریه سوم ایشان است. در قبال خزاعی و عبدالرازق که دو عنصر اصلی موافق و مخالف بودند می توان دکتر عجلانی را به عنوان عنصر اصلی نظریه بین آن دو معرّفی کرد. نظریه ای که بر معیارها و آداب کلی و جاویدان اصرار فراوان دارد, و تأکید او بر معیارها خیلی بیش از اصرارش بر وجود تشکیلات در زمان رسول اکرم(ص) است. ۶ـ مؤلفان کتاب مقدمهٔ الدستور: کتاب (مقدمهٔ الدستور) به همت گروهی از نویسندگان سوری ـ که نامشان معلوم نیست ـ نوشته شده است. این کتاب در میان کتاب (نظام الحکم) یک امتیاز است و آن تبدیل نظریات به قانون اساسی است که قانون پیش نهادی گروه برای هر حکومتی است که ادعای اسلامیت دارد. اکنون که در این مقال دیدگاه های مختلف را درخصوص ساختار حکومت در اسلام طرح کردیم شایسته است که به نظریه مؤلفان (مقدمهٔ الدستور) هم توجه کنیم: (تشکیلات و ساختار اداری اسلام یك شیوه و اسلوب عملی و یك وسیله است بنابراین, احتیاج به دلیل خاص ندارد, بلکه دلیل عامی که اصل اداره را اثبات و دلالت می کند برای ما کافی است.

شاید بگویند: این شیوه ها عملکرد عبد است و ناچارا دلیل شرعی می خواهد. در پاسخ خواهیم گفت که: این افعال و شیوه ها نسبت به اصلشان یک دلیل کلّی شرعی اقامه شده است و این دلیل عام شامل تمام فروعات هم خواهد شد. بله اگر بر فروعات هم دلیل اقامه شد ما تابع آن هستیم ولی فروعات لزوما دلیل خاص لازم ندارند ;مثلا خدای تبارک و تعالی می فرماید: (آتوا الزکاة) این یک دلیل عام است و در عین حال ادلّه ای هم بر فروع آن اقامه شده است, مثل: مقدار نصاب, عاملین, اصنافی که مشمول مالیات می شوند و ...که همگی از (آتوا الزکاة) متفرّع شده اند, ولی در عین حال دلیلی بر کیفیت عملکرد عاملین قائم نشده است که آیا پیاده بروند یا سواره؟ اجیر استخدام کنند یا نه؟ آیا در دفتر ثبت کنند یا نه؟ آیا مکان مخصوصی لازم دارند؟ آیا احتیاج به صندوق یا گاو صندوق دارند؟ آیا مالیات ها را زیر زمین بگذارند یا مثل حبوبات داخل خانه قرار دهند؟ و ...امثال این احکام, اعمالی جزئی است که از تنه (آتوا الزکاة) منشعب و متفرع می شوند و دلیل عام و کلی شامل آن ها است, زیرا دلیل خاصی ندارند و همین گونه است سایر شیوه ها و عملکردها که همگی فرعی از یک اصل هستند و دلیل خاص جدای از دلیل اصل نیاز ندارند. اما به وجود آوردن اداره و تشکیلات و ساختار حکومتی و شیوه مدیریت در اسلام یک عمل اصلی است و احتیاج به دلیل دارد ;دلیل آن هم سیره و فعل پیامبر(صلی الله علیه واله) است که حکومت تأسیس کرد و اداره بر پا نمود. پیامبر هم مبلّغ بود و هم مجری و هم به مصالح مسلمین اهتمام و قیام می ورزید. بعد تبلیغی آن حضرت معروف است و نیازی به بحث ندارد, اما بعد تنفیذی و اجرایی و اداری اش منطبق بر وحی است آن جا که به ایشان امر شد صدقات را جمع آوری کند, حدود را برپا دارد, بت ها را بشکنند, بجنگد و اسیر بگیرد, مردم را به عدل امر کند, مردم را وادار کند به دستورات خدا عمل کنند. تمام این ها غیر تبلیغی و جنبه تنفیذ و اجرا دارند. در کنار این ها پیامبر تشکیلاتی برای اجرای این امور و این مصالح برپا نمود, مردم را اداره می کرد, نویسندگان و دبیرانی را برای این گونه مدیریت ها تعیین فرمود. پیامبر(ص) در مدینه مدیریت می کرد و علی بن ابی طالب هم او را کمک می کرد و عهدنامه ها را می نوشت, اگر صلحی رخ می داد ثبت می کرد و این ها همه اداره است و تشکیلات است و حکومت نیست. یا (حارث بن عوف المری) مسئول خاتم آن حضرت بود, (معیقیب بن ابی فاطمه) غنائم را ثبت می کرد, (حذیفهٔ بن یمان) خرص الحجاز را می نوشت, (عبداللّه بن ارقم) آمار قبایل و آب های آن ها را ثبت می کرد, همه این ها اداره است و حکومت نیست. همه این ها دلیل است که رسول خدا(ص) همان گونه که به حکومت قیام و اقدام می فرمود نسبت به اداره و تشکیلات هم اهتمام می ورزید. البته رسول خدا(ص) برای هر کدام از کارگزاران و مدیران که نصب می کرد شرح وظایف و دستورالعمل هایی را صادر و بیان می کرد, ولی نه به این شکل که حتی نسبت به امور فرعیه و جزئی هم آن ها را محدود کند و همین نشان می دهد که این امور فرع بر یک اصل هستند, و پیامبر(ص) امکان می داد هر مدیری برای اجرای شرح وظایف صادره از شیوه ها و روش های دل خواه استفاده کند که برای او آسان ترین راه باشد. خلفای پیامبر(ص) بعدها حق داشتند هر اسلوب و ساختار اداری که دوست دارند مبنا قرار دهند و مردم را به آن ملزم کنند, زیرا تشکیلات و نظام اداری و مقررات مربوط به آن از اعمال فرعیه محسوب می شود که خلیفه می تواند به آن امر کند و مردم هم واجب است اطاعت کنند, زیرا این الزام به شاخه های حکمی است که خلیفه بنا گذاشته است و الزام یعنی ترک غیر آن و منع از غیر آن, و این خارج از احکام شرعیه نخواهد بود .... این ها راجع به اصل اداره بود, اما نسبت به جزئیات اداره و تشکیلات, باید گفت این جزئیات از واقعیت اداره اخذ می شوند, زیرا به کمک تدقیق در واقعیت اداره, عملکرد خلیفه و معاونین او روشن می شود و این احتیاج به روش ها و شیوه ها دارد, و هر حاکمی به ناچار یک جهاز اداری و ساختار تشکیلاتی خاص لازم دارد, تا بتواند مسئولیت های خویش را انجام دهد, هم چنین با تدقیق برای ما روشن می شود که رعیت هم اموری دارند که برای چرخش آن امور احتیاج به روش ها و شیوه هایی است و این جاست که ضرورت ایجاد یک تشکیلات اداری خاص برای مدیریت امور مردم احساس می شود.)[۴۰] این نظریه در حقیقت مقدمه ای است بر ماده ۴۵ قانون اساسی پیش نهادی این کتاب که می گوید: در اسلام یک حکومت است و یک اداره, و اداره هم یک اصل دارد و یک فرع,

حکومت دلیل خاص می خواهد که داریم, اصل اداره هم دلیل خاص می خواهد که وجود دارد, منتها فرع آن که شیوه و اسلوب است به خلیفه و حکومت او واگذار شده است و هر حکومت هم دو نوع اداره دارد: یکی اداره خودش و دیگری اداره مردمش, که اوّلی را اداره عامه و دوّمی را اداره مصالح می گویند. و برای هر دو اسلوب و روش و جهاز و ساختار لازم است و هیچ کدام دلیل خاص نمی خواهد چون همه فرع و شاخه هستند بر یک اصل که اصل اداره است و آن هم مبتنی بر اصل حکومت است که دلیل خاص بر آن اقامه شده است. ابتدائا چه بسا به نظر بیاید که صاحبان مقدمه دستور, دیدگاه شان شبیه (خزاعی) است که موافق با تشکیلات اسلامی است, ولی با قدری دقت متوجه می شویم که این دیدگاه بیش تر به نظر میانه روهایی مثل دکتر (العجلانی) نزدیک است که تشکیلات پیامبر(ص) را بسیط و مدلّل به دلیل می دانستند ولی توسعه را به اختیار مردم و حکومت های آنان می گذاشتند. دیدگاه چهارم: ساختار مجهول بعد از بیان نظریه های خزاعی, عبدالرازق و عجلانی به عنوان سه طرز فکر اصلی در محل نزاع یعنی وجود تشکیلات اداری و ساختاری در زمان رسول اکرم(ص), در لابه لای اقوال به نظریه چهارمی بر می خوریم که حرفی غیر از آن سه نظر و آن سه نفر دارد, نظریه ای که قائل است اسلام تشکیلات و ساختار دارد ولی برای ما مجهول است و نمی توانیم آن را بشناسیم, یعنی منابع کافی در اختیار نداریم تا به آن ساختار مطلوب برسیم لذا باید به آن چه عقلا می گویند بسنده کنیم. در این جا به نظریه دو تن از طرف داران این دیدگاه اشاره می کنیم: ۱ـ نواف بن عبدالعزیز آل سعود: (آیا در اسلام نظام اسلامی به ما معرفی شده است ?باید گفت این ساختار و نظام در لابه لای کتاب ها و نظریات گوناگون و نزد بسیاری از دانشمندان مجاهد در جهان اسلام است و هنوز خداوند کسی را برنینگیخته تا آن ساختار را احیا کند و یک قانون اساسی مشخص و همه جانبه را تدوین کند که حاوی و حایز همه دیدگاه ها برای همه فرقه های اسلامی باشد. یک فرد, هر چه قدر هم صاحب عمق علمی باشد, نمی تواند این نظام را تدوین و معرفی کند, زیرا با این اختلاف آرایی که در جهان اسلام موجود است و همه آن ها هم استناد به براهین و حجّت های قانع کننده می نمایند, این امر , کار مشکلی است, مگر این که خداوند فردی را مبعوث کند که این ساختار را زنده گرداند به طوری که تعداد زیادی از دانشمندان با دیدگاه های مختلف و عمیق را متحد کند تا آنان ساختار و نظام اسلامی را پس از اظهار و تبیین منتشر کنند و پیاده نمایند.)۴۱ ۲ـ ابن حزم: (امویان در خلافت, انحصار طلب و خودکامه هستند, فقیهی در اردن به پاخاسته و می گوید که خلافت شرعا جز برای بنی امیه جایز نیست, راوندیه می گویند که خلافت شرعا جز برای فرزندان عباس بن عبدالمطّلب جایز نیست, اصحاب علی بن ابی طالب هم ندا می دهند که خلافت شرعا جایز نیست مگر در فرزندان علی. از این آرای متناقض که صاحبانش آن را به دین نسبت می دهند نتیجه می گیریم که دین هیچ کدام از آن ها را امضا نمی کند و قبول ندارد.)۴۲ خلاصه این سؤال برای هر پژوهش گری مطرح است که: آیا اسلام نظام حکومتی دارد یا نه ?به این سؤال, پاسخ های گوناگونی داده اند که به اندازه حوصله این مقاله آن پاسخ ها را مطرح کردیم, خلاصه آن چه را که گفته ایم, چهار دیدگاه زیر است: ۱ـ خزاعی: اسلام تشکیلات کاملی را معرفی کرده است. ۲ـ عبدالرازق: اسلام برای حکومت اصلا تشکیلات ارائه نداده است. ۳ـ عجلانی: اسلام تشکیلات بسیط را ارائه داده و اعمال کرده است و برای توسعه آن هم معیارهایی جاویدان مقرّر کرده است. ۴ـ نواف: اسلام تشکیلات دارد ولی ما نمی دانیم و مجهول است و هنوز شناخته نشده است, شاید بعدا شناخته شود. گفتنی است که دیدگاه های چهارگانه فوق, نتیجه تحقیق و تفحص در منابع و کتاب های فراوانی است, به طوری که با اطمینان می توان گفت که دیدگاه پنجمی در این زمینه وجود ندارد. پی نوشت: ۱. دکتر محمد عمارهٔ , الدوله الاسلامیه بین العلمانیه والسلطهٔ الدینیهٔ, ج۱, ص۲۱۷. ۲. دکتر احسان عباس, مقدمه تخریج الدلالات السمعیه, ص۱۴. ۳. همان و نیز ظافر قاسمی, نظام الحکم فی الشریعه, ج۱, ص۴۶. ۴. دکتر احسان عباس, همان, ص۱۵. ۵. عبدالحی الکتّانی, تراتیب الاداریه, وج۱, ص۳۶. ۶. علی بن محمد بن مسعود الخزاعی, تخریج الدلالات السمعیه, ص۲۲.(خلاصه این مقدمه در کتاب نهایهٔ الایجاز فی سیرهٔ ساکن الحجاز, اثر رفاعه طهطاوی, ص۳۵ آمده است, طبع بمطبعهٔ المعارف الملکیه تحت نظاره قلم الروضه والمطبوعات, ۱۲۹۱هـق). ۷.

همان, ص۲۱. ۸. التراتیب الاداریه, مقدمه, ص۹ـ۱۰. ۹. ظافر قاسمی, نظام الحکم فی الشریعه, ج۱, ص۴۶. ۱۰. علی عبدالرازق, الاسلام واصول الحکم, ج۱, ص۵۱–۵۲, به نقل از کتاب (نهایهٔ الایجاز فی سیرهٔ ساکن الحجاز) رفاعه طهطاوی. ۱۱. مقدمه ابن خلدون, ص۱۸۰. ۱۸. همان, ج۱, ص۴۷. ۱۹. جعفر سبحانی, مبانی حکومت اسلامی, ج۱, ص۲۱ـ۲۲. ۱۲. همان, ص۱۸۱. ۱۳. امام خمینی(ره), ولایت فقیه و جهاد اکبر, ص۶ـ ۱۸. ۱۴. موسوعه الاستخبارات الامن, ج۲, ص۸. ۱۵. الروض الانف (شرح سیره ابن هشام) به نقل از تراتیب الاداریه, ج۱, ص۱۴. ۱۶. النظام السیاسی فی الاسلام, ج۱, ص۶. ۱۷. سمیح عاطف الزین, الاسلام نظام, ج۱, ص۱۱. ۲۰. محمد فاروق النبهان, نظام الحکم فی الاسلام, ج۱, ۹۱–۹۷ و ۱۰۴. ۲۱. ظافر قاسمی, همان, ج۱, ص۴۶. ۲۲. همان. ۲۳. صبحی صالح, النظم الاسلامیه نشأتها و تطوّرها, ص۷. ۲۴. نشأهٔ الفکر السیاسی و تطورهٔ فی الاسلام, ص۲۳. ۲۵. علی عبدالرازق, الاسلام و اصول الحکم, مقدمه. ۲۶. همان. ۲۷. همان, ص۴۵. ۲۸. همان. ۲۹. همان, ص۸۰. ۳۴. المحامی حمد محمد الصمد, نظام الحکم فی عهد الخلفاء الراشدین, ج۱, ص۱۸. ۳۵. محمد مبارک, نظام الاسلام, ج۱, ص۱۶. ۳۶. همان, ج۱, ص۸۵. ۳۷. دکتر محمد کاظم مکّی, النظم الاسلامیه فی اداره الدولهٔ و سیاسهٔ المجتمع, به نقل از دکتر حسن ابراهیم حسن, تاریخ اسلام, ج۱, ص۱۰۰ـ۱۰۷. ۳۸. محمد سلیم الحواء, (کارگزاران در حکومت اسلامی), مقالات چهارمین کنفرانس اندیشه اسلامی, ج۱, ص۳۸۷. ۳۹. دکتر منیر العجلانی, عبقریه الاسلام فی اصول الحکم, ص۱۶ـ ۴۸. ۳۰. همان, ص۵۱. ۳۱. دکتر العجلانی, عبقریه الاسلام فی اصول الحکم, ج۲, ص۱۷. ۳۲. سید مهدی شمس الدین, (حکومت در اسلام), مقالات چهارمین کنفرانس اندیشه اسلامی, ج۱, ص۱۷۲. ۳۳. دکتر محمد حسنین هیکل, الحکومه الاسلامیه, ج۲, ص۲۹. ۴۰ . مقدمه الدستور او الاسباب الموجبهٔ له, ص۱۷۹ـ۱۸۱. ۴۱ . دکتر منیر العجلانی, عبقریه الاسلام فی اصول الحکم, ج۱, ص۹. ۴۲ . همان, ج۱, ص۱۷. منبع:سیدصمصام الدین قوامی

امتیازات نظام ولایت فقیه

امتیازات نظام ولایت فقیه نویسنده: آیت الله مصباح یزدی ضرورت دارد که با مقایسه نظام اسلامی کشورمان با سایر نظامهای دموکراتیک جهان که امروزه به عنوان پیشرفته ترین نظامهای حکومتی شناخته می شوند، امتیازات نظام اسلامی را بر سایر نظامها بر شماریم: الف ـ انسجام درونی اولین امتیازی که نظام ما بر سایر نظامها دارد، انسجام درونی آن است. گفتیم که در همه نظامهای دموکراتیک، شاخص اصلیِ پیشرفته و دموکراتیک بودن را تفکیک قوا از یکدیگر و عدم دخالت قوا در یکدیگر معرفی می کنند. ما به گوشه ای از تعارضهای درونی آن نظامها اشاره کردیم و گفتیم با این که بنابراین است که هیچ یک از قوا در دیگری دخالت نکند، اما عملاً نظامی را سراغ نداریم که در آن، قوا کاملاً از همدیگر مستقل باشند و در یکدیگر دخالت نکنند و قانون تا حدی به قوا اجازه دخالت در یکدیگر را نداده باشد گذشته از دخالت های غیر قانونی و تخلفات و اعمال فشارهایی که برخی از قوا دارند. عملاً مشاهده می کنیم که قدرت در اختیار یک قوه قرار می گیرد و آن قوه با استفاده از قدرت و امکانات گسترده ای که جهت پشتیبانی همه قوا در اختیار دارد، بر دیگران فشار وارد می سازد. وقتی قوای نظامی و انتظامی، امکانات مالی و اقتصادی و بودجه یک مملکت در اختیار قوه مجریه قرار گیرد، عملاًـ همه اهرمهای فشار در اختیار یک قوه قرار گرفته است و هر وقت رئیس قوه مجریه بخواهد می تواند از قدرت خود سوء استفاده کند. پس یک نوع ناهماهنگی درونی در نظامهای دموکراتیک دنیا مشاهده می شود، اما در نظام ما، درعین این که قوای سه گانه از یکدیگر تفکیک شده اند و اختیارات مستقّلی دارند، آن ناهماهنگی وجود ندارد؛ چون در نظام ما یک عامل وحدت بخش و هماهنگ کننده ای وجود دارد به نام ولایت فقیه که با اشرافی که بر قوای حکومتی دارد، بین آنها هماهنگی و انسجام ایجاد می کند و به عنوان محور نظام از ایجاد بحران جلوگیری می کند. حتّی ما مشاهده کرده ایم که چگونه مقام معظم رهبری درمقاطعی از ایجاد تنش بین مسؤولین قوا جلوگیری کرده اند و گاهی که زمینه

بحرانی هم فراهم می شـد، رسـماً رئیس قوه مجریه از ایشان می خواست که با اعمال قدرت جلوی بحرانی را بگیرند و ایشان بخوبی بحران را مهار می کردند. ولی فقیه گرچه مستقیماً مسؤول هیچ یک از قوا نیست، اما مسؤولین قوای سه گانه یا مستقیماً توسط ایشان نصب می گردنـد، و یا به تعبیر قانون اساسـی ایشان رأی مردم را تنفیذ می کنند و با نصب و تنفیذ ایشان مسؤولیت و مقام سـران قوا اعتبار و مشـروعیت می یابد. ب ـ ضـمانت اجرایی درونی و روانی امتیاز دوم نظام ما بر سایر نظامها وجود ضـمانت اجرایی درونی و روانی است که در آحـاد مردم وجـود دارد، و این ضـمانت اجرایی درونی در پرتـو احسـاس وظیفه شـرعی در اطـاعت از مقررات و قوانین این نظـام و دولت اسـلامی به وجود می آیـد. چنین ضـمانت و کنترل درونی در سـایر نظامها وجود نـدارد و در اکثر قریب به اتفاق نظامها قوانین با قـدرت و زور بر مردم تحمیل می شود و هر کجا که مردم احساس آزادی بیشتر و کنترل کمتری کنند، شانه از زیر بار قوانین خارج می کنند. کراراً شنیده می شود که افراد در باب رعایت مقررات و نظم در کشورهای اروپایی سخن می گویند. از جمله این که در کشورهای غربی و اروپایی مردم به صورت خودکار و اتوماتیک وار قوانین و مقررات را اجرا می کننـد و مالیات می پردازند. این نظام و انضـباط ظاهری در سایه حاکمیت سیستم پیشرفته کنترلی حاصل آمده که مردم را ملزم به رعایت قوانین می کنـد و مالیات ها را وصول می کنـد وکمتر کسـی می توانـد تخلف کند. سیسـتم وصول مالیات در آنجا، در طول چند قرن تجربه و بخصوص بـا تجربیـاتی که در نیم قرن اخیر به دست آمـده، از مکانیسم دقیق و پیچیـده ای برخوردار است و بر این اساس به صورت هـای مختلف مالیـات را از مردم وصول می کننـد و توده مردم که بـار اصـلی مالیـات را به دوش دارنـد، عملاً براحتی مالیات را می پردازنـد؛ البته شـرکت های بزرگ با زدوبنـد با مسؤولان مملکتی و روابطی که با نظام قدرت دارند، سـعی می کنند که از پرداخت مالیـات خودداری کننـد. در اینجا بر خود لازم می دانم به کسانی که شـیفته غرب هسـتند و از نظم و مـدنیت و فرهنگ والای غرب سخن سـر می دهنـد، بگویم که بسیاری از سـتایش هـا و تعریفهـایی که از کشورهای غربی می شود، شـعاری بیش نیست و تهی از واقعیت است. مثلاًـ گفته می شود که در کشورهای غربی راننـدگان کاملاً مقررات راهنمایی را رعایت می کننـد و از نظم و انظباط قابل تحسـینی برخوردارنـد؛ این ادعا واقعیتی نـدارد. بنـده نمونه ای را برای نقض ادعای فوق عرض می کنم: من برای سـخنرانی در دانشـگاه فیلادلفیای آمریکا دعوت داشـتم. برای این که شـهرهای بین راه را مشاهـده کنم، با ماشـین از نیویورک به سـمت فیلادلفیا سفر کردم. در بین راه ملاحظه کردم که راننده ماشـین هر از چند گاهی دستگاهی را جلوی ماشین می گذارد و پس از مدتی آن را در داشبرد قرار می دهـد و کراراً این کار را تکرار می کرد. حس کنجکاوی من بر انگیخته شـد و از او سؤال کردم که این دسـتگاه چـه کـاربردی دارد؟ او گفـت: در آمریکـا، سـرعت بیش از نـود مایـل در سـاعت ممنـوع است و پلیس برای جلـوگیری از تخلّفـات رانندگی در جاده ها رادار نصب کرده که توسط آن ماشـین هایی که سرعت غیر مجاز دارند شناسایی شوند. بعلاوه، نیروهای پلیس در قسـمت هایی از جاده کمین می کننـد و راننده متخلف را جریمه می کنند. با توجه به این که رفت و آمد و سـرعت ماشـین ها به وسـیله رادار کنترل می شود، عده ای این دستگاه را که اردار پلیس را کور می کند اختراع کرده اند و اکنون این دستگاه براحتی در بـازار خریـد و فروش می شود. پلیس که متوجه این مسأله شـده، در جاده ها کمین می گـذارد تا راننـدگانی را که با اسـتفاده از این دسـتگاه، رادار پلیس را کور می کنند و در نتیجه با سـرعت غیر مجاز حرکـت می کنند، متوقف و جریمه کند. از این رو، ما با نصب این دسـتگاه با هر سـرعتی که بخواهیم راننـدگی می کنیم و هرگاه به پست پلیس برخوردیم آن را مخفی می سازیم و مجدداً آن را نصب می کنیم! می نگریم که آنهـا برای این که مقررات را رعـایت نکننـد و کنترل ضـابطین قانون را بی اثر سازنـد، دسـتگاهی می سازنـد کـه رادار پلیس را کـور می کنـد و آن را بـه وفـور در بـازار آمریکـا بـه فروش می رساننـد، آن وقت مـا خیـال می کنیم که آمریکایی ها از چنان فرهنگ پیشـرفته ای برخوردارنـد که به دلخواه و با میل و رغبت مقررات را رعایت می کننـد و کاملاً در آنجا نظم حاکم است. مسائل جنایی که هر روزه درآنجا رخ می دهد و به گوش ما می رسد، خود حدیث مفصّل دارد. یکی از دوسـتانی که پس از چند سال اقامت در آمریکا به ایران برگشت، می گفت: هیچ دبیرسـتانی در آمریکا نیست که پلیس مسلّح نداشته باشد، با

این وجود هر روز ما شاهد آدم کشی در آن مدارس بودیم، و مثلاً ـ دانش آموز اسلحه به روی معلّم و هم کلاسی های خود می کشد و آنها را به قتل می رساند! این نمونه نظم و انضباط در آن کشور است! آری عامل عمده ای که در غرب افراد را قانون مدار و مطیع قانون می سازد، عامل بیرونی و ترس از جریمه، زندان و مجازات است و اگر ترس نداشته باشد و به شکلی بتوانند کنترل ضابطین قانون را بی اثر سازند، در تخلف از مقررات غالباً شکی به خود راه نمی دهند. اما در نظام اسلامی، غیراز این عامل کنترل بیرونی وترس از مجازات و جریمه که البته وجود دارد، عامل مهم دیگری نیز وجود دارد که اگر در مردم تقویت شود، توانایی بالایی در رفع بسیاری از مشکلات اجتماعی و حلّ آنها دارد. آن عامل عبارت است از کنترل درونی و نظارت درونی افراد در انجام مقررات و قوانین. این عامل ناشی از ایمان مردم به لزوم اطاعت از مقررات و قوانین دولت اسلامی است و به واقع مردم انجام مقررات را وظیفه شرعی خود می دانند. طبیعی است که اگر نظام و دولت اسلام حاکم نبود و امام به عنوان مقتدار و پیشوا و مرجع تقلید مردم نفرموده بود که اطاعت از مقررات دولت اسلامی شرعاً واجب است، مردم فقط به انگیزه مصون ماندن از مجازات و جریمه از قوانین اطاعت می کردند. امروزه، متدینان و مردم انقلابی ایران به جهت اطاعت از ولی امر مسلمین به قوانین و مقررات دولت عمل می کنند؛ گر چه در مواردی می دانند که آن قوانین به ضررشان هست. این ضامن اجرایی درونی که ناشی از ایمان افراد است و عامل بسیار مهم و ارزشمندی در کنترل مردم و قانون مدار ساختن آنهاست، در جامعه ما وجود دارد و ما قدرش را نمی دانیم. عاملی که موجب می گردد مردم قوانین دولت اسلامی را قوانین خدا ومورد رضایت او بدانند و در نتیجه، با احساس وظیفه الهی و شرعی به آنها گردن نهند و تخلّف از آن قوانین را موجب مجازات اخروی و الهی بدانند. البته ما انکار نمی کنیم که در نظام ما نیز تخلّفاتی صورت می گیرد، اما این تخلّفات نسبت به موارد تبعیت و اطاعت از قوانین ناچیزند؛ و اگر بنا بود که شمار تخلّفات افزون از موارد اطاعت از قانون باشد، دیگر سنگ روی سنگ بند نمی شد و نظام از هم گسسته می گشت. ج ـ برخورداری رهبری از عالی ترین مراتب تقوا و شایستگی امتیاز سوم نظام ما بر سایر نظامها این است که مقام رهبری باید برخوردار از عالی ترین مراتب تقوا و شایستگی های اخلاقی و عظمت شأن و قداست باشد؛ چون ایشان جانشین پیامبر و امام زمان است و مردم او را تجلّی ونمودی از شخصیت امام زمان می شناسند و از این رو، مرتبه ای از عشق و محبتی که به آستان مقدس پیامبر و امام زمان، عجل الله تعالی فرجه الشریف، ابراز می دارند، در حق ایشان نیز ابراز می دارند. با این که مقام رهبری در نظام ما دارای عالی ترین مقامها و برخوردار از بیشترین قدرت است، اگر تخلّفی از او سر زند و گناهی که موجب فسق و سقوط از عدالت است مرتکب گردد، خود به خود از مقام ولایت بر مسلمین منعزل می گردد و دیگر نیازی به تشکیل دادگاه و محاکمه و اثبات جرم و در نهایت عزل او نیست. همین که، العیاذ بالله، جرمی مرتکب شد، از عدالت ساقط و خود به خود منعزل می گردد و خبرگان تنها نقش اعلام عدم صلاحیت او برای رهبری را دارد، نه این که او را عزل کند؛ چون عزل خود به خود با سقوط عدالت حاصل می گردد! در هیچ یک از نظام های دنیا، مسؤولان عالی رتبه برخوردار از شایستگی های اخلاقی که رهبری در نظام ما از آنها برخوردار است نمی باشند؛ و حتّی رهبران بعضی از کشورها سر تا پا آلوده به فساد اخلاقی و گناه هستند: مثلاً در آمریکا که به اصطلاح یکی از متمدن ترین، پیشرفته ترین و بزرگترین کشورهای دنیاست، رئیس جمهور متّهم به فساد اخلاقی و جنسی شد و چندین شاهد به فساد و جرم او شهادت دادند و خودش نیز اعتراف کرد. اما وقتی که مسأله استیضاح او مطرح شد و در پارلمان آن کشور به شور نهاده شد، اکثریت نمایندگان به استیضاح او رأی ندادند و او کماکان برسر قدرت باقی ماند و هیچ مشکلی نیز پیش نیامد. همه مردم دنیا فهمیدند که او فاسد است، اما به جهت زدوبندهای سیاسی نمایندگان، استیضاح یکی دو رأی کم آورد و آن عنصر فاسد سر جای خود باقی ماند! نظایر فراوانی از این دست وجود دارد و افرادی که تخلّفات آشکاری دارند و حتّی در دادگاه هم محکوم شده اند، به جهت زدوبندهای سیاسی در پست خود ابقا می شوند و ممکن است حتّی در دوره بعد نیز مجدداً انتخاب گردند. بنابراین، از دیدگاه اسلام حتی اگر مقام رهبری فاقد یکی از شرایط شود و گناهی از او سر زند، از مقامش منعزل می گردد؛ چون با انجام یک

گناه کبیره از عدالت ساقط و فاسق می گردد و صلاحیت رهبری بر مسلمین را ندارد؛ و دیگر برای اثبات جرم او نیازی به تشکیل دادگاه و یا رأی خبرگان نیست. پس در هیچ یک از نظامهای دنیا در مورد مسؤولین کشور و بخصوص عالی ترین مقام کشور؛ یعنی؛ رهبری این قدر سخت گیری نشده است. د ـ رعایت مصالح معنوی و واقعی انسانها در نهایت، از جمله مهمترین امتیازات نظام ما بر سایر نظامها رعایت مصالح واقعی انسانهاست: ما به عنوان مسلمان معتقدیم که خداوند بهتر از دیگران مصالح انسانها را می شناسد و ما می خواهیم که همان مصالحی که خداوند در نظر گرفته در جامع تحقیق یابد، و این مهم جز در سایه عمل به احکام و قوانین دینی تأمین نمی شود. در روی زمین، تنها نظام جمهوری اسلامی ایران است که در اصل چهارم قانون اساسی آن آمده است که همه مقررات و قوانین جاری کشور باید بر اساس موازین اسلامی تصویب و اجرا گردد. حتّی اگر قانون و مصوبه ای بر خلاف اطلاق و عموم دلیل شرعی باشد، اعتبار ندارد.بنابراین، تنها کشوری که قوانین آن ضامن تأمین مصالح واقعی انسانهاست، کشور ماست. همه توجه دارند که این نظام با همه دستاوردهای آن، در سایه فداکاری مردم و به برکت خون شهدا و از جمله شهدای هفت تیر به دست آمد و آنان با فداکردن جان خود و تقدیم خون ارزشمند خود به انقلاب برای ما عزّت، سر بلندی و ارزشهای والایی را آفریدند. ما باید بهوش باشیم که این ارزشها را برایگان از دست ندهیم. امروز، دست هایی در کار است که به اصل اسلام، ولایت فقیه و نظام و مقررات اسلامی خدشه وارد کند، چون این ارزشها چونان خاری در چشم آنهاست و با همه وجود سعی می کنند آنها را از بین ببرند و همه توان و تلاش و فعالیت های تخریبی خود را متمرکز بر روی آن چند نقطه اصلی کرده اند، تا به شیوه ها و شگردهای گوناگون به آنها ضربه وارد سازند. گاهی در مقالات، سخنرانی ها و روزنامه های کثیر الانتشار جمهوری اسلامی اصل اسلام و احکام اسلامی را زیر سؤال می برند و می گویند: امروز زمان آن گذشته که ما دم از واجب و حرام بزنیم، باید مردم را به حال خود رها کنیم که خود تصمیم بگیرند و انتخاب کنند! یا کراراً مشاهده شده که به ولایت فقیه جسارت و توهین می کنند، که اگر سماحت و سعه صدر مسؤولان فرهنگی نبود، قانوناً آنها باید تعزیر و مجازات شوند؛ اما این بزرگواران به روی خود نمی آورند و اقدامی نمی کنند. اینجاست که ما به عنوان مسلمان، انقلابی، پیرو امام و مقام معظّم رهبری وظیفه داریم که این گستاخان و جسارت پیشه گان را سر جای خود بنشانیم و اجازه ندهیم که شریعت مقدس اسلام و تشیع و ارزشهای مقدسی که عامل سعادت دنیا و آخرت ما هستند و به بهای سنگینی به دست آمده اند، به بهای اندک و ثمن بخس، در بازار مکّاره سیاست بازان خدعه گر و فرهنگ سوزان بی هویت، به فروش برسند و حاصلی جز ننگ و عار و نفرین خدا، پیامبر، فرشتگان، مؤمنان و نسلهای آینده برای ما باقی نماند؛ امید که چنین مباد. منبع:کتاب نظریه سیاسی اسلام

معنا و مفهوم ولایت فقیه

نگاهی به چیستی ولایت مطلقه فقیهدر اندیشه سیاسی امام خمینی

نگاهی به چیستی ولایت مطلقه فقیهدر اندیشه سیاسی امام خمینی نظریه ولایت فقیه امام خمینی به نظریه ولایت مطلقه فقیه معروف شده است. البته این تعبیر در سخنان خود امام خمینی نیز به کار رفته است و از همین رو تلقی‌ها و تفسیرهای مختلفی از آن به عمل آمده است. ایشان در موارد مختلفی این اصطلاح را به کار برده‌اند. از جمله پس از ایراد خطبه‌های نماز جمعه توسط آیت‌الله خامنه‌ای، ریاست جمهور وقت، در نامه‌ای خطاب به ایشان می‌فرماید: «... از بیانات جنابعالی در نماز جمعه این‌طور ظاهر می‌شود که شما حکومت را به معنای ولایت مطلقه‌ای که از جانب خدا به نبی اکرم(ص) واگذار شده و اهمّ احکام الهی است و بر جمیع احکام شرعیه الهیه تقدم دارد، صحیح نمی‌دانید. و تعبیر به آن که این جانب گفته‌ام حکومت در چهارچوب احکام الهی دارای اختیارات است به کلی برخلاف گفته‌های اینجانب بود. اگر اختیارات حکومت در چهارچوب احکام فرعیه الهیه است، باید عرض حکومت

الهیه و ولایت مطلقه مفوّضه به نبی اسلام(ص) یک پدیده بی‌معنا و بی‌محتوا باشد و اشاره می‌کنم به پیامدهای آن، که هیچ‌کس نمی‌تواند به آنها ملتزم باشد: مثلاً- خیابان‌کشی‌ها که مستلزم تصرف در منزلی است یا حریم آن است در چارچوب احکام فرعیه نیست...».۱ پس از این مکتوب، آیت‌الله خامنه‌ای در نامه‌ای خطاب به امام خمینی توضیحاتی ارائه می‌دهد. حضرت امام نیز در پاسخ با تأکید مجدد بر ولایت مطلقه فقیه می‌نویسد: «... اینجانب که از سالهای قبل از انقلاب با جنابعالی ارتباط نزدیک داشته‌ام و همان ارتباط بحمدالله تعالی تاکنون باقی است، جنابعالی را یکی از بازوهای توانای جمهوری‌اسلامی می‌دانم و شما را چون برادری که آشنا به مسائل فقهی و متعهد به آن هستید و از مبانی فقهی مربوط به ولایت مطلقه فقیه جداً جانبداری می‌کنید، می‌دانم و در بین دوستان از جمله افراد نادری هستید که چون خورشید، روشنی می‌دهید...» ۲ در برخی از منابع، هفت تلقی مختلف از ولایت فقیه ذکر شده است. از جمله اینکه: ۱) همه کاره بودن ولیّ فقیه و تمرکز قدرت در دست او و هیچ‌کاره بودن مردم؛ ۲) تعمیم حوزه ولایت در تمامی عرصه‌های اجتماعی و شخصی افراد؛ ۳) شمولیت ولایت فقیه بر همه افراد جامعه؛ ۴) شمولیت ولایت فقیه در همه مواردی که موضوع یکی از احکام پنج‌گانه فقهی قرار گیرد؛ ۵) محدود نشدن ولیّ فقیه به قانون بشری و فوق قانون بشری عمل کردن و وضع قانون توسط فقیه؛ ۶) فوق احکام اولیه عمل کردن و بنابر مصالح، احکام اولیه را ترک و بر ترک و بر طبق احکام ثانویه عمل کردن؛ ۷) عمل بر اساس مصلحت عقلی، نه تنها فوق قانون بشری، بلکه فوق قانون الهی و حتی تعطیلی بعضی از احکام بنابر اقتضای شرایط خاص. ۳ بعضی گمان برده‌اند مقصود از مطلقه یعنی ولیّ فقیه رها از هر قید و بندی است و هرگونه که بخواهد می‌تواند عمل کند و مقید به احکام و قوانین قدسی اسلام هم نیست، چه رسد به احکام و قوانین بشری و غیر قدسی. از این رو به نفی چنین ولایت فقیهی پرداخته و آن را مساوی با حکومت مطلقه و استبدادی شمرده و شرک به خدا به شمار آورده‌اند. برخی از مخالفین ولایت مطلقه فقیه معتقدند: «ولایت مطلقه فقیه از دید قرآن بی‌اساس و در حکم شرک است.» اینان بر این باورند که قائلین به ولایت فقیه هیچ‌گونه دلیلی از قرآن برای اثبات ولایت فقیه ارائه نکرده‌اند حال آنکه در این دیدگاه برای ثبات ولایت فقیه می‌بایست از قرآن شاهد و قرینه‌ای آورده شود وگرنه پذیرفته نیست. در این تلقی، اولویت داشتن و مقدم بودن در آیه «النبی أولی بالمؤمنین»، «غیر از ولایت و آمریت و حاکمیت علی الاطلاق است، آن هم نه تنها £ بعضی‌ها گمان برده‌اند مقصود از مطلقه یعنی ولیّ فقیه رها از هر قید و بندی است و هرگونه که بخواهد می‌تواند عمل کند £ مطلق بودن ولایت به معنای التزام فقیه به تبیین و اجرای همه احکام شریعت و چاره‌اندیشی در مواقع تزاحم میان آنها است بر نفوس، بلکه بر اموال و حقوق و برای افراد غیر رسول(ص). موضع این آیه در مجموعه منسجم آیات قبل و بعد با سیاق عبارات و سال نزول آن، دلالت روشن بر مسائل و روابط خانوادگی دارد نه مسائل حکومتی و اداره امت. مضافاً به اینکه تاریخ سنت و سیره نشان نمی‌دهد که رسول اکرم و امیرالمؤمنین در دوران حکومت و خلافت خود از چنین اولویت و ولایت استفاده‌ای نموده و از کسی سلب مالکیت و آزادی نموده یا بی‌اعتنا به بیعت شده باشند.» ۴ در بخش دیگری از این دیدگاه با اشاره به این که ولیّ و والی در صدر اسلام و در دولت‌های اسلامی به معنای حاکم یا استاندار آمده است. منکر این هستند که چنین ولایت و حکومتی که از سوی امام علی به افراد واگذار می‌شد «سرپرستی مطلق و مالکیت بر اموال و انفس افراد باشد و حق خودکامگی و فعال مایشایی یا ادعای مافوق حقوق و قوانین و اصول را داشته باشند.» ۵ پرسش این است: از آنجا که بنا به اعتقاد برخی، واژه ولایت مطلقه در مکتوبات و سخنان امام خمینی تبیین و تفسیر نشده است، ولایت مطلقه به چه معنا است؟ آیا همان‌گونه که پاره‌ای پنداشته‌اند، مراد از ولایت مطلقه در اندیشه امام خمینی رهایی از هر قید و بندی است یا این که ولیّ فقیه دارای قید است و واژه مطلقه به معنای استبدادی نیست؟ هدف این مقاله پاسخ به پرسش‌های مذکور است و در این ارتباط ضمن توجه به آرای مخالفان و موافقان، سخنان امام خمینی نیز در این‌باره بیان و دیدگاههای موافقان و موافقان در آرا و اندیشه ایشان سنجش می‌شود. با توجه به وجود تلقی‌های ناصوابی که از ولایت مطلقه فقیه انجام شده است ضرورت دارد به تبیین این مفهوم از دیدگاه قائلان و مفسران ولایت مطلقه انتصابی فقیه پرداخته شود. گرچه در

آغاز می‌توان به طور کلی اشاره کرد که ولی فقیه در چارچوب احکام اسلامی رفتار کرده و از شریعت تخطی نمی‌کند، اما در هر صورت چون این تعبیر در اواخر حیات امام خمینی به کار رفته و ایشان نیز پس از استعمال به تفسیر آن نپرداخته است، گمان شده که ولی فقیه در حکومت، خودرأی و مستبد است و فراتر از قانون قدسی و بشری می‌تواند فرمان براند و هیچ چیزی نمی‌تواند بر او نظارت یا او را کنترل و محدود کند! اما پاره‌ای از قائلان و مفسران این نظریه به تبیین اصطلاح «مطلقه» پرداخته و ساحت فقیه را از استبدادورزی و دیکتاتوری برکنار دانسته‌اند. آیت‌الله جوادی آملی معتقد است مراد از ولایت مطلقه، ولایت در اجرای احکام اسلامی است؛ به این معنا که فقیه و حاکم اسلامی، ولایت مطلقه‌اش اولاً محدود به حوزه اجرایی است و نه تغییر احکام الهی، ثانیاً در مقام اجرا نیز حق نخواهد داشت که هرگونه اراده کرد احکام را اجرا کند، بلکه اجرای احکام اسلامی نیز باید توسط راه‌کارهایی که خود شرع مقدس و عقل ناب و خالص بیان نموده است صورت گیرد. از این رو ولایت مطلقه از سه ویژگی برخوردار است: ۱) فقیه عادل، متولی و مسؤول همه ابعاد دین در دوران غیبت است و شرعیّت نظام سیاسی اسلامی و اعتبار همه مقررات آن وابسته به او است و با تأیید و تنفیذ او مشروعیت می‌یابد. ۲) اجرای همه احکام اجتماعی اسلام که در نظم جامعه اسلامی دخالت دارند، بر عهده فقیه جامع شرایط است که یا خود او به طور مستقیم آنها را انجام می‌دهد و یا به افراد دارای صلاحیت تفویض می‌کند. ۳) در هنگام اجرای دستورهای خداوند، در موارد تزاحم احکام اسلامی با یکدیگر، ولیّ فقیه برای رعایت مصلحت مردم و نظام اسلامی، اجرای برخی از احکام دینی مهم را برای اجرای احکام دینی مهم‌تر، به طور موقت تعطیل می‌کند و اختیار او در اجرای احکام و تعطیل موقت اجرای برخی ا احکام، مطلق است و شامل همه احکام گوناگون اسلام می‌باشد؛ زیرا در تمام موارد تزاحم، مهم‌تر بر مهم پیش داشته می‌شود و این تشخیص علمی و تقدیم عملی بر عهده فقیه جامع شرایط است. ۶ بنابراین در این برداشت، ولایت مطلقه فقیه به معنای مطلق و بی‌قیدی نیست تا به صورت حکومت استبدادی درآید، بلکه دارای شرایط و قیود علمی و عملی فراوانی است که حفظ آن شرایط از حیث حدوث و تداوم و استمرار ضروری است. از این رو مطلق بودن ولایت به معنای التزام فقیه به تبیین و اجرای همه احکام شریعت و چاره‌اندیشی در مواقع تزاحم میان آنها است. تزاحم در هنگام اجرای برخی احکام با احکام دیگر روی می‌دهد به گونه‌ای که انجام یکی سبب کنار گذاشتن و ترک دیگری می‌شود و دو حکم را نمی‌توان در یک زمان با هم اجرا کرد. فقیه از باب ولایت مطلقه در چنین مواردی آنچه به اصطلاح مهم‌تر است را بر مهم ترجیح می‌دهد. البته در ساز و کارها و چگونگی این ترجیح نیز بحث است که یکی از این سازوکارها استفاده از کاربست مشورت است. ۷ به این معنا که فقیهی که رهبری جامعه مسلمانان را بر عهده دارد در مواقعی که میان احکام شریعت تزاحم واقع می‌شود به مشورت با متخصصان و کارشناسان می‌پردازد و آنگاه رأی صواب و یا نزدیک به صواب را انتخاب می‌کند و جامعه را از بلاتکلیفی خارج می‌سازد. جوادی آملی در باب ویژگی‌های ولی فقیه و لزوم مشاوره رهبر جامعه اسلامی معتقد است: «ویژگی سوم فقیه جامع شرایط، سیاست، درایت و تدبیر و مدیریت او است که به موجب آن نظام اسلامی را بر محور مشورت با صاحب‌نظران و اندیشمندان و متخصصان جامعه و توجه به خواست مشروع مردم اداره می‌کند. اگر فقیهی بدون مشورت عمل کند، مدیر و مدبر و آگاه به زمان نیست و لذا شایستگی رهبری و ولایت را ندارد.» ۸ آیت‌الله معرفت نیز به تبیین مفهوم ولایت مطلقه فقیه از منظری دیگر پرداخته است. به اعتقاد وی مقصود از اطلاق در عبارت «ولایت مطلقه فقیه» شمول و اطلاق نسبی در مقابل دیگر انواع ولایت‌ها است که جهت خاصی در آنها مورد نظر است. فقها هنگامی که از انواع ولایت‌ها نام می‌برند، محدوده هر یک را مشخص می‌سازند؛ مانند ولایت پدر بر دختر در امر ازدواج، ولایت پدر و جدّ در تصرفات مالی فرزندان نابالغ، ولایت عدول مؤمنین در حفظ و حراست اموال غایبین، ولایت وصیّ یا قیم شرعی بر صغار و مانند این موارد که در کتب فقهی از آنها به تفصیل بحث شده است. اما هنگامی که ولایت فقیه را مطرح می‌کنند، دامنه آن را گسترده‌تر دانسته و آن را در ارتباط با شؤون عامه و مصالح عمومی امت می‌دانند که بسیار پردامنه است. بدین معنا که فقیه شایسته که بار تحمل مسؤولیت زعامت را بر دوش می‌گیرد،

در تمامی ابعاد سیاستمداری مسؤولیت دارد و در راه تأمین مصالح امت و در تمامی ابعاد آن بایـد بکوشد. این همان «ولایت عامه» است که در سخنان گذشتگان آمده است و مفاد آن با «ولایت مطلقه» که در کلمات متأخرین رایج گشته یکی است. بنابراین مراد از اطلاق، گسترش دامنه ولایت فقیه است تا آنجا که شریعت امتداد می‌یابد. مسؤولیت اجرایی ولیّ فقیه در تمامی احکام انتظامی اسلام و در رابطه با تمامی مصالح امت می‌باشد و مانند انواع دیگر ولایت یک بعدی نخواهد بود. ۹ معرفت، در ادامه به محدودیت‌های ولایت فقیه اشاره می‌کند و می‌گوید اساساً اضافه شدن £ دامنهٔ ولایت فقیه را دیدگاههای شریعت و مصالح امت محدود می‌سازد و اطلاق آن در شعاع همین دایره است ولایت بر عنوان فقیه خود موجب تقید است؛ زیرا وصف فقاهت، آن را تقیید می زند. بنابراین اضافه شدن ولایت به عنوان وصفی فقاهت و تفسیر مطلقه به معنای نامحدود بودن از نظر ادبی و اصطلاح فقهی ناسازگار است. از این رو اطلاق، در عنوان وصفی محصور می‌باشد و این‌گونه اطلاق، در عین تقیید و تقیید در عین اطلاق است و هرگز به معنای همه‌کاره و نامحدود بودن ولایت فقیه نیست. بنابراین اطلاق در ولایت فقیه، نسبی است و در چارچوب مقتضیات فقه و شریعت و مصالح امت محدود می‌باشد و هرگونه تفسیری برای این اطلاق که برخلاف معنای یاد شده باشد، حاکی از بی‌اطلاعی از اصطلاحات فقهی و قواعد ادبی است.۱۰ او در ادامه با توجه به رویکردی که در جهت خلاف معنای یاد شده از ولایت مطلقه شده است به نقد آن می‌پردازد و یادآور می‌شود که هیچ فقیهی از واژه «عامه» یا «مطلقه» معنای غیرمعقولی را قصد نکرده است و واژه‌هایی هم چون نامحدودیت، مطلق‌العنان و اراده قاهره، مفاهیمی خودساخته هستند که ناروا به فقها نسبت داده شده است. از این رو ولایت فقیه مسؤولیت اجرایی خواسته‌های فقهی را می‌رساند که این خود محدودیت را اقتضا می کند و هرگز به معنای تحمیل اراده شخص نیست؛ زیرا شخص فقیه حکومت نمی‌کند، بلکه فقه اوست که حکومت می‌کند. ۱۱ ایشان در ادامه و برای تکمیل بحث خود ناگزیر به نامه امام خمینی به ریاست جمهور وقت، آیت‌الله خامنه‌ای، اشاره می‌کند و به تبیین آن می‌پردازد و بر این باور است که اساساً تذکر امام خمینی به اصل گفتار نبوده است، بلکه به برداشتی بوده است که برخی از فرصت‌طلبان درصدد سوءاستفاده از آن برآمده بودند. مراد آیت‌الله خامنه‌ای از چارچوب شرع، ضوابط و اصول ثابته شریعت بوده است که مصالح و پیش‌آمدها را نیز شامل می‌شود و خود ضوابطی دارد که در اختیار فقیه قرار دارد تا بر اساس آن ضوابط، حکم شرعی هر یک را استنباط کند. شماری گمان بردند که مقصود ایشان صرفاً احکام اولیه است که مصالح آنها از قبل پیش‌بینی شده و زمان و مکان هیچ‌گونه تغییری در آنها نمی‌دهد و فقیه نمی‌تواند در «حوادث واقعه» نظر دهد و احکام تکلیفی و وضعی آنها را در پرتو قواعد عامه روشن سازد. بنابراین پنداشتند که این‌گونه امور باید به کارشناسان مربوطه واگذار شود و به فقیه و فقاهت ارتباطی ندارد. در نتیجه مسائل سیاسی و تنظیم امور کشوری و لشکری را از حوزه ولایت فقیه خارج دانستند. اما امام خمینی به این نوع برداشت اعتراض و یادآوری کرد که دست فقیه باز است و در پرتو ضوابط شرعی می‌تواند در تمامی عرصه‌های زندگی و همه شؤون سیاسی، اجتماعی، فرهنگی و... برابر مصالح روز نظر دهد و دیدگاه‌های شریعت را در تمامی جزئیات روشن سازد. بنابراین ولایت فقیه از این دیدگاه، گسترده بوده و با پیشرفت زمان و تغییر احوال و اوضاع، قابل حرکت و هماهنگ است و هیچ‌گاه دست فقیه بسته نیست. البته ناگفته نماند که فقیه در تشخیص موضوعات از متخصصان و کارشناسان مربوطه و احتمالاً عرف عام بهره می‌گیرد و این دقیقاً حرکت در چارچوب مقررات شریعت است. ۱۲ بنابراین اختیارات ولایت فقیه در گستره دامنه شریعت است و مراد از اطلاق، شمول و گسترش در تمامی زمینه‌های مربوط به شؤون عامه و مصالح امت می‌باشد که خود تقیید در عین اطلاق است. طبق این برداشت، دامنه ولایت فقیه را دیدگاههای شریعت و مصالح امت محدود می‌سازد و اطلاق آن در شعاع همین دایره است. پرسش دیگری که در ادامه این مباحث امکان طرح دارد این است که آیا قوانین بشری می‌توانند برای ولیّ فقیه محدودیت‌هایی را ایجاد کند یا این که ولیّ فقیه فوق قانون و فوق چون و چراست؟ معرفت معتقد است پاسخ این پرسش با توجه به مشروعیت قوانین مصوب در نظام جمهوری اسلامی روشن است؛ زیرا قوانین مصوب، جنبه مشروعیت یافته است و مخالفت با آن

مخالفت با شریعت تلقی می گردد. جز این که مصلحت عامه ایجاب کند که در پاره‌ای رخدادهای خاص و موقعیت‌های ضروری، ولیّ فقیه اقدامی فوری و مناسب اتخاذ نماید که ضابطه و شرایط آن را نیز شریعت و قانون مقرر داشته است. از این رو ولیّ فقیه می‌تواند در شرایط استثنایی فراتر از وظایف مقرر در قانون اساسی اعمال ولایت کند اما باز هم بدون معیار و ضابطه نیست: «حاکمیت قانون در تمامی مراحل اسلامی کاملاً رعایت می گردد و هیچ گونه بی‌ضابطه بودن وجود ندارد و هیچ کس در هیچ پست و مقامی برخلاف ضوابط رفتاری انجام نمی‌دهد. مقام رهبری در قبال مردم مسؤولیت دارد تا در انجام وظایف مربوطه کوتاهی نکند و همواره مصالح امت را در نظر بگیرد.» ۱۳ در پاره‌ای دیدگاههای دیگر از ولایت مطلقه فقیه نیز می‌توان تفسیری مشابه نظر فوق یافت. در این دید، مطلقه بودن ولایت فقیه از آن رو است که فقیه به سان پیامبر(ص) و امام معصوم(ع) دارای تمام اختیارات حکومتی آنهاست و از این رو هیچ گونه تفاوتی میان فقیه و امام معصوم و پیامبر نیست. در این دیدگاه، ولایت مطلقه فقیه ناظر به رأی امام خمینی در مقابل آرای پاره‌ای فقیهان دیگر است که گستره اختیارات ولایت فقیه را محدودتر از اختیارات رسول اکرم(ص) و امام معصوم (ع) پنداشته‌اند. رأی امام خمینی در باب حوزه اختیارات ولیّ فقیه، یکی از سه نظریه‌ای است که در این‌باره مطرح شده است. این نظریه در واقع گسترده‌ترین آنها از حیث اختیارات است که اختیارات فقیه را همسنگ اختیارات حکومتی پیامبر(ص) و امام معصوم(ع) به شمار می‌آورد. این نظریه از سوی فقها به «ولایت عامه فقیه» تعبیر شده است. بنا بر نظریه دوم، حوزه اختیارات فقیه محدود به افتاء و قضاوت است. بنابراین حفظ مرزها، نظم کشور، جهاد و دفاع، اجرای حدود، اخذ خمس و زکات، اقامه نماز جمعه و... بر عهده فقیه نیست و از حوزه وظایف و اختیارات او خارج است و فقیه در آنها ولایت ندارد. آنچه فقیه می‌تواند و می‌باید انجام دهد همان حل و فصل خصومت و نزاع میان آدمیان است و بس. اما بر طبق نظریه سوم، گستره اختیارات فقیه بیش از پیش محدود می‌شود. تصرفات فقیه در این دیدگاه، تنها در امور حسبیه نافذ است. چنین جواز تصرفی از باب قدر متقین است نه از باب ولایت بر تصرف؛ بدین معنا که به یقین یکی از افرادی که حق تصرف در امور حسبیه را دارا است، فقیه جامع شرایط است آن هم نه از باب ولایت بر تصرف. این نظریه معتقد است هیچ‌گونه ولایتی برای فقیه ثابت نشده است. ولایت تنها اختصاص به پیامبر(ص) و ائمه(ع) دارد. در نظریه نخست (ولایت عامه فقیه یا ولایت مطلقه فقیه) نسبت به دو نظریه دیگر اطلاق دارد. زیرا ولایت فقیه را به امور حسبیه یا فتوا دادن و قضاوت کردن محدود نمی‌کند. در نتیجه فقیه جامع شرایط در تمام شؤون مسلمانان و جمیع امور مرتبط با حکومت و نظام سیاسی همانند پیامبر و ائمه معصوم، صاحب اختیار است. ۱۴ از توجه به آنچه گذشت می‌توان این‌گونه برداشت کرد که ولایت مطلقه انتصابی فقیه هیچ نسبتی با حکومت مطلقه و استبدادی ندارد. آنچه سبب یکسان پنداشتن ولایت مطلقه فقیه با حکومت مطلقه سیاسی شده است، اشتراک این دو در اصطلاح مطلقه است و نه چیزی دیگر. در واقع «مطلقه» در ولایت فقیه اشاره دارد به این که ولایت فقیه مقید به امور حسبه و قضاوت و فتوا نیست، بلکه ولایت فقیه گسترده‌تر از موارد مذکور است و موارد سیاسی را نیز شامل می‌شود. از این رو با توجه به نظریه‌های دیگر اطلاق دارد. اما «مطلقه» در حکومت مطلقه به معنای همه‌کاره بودن حاکم وهیچ‌کاره بودن دیگران است و آن‌چه ملاک عمل است خواسته‌های یک فرد غیر معصوم است. از این رو به آن مطلقه سیاسی گفته می‌شود و در واقع در برابر ولایت مطلقه فقیه می‌نشیند. بنابراین ولایت مطلقه انتصابی فقیه تافته جدابافته‌ای نیست که دارای حدود و مرزهایی نباشد. آنگاه که استبدادورزی فقیه آغاز شود، ولایت فقیه خاتمه می‌یابد و فردی مستبد حکم‌روایی می‌کند نه فقیهی عادل و اسلام شناس. ۱۵ این برداشت با توجه به تأکیدات و تصریحات امام خمینی و نیز تفسیر پاره‌ای از مفسرّان دیدگاه ایشان کاملاً روشن می‌کند که در صورت خودکامگی فقیه، چنین شخصی ولایت نخواهد داشت و از ولایت ساقط می‌شود. سخنان امام خمینی در این‌باره خواندنی است: «حکومت اسلامی هیچ یک از انواع حکومت‌های موجود نیست. مثلاً استبدادی نیست که £ شخص فقیه حکومت نمی‌کند بلکه فقه اوست که حکومت می‌کند £ اگر فقیهی شیوهٔ استبدادی و دیکتاتوری را در پیش گیرد خود به خود از ولایت بر جامعه مسلمانان ساقط است رئیس دولت مستبد و

خودرأی باشد، مال و جان مردم را به بازی بگیرد و در آن به دلخواه دخل و تصرف کند، هرکس را اراده‌اش تعلق گرفت بکشد، و هر که را خواست تیول بدهد و املاک و اموال ملت را به این و آن ببخشد. رسول اکرم(ص) و حضرت امیرالمؤمنین(ع) و سایر خلفا همچنین اختیاراتی نداشتند. حکومت اسلامی نه استبدادی است، نه حکومت مطلقه، بلکه مشروطه است. البته نه مشروطه به معنای متعارف فعلی آن که تصویب قوانین تابع آراء اشخاص و اکثریت باشد. مشروطه از این جهت که حکومت‌کنندگان در اجرا و اداره، مقید به یک مجموعه شرط هستند که در قرآن کریم و سنت رسول اکرم(ص) معین گشته است.» ۱۶ در جایی دیگر ایشان ضمن نفی حکومت استبدادی، به عنصر مصلحت‌گرایی نیز اشاره می‌کند و اختیارات فقیه را هم‌پای اختیارات حکومتی شخص پیامبر(ص) و امام(ع) معصوم دانسته است: «حکومت اسلامی، استبدادی نیست که در آن خواسته‌های نفسانی یک فرد ملاک باشد. مشروطه و جمهوری هم نیست که در آن قانون‌های بشری ملاک و معیار باشد. حکومت اسلامی، در همه شؤون خود از قانون الهی سرچشمه می‌گیرد. هیچ یک از کارگزاران حکومتی در اسلام نمی‌توانند استبداد به رأی داشته باشند. همه چیز در حکومت اسلامی باید برابر قانون‌های الهی باشد، حتی پیروی از کارگزاران حکومت. بله! حاکم اسلامی مجاز است در موضوعات، برابر صلاح مسلمانان و یا حوزه حکومتی خود عمل کند. چنین اختیاری استبداد به رأی نیست، بلکه عمل بر اساس مصلحت است. نظر و دیدگاه حاکم نیز همانند عمل او تابع مصلحت است.» ۱۷ در کالبدشکافی جریان مخالف و منتقد ولایت مطلقه فقیه ـ که آن را همسان خودکامگی و رها از هر قید و بندی می‌داند ـ به نظر می‌رسد در عمل اموری را مشاهده و برخورد کرده‌اند که لابد چنین معنایی از آن متبادر می‌شده است. گرچه آن اعمال توسط ولیّ فقیه هم انجام نگرفته باشد، اما ممکن است به توسط آنان که به طرفداری از ولایت مطلقه فقیه شهره‌اند و نیز از سوی کارگزاران حکومتی کارهایی صورت گرفته و بگیرد که تداعی‌کننده حکومت خودکامه و توتالیتر در اذهان باشد. از این‌رو لازم است آن‌گونه که آمد، در حکومت اسلامی مبتنی بر ولایت انتصابی مطلقه فقیه از انجام اعمال و رفتاری که ساحت ولایت فقیه را خدشه‌دار می‌کند جلوگیری و همه امور در مجاری قانونی انجام یابد. از این دید ولیّ فقیه در حوزه خصوصی افراد مجاز به هیچ‌گونه دخل و تصرفی نیست و در صورتی که به دلخواه و از روی هوا و هوس حکم‌روایی کند و به چنین اعمالی مبادرت ورزد، از ولایت ساقط می‌شود. گرچه ممکن است این حقوق هنگامی که دچار تزاحم با امر مهم‌تری یعنی حوزه عمومی گردد، حقوق جمعی مقدم شود، اما اصل بر عدم دخالت در حیطه خصوصی افراد و شهروندان نظام سیاسی اسلامی است. ۱۸ علاوه بر موارد مذکور در کلام و گفتار امام خمینی، سخنان دیگری نیز می‌توان یافت که تأکید بر حفظ حریم خصوصی آدمیان دارد و در این باره به کارگزاران توصیه می‌کند و دستور می‌دهد تا به مواردی که مورد توجه نامه ایشان است جامه عمل بپوشند. امام خمینی در فرمانی که در ۲۴ آذر ۱۳۶۱ خطاب به قوه قضائیه و دیگر ارگان‌های اجرایی در مورد اسلامی شدن قوانین و عملکردها صادر نمود، در واقع تفسیر خود را پیشاپیش از مفهوم ولایت مطلقه فقیه انجام داده است، زیرا در این نامه که در شمار حکم حکومتی است به دولت و کارگزاران حکومتی دستور می‌دهد که حوزه و حریم خصوصی افراد را به دلیل «لزوم اسلامی نمودن تمام ارگان‌های دولتی به ویژه دستگاههای قضایی و لزوم جانشین شدن احکام‌الله در نظام جمهوری اسلامی به جای احکام طاغوتی رژیم سابق»۱۹ رعایت نمایند. پاره‌ای بندهای این نامه که به فرمان هشت ماده‌ای نیز مشهور شده است، به صورت آشکار به حوزه خصوصی افراد اشاره دارد. این موارد به طور مختصر عبارتند از: ۱) احضار و توقیف افراد بدون حکم قاضی که بر اساس موازین شرعی است، جایز نیست و تخلف از آن موجب تعزیر می‌شود. ۲) تصرف در اموال منقول و غیرمنقول بدون حکم شرعی، جایز نیست. همچنین ورود به مغازه و محل کار و منازل افراد بدون اذن صاحبان آنان برای جلب یا به نام کشف جرم و ارتکاب گناه ممنوع است. ۳) شنود تلفن‌ها و استماع نوار ضبط صوت دیگران به نام کشف جرم جایز نیست. علاوه بر این تجسس درباره گناهان دیگران و دنبال کردن اسرار آدمیان جایز نیست و فاش ساختن اسرار آنان جرم و گناه است. ۴) تجسس در صورتی روا است که برای کشف توطئه و مقابله با گروه‌های مخالف نظام اسلامی که قصد براندازی دارند و کار آنها مصداق افساد در

زمین است انجام شود. البته در صورت جواز تجسس می‌بایست ضوابط شرعی رعایت گردد و یا دستور دادستان باشد، زیرا تعدی از حدود شرعی نسبت به آنان ناروا است. ۵) هنگامی که مأموران قضایی از روی خطا و اشتباه وارد منزل و محل کار شخصی و خصوصی می‌شوند و با آلات لهو، قمار، فحشا و مواد مخدر برخورد کردند حق ندارند آن را افشا کنند. هیچ کس محق نیست حرمت مسلمانان را هتک نماید. ۶) قضات حق ندارند حکمی صادر کنند که مأموران اجازه ورود به منزل یا محل کار افراد داشته باشند که نه خانه امن و تیمی است و نه این که در آنجا توطئه علیه نظام صورت می گیرد. موارد مذکور بی‌نیاز از تبیین و تحلیل است و گویای نظر صریح و مکتوب امام خمینی درباره حقوق مردم در حیطه خصوصی و شخصی است. ایشان در موارد دیگری نیز سخنان صریحی در این‌باره دارند. از جمله در مباحث ولایت فقیه خود و در تقابل دو نوع حکومت دینی و غیردینی می گوید: «حکم الهی برای رئیس و مرئوس متبع است. یگانه حکم و قانونی که برای مردم متبع و لازم‌الاجرا است، همان حکم قانون خدا است. ... رأی اشخاص، حتی رسول اکرم(ص) در حکومت و قانون الهی هیچ‌گونه دخالتی ندارد. همه تابع اراده الهی هستند. حکومت اسلامی سلطنتی هم نیست تا چه رسد به شاهنشاهی و امپراطوری. در این نوع حکومت‌ها حکام بر جان و مال مردم مسلط هستند و خودسرانه در آن دخل و تصرف می کنند. اسلام از این رویّه و طرز حکومت منزه است. به همین جهت در حکومت اسلامی برخلاف رژیم سلطنت و شاهنشاهی و امپراطوری، اثری از کاخ‌های بزرگ، عمارات کذایی، خدم و حشم، دفتر مخصوص، دفتر ولیعهد و دیگر لوازم سلطنت، که نصف یا بسیاری بودجه مملکت را از بین می‌برد، نیست.» ۲۰ به نظر می‌رسد می‌توان مفهوم ولایت مطلقه فقیه را که امام خمینی در آخر حیات خویش به کار برد با توجه به سخنان خود ایشان تأویل نمود. موارد ذکر شده از گفته‌ها و نوشته‌های امام خمینی که در این بحث به آن استناد شد به اندازه کافی گویای این حقیقت است که مراد ایشان از مفهوم ولایت مطلقه فقیه، همه کاره بودن فقیه و حاکم اسلامی نیست. با توجه به دیدگاه امام خمینی اگر ولایت مطلقه را به استبدادی و دیکتاتوری تفسیر کنیم در این صورت اگر فقیهی چنین شیوه‌ای را در پیش گیرد خود به خود از ولایت بر جامعه مسلمانان ساقط است و هیچ گونه ولایتی ندارد. قطعه‌های مذکور در فوق به اندازه کافی نشان‌دهنده دیدگاه حاکم بر نظرات امام خمینی است. البته ممکن است اشخاص دیگری که طرفدار ولایت مطلقه فقیه هستند مرادشان از ولایت مطلقه همان مطلقه استبدادی و توتالیتر باشد که در این صورت باید جداگانه به آن پرداخت و آن را از ساحت نظرات امام خمینی خارج دانست. به نظر می‌رسد تحلیل ولایت مطلقه فقیه در دیدگاههای امام خمینی در قالب اصطلاح «جمهوری اسلامی» قابل تحلیل و ارزیابی دقیق‌تری باشد. اصطلاحی که خود ایشان نیز به آن توجه داشت و با تأکید بر آن نظام سیاسی نوینی را پدید آورد. پی‌نوشتها: ۱. صحیفه امام (مجموعه آثار امام خمینی)، ج ۲۰، چاپ نخست، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۷۸، ص ۴۵۱. ۲. همان، ص ۴۵۵. ۳. ر.ک: علی‌رضا پیروزمند. نظام معقول، تحلیل مبنایی نظام ولایت فقیه با نگاهی به نظرات منتقدین. چاپ نخست، تهران: ۱۳۷۸، ص ۱۹۹. ۴. تفصیل و تحلیل ولایت مطلقه فقیه. نهضت آزادی ایران. ۱۳۶۷، ص ۱۳۹ ـ ۱۳۶. ۵. همان. همان‌گونه که از این قطعه پیدا است، مطلقه به معنای فعال مایشاء و سرپرستی مطلق و فراقانون پنداشته شده است. باید دید آیا ولایت مطلقه فقیه در اندیشه سیاسی امام خمینی به این معنا است یا خیر. ۶. عبدالله جوادی آملی. ولایت فقیه، ولایت فقاهت و عدالت. چاپ نخست، قم: اسراء، ۱۳۷۸، ص ۲۵۱. ۷. برای اطلاع بیشتر بنگرید به همان منبع، ص ۲۵۲ـ ۲۴۹، ۴۶۳، ۴۶۴، ۴۸۲ـ ۴۸۰. ۸. همان، ص ۴۸۱. برای اطلاع از مستندات قرآنی و روایی و سیره پیامبر و معصومان در باب لزوم مشورت حاکم مسلمانان بنگرید به مقاله: محمدجواد ارسطا، «نگاهی به مبانی فقهی شورا» فصلنامه علوم سیاسی، سال نخست، شماره چهارم، بهار ۱۳۷۸، ص ۲۴ ـ ۴۸. ۹. محمدهای معرفت، ولایت فقیه، چاپ نخست، قم: یاران، ۱۳۷۷، ص ۷۴. ۱۰. همان، ص ۷۴ و ۷۵. ۱۱. همان، ص ۷۵. ۱۲. همان، ص ۷۸ و ۷۹. ۱۳. همان، ص ۸۰. ۱۴. محمد جواد ارسطا، ذکری (۴)، قم: مرکز فرهنگی نهاد نمایندگی مقام معظم رهبری (واحد آموزش)، ۱۳۷۷، ص ۲۹ ـ ۲۲. در این اثر به پیشینه این بحث در جامعه اشاره شده است و معنای ولایت مطلقه در آثار امام خمینی، نامه ایشان به ریاست جمهور وقت آیت‌الله

خامنه‌ای و در قانون اساسی مورد بحث و بررسی قرار گرفت است در بخش دوم این اثر، ولایت مطلقه فقیه و محجوریت مولی علیه مورد بحث واقع شده است. همچنین نگاه کنید به مقاله همین نویسنده با عنوان: «مفهوم اطلاق در ولایت مطلقه فقیه» در فصلنامه علوم سیاسی، سال نخست، ش دوم، پائیز ۱۳۷۷، ص ۹۰ـ ۷۲. ۱۵. امام خمینی در این‌باره می‌فرماید: «حکومت اسلام حکومت قانون است. اگر شخص اول حکومت ما در حکومت اسلامی یک خلاف بکند، اسلام او را عزلش کرده است. یک ظلم بکند، یک سیلی به کسی بزند، ظلم است. اسلام او را عزلش کرده، او دیگر قابلیت برای حکومت ندارد.» صحیفه امام، ج ۴، ص ۳۹۸. ۱۶. امام خمینی. ولایت فقیه (حکومت اسلامی). چاپ نخست، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۷۱، ص ۳۲ و ۳۳. ۱۷. امام خمینی. کتاب البیع. ج ۲، چاپ نخست، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۷۹، ص ۶۱۸ و ۶۱۹. ۱۸. برای اطلاع بیشتر در این زمینه و تفسیر ولایت مطلقه فقیه نگاه کنید به: احمد آذری قمی، قرآن و ولایت فقیه، چاپ نخست، قم: مؤسسه مطبوعاتی دارالعلم، ۱۳۷۱، به ویژه صفحات ۶۷ ـ ۸ که در نقد مخالفان ولایت مطلقه است. حکومت اسلامی در کوثر زلال اندیشه امام خمینی: جستارهایی در باب مرجعیت، ولایت مطلقه فقیه، مصلحت نظام، مجله حوزه، چاپ نخست، قم: دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۸، ص ۱۴۹ ـ ۴۹. ۱۹. متن کامل نامه مذکور در مجموعه سخنان امام خمینی در صحیفهٔ امام، ج ۱۷، ص ۱۳۹ آمده است. ۲۰. امام خمینی، ولایت فقیه، حکومت اسلامی، پیشین، ص ۳۵.مده

فرایند تاریخی اندیشه ولایت فقیه

فرایند تاریخی اندیشه ولایت فقیه آیا اندیشه ولایت فقیه نتیجه فرایند تاریخی فقه شیعه است؟ این فرآیند تا چه حد معطوف به مبانی فکری فقهای امامیه می باشد؟ درباره زادگاه بحث «حکومت در اسلام » ، آنچه از بررسی مبانی اسلام به دست می آید حاکی از آن است که ولایت ظرفی برای فقه است، یعنی ابتدا ولایت تحقق پیدا کرده و وجود یافته، سپس فقه در آن ظرف، رشد و نمو کرده است. توضیح آن که پس از هجرت پیامبر اکرم (ص) به مدینه و تشکیل حکومت اسلامی در آن جا، برخورد پیامبر (ص) و اصحابشان با مسائل اجتماعی و سیاسی موجب شد یک نظام داخلی به عنوان «نظام ولایی » شکل بگیرد. البته در آن موقع، این نظام شکل ابتدایی خود را داشت و نیازمند قانون، اصول و مبانی حقوق بود که به تدریج، در طی زمان پدید آمد ;آنچه را ما امروزه «فقه » می نامیم. اما پیش از این دوران، چون این نیازها وجود نداشت، این نظام نیز مطرح نبود. به همین دلیل، در آیاتی که پیش از هجرت بر پیامبر (ص) نازل شده است، احکام و مسائلی که مردم به صورت روزمره به آنها احتیاج دارند بیان نشده و بیشتر مسائل اعتقادی و کلامی ذکر گردیده است ;همچون مسائلی درباره ایمان به آخرت و ثواب. پس از مطرح شدن مساله ولایت و حکومت و ملموس تر شدن نیاز به احکام و مسائل خاص آن، فقه تحقق پیدا کرد. از این زمان به بعد هم هیچ گاه تا کنون فقه از ولایت جدا نشده است. بلکه به عکس، در عصر خلفای پس از پیامبر (ص) ، این رابطه مورد نظر خاص بود، از جمله شروطی را هم که مردم برای جانشینی پیامبر (ص) به صورت تلویحی به آن اشاره داشتند، آشنایی خلیفه با فقه و همراهی ولایت با فقه بود. این وضع تا زمان امام صادق (ع) ادامه داشت. در عصر امام صادق (ع) که امید به بازگشت ولایت به مسیر اصلی خودش از بین رفت، ایشان مساله مقبوله عمر بن حنظله را مطرح کردند. بدین روی، ولایت مشروع به فقیه سپرده و او حاکم دانسته شد و مردم به او ارجاع گردیدند تا حکومت ظاهری خلفای جور را به رسمیت نشناسند و مشکلات خود را توسط فقها حل کنند. در واقع، امام صادق (ع) با این کار، ولایت را از مسیر معروف و ظاهری اش به صورت ولایت شخص فقیه درآوردند. از این زمان تا پایان عصر حضور ائمه هدا (ع) در بین مردم، متشرعان در فکر این بودند که فقهای شیعه را شناسایی کنند و آنها را مرجع خود قرار دهند. این همان چیزی است که ما آن را «ولایت فقیه » می نامیم، اگر چه در گذشته به این نام خوانده نمی شد. در عصر غیبت، این نیاز بیشتر احساس شد، ائمه اهل بیت (ع) در میان مردم حضور نداشتند و حاکمان جور در راس امور بودند. بنابراین، تنها راهی که مردم داشتند مراجعه به

فقها بود. از آن تاریخ به بعد، با مساله «ولایت فقیه » برخوردهای مختلفی شده است. شاید بتوان گفت اولین کسی که کتاب فقهی اش به دست ما رسیده است و می توان از آراء و اقوال او یک نظریه سیاسی مبتنی بر ولایت فقیه برای اسلام درست کرد مرحوم شیخ مفید است. پس از ایشان نیز شاگردانش و دیگر فقها در زمان های بعدی به این مساله توجه کردند. اما نکته اساسی در باره فقهای عصر او این است که آنچه بیشتر مورد نظر آنان قرار داشت مبارزه منفی با حاکمان جور زمان و مساله قضاوت غیر شیعی بود. به همین دلیل، فقهای آن عصر، بیشتر لسان نفی را به کار برده و سعی نموده اند به شکلی، با حکومت های زمان خود مبارزه کنند. از این رو، جهات اثباتی در کلمات آنان کمتر دیده می شود. این سیر ادامه داشت تا آن که حکومتی شیعی پا گرفت و آمال شیعه تحقق پیدا کرد. بنابراین، در عصر حکومت شیعی صفویه، فقهای ممتازی همچون محقق ثانی به این مساله توجه خاص نشان دادند و علاوه بر جهات نفی، به جهات اثباتی مساله هم پرداختند، این سیر تا زمان مرحوم نراقی ادامه داشت. چه تعاملی بین اندیشه ولایت فقیه و ساخت سیاسی جمهوری اسلامی ایران برقرار شد؟ این تعامل حاصل چند فرایند است ;یکی از آنها رهبری حضرت امام خمینی است. ایشان با اندیشه های بلند خود و در زمانی طولانی، اندیشه ولایت فقیه را که برگرفته از اصل فقه بود، به گونه ای قابل تطبیق با عصر حاضر بیان کردند. این موضوع با تقیدی که مردم ایران نسبت به امامت و ولایت خاص داشتند، پیوندی به وجود آورد که به پدید آمدن ساختار نظام جمهوری اسلامی منجر شد. از سوی دیگر، پیشرفت هایی که در جهان معاصر صورت گرفته و از جمله در نظام های سیاسی جهان، مساله «جمهوریت » مطرح شده است، این موضوع با علاقه مردم ایران سبت به اسلامیت نظام تلاقی پیدا کرد و ساختاری جدید پدید آورد. اما نکته مهم آن است که این ساختار چیزی نیست که بتوان گفت تماما از اسلام گرفته شده است - با هر قرائتی که مورد نظر داشته باشیم - بلکه با تفسیر خاصی که به مردم ارائه شده بود، و سخنانی که حضرت امام برای مردم فرمودند و دورنمایی که اصحاب ایشان ترسیم کردند، مردم به آن رای مثبت دادند. این نظام ترکیبی است از جمهوریت و اسلامیت «;جمهوری » ساختار سیاسی معروفی است که در عصر حاضر، در بسیاری از نظام های سیاسی جهان مطرح است و اسلامیت آن در پی تامین اهداف اسلام می باشد. مورد نظر حضرت امام همین بود، نه قرائت های غیر اسلامی که ممکن است وجود داشته باشد. آنچه را هم مردم به آن رای مثبت دادند «جمهوری اسلامی » بود، نه هر نوع حکومتی، هر چند تسامحا اسلامی تلقی شود.

ولایت فقیه پیام آور عدالت

ولایت فقیه پیام آور عدالت با توجه به این که حضرتعالی سالیانی را با حضرت امام همراه بودید، بفرمایید ایشان چه راهکارهایی را برای صدور اندیشه ولایت فقیه به جهان ارائه می دادند و اساسا اندیشه حکومت اسلامی را چگونه تبیین می کردند؟ در اندیشه حضرت امام یک مساله کلی و مهم وجود داشت ;هدفی برتر از خدمات جزئی همانند ساختن یک مسجد یا حسینیه و امثال آن. به همین دلیل بود که توانستند اسلام را در سطح جهان مطرح کنند. این موضوع را در اندیشه حضرت امام به دو صورت می توان تصور کرد: یکی این که بخواهیم تمام جهان مسلمان شود که به نظر من، ایشان نظرشان این نبود ;این کار به این زودی شدنی نیست. دوم این که طرحی از اجتماعیات اسلام و قوانین و نظام های آن را در چارچوب های فرهنگی، سیاسی، اقتصادی و حقوقی به جهان ارائه دهند. در این فرض، لزومی ندارد که مردم دنیا همه مسلمان یا حتی متدین باشند تا بخواهند آن را بپذیرند. در وصیت نامه شان هم به این مطلب اشاره می کنند که همه عقلای عالم این موضوع را می پذیرند. ایشان از این جنبه بر صدور انقلاب تاکید داشتند که ما بتوانیم موازین شرعی را در جهان مطرح کنیم. بر این اساس، معتقد بودند که اگر ما سعی نماییم اسلام را در سطح جهان پیاده کنیم، زمینه ظهور حضرت بقیة الله (عج) نیز فراهم می شود. با توجه به این که هدف اصلی حضرت امام اجرای عدالت در عرصه های گوناگون بوده است، بفرمایید «عدالت » چیست؟ چه ویژگی هایی دارد و رویکرد حضرت امام به آن از چه منظری

بوده است؟ آنچه در زندگی شخصی به «عدالت» تعبیر می شود و در اصطلاح فرهنگ وحی و در حرکت جمعی به «قسط» موسوم است، آن است که هر کس در زندگی شخصی خود، عادل باشد ;یعنی درست کار کند، رو به هدایت داشته باشد و اهل ضلالت نباشد. «عدالت» حد وسط افراط و تفریط در مسائل اخلاقی است که علمای اخلاق بدان قایلند. در فقه نیز علما عمل به احکام را «عدالت» می دانند ;یعنی انجام واجبات و ترک محرمات. در زندگی شخصی هم هر کس در رفتار خود، به حق دیگری تجاوز نکند عادل است، و گر نه ظالم. این عدالتی است که در زندگی شخصی وجود دارد. اما آنچه مورد نظر حضرت امام بود عدالت اجتماعی (قسط) بود «;اعطاء کل ذی حق حقه.» به نظر ایشان، همان گونه که در قرآن «اقیموا الصلوهٔ» داریم، «کونوا قوامین بالقسط» هم داریم و مسلمانان همه باید به آن قیام کنند ;چون به تنهایی کسی نمی تواند حکومت تاسیس کند و موازین شرعی را اجرا نماید ;آنچه به عنوان مهم ترین مساله، «عدالت اجتماعی» خوانده می شود. در مقابل این، صفت «جور» قرار دارد و به حاکم غیر عادل «جائر» می گویند. بر این اساس، حضرت امام معتقد بودند که باید عدالت را در جهان پیاده کرد ;یعنی همه جا حقوق همه کس رعایت شود «;اعطاء کل ذی حصهٔ حصته» . آیا بین عدالت و آزادی تباینی وجود دارد؟ چگونه این توهم قابل رفع است؟ این دو مقوله در عرض همدیگر قرار ندارند. آزادی عدالت را به همراه دارد، در صورت وجود عدالت هم آزادی برقرار است. چنین نیست که اگر عدالت باشد آزادی سلب شود، بلکه در این صورت، آزادی در چارچوب مصالح اجتماعی وجود خواهد داشت. عدالت ایجاب می کند آزادی را و آزادی نیز در زیر پوشش عدالت تحقق یافتنی است. البته اسلام آن گونه آزادی ای را تایید می کند که طبق مصلحت باشد، نه به دلخواه شخص. عدالت در دیدگاه امام خمینی، مبنای کلامی دارد یا فقهی؟ حضرت امام در باب ولایت فقیه، دو رکن برای عدالت در نظر گرفته اند: یکی کمال اعتقادی و دیگری کمال اخلاقی. کمال اعتقادی بر کمال اخلاقی مقدم است. در صورتی که شخصی این دو را داشته باشد، «عادل» به حساب می آید ;یعنی هم از نظر فکری سالم است و هم از نظر اخلاقی. اخلاق هم دو بخش دارد: یکی حالات و ملکات و دیگری سلوک. با توجه به این که شریعت اسلامی پیام آور عدالت بوده و تمام احکام اسلامی نیز برای اجرای عدالت است، اساسا شریعت اسلامی چگونه می تواند در جهان معاصر و متمدن امروزی پیام آور عدالت باشد؟ اسلام چارچوب های خاصی دارد که در آنها، همه انسان ها، حتی غیر مسلمانان را هم می پذیرد، اگر چه غیر متدین باشند ;به عدالت، آزادی، استقلال و دیگر اصول عقلی نیز معتقد است. اما اصول عقلی را باید تقسیم کنیم ;یک قسم آن سیاسی است و قسم دیگر فرهنگی آیات متعددی در قرآن آمده است که ما را به تعقل و تفکر دعوت می کند تا انسان بر اساس احساساتش حرکت نکند، متکی به علم باشد «;هل یستوی الذین یعلمون والذین لا یعلمون» اسلام حتی کسب علم را واجب کرده است: «طلب العلم فریضهٔ علی کل مسلم و مسلمهٔ» اینها را همه عقلای عالم می پذیرند، چیزی نیست که مورد شک و تردید باشد و به قول حضرت امام، تقصیر از ماست که حقایق اسلام را مطرح نمی کنیم. اگر آنها را عرضه کنیم، همه به آن علاقه مند خواهند شد و برای همه قابل پذیرش است. حضرت امام تاکید داشتند که دایره تفقه را توسعه بدهید، فقط در مسائل شخصی متمرکز نشوید، اجتماعیات اسلام را هم به دنیا معرفی کنید. مکرر می فرمودند که تبلیغات ما ضعیف است، اگر ما بتوانیم اسلام را به دنیا عرضه کنیم، خواهند پذیرفت. نظرشان این نبود که همه فورا مسلمان می شوند، بلکه می توانند قوانین خود را طبق موازین شرعی درآورند.

ولایت فقیه و عنصر عقلانیت

ولایت فقیه و عنصر عقلانیت با توجه به شبهاتی که اخیرا در مطبوعات دگر اندیش و رسانه های گروهی بیگانگان علیه مسائل اسلامی مطرح شده مبنی بر این که حکومت اسلامی از قلانیت برخوردار نیست، بفرمایید اساسا ماهیت عقلانیت اسلامی چیست و چه ویژگی هایی دارد؟ برخی عناوین، بیگانه نیستند، بلکه مطابق با طبیعت انسانی و حتی اسلام ناب هستند ;مانند «آزادی» که

گاهی گفته می شود از غرب آمده، در حالی که آزادی نه از غرب آمده و نه از شرق، خدای سبحان انسان را آزاد آفریده است. از آزادی به «فصل اخیر انسان » تعبیر می شود، اگر آن را از انسان سلب کنیم انسانیت را از او سلب کرده ایم. اصولا چون اسلام انسان را آزاد می داند، بر اساس خلقت، او را مخاطب ساخته و مکلف قرار داده است. امتیاز انسان به این است که موجودی مختار بوده و از این رو، قرآن او را مسؤول شناخته است. او باید جوابگوی عمل خود باشد. تمام دستورات اسلام و تعالیم اهل بیت (ع) به انسان بر همین اساس است که او در انتخاب سرنوشت خود و حتی دینش آزاد است. خداوند راه را نشان داده و انتخاب را به او واگذار کرده است. بنابراین، ما به بعضی از مسائل بی توجهی می کنیم و مثلا، برخی از مفاهیم عالی انسانی را به دیگران نسبت می دهیم. درباره عقلانیت هم موضوع به همین صورت است. آن که بیش از همه، انسان را به تعقل دعوت کرده، اسلام است ;دینی که از سوی خدای سبحان برای هدایت انسان آمده. همه پیامبران (ع) با مردم با عقل و منطق برخورد کرده اند و هیچ پیامبری مردم را مجبور به پذیرش دین خود نکرده و همه شان مخالف استبداد بوده اند. قرآن هم برای انسانهایی ارزش قایل شده که عاقل هستند، و گر نه صرف مکلف بودن کافی نیست. اما علاوه بر این، انسان هایی که عقلشان را به کار می گیرند - اولوالالباب هستند - ارزشمندند ;کسانی که اهل تفکرند و از آیات الهی به توحید پروردگار پی می برند. اینان مخاطب قرآن هستند و می توانند به قرب ربوبی راه بیابند. اگر عقلانیت را جزو دین دانستیم، آیا توسعه عقلانیت به معنای بسط شریعت اسلامی و تحکیم مبانی ولایت فقیه است؟ توجه به عقلانیت از پایه های هدایت پیامبران (ع) است و در پذیرش دین و مبانی آن مؤثر می باشد. اساسی ترین کار پیامبران (ع) همین است که «دفائن العقول » را تقویت کنند ;استعدادهای عقلانی را به ظهور برسانند. در قرآن هم، استدلال های برهانی متعددی وجود دارد که مختص اهل تعقل است. در مقابل، مکرر کفار را به دلیل آن که کورکورانه از گذشتگان خود تقلید کرده اند توبیخ می کنند. بنابراین، عقلانیت از ویژگی های انسانی است، اسلام هم مخاطبش انسان عاقل است. پس می توان گفت عقلانیت را اسلام نیاورده، بلکه خداوند انسان را عاقل آفریده و بر اساس همین امتیاز، او را مخاطب ساخته است. بنابراین، بخش مهم هدف پیامبران (ع) این است که انسان ها را متفکر و متعقل بار بیاورند، صرف نظر از پایه های فطری انسان که متمایل به تعقل است. البته در اسلام، یک سلسله احکام نیز وجود دارد که تعبدی است. اما معنای آن این نیست که قبول این احکام مبتنی بر عقلانیت نیست، بلکه چون عالم محدود نیست، خالق عالم، قدرت و حکمت او هم محدودیت ندارد، انسان می تواند تا بی نهایت پیش برود، ولی هر قدر پیش برود، باز هم محدود است. از این رو، به اسرار عالم و حکمت الهی چنان که می خواهد، نمی تواند پی ببرد. در برخی موارد، اسرار احکام را نمی داند، اما مقدماتش را از طریق برهان و استدلال می پذیرد ;مثلا، خدا، وجود او، توحید، اسماء الحسنای الهی، عدالت خدا، علم او، نبوت، عصمت پیامبران (ع) و کمال قرآن را قدم به قدم با تعقل می پذیرد، اما به احکام که می رسد، با آن که می داند برای او مفیدند و به مصلحت، ولی در برخی موارد، حکمت آنها را نمی داند. اما آن جا هم که نمی داند، باید قبول کند، ولی این گونه نیست که پذیرش آنها بدون مقدمات عقلانی باشد. در باب ولایت فقیه هم به همین صورت است. اصولا ولایت فقیه از اسلام جدا نیست. اسلام دینی است که حکومت دارد و اصلا بدون قدرت سیاسی، امکان پیاده کردن احکام وجود ندارد. بخش عمده دین الهی درباره مسائل اجتماعی و سیاسی و برقراری عدالت در جامعه و نفی تبعیض و ستم است. انجام این کارها بدون قدرت سیاسی امکان پذیر نیست. بنابراین، همه انبیا (ع) پیوسته در صدد بودند تا با برقراری حکومت بتوانند دین الهی را در همه زمینه ها پیاده کنند. از جمله مسائل مهم دین اسلام هم حکومت است. حتی اکنون که در زمان غیبت به سر می بریم، به حکومت دینی احتیاج داریم. در راس این حکومت، باید فردی عادل و اسلام شناس قرار داشته باشد. مسلمانان با رای و نظر خود، مطابق با اسلام به چنین شخصی رای می دهند و بر کار او نظارت می کنند. بنابراین، ولایت فقیه جدای از اسلام نیست. در اسلام، ریاست هدف نیست، وسیله است. در این نوع حکومت، یکی از مسائل مهمی که ولی فقیه باید به آن توجه داشته باشد تربیت عقلانی انسان هاست. بنابراین، چگونه می توان ادعا کرد که ولایت فقیه در مسیر تقویت عقلانیت انسان ها نیست؟ ! با

توجه به این که پیامبران الهی (ع) در هر زمانی، مطابق مخاطب خود و به روز سخن می گفتند و دولت اسلامی نیز باید بتواند در جهان کنونی مطالب خود را مطابق روز عرضه کند، آیا بسط عقلانیت در دولت اسلامی به معنای توسعه عقلانیت غربی است؟ اسلام دینی است که برای هدایت همه انسان هاست، نه برای زمان و اقوام خاص، و این وظیفه ماست که پیام آن را به دنیا برسانیم. حکومت اسلامی باید در این زمینه فعال باشد ;چون اصلا وسیله ای است برای رساندن معارف اهل بیت و قرآن به جهانیان بر اساس تعقل و احترام و عطوفت اسلامی. اگر حکومت اسلامی بخواهد در جهان مطرح شود و پیام خود را برساند، باید با همه بر اساس عطوفت انسانی - اخلاقی و احترام متقابل برخورد کند و بر اساس منطق سخن بگوید. همه را با دید دشمن نگریستن خلاف مبانی اسلامی است. مساله عقل و منطق هم که شرقی و غربی ندارد، از ویژگی های انسانی است. هر کس می خواهد حرف خود را به دیگران برساند، باید از عقل و منطق بهره بگیرد. البته این معلوم است که هر کس از سطح علمی و فرهنگی خاصی برخوردار است و زمینه های خاصی دارد. بنابراین، در نشر اسلام، بحثی نیست ;وظیفه ماست که اسلام را آن گونه که هست، با منطق و عطوفت اسلامی به دنیا برسانیم. اما باید توجه کنیم که اسلام دین خشونت و زور نیست، دین اکراه نیست ;در هر جامعه ای اسلام حاکم باشد قسط پیاده می شود و حکومت به وسیله ای تبدیل می گردد برای تربیت انسان ها.

ولایت و اقسام آن

ولایت و اقسام آن «ولایت » واژه ای عربی است که از کلمه «ولی » گرفته شده است. «ولی » در لغت عرب، به معنای آمدن چیزی است در پی چیز دیگر ;بدون آنکه فاصله ای در میان آن دو باشد که لازمه چنین توالی و ترتبی، قرب و نزدیکی آن دو به یکدیگر است. از اینرو، این واژه با هیئت های مختلف (به فتح و کسر) درمعانی «حب و دوستی » ، «نصرت و یاری » ، «متابعت و پیروی » ، و «سرپرستی » استعمال شده که وجه مشترک همه این معانی همان قرب معنوی است. مقصود از واژه «ولایت » در بحث ولایت فقیه، آخرین معنای مذکور یعنی «سرپرستی » است. ولایت به معنای سرپرستی، خود دارای اقسامی است و باید هر یک توضیح داده شود تا روشن گردد که در این مساله، کدام یک از آنها موردنظر می باشد. ولایت تکوینی، ولایت بر تشریع، ولایت تشریعی ولایت سرپرستی، چند سنخ است که به حسب آنچه سرپرستی می شود (مولی علیه) متفاوت می گردند. ولایت سرپرستی، گاه ولایت تکوینی است، گاهی ولایت بر تشریع است، و زمانی ولایت در تشریع. ولایت تکوینی به دلیل آنکه به تکوین و موجودات عینی جهان مربوط می شود، رابطه ای حقیقی میان دو طرف ولایت وجود دارد و ولایتی حقیقی است، اما ولایت بر تشریع و نیز ولایت در تشریع با دو قسم خود که در صفحات بعدی توضیح داده می شود همگی ولایت های وضعی و قراردادی هستند ;یعنی رابطه سرپرست با سرپرستی شده، رابطه علی و معلولی نیست که قابل انفکاک و جدایی نباشد. «ولایت تکوینی » یعنی سرپرستی موجودات جهان و عالم خارج و تصرف عینی داشتن در آنها ;مانند ولایت نفس انسان بر قوای درونی خودش. هر انسانی نسبت به قوای ادراکی خود مانند نیروی وهمی و خیالی و نیز بر قوای تحریکی خویش مانند شهوت و غضب، ولایت دارد ;بر اعضاء و جوارح سالم خود ولایت دارد ;اگر دستور دیدن می دهد، چشم او اطاعت می کند و اگر دستور شنیدن می دهد، گوش او می شنود و اگر دستور برداشتن چیزی را صادر می کند، دستش فرمان می برد و اقدام می کند ;البته این پیروی و فرمانبری، در صورتی است که نقصی در این اعضاء وجود نداشته باشد. بازگشت این ولایت تکوینی، به «علت و معلول » است. این نوع از ولایت، تنها بین علت و معلول تحقق می یابد و بر اساس آن، هر علتی، ولی و سرپرست معلول خویش است و هر معلولی، مولی علیه و سرپرستی شده و در تحت ولایت و تصرف علت خود می باشد. از اینرو، ولایت تکوینی (رابطه علی و معلولی)، هیچ گاه تخلف بردار نیست و نفس انسان اگر اراده کند که صورتی را در ذهن خود ترسیم سازد، اراده کردنش همان و ترسیم کردن و تحقق بخشیدن به موجود ذهنی اش همان. نفس انسان، مظهر خدائی است که: «انما امره اذا اراد شیئا ان یقول له کن فیکون » (۱) و لذا هرگاه چیزی را اراده

کند و بخواهد باشد، آن چیز با همین اراده و خواست، در حیطه نفس، موجود و متحقق می شود. ولی واقعی و حقیقی اشیاء و اشخاص که نفس همه انسان ها در ولایت داشتن مظهر اویند، فقط و فقط، ذات اقدس الهی است ؛چنانکه در قرآن کریم ولایت را در وجود خداوند منحصر می کند و می فرماید: «فالله هو الولی » (۲). «ولایت بر تشریع » همان ولایت بر قانونگذاری و تشریع احکام است ؛یعنی اینکه کسی، سرپرست جعل قانون و وضع کننده اصول و مواد قانونی باشد. این ولایت که در حیطه قوانین است و نه در دایره موجودات واقعی و تکوینی، اگر چه نسبت به وضع قانون تخلف پذیر نیست یعنی با اراده مبدء جعل قانون، بدون فاصله، اصل قانون جعل می شود، لیکن در مقام امتثال، قابل تخلف و عصیان است ؛یعنی ممکن است افراد بشر، قانون قانونگذاری را اطاعت نمایند و ممکن است دست به عصیان بزنند و آن را نپذیرند ؛زیرا انسان بر خلاف حیوانات، آزاد آفریده شده و می تواند هر یک از دو راه عصیان و اطاعت را انتخاب کند و در عمل آن را بپیماید. در مباحث گذشته گفته شد (۳) که تنها قانون کامل و شایسته برای انسان، قانونی است که از سوی خالق انسان و جهان و خدای عالم و حکیم مطلق باشد و لذا، ولایت بر تشریع و قانونگذاری، منحصر به ذات اقدس اله است ؛چنانکه قرآن کریم در این باره فرموده است: «ان الحکم الا لله » (۴). «ولایت تشریعی » یعنی نوعی سرپرستی که نه ولایت تکوینی است و نه ولایت بر تشریع و قانون، بلکه ولایتی است در محدوده تشریع و تابع قانون الهی که خود بر دو قسم است: یکی ولایت بر محجوران و دیگری ولایت بر جامعه خردمندان. پیش از آنکه به بیان دو قسم ولایت تشریعی بپردازیم، یادسپاری این نکته ضروری است که ولایت تشریعی با دو قسمش، همانند ولایت بر تشریع، مربوط به رابطه تکوینی و علی و معلولی نیست، بلکه از امور اعتباری و قراردادی است (۵ ؛)البته ولایت بر تشریع، با یک تحلیل عقلی که ضمنا اشاره شد، به سنخ ولایت تکوینی برمی گردد ؛زیرا قلمرو ولایت بر تشریع، همانا فعل خود شارع است ؛یعنی او ولایت بر اراده تشریع دارد که از آن به «ارادة التشریع » یاد می شود نه «اراده تشریعیه » . ولایت بر محجوران ؛ولایت بر جامعه خردمندان ولایت در محدوده تشریع، در قرآن کریم و در روایات اسلامی، گاهی به معنای تصدی امور مردگان یا کسانی که بر اثر قصور علمی یا عجز عملی یا عدم حضور، نمی توانند حق خود را استیفا کنند آمده و گاهی به معنای تصدی امور جامعه انسانی. به عنوان نمونه ؛فرمایش رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم در واقعه غدیر خم: «الست اولی بکم من انفسکم » (۶ ؛)«من کنت مولاه فعلی مولاه » (۷) و همچنین آیاتی مانند «النبی اولی بالمؤمنین من انفسهم » (۸) و «انما ولیکم الله و رسوله و الذین امنوا الذین یقیمون الصلاة و یؤتون الزکوة و هم راکعون » (۹) ، بازگوکننده ولایت و سرپرستی و اداره امور جامعه اسلامی است و از سوی دیگر، آیاتی نظیر: «و من قتل مظلوما فقد جعلنا لولیه سلطانا فلا یسرف فی القتل » (۱۰) و «و اهله ثم لنقولن لولیه ما شهدنا مهلک اهله » (۱۱) و «فان کان الذی علیه الحق سفیها او ضعیفا او لا یستطیع ان یمل هو فلیملل ولیه بالعدل » (۱۲) ، درباره ولایت سرپرستی مردگان و سفیهان و محجوران است. در فقه اسلامی نیز همین دو گونه از ولایت آمده است. ولایت بر جامعه، اعم از کشورداری و قضاء و داوری، در مبحث جهاد و امر به معروف و نهی از منکر فقه مطرح شده است. همه فقیهانی که به فلسفه فقه اندیشیده اند، ضرورت والی برای جامعه را به روشنی درک کرده اند ؛مثلا فقیه بزرگوار، صاحب جواهر (ره)، در بخش امر به معروف و نهی از منکر، پس از طرح مساله جنگ و امر به معروف و نهی از منکر می گوید: «مما یظهر بادنی تامل فی النصوص و ملاحظتهم حال الشیعة وخصوصا علماء الشیعة فی زمن الغیبة والخفاء بالتوقیع الذی جاء الی مفید من ناحیة المقدسة وما اشتمل علیه من التبجیل والتعظیم بل لولا عموم الولایة لبقی کثیر من الامور المتعلقة بشیعتهم معطلة فمن الغریب وسوسة بعض الناس فی ذلک بل کانه ما ذاق من طعم الفقه شیئا» (۱۳). آنچه این فقیه بزرگوار بر آن تاکید دارد، یک مساله عقلی است. وی پس از اندیشه در انبوهی از احکام اسلامی در زمینه های گوناگون حیات بشری، به این نتیجه رسید که این احکام فراوان، به قطع، نیازمند متولی و مجری است و در غیر این صورت، امور زندگی شیعیان در عصر غیبت ولی عصر (عج)، معطل می ماند. وی برای تاکید بر این مساله می گوید: کسی که در ولایت فقیه وسوسه کند، گویا طعم فقه را نچشیده و فلسفه وجودی دین و احکام آن را درنیافته است. ایشان در نهایت می گوید: بعید است که فقیه جامع الشرایط، حق

جهاد ابتدائی نداشته باشد (۱۴). صاحب جواهر (ره) در مبحث قضاء جواهر نیز همین مطالب را درباره گستره ولایت فقیه در عصر غیبت آورده است (۱۵). نظر شیخ انصاری (ره) درباره حکومت و ولایت فقیه را بایـد در کتاب قضا جستجو نمود نه در رسائل و مکاسب. ایشان در کتاب قضا چنین می فرمایـد: از روایات گذشته ظاهر می شود که حکم فقیه، در تمام خصوصیت های احکام شرعی و در تمام موضوعات خاص آنها، برای ترتیب دادن احکام بر آنها نافذ می باشد ;زیرا متبادر از لفظ «حاکم » در مقبوله عمربن حنظله، همان «متسلط مطلق » است ;یعنی اینکه امام (علیه السلام) فرمودند: «فانی قد جعلته علیکم حاکما» (۱۶) ، نظیر گفتار سلطان و حاکم است که به اهل شهری بگوید: «من فلان شخص را حاکم بر شما قرار دادم » که از این تعبیر، بر می آید که سلطان، فلان شخص را در همه امور کلی و جزئی شهروندان که به حکومت برمی گردد، مسلط نموده است (۱۷). ولایت رایج در کتب فقهی، مربوط به ولایت بر محجوران و ناتوانان است. در باب طهارت و قصاص و دیات، و در باب حجر و مانند آن، ولایتی مطرح است که درباره مردگان یا کسانی است که توان اداره امور خود را ندارند ;مانند: سفیه و مجنون و مفلس و بچه های کوچک و غیرمکلف و.... در کتاب طهارت، سخن از مرده است که باید ولی و سرپرستی داشته باشد تا امور واجب او از قبیل تغسیل و تحنیط و نماز و کفن و دفن را انجام دهد. در کتاب قصاص و دیات، بحث بر سر آن است که اگر کسی کشته شد، بازماندگانش «ولی دم » او هستند و در صورت عمدی بودن قتل، حق قصاص دارند و اگر رضایت دهند، می توانند مالی را با مصالحه به عنوان دیه مرده بگیرند ;خواه از مقدار معین دیه بیشتر باشد یا کمتر ;زیرا خود او نمی تواند به امور خویش قیام کند و نیازمند ولی و سرپرست است. بخش دیگری از فقه، مربوط به کتاب «حجر» است و در آنجا سخن از کسانی است که در اثر صغر و کوچکی و یا در اثر سفاهت و جنون و یا به دلیل ورشکسته شدن (مفلس)، محجور و ممنوع از تصرف هستند و چون خود آنان توانائی لازم را برای استیفای حقوق ندارند و از این جهت، به ولی و سرپرستی نیاز دارند تا امورشان را اداره کند. بسیاری از افرادی که در ذم ولایت فقیه سخن گفته اند، توهم نموده اند که ولایت فقیه چیزی از سنخ ولایت این ابواب فقهی است و این، تصور نادرستی است ;زیرا امت اسلامی، نه مرده است، نه صغیر، نه سفیه، نه دیوانه، و نه مفلس. ولایت فقیه، تفاوت اساسی با «ولایت بر محجوران » دارد ;زیرا یکی مربوط به افراد ناتوان است و دیگری مربوط به اداره جامعه اسلامی ;یکی برای حفظ حقوق مردگان و سفیهان و محجوران و صغیران است و دیگری برای اجرای احکام اسلامی و تامین مصالح مادی و معنوی جامعه اسلامی و حفظ نظام و کشور در برابر دشمنان و حفظ وحدت و تقویت خردمندی و دینداری و کمال یابی. تفاوت دوم اینکه ;ولی محجورین و ناتوانان، گاهی غیرمستقیم و به صورت تسبیب، و گاهی به صورت مستقیم و مباشرتا در امور آنان دخالت می کند و از سوی آنان، امورشان را به اجرا درمی آورد ولذا آنان، «مورد کار» می باشند نه «مصدر کار» (به استثناء حجرتفلیس و مانند آن) اما ولی جامعه خردمندان و امت اسلامی، با تقویت اندیشه و انگیزه، آنان را به حرکت و قیام برای خدا و تحقق ارزش های اسلامی دعوت می نماید ولذا مردم، «مصدر کار» می باشند نه «مورد کار» چنانکه هدف همه پیامبران الهی همین بوده است: «لقد ارسلنا رسلنا بالبینات و انزلنا معهم الکتاب و المیزان لیقوم الناس بالقسط » (۱۸). قیام مردم به قسط و عدل، یکی از اهداف ولایت فقیه است که هر عاقل و خردمندی، آن را نیکو و بلکه ضروری می داند. در جامعه اسلامی، کارهای شخصی را خود افراد خردورز انجام می دهند و کارهایی که به اصل مکتب برمی گردد و یا جنبه عمومی دارد، والی مسلمین، آنها را به نحو مباشرت یا تسبیب انجام می دهد. بنابر آنچه گذشت، ولایت فقیه، نه از سنخ ولایت تکوینی است و نه از سنخ ولایت بر تشریع و قانونگذاری و نه از نوع ولایت بر محجوران و مردگان; بلکه ولایت مدیریتی بر جامعه اسلامی است که به منظور اجرای احکام و تحقق ارزش های دینی و شکوفا ساختن استعدادهای افراد جامعه (اثاره دفائن عقول) و رساندن آنان به کمال و تعالی در خور خویش صورت می گیرد. ولایت «بالذات » و «بالعرض » مقتضای برهان عقلی در نیازمندی انسان به قانون الهی که قران کریم نیز آن را تاکید می کند، آن است که کمال انسان، در اطاعت از کسی است که او را آفریده و بر حقیقت او و جهان (دنیا و آخرت) و ارتباط متقابل این دو مرحله، آگاه است و او کسی نیست

جز ذات اقدس اله و از اینرو، عبودیت و ولایت، منحصر به «الله » است ;یعنی انسان به حکم عقل و فطرتش موظف است که فقط عبد خداوند باشد و تنها ولایت خداوند را بپذیرد. قرآن کریم، در عین حال که عزت، قوت، رزق، شفاعت، و ولایت را به خدا و غیرخدا اسناد می دهد، در نهایت و در جمعبندی، همه آن اوصاف کمالی را منحصر در ذات اقدس خداوند می داند. به عنوان نمونه، درباره «عزت » می فرماید: «و لله العزة و لرسوله و للمؤمنین » (۱۹ ;)یعنی عزت مال خدا و رسول خدا و مؤمنین است ;ولی در جای دیگر می فرماید: «العزة لله جمیعا» (۲۰ ;)یعنی تمام عزت ها از آن خداست. درباره «قوت » نیز فرمود: «یا یحیی خذ الکتاب بقوة » (۲۱) و به بنی اسرائیل فرمود: «خذوا ما اتیناکم بقوة » (۲۲) و در دستور به مجاهدان اسلام: «و اعدوا لهم ما استطعتم من قوة » (۲۳ ;)اما پس از این اوامر که نشانگر امکان قوت برای انسان هاست، می فرماید: «ان القوة لله جمیعا» (۲۴ ;)همه قوت از آن خداست. قرآن مجید در زمینه «رزق » نیز نخست خداوند را به عنوان «خیر الرازقین » معرفی می نماید که لازمه اش وجود رازقان دیگری غیر از خداست: «قل ما عند الله خیر من اللهو و من التجارة و الله خیر الرازقین » (۲۵ ;)یعنی آنچه نزد خداست، بهتر است از لهو و از تجارت، و خداوند بهترین رزق دهندگان است ;لیکن در آیه دیگری می فرماید: «ان الله هو الرزاق ذو القوة المتین » (۲۶). ضمیر «هو» در این آیه، ضمیر فصل است و با الف و لام «الرزاق » ، مفید حصر است ;یعنی تنها رزاق خداست. در خصوص «شفاعت » ، از تعابیری مانند «فما تنفعهم شفاعة الشافعین » (۲۷) ، معلوم می شود که غیر از خداوند شفاعت کنندگانی وجود دارند، اما در آیات دیگری می فرماید تا خدا اذن ندهد، کسی حق شفاعت ندارد و در جای دیگر فرمود: «قل لله الشفاعة جمیعا» (۲۸ (;)ای پیامبر!) بگو که همه شفاعت مخصوص الله است. در مورد ولایت نیز همین گونه است. در سوره «مائده » فرمود: «انما ولیکم الله و رسوله و الذین امنوا الذین یقیمون الصلوة و یؤتون الزکوة و هم راکعون » (۲۹). در این کریمه، ولایت را برای خداوند و پیامبر و برای اهل بیت با تتمیم روایت اثبات می فرماید و در سوره «احزاب » فرمود: «النبی اولی بالمؤمنین من انفسهم و اموالهم » (۳۰;) ولایت وجود مبارک پیغمبر اسلام بر جان و مال مؤمنین، از خود آنان بالاتر است و لذا در آیات دیگر از همان سوره می فرماید: «ما کان لمؤمن و لا مؤمنة اذا قضی الله و رسوله امرا ان یکون لهم الخیره » (۳۱ ;)وقتی که خدا و رسولش درباره مطلبی حکم کردند، احدی حق سرپیچی از این دستو را ندارد ;اما در عین حال که ولایت بر مردم را به پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم و وجود مبارک امیرالمؤمنین و اهل بیت (علیهم السلام) نسبت می دهد، در مقامی دیگر، ولایت را منحصر به ذات اقدس اله می داند و می فرماید: «فالله هو الولی » (۳۲ ;)تنها ولی حقیقی انسان و جهان، الله است. معنای «انما ولیکم الله و رسوله و الذین امنوا» این نیست که انسان ها چند ولی و سرپرست متفاوت دارند که یکی از آنها یا برترین آنها خداست، بلکه معنایش با توجه به آیه حصر ولایت: «فالله هو الولی »، آن است که تنها ولی حقیقی و بالذات، خداوند است و پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم و اهل بیت عصمت و طهارت (سلام الله علیهم اجمعین)، ولی بالعرض و مظهر ولایت خدایند و به تعبیر لطیف قرآن، آیه و نشانه ولایت الهی اند. به تعبیر قرآن کریم، همه موجودات، آیات الهی اند، اما انسان کامل و اولیاء خداوند، آیه و نشانه تام خداوند هستند و به بیان نورانی امیرالمؤمنین (علیه السلام) : «ما لله آیة اکبر منی » (۳۳ ;)همه موجودات ارضی و سمائی آیات الهی اند، ولی من، آیه اکبر خداوند هستم و هیچ آیتی خداوند را مانند من نشان نمی دهد. بدیهی است که مقصود حضرت امیرالمؤمنین (علیه السلام)، همان مقام نورانیت خود و اهل بیت است که با نورانیت رسول اکرم و خلیفه مطلق خداوند، حضرت محمد مصطفی صلی الله علیه و آله و سلم، یکی می باشد. امام صادق (علیه السلام) می فرماید: در روز قیامت، خدای عز وجل از شخص مومن سؤال می کند: زمانی که من مریض شدم، چرابه عیادت من نیامدی؟ شخص مومن می گوید: شما که مریض نمی شوید. فرمود: فلان بنده مؤمن که مریض شد، اگر او را عیادت می کردی، مرا عیادت کرده بودی (۳۴). این سخنان، کنایه و مجاز و استعاره و تشبیه نیست، بلکه از قبیل حق را در آینه مؤمن دیدن است ;که مؤمن، آیت خداوند می باشد. البته مظهر حق بودن، هیچ گاه به معنای حلول و اتحاد نیست ;زیرا محال است که خداوند در چیزی حلول کند و یا با چیزی اتحاد یابد، بلکه مقصود آن است که همه موجودات جهان، به تمام هستی خود،

آیت و نشانه خداونـد می باشـند و همه هستی و کمالات خود را از او دریافت نموده و اکنون نیز دریافت می نماینـد و در حدوث و بقاء محتاج خداینـد. اینکه امام راحل (قـدس سـره) و بنیانگـذار انقلاب اسـلامی، خطاب به بسیجیان و رزمنـدگان فرمودند: «از دور دست و بازوی قدرتمند شـما را که دست خدا بالای آن است می بوسم و بر این بوسه افتخار می کنم » (۳۵) ، معنایش این است که دست شـما راکه مظهر و نشانه و آیت خـداست می بوسم: «یـد الله فوق ایدیهم » (۳۶) و در حقیقت، ایشان، دست بی دستی خـدا را تکریم می نمایـد. در سنت و سیرت انبیـاء (علیهم السـلام) ظریف ترین ادب ها، ادب توحیـد است و بر این اساس، توحیـد در همه زنـدگی آنـان جلوه گر بوده است. همه کارهـای آنـان و کارهـای همه آنـان، بر محور آیه شـریفه «قل اننی هـدانی ربی الی صـراط مسـتقیم دینا قیما ملة ابراهیم حنیفا و ما کان من المشـرکین قل ان صـلاتی و نسـکی و محیای و مماتی لله رب العالمین » (۳۷) ، برای «الله » بود ;حیات و مماتشان برای خدا بود. البته عالی ترین مرحله کمالش مخصوص رسول اکرم صلی الله علیه و آله و سلم است و این سـخن که زبـان حـال ایشان در قرآن است، زبان حال همه انبیاء الهی بوده است ;البته با تفاوت درجاتی که داشـته انـد: «و رفعنا بعضهم فوق بعض » (۳۸). قرآن کریم اطاعت مردم از پیامبران را، اطاعت از خداونـد می داند ;زیرا رسولان الهی، به اذن خداوند و به فرمان او و با پیام و کتاب او برای هـدایت بشـر به سوی او آمـده انـد: «و ما ارسـلنا من رسول الا لیطاع باذن الله » (۳۹). اصل اولی درباره ولایت و سـرپرستی غیرخداوند بر انسان ها، «عدم » است ;یعنی هیچ فردی از انسان ها بر هیچ فرد دیگری ولایت ندارد ;مگر آنکه از سـوی خداونـد تعیین گشـته باشـد. از آنچه گفته شـد، این نکته روشن گردیـد که ربوبیت، عبودیت، و ولـایت و حکومت، همگی اختصاص به خالق و آفریننـده انسان دارد و اگر انبیاء و مرسلین و ائمه (علیهم السـلام) ولایت تکوینی و یا ولایت تشـریعی و حکومت بر جـامعه بشـری دارنـد، این ولایت ها، ظهوری از ولایت خـدا و به اذن و فرمان اوست و اگر در عصـر غیبت نیز برای فقیه جامع الشرایط، ولایت و مدیریتی در محدوده تشریع و قانون اسلام بر جامعه مسلمین وجود دارد، آن نیز باید به اذن و فرمان خداوند باشـد وگرنه، همان طور که گفته شد، انسان ها آزاد آفریده شده اند و هیچ انسانی سـرپرست انسان دیگر نیست (۴۰). تذکر: گوهر ذات انسان، از هر قیـدی آزاد و از هر بنـدی رهاست ;مگر قیـد عبودیت خدای سبحان که چنین بندی، از هر آزادی و بی بندوباری بهـتر است. تنهـا مبـدئی که حـاکم بر گـوهر ذات آدمی است و در نـتیجه، بر تمـام شـؤون علمی و عملی او اشـراف و سـیطره دارد، خداونـدی است که هستی او مسـتقل می باشـد و وجودی به انسان عطا نموده که عین ربط به او است. در این منظر، خداوند، نه تنها فاعـل و خـالق انسـان است، بلکه مقوم او است و انسـان، نه تنهـا مخلوق اوست، که متقوم به او خواهـد بود. آنچه برهـان عقلی او را ثـابت نمود، ظـاهر دلیل نقلی نیز آن را تاییـد می نمایـد ;زیرا در قرآن کریم، آیاتی یافت می شود که ولایت الهی را نسـبت به خود انسان و گوهر ذات او می داند مانند «الله ولی الذین امنوا یخرجهم من الظلمات الی النور» (۴۱ «;)و اذا اراد الله بقوم سوء فلا مرد له و مـا لهم من دونه من وال » (۴۲) و اگر ولـایتی برای غیرخـدا ثـابت شود، حتما نخست، تولیت مطلق الهی است ;چرا که قرآن کریم، تنهـا ولی مطلق را خداونـد معرفی می کنـد: «و هو الولی الحمیـد» (۴۳ «;)فـالله هو الولی » (۴۴). غرض آنکه ;ظـاهر بسیاری از ادله نقلی، ولـایت خداونـد بر گوهر ذات آدمی است و چیزی که مـانع انعقـاد این ظهور گردد یا موجب سـلب اعتبار ظهور منعقـد شـده باشـد وجود نـدارد ;بلکه دلیـل عقلی و نقلی دیگر نیز آن را تاییـد می نمایـد. امـا ولـایت غیرخداونـد بر انسـان یعنی ولـایت فقیه بر جمهور مردم که از سـنخ ولـایت تکوینی معصومین (علیهم السـلام) نیست، گرچه ظـاهر برخی از ادله نقلی آن است که خود انسـان تحت ولـایت فقیه عادل است ماننـد مقبوله عمر بن حنظله: «جعلته علیکم حاکما» (۴۵ ;)که خطـاب به ذوات انسانی است ;یعنی من فقیه جامع شـرایط حکومت را حاکم بر «شـما» قرار دادم ;و نظیر آیه: «انما ولیکم الله و رسوله و الـذین امنوا الـذین یقیمون الصلوة و یؤتون الزکوة و هم راکعون » (۴۶) و آیه: «النبی اولی بالمؤمنین من انفسهم » (۴۷) که همگی محور ولایت تشریعی را ذوات آدمی معرفی می کنند، لیکن طبق ظاهر بعضـی از ادله نقلی دیگر، آنچه مدار ولایت تشـریعی والیان دینی است، همانا شؤون و امور جامعه است نه خود ذوات انسـانی ;زیرا ظاهر آیه «اطیعوا الله و اطیعوا الرسول و اولی الامر منکم » (۴۸) این است که رهبران الهی، ولی امر

امت هستند نه ولی گوهر هستی آنها. نیز آنچه از سخنان حضرت علی (علیه السلام) برمی آید، آن است که رهبر دینی، کسی است که به امر مسلمین و شان اداره جامعه سزاوارتر باشد: «ایها الناس، ان احق الناس بهذا الامر اقواهم علیه و اعلمهم بامر الله فیه » (۴۹) که منظور از «هذا الامر» ، همان تدبیر جامعه و اداره امور امت است نه سیطره بر ذوات آنان. پس دو رکن رصین را همواره باید در مری و مسمع قرار داد: اول آنکه محور ولایت فقیه عادل، شان جامعه اسلامی است نه ذوات مردم و گوهر هستی آنان و دوم اینکه مدار ولایت فقیه عادل، شان تمام افراد جامعه حتی خود فقیه عادل است ;زیرا آنچه والی اسلامی است، شخصیت حقوقی فقاهت و عدالت است و آنچه «مولی علیه » است شان امت می باشد که خود فقیه نیز جزء آحاد مت خواهد بود. امر و شان امت، دو قسم است که یک قسم از آن با مشورت خود مردم تامین می شود و آیه «و امرهم شوری بینهم » (۵۰) ، ناظر به آن است ;زیرا این قسم، امر خود آنهاست ;مانند مباحات و موارد تخییر و.... قسم دیگر امور امت، به ولایت فقیه عادل وابسته است که از این رهگذر، او، «ولی امر» محسوب می شود و جزء «اولواالامر» خواهد بود. مواردی که تفکیک آنها سهل نیست، بر اساس آیه سوره آل عمران عمل می شود که فرمود: «و شاورهم فی الامر فاذا عزمت فتوکل علی الله ان الله یحب المتوکلین » (۵۱). بنابراین، از انضمام آیه «اطیعوا الله و اطیعوا الرسول و اولی الامر منکم » (۵۲) و آیه «و شاورهم فی الامر»، می توان صورت دلپذیری از عنوان «جمهوری اسلامی » ترسیم نمود که تفصیل آن، در ثنایای کتاب مشهود است. پی نوشت ها: ۱. سوره یس، آیه ۸۲. ۲. سوره شوری، آیه ۹. ۳. ر ک: ص ۵۳. ۴. سوره یوسف (ع)، آیه ۶۷. ۵. اعتباری و قراردادی بودن ولایت، به تفصیل در ص ۴۱۴ توضیح داده شده است. ۶. بحار ;ج ۲۷، ص ۲۴۳، ح ۱. ۷. کافی ;ج ۱، ص ۲۹۵، ح ۳. ۸. سوره احزاب، آیه ۶. ۹. سوره مائده، آیه ۵۵. ۱۰. سوره اسراء، آیه ۳۳. ۱۱. سوره نمل، آیه ۴۹. ۱۲. سوره بقره، آیه ۲۸۲. ۱۳. جواهر الکلام ;ج ۱، ص ۳۹۷. ۱۴. جواهر الکلام ;ج ۱، ص ۳۹۷. ۱۵. همان ;ج ۴۰، ص ۳۱. ۱۶. بحار ;ج ۲، ص ۲۲۱، ح ۱. ۱۷. قضا و شهادات، ط کنگره، شماره ۲۲، ص ۸ و ۹. ۱۸. سوره حدید، آیه ۲۵. ۱۹. سوره منافقون، آیه ۸. ۲۰. سوره نساء، آیه ۱۳۹. ۲۱. سوره مریم (س)، آیه ۱۲. ۲۲. سوره بقره، آیه ۹۳. ۲۳. سوره انفال، آیه ۶۰. ۲۴. سوره بقره، آیه ۱۶۵. ۲۵. سوره جمعه، آیه ۱۱. ۲۶. سوره ذاریات، آیه ۵۸. ۲۷. سوره مدثر، آیه ۴۸. ۲۸. سوره زمر، آیه ۴۴. ۲۹. سوره مائده، آیه ۵۵. ۳۰. سوره احزاب، آیه ۶. ۳۱. همان، آیه ۳۶. ۳۲. سوره شوری، آیه ۹. ۳۳. بحار ;ج ۲۳، ص ۲۰۶، ح ۲. ۳۴. همان ;ج ۷۸، ص ۲۲۷، ح ۳۹. ۳۵. صحیفه نور ;ج ۱۶، ص ۹۶. ۳۶. سوره فتح، آیه ۱۰. ۳۷. سوره انعام، آیه ۱۶۱. ۳۸. سوره زخرف، آیه ۳۲. ۳۹. سوره نساء، آیه ۶۴. ۴۰. ر ک: ص ۴۷ ۵۰ و ۱۲۹. ۴۱. سوره بقره، آیه ۲۵۷. ۴۲. سوره رعد، آیه ۱۱. ۴۳. سوره شوری، آیه ۲۸. ۴۴. همان، آیه ۹. ۴۵. بحار ;ج ۲، ص ۲۲۱، ح ۱. ۴۶. سوره مائده، آیه ۵۵. ۴۷. سوره احزاب، آیه ۶. ۴۸. سوره نساء، آیه ۵۹. ۴۹. نهج البلاغه، خطبه ۱۷۳، بند ۱. ۵۰. سوره شوری، آیه ۳۸. ۵۱. سوره آل عمران، آیه ۱۵۹. ۵۲. سوره نساء، آیه ۵۹. منابع مقاله: ولایت فقیه، جوادی آملی، عبدالله؛

دلیل عقلی محض بر ولایت فقیه

دلیل عقلی محض بر ولایت فقیه دلیل عقلی محض همان برهان ضرورت نظم در جامعه اسلامی است که در گذشته بیان گردید و دانستن این نکته درباره آن ضروری است که این برهان، به دلیل آنکه مقدماتی عقلی دارد و از این جهت، دلیلی عقلی است، هرگز ناظر به اشخاص نیست و دارای چهار خصوصیت «کلیت » ، «ذاتیت » ، «دوام » ، و «ضرورت » می باشد و به همین دلیل، نتیجه ای که از آن حاصل می شود نیز کلی و ذاتی و دائمی و ضروری خواهد بود. از اینرو، براهینی که در باب نبوت و امامت اقامه می شود، هیچ یک ناظر به نبوت و یا امامت شخص خاص نیست و امامت و نبوت شخصی را ثابت نمی کند و در مساله ولایت فقیه نیز آنچه طبق برهان عقلی محض اثبات می شود، اصل ولایت برای فقیه جامع الشرایط است و اما اینکه کدام یک از فقیهان جامع الشرایط باید ولایت را به دست گیرد، امری جزئی و شخصی است که توسط خبرگان برگزیده مردم یا راه های دیگر صورت می گیرد. در

فصل نخست کتاب گفته شد که حیات اجتماعی انسان و نیز کمال فردی و معنوی او، از سویی نیازمند قانون الهی در ابعاد فردی و اجتماعی است که مصون و محفوظ از ضعف و نقص و خطا و نسیان باشد و از سوی دیگر، نیازمند حکومتی دینی و حاکمی عالم و عادل است برای تحقق و اجرای آن قانون کامل. حیات انسانی در بعد فردی و اجتماعی اش، بدون این دو و یا با یکی از این دو، متحقق نمی شود و فقدان آن دو، در بعد اجتماعی، سبب هرج و مرج و فساد و تباهی جامعه می شود که هیچ انسان خردمندی به آن رضا نمی دهد. این برهان که دلیلی عقلی است و مختص به زمین یا زمان خاصی نیست، هم شامل زمان انبیاء (علیهم السلام) می شود که نتیجه اش ضرورت نبوت است، و هم شامل زمان پس از نبوت رسول خاتم صلی الله علیه و آله و سلم است که ضرورت امامت را نتیجه می دهد، و هم ناظر به عصر غیبت امام معصوم است که حاصلش، ضرورت ولایت فقیه می باشد. تفاوت نتیجه این برهان در این سه عصر، آن است که پس از رسالت ختمیه رسول اکرم، حضرت محمد مصطفی صلی الله علیه و آله و سلم، آمدن قانونی جدید از سوی خداوند ناممکن است ؛زیرا هر آنچه که در سعادت انسان تا هنگام قیامت ؛از عقاید و اخلاق و احکام نقش دارد، به دست اعجاز، در کتاب بی پایان قرآن نگاشته شده است و از اینرو، یک نیاز بشر که همان نیاز به قانون الهی است، برای همیشه برآورده گشته است و آنچه مهم می باشد، تحقق بخشیدن به این قانون در حیات فردی و اجتماعی و اجرای احکام دینی است. در عصر امامت، علاوه بر تبیین قرآن کریم و سنت و تعلیل معارف و مدعیات آن و دفاع از حریم مکتب، اجرای احکام اسلامی نیز به قدر ممکن و میسور و تحمل و خواست جامعه، توسط امامان معصوم (علیهم السلام) صورت می گرفت و اکنون سخن در این است که در عصر غیبت ولی عصر (عجل الله تعالی فرجه الشریف) نیز انسان و جامعه انسانی، نیازمند اجرای آن قانون جاوید است ؛زیرا بدون اجرای قانون الهی، همان مشکل و محذور بی نظمی و هرج و مرج، و برده گیری و ظلم و ستم و فساد و تباهی انسان ها پیش خواهد آمد و بی شک، خدای سبحان در عصر غیبت امام زمان (عجل الله تعالی فرجه الشریف)، انسان و جامعه را به حال خود رها نساخته و برای هدایت انسان ها، ولایت جامعه بشری را به دست کسانی سپرده است. کسی که در عصر غیبت ولایت را از سوی خداوند بر عهده دارد، باید دارای سه ویژگی ضروری باشد که این سه خصوصیت، از ویژگی های پیامبران و امامان سرچشمه می گیرد و پرتویی از صفات متعالی آنان است و ما در گذشته از آنها سخن گفتیم (۱). ویژگی اول، شناخت قانون الهی بود ؛زیرا تا قانونی شناخته نشود، اجرایش ناممکن است. ویژگی دوم، استعداد و توانایی تشکیل کومت برای تحقق دادن به قوانین فردی و اجتماعی اسلام بود و ویژگی سوم، امانتداری و عدالت در اجرای دستورهای اسلام و رعایت حقوق انسانی و دینی افراد جامعه. به دلیل همین سه ویژگی ضروری است که گفته می شود نیابت امام عصر (عج) و ولایت جامعه در عصر غیبت از سوی خداوند، بر عهده فقیهان جامع شرایط (سه شرط مذکور) می باشد. تذکر این نکته نیز سودمند است که سلسله جلیله انبیاء (علیهم السلام) به نصاب نهایی خود رسیده و با انتصاب حضرت ختمی مرتبت صلی الله علیه و آله و سلم از سوی خدای سبحان، محال است که کسی به مقام شامخ نبوت راه یابد ؛چنانکه سلسله شریفه امامان (علیهم السلام) نیز به نصاب نهایی خود بالغ شده و با انتصاب حضرت بقیهٔ الله (ارواح من سواه فداه)، ممکن نیست که احدی به مقام والای امامت معصوم راه یابد. لیکن برهان عقلی بر ضرورت زعیم و رهبر برای جامعه، امری ضروری و دائمی است و هر کس در زمان غیبت، مسؤولیت اداره امور مسلیمن را داشته باشد، باید به عنوان نیابت از طرف ولی عصر (علیه السلام) باشد ؛زیرا آن حضرت، امام موجود و زنده است که تنها حجت خدا می باشد و همان گونه که در عصر ظهور امامان گذشته، در خارج از اقلیم خاص آنان، نائبانی از طرف ایشان منصوب می شدند، در عصر غیبت ولی عصر (علیه السلام) نیز چنین است و نیابت غیرمعصوم از معصوم، امری ممکن است ؛زیرا امام معصوم دارای شؤون فراوانی است که اگر چه برخی از آن شؤون مانند مقام شامخ ختم ولایت تکوینی، اختصاص به خود ایشان دارد و نائب پذیر نیست و هیچ گاه به کس دیگری انتقال نمی یابد، ولی برخی دیگر از شؤون آن حضرت که جزء امور اعتباری و قراردادی عقلاست و در زمره تشریع قرار دارد مانند افتاء و تعلیم و تربیت و اداره امور مردم و اجرای احکام و حفظ نظام از تهاجم بیگانگان نیابت پذیر است

و این نیابت، به فقیهی تعلق می گیرد که با داشتن آن سه ویژگی، بتوانـد در غیبت امام (علیه السلام) تا حد ممکن و مقدور، شؤون والای آن حضرت را عملی سازد. چند نکته پیرامون دلیل عقلی اول: گرچه «برهان ضرورت وحی و نبوت » بر اساس اجتماعی بودن زنـدگی انسان و نیازمنـدی وی به قانون و عـدم امکان تـدوین قانون کامل و جامع بـدون وحی و نیز عـدم سودمندی قانون معصوم، بـدون مبین و مجری معصوم، اقـامه می شود و به همین صورت در کتـاب هـای کلامی و فلسـفی رایـج است، لیکن براهین برخی از مطـالب، دارای مراتبی است که طبق کارآمـدی آنهـا، هر یـک در جایگاه ویژه خود مطرح می شود. آنچه برای اوحـدی از انسان ها مؤثر است، ارائه برهان وحی و نبوت از طریق نیاز بشـر به تکامل مادی و معنوی و رهنمود وی در سلوك الهی و نیل به لقای خدای سبحـان است. اصـل این برهـان جـامع و کامـل، از دوده «طه » و نسل «یاسـین » است ;سـپس راهیان کوی ولاء و سالکان سبیل لقاء، چونان شـیخ الرئیس (رحمه الله) آن را در طی تبیین مقامات عارفین و تشریح منازل سائرین و تعلیل ترتب مدارج و معارج سالکین و اصـل بـازگو کرد. آگاهـان به متون فلسـفی و کلامی مستحضـرند که طرح مبـدا قابلی وحی یابی در اثناء «علم النفس » است و ارائه مبدا فاعلی آن، در ثنایای مبحث الهی است. اگر چه ابن سینا (ره) از ضرورت وحی و نبوت در پایان الهیات شفا سخن به میان آورد و بر منهـج مـالوف حکیمـان سـخن گفت البته در آنجا نیز، در بحث از عبادات و منافع دنیوی و اخروی آنها، سـخنی درباره خواص مردم و تزکیه نفس دارنـد که علاوه بر صـبغه تدین اجتماعی، صـبغه تمدن فردی را نیز در اثبات نبوت آورده اند (۲) لیکن آنچه را که از برهان امام صادق (علیه السلام) در کتاب الحجة کافی (۳) برمی آیـد، ذخیره عارفان قرار داد و در نمطنهم اشارات وتنبیهات، نقـاب از چهره آن برداشت تا روشن گردد که هر انسانی، خواه تنها زنـدگی کنـد و خواه با جمع، خواه تنها خلق شـده باشـد و خواه دیگری نیز آفریـده شده باشد، نیازمند وحی و نبوت است ;یعنی یا خودش پیامبر است و یا در تحت هدایت یک پیامبر قرار دارد ;تا در ظل وحی، به معرفت نفس و شـناخت شؤون ادراکی و تحریکی روح و کیفیت بهره برداری از آنها و نحوه ارتباط با جهان خارج و سـرانجام، کیفیت هماهنـگ کردن بهره وری از خود و جهـان را در ارتبـاط با مبـدا عالم و آدم فراگیرد و عمل کنـد: «لما لم یکن الانسـان بحیث یسـتقل وحـده بـامر نفسه الاـ بمشارکـة آخر من بنی جنسه وبمعارضـة ومعاوضـة تجریان بینهما یفرغ کل واحـد منهما لصاحبه عن مهم لو تولاه بنفسه لازدحم علی الواحـد کثیر وکان مما یتعسـر ان امکن وجب ان یکون بین الناس معاملـة وعدل یحفظه شرع یفرضه شارع متمیز باسـتحقاق الطاعة لاختصاصه بایات تدل علی انها من عند ربه ووجب ان یکون للمحسن والمسی ء جزاء عند القـدیر الخبیر. فوجب معرفـة المجـازی والشـارع ;ومع المعرفـة سـبب حافظ للمعرفـة ففرضت علیهم العبادة المـذکرة للمعبود وکررت علیهم لیسـتحفظ التـذکیر بالتکریر حتی اسـتمرت الـدعوة الی العـدل المقیم لحیاة النوع ثم زید لمسـتعملیها بعد النفع العظیم فی الدنیا الاجر الجزیل فی الاخری ثم زید للعارفین من مسـتعملیها المنفعة التی خصوا بها فیما هم مولون وجوههم شطره. فانظر الی الحکمة ثم الی الرحمة والنعمة تلحظ جنابا تبهرک عجائبه ثم اقم واستقم » (۴). دوم: تفاوت میان دلیل عقلی محض و دلیل ملفق از عقل و نقل، این است که چون در برخی از اسـتدلال هـا، برای دوام دین و جاودانگی مکتب، از آیه «لا یاتیه الباطل من بین یـدیه و لا من خلفه » (۵) وماننـد آن اسـتعانت شـد، لذا تمام مقدمات آن دلیل مزبور، عقل محض نیست و چون پس از فراغ از اسـتمداد به برخی از ادله نقلی، جریان ولایت فقیه با کمک عقلی بررسـی شـد، لـذا چنین دلیلی، ملفق از عقل و نقل محسوب شـد اولا، و در قبال دلیل عقلی محض قرار گرفت ثانیـا، و سـبب تعـدد ادله، همانـا اختلاف در برخی از مقـدمات است ;زیرا صـرف اتحاد در برخی از مقـدمات یا کبرای کلی، مایه وحدت دلیل نخواهد شد ثالثا. سوم: برهان عقلی محض، براساس تبیین عقلی صـرف که راجع به ملکه علم و ملکه عمـل اسـتوار می باشـد و عقـل، هیـچ گونه خللی در مراحـل سه گانه نبوت، امامت، و ولایت فقاهت و عـدالت نمی یابـد ;و اگرچه برهـان عقلی، بر شـخص خـارجی اقامه نخواهـد شـد، لیکن در مجرای خود که عنوان «فقاهت و عـدالت همراه با تـدبیر و سـیاست » است، هیچ قصوری ندارد تا نیازمند به دلیل منقول باشد و از دلیل نقلی استمداد کند که به سبب آن، برهان عقلی محض، به صورت دلیل ملفق از عقل و نقل تنزل نمایـد و اگر آسـیب موهوم یا گزنـد متوهمی، دلیل نقلی را تهدید می کند، دلیل عقلی مزبور را نیز با

تحدید خویش تهدید نماید. غرض آنکه ;نصاب دلیل عقلی محض، با استعانت از مقدمات عقلی صرف، محفوظ است ;اگر چه محدوده دلیل ملفق، جایگاه خود را داراست. چهارم: چون عقل از منابع غنی و قوی دین است و بسیاری از مبانی که سند استنباط احکام فقهی و فروع اخلاقی و حقوقی است از آن استخراج می شود، پس اگر برهان عقلی، در مقطع سوم از مقاطع سه گانه طولی مزبور، بر ضرورت ولایت فقیه عادل اقامه شد، چنین دلیلی، شرعی است و چنان مدلولی، حکم شارع خواهد بود که از طریق عقل کشف شده است ;زیرا مکررا اعلام شد که عقل، در مقابل نقل است نه در برابر دین و شرع ;یعنی معقول در قبال مسموع است نه در مقابل مشروع ;و به تعبیر بهتر، مشروع، گاهی از راه عقل کشف می شود و زمانی از راه نقل. پس اگر ولایت فقیه عادل، با دلیل عقلی صرف ثابت شد، چنان ولایتی، مشروع بوده و حکم شریعت الهی را به همراه دارد. پنجم: ممکن است تحریر «قاعده لطف » بر مبنای اهل کلام، مشوب به نقدمقبول باشد ;زیرا گروهی از آنان نظر اشاعره، قائل به تحسین و تقبیح عقلی نیستند و گروه دیگر آنان، نظیر معتزله، گرچه قائل به حسن و قبح عقلی اند، لیکن میان «واجب علی الله » و «واجب عن الله » فرق نگذاشتند ;چه اینکه برخی از اهل کلام، میان امور جزئی و شؤون کلان و کلی فرق ننهادند و چنین پنداشتند که هر امری ظاهرا حسن باشد، انجام آن بر خداوند واجب است و هر امری که ظاهرا قبیح باشد، ترک آن بر خداوند لازم است. کفر کافران را نمی توان مورد نقض قرار داد; زیرا لطف، به حسب نظام کلی است اولا و به حسب واقع است نه ظاهر ثانیا، که تفصیل آن، از حوصله این مقال و حوزه این مقالت بیرون است. لیکن تبیین آن قاعده به صورت حکمت و عنایت الهی در مسائل کلان جهان، بر منهاج حکیمان و به عنوان «واجب عن الله » و نه «واجب علی الله » معقول و مقبول است. اگر حکومت عدل اسلامی، ضروری است و اگر تاسیس چنین حکومتی ضروری، بدون حاکم نخواهد بود و اگر حاکم اسلامی، مسؤول تبیین، تعلیل، دفاع و حمایت، و اجرای قوانینی است که اصلا مساسی با اندیشه بشری ندارد و اسقاط و اثبات و تخفیف و عفو حدود و مانند آن، در حوزه حقوق انسانی نبوده و نیست و منحصرا حصیل وحی الهی است، زمام چنین قانونی، فقط به دست صاحب شریعت خواهد بود و تنها اوست که زمامدار را معین و نصب می نماید و تعیین زمامدار به عنوان حکمت و عنایت، «واجب عن الله » است و فتوای عقل مستقل، پس از کشف چنان حکمت و عنایت، چنین است که حتما در عصر طولانی غیبت، والی و زمامداری را تعیین کرده که در دو رکن رصین علم و عمل (فقاهت و عدالت)، نزدیک ترین انسان به والی معصوم (علیه السلام) باشد و این، تنها راهی است که وجوب تصدی وظیفه سرپرستی و ولایت را برای فقیه و وجوب تولی و پذیرش را برای جمهور مردم به همراه دارد ;زیرا نه جمهور مردم در مدار تدوین قانون الهی و دین خداوند سهیم می باشند تا از سوی خود وکیل تعیین نمایند و نه تفکیک وکیل جمهور از ناظر بر حسن جریان راهگشاست ;به طوری که ملت، مؤمن مدبری را انتخاب نماید و فقیه عادل، بر او نظ ارت کند ;زیرا زمام چنین کار و توزیع چنین وظیفه ای، درخور حقوق جمهور که در تدوین قانون الهی سهمی ندارد نیست تا در نتیجه، شرکت سهامی سرپرستی تشکیل دهد و شخصی را وکیل و فقیهی را ناظر سازد. از اینجا، طریق منحصر نظام اسلامی معلوم می شود که همان تصدی فقاهت عادلانه و سیاست فقیهانه، به عنوان نیابت از معصوم (علیه السلام) و سرپرستی حوزه اجرای قوانین الهی باشد خواهد بود. البته فقیه عادل که والی امت اسلامی است، می تواند وکیل معصوم باشد ;زیرا وکالت از معصوم ولی، همراه با ولایت بر امت است ;چون وکیل ولی، ولایت را به همراه خود دارد; لیکن آنچه وکالت از معصوم را حائز است و در نتیجه، ولایت بر جمهور مردم را داراست، همانا شخصیت حقوقی فقیه عادل ;یعنی مقام برین فقاهت و عدالت است که شخصیت حقیقی فقیه عادل، همتای شهروندان دیگر، «مولی علیه » چنان ولایتی خواهد بود. ششم: مدار محوری هر برهان را «حدوسط » او تعیین می کند و نتیجه برهان نیز در همان مدار دور می زند و هرگز نتیجه برهان، از مدار فلک اوسط او بیرون نمی رود ;هر چند که از کبرای عالم استمداد شود و از عموم یا اطلاق اصل جامعی استعانت حاصل آید. برهان عقلی بر ضرورت امامت، نتیجه ای وسیع تر از ضرورت وجود جانشین پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم نمی دهد ;زیرا عنصر محوری امامت، همان خلافت و جانشینی امام از رسول اکرم صلی الله علیه و آله و سلم است نه وسیع تر از آن تا گفته شود: اگر

جامعه با وجود امام معصوم (علیه السلام) به تمدنی که عین تدین او است می رسد و با نبود پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم به مقصد نائل می شود، پس دلیل بر ضرورت رسالت و نبوت نخواهد بود. سر ناصواب بودن چنین گفتاری این است که مدار برهان امامت، جانشینی و خلافت از رسول است نه جابجایی امام و رسول ;تا امام، بدیل و عدیل رسول شود ;زیرا عنصر اصیل استدلال، همانا اثبات بدل اضطراری است نه بدیلی عدیل. همچنین مدار محوری برهان عقلی بر ولایت فقیه و حدوسط آن که تعیین کننده مسیر اصلی استدلال است، همانا نیابت نزدیک ترین پیروان امام معصوم (علیه السلام) و بدل اضطراری واقع شدن وی در صورت اضطرار و دسترسی نداشتن به امام معصوم (علیه السلام) که «منوب عنه » می باشد. بنابراین نمی توان گفت: اگر نظم جامعه بدون رهبر معصوم حاصل می شود، پس نیازی به امام معصوم (علیه السلام) نیست و اگر بدون رهبر معصوم حاصل نمی شود، پس فقیه، ولایت امت را فاقد بوده، واجد سمت رهبری نخواهد بود. سر ادرست بودن چنین برداشتی این است که عصمت والی، شرط در حال امکان و اختیار است و عدالت آن، شرط در حال اضطرار و امتناع دسترسی به والی معصوم می باشد. البته برکات فراوانی در حال اختیار و حضور ولایتمدارانه معصوم بهره امت می شود که در حال اضطرار، نصیب آنان نمی گردد. برای روشن شدن این مطلب که از مسائل «فقه اکبر» به شمار می آید، نموداری از «فقه اصغر» ارائه می شود تا معلوم گردد که میان «بدل اضطراری » و «بدیل عدیل » فرق وافر است. وظیفه زائری که حج تمتع بعهده اوست، تقدیم هدی و قربانی در سرزمین منی است. اگر فاقد هدی باشد و قربانی مقدور او نیست و در حال اضطرار به سرمی برد، روزه ده روز، به عنوان بدل اضطراری از قربانی، وظیفه او خواهد بود: «فمن تمتع بالعمرة الی الحج فما استیسر من الهدی فمن لم یجد فصیام ثلثة ایام فی الحج و سبعة اذا رجعتم تلک عشرة کاملة ذلک لمن لم یکن اهله حاضری المسجد الحرام و اتقوا الله و اعلموا ان الله شدید العقاب » (۶). همان گونه که در مثال فقه اصغر نمی توان گفت: اگر روزه در حج تمتع کافی است، نیازی به قربانی نیست و اگر قربانی لازم باشد، روزه کافی نیست، در ممثل فقه اکبر نیز نمی توان گفت: اگر عدالت فقیه رهبر کافی است، نیازی به رهبر معصوم نیست و اگر عصمت رهبر لازم است، رهبری فقیه عادل کافی نیست ;زیرا موطن اختیار غیر از ممر اضطرار است. البته اختلاف رای فقهاء که در زمان رهبری فقیه عادل رخ می دهد، غیر قابل انکار است، لیکن حل آن به مقدار میسور در حال اضطرار، در پرتو عدل او ممکن است و هرگز چنین اختلافی در زمان رهبری امام معصوم (علیه السلام) پدید نمی آید. البته اختلاف یاغیان عنود و طاغیان لدود، خارج از بحث است ;زیرا این گروه هماره دربرابر هرگونه دادخواهی و عدل گستری، به تطاول مبادرت کرده و می کنند و شانی جز محاربت با خدا و مخالفت با دین او نداشته و ندارند. با این تحلیل، معلوم می شود که تمایز امام معصوم و فقیه عادل، از سنخ تخصص است نه تخصیص ;تا گفته شود: «عقلیة الاحکام لا تخصص ; » یعنی در حال اختیار، عصمت رهبر لازم است و در حال اضطرار، عدالت وی کافی می باشد و بر همین حدوسط، برهان عقلی اقامه شده است. هفتم: گرچه عناصر ذهنی برهان حصولی را عناوین ماهوی یا مفهومی تشکیل می دهند، لیکن افراد آن ماهیات یا مصادیق این مفاهیم، همانا امور وجودی اند که نه تنها اصالت ازآن آنهاست، بلکه تشکیک و تعدد مراتب و تعین حدود و احکام بر حسب مراتب وجودی، مطلبی است متقن و حکم مسلم هستی است. اگر قاعده لطف متکلمانه یا حکمت و عنایت حکیمانه ارائه می شود و اگر قاعده نظم و عدل فقه سائسانه و مانند آن مطرح می گردد، همراه با تشکیک و شدت و ضعف درجات وجودی است و اگر ملکه علم و عدل رهبران دینی بازگو می شود، همتای با تشکیک و تفاوت مراتب وجودی است و لذا، حفظ مراتب سه گانه نبوت، امامت، فقاهت و نیز صیانت درجات عصمت ویژه پیامبر از یک سو و عصمت امام معصوم (علیه السلام) از سوی دیگر و عدالت فقیه که مرحله ضعیف از ملکه صیانت نفس از هوس و حفظ روح از هواست از سوی سوم، لازم خواهد بود ;به گونه ای که ضرورت نبوت، عرصه را بر امامت امام معصوم تنگ نمی کند و ضرورت امامت معصوم نیز ساحت فقاهت را مسدود نمی سازد ;چه اینکه برهان ولایت و رهبری فقیه عادل، هرگز ضرورت نیاز به امام معصوم (علیه السلام) را پس از ارتحال رسول اکرم صلی الله علیه و آله و سلم برطرف نمی نماید ولذا، هیچ گاه نمی توان گفت: اگر رهبری غیر معصوم

کافی است، پس بعد از ارتحال رسول اکرم صلی الله علیه و آله و سلم، نیازی به امام معصوم نیست و جریان غیبت امام عصر (علیه السلام) مخدوش می شود. سر نارسائی چنین گفتاری آن است که مراتب معقول و مقبول، حفظ نشد و تمایز اختیار و اضطرار، ملحوظ نگشت و تفاوت وحدت تشکیکی یا وحدت شخصی، منحفظ نماند ;زیرا با درجه معین از لطف، حکمت، نظم، و قسط و عدل، نمی توان نتائج سه گانه نبوت، امامت، و ولایت فقیه عادل را ثابت نمود، لیکن با درجات متعدد از اصول گذشته در طی سه برهان با سه حدوسط، کاملا میسور خواهد بود. هشتم: ویژ گی زمان اختیار این است که به ترتیب، وجود پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم و سپس وجود امام معصوم (علیه السلام) ضروری خواهد بود و چون عصمت رهبر، شرط است و راهی برای شناخت عصمت نیست، لذا یا با معجزه و یا با نص و تعیین شخصی رهبر معصوم قبلی، رهبری والی فعلی، معلوم می شود ;اما در زمان اضطرار که به ولایت فقیه بسنده می شود، برای آن است که فقاهت شناسی و عدالت یابی، مقدور بشر است و لذا می توان آن اوصاف را از راه خبر گان شناخت ;لیکن قدرت شناخت، تنها تاثیری که دارد این است که نیاز به اعجاز و مانند آن را برطرف می کند نه آنکه زمام تعیین رهبر را به دست جمهور و مردم بسپارد ;زیرا رهبر اسلامی، متولی دین خدا و مکتب الهی است. دین الهی و مکتب خدا، حق جمهور نیست تا زمام آن را به ست شخص معین هر چند فقیه عادل باشد بسپارد ;زیرا خود جمهور، «مورد حق » است نه «مصدر حق ;» و به اصطلاح، «مبداقابلی » اجرای حدود، احکام، عقائد، و اخلاق الهی است نه «مبدافاعلی » آن ;و لذا زمام تبیین، تقلیل، حمایت و دفاع، هدایت و تبلیغ و دعوت، و بالاخره اجرای آن باید از سوی صاحب دین و مالك مکتب و به اصطلاح، مبدافاعلی قانون سماوی تعیین شود ;زیرا مکتب الهی، قانون مدون بشری نبوده و عصاره اندیشه اندیشوران جامعه نخواهد بود و لذا هیچ یک از شؤون یادشده آن، در اختیار جمهور مردم نیست تا زمام حق خود را به دیگری واگذار کنند و او را وکیل خویش قرار دهند ;چه اینکه شخصیت حقیقی فقیه عادل نیز هیچ سهمی در امور مزبور ندارد ;بلکه چونان شهروندان دیگر، تنها پذیرای ولایت فقاهت و عدالت است ;بدون آنکه تافته ای جدابافته از جمهور مردم باشد. غرض آنکه ;فرق معصوم و غیرمعصوم، گذشته از مقام معنوی، در سهولت شناخت و صعوبت آن است نه در ولایت و وکالت که معصوم، ولی بر مردم باشد و فقیه عادل، وکیل جمهور. ترس دشمنان از ولایت فقیه باید توجه داشت که دشمنان اسلام و مسلمانان، بیش از خود قانون آسمانی، از قانون شناسی که بتواند قانون الهی را بعد از وظائف سه گانه قبلی ;یعنی تبیین، تعلیل، و دفاع علمی، قاطعانه پیاده کند هراسناکند و با انتخاب رهبر است که بیگانگان آیس و ناامید می شوند ;چرا که تنها با وجود رهبر قانون شناس و عادل و توانا است که دین الهی به اجرا درمی آید و ظهور می کند. دشمنان اسلام، در زمان پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله و سلم، به این امید نشسته بودند که لااقل پس از رحلت آن حضرت، کتاب قانون، بدون «مجری » بماند و آنگاه، با این قانون مکتوب و نوشته شده، به خوبی می توان کنار آمد وآن را به دلخواه خود تفسیر کرد. اما وقتی برای این کتاب، مجری و مفسری به نام علی بن ابی طالب (علیه السلام) نصب شد و او، امیر مؤمنان و رهبر جامعه اسلامی گشت، آن دشمنان به کمین نشسته، ناامید گشتند و آیه شریفه «الیوم یئس الذین کفروا من دینکم فلا تخشوهم و اخشون » (۷) در همین باره نازل شد. خدای سبحان می فرماید: امروز که روز نصب ولایت است، کافران از دین شما و از اضمحلال و به انحراف کشیدن آن ناامید گشتند ;پس دیگر از آنان هراسی نداشته باشید و از غضب خدا بترسید که در اثر سستی و کوتاهی تان شامل شما گردد. اگر دین خدا را یاری کنید و پشت سر ولی خدا و رهبر خود حرکت نمائید، خدایی که همه قدرت ها از ناحیه اوست، حافظ و نگهدار و ناصر شما خواهد بود: «ان تنصروا الله ینصرکم ویثبت اقدامکم » (۸). توطئه انحلال مجلس خبرگان وقتی که در مجلس خبر گان قانون اساسی، نوبت به اصل پنجم قانون اساسی رسید که در آن، ولایت امر و امامت امت در زمان غیبت بر عهده فقیه عادل و با تقوا، آگاه به زمان، شجاع، و مدیر و مدبر نهاده شده است، ابرقدرت های شرق و غرب تلاش ها و کوشش ها کردند که مجلس خبر گان را منحل کنند. همزمان با تصویب این اصل بود که در زمان دولت موقت، سخن از انحلال این مجلس به میان آمد. در اصل چهارم قانون اساسی چنین آمده است: کلیه قوانین و مقررات مدنی، جزایی، مالی،

اقتصادی، اداری، فرهنگی، نظامی، سیاسی و غیر اینها باید بر اساس موازین اسلامی باشد. این اصل بر اطلاق یا عموم همه اصول قانون اساسی و قوانین و مقررات دیگر حاکم است. این اصل، با آنکه تاکید دارد که همه قوانین و مقررات کشور، باید مطابق با کتاب خدا و سنت معصومین (علیهم السلام) باشد، کسی با این اصل یا با مجلس خبرگان آنچنان مخالفت علنی و چشمگیری نکرد، ولی وقتی نوبت به تصویب اصل پنجم یعنی اصل ولایت فقیه رسید و مساله رهبری جامعه اسلامی توسط فقیه عالم و عادل و توانا مطرح شد، توطئه های گوناگون برای انحلال مجلس خبرگان آغاز گشت و این، به دلیل هراسی بود که بیگانگان از ولایت فقیه داشتند ;زیرا همان گونه که گفته شد، قانون، به تنهایی و بدون مسؤول اجراء، ترسی ندارد ;آنچه برای دشمنان ترس آور است، اجرای قانون خدا توسط رهبر عادل و آگاه می باشد. کمال دین و تمام نعمت الهی، به داشتن یک ولی عالم و عادل و آگاه به زمان است که دین و احکام دینی را خوب بفهمد، آن را تبیین کند، به اجرا درآورد، و با مهاجمان و دشمنان دین بستیزد. دین اسلام و ره آورد پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم، پس از اعلام ولایت علی بن ابی طالب (علیه السلام) کامل شد: «الیوم اکملت لکم دینکم و اتممت علیکم نعمتی و رضیت لکم الاسلام دینا» (۹) و این نشانگر آن است که دین و جامعه دینی، آنگاه مورد رضایت خداوند است که ولی و رهبر داشته باشد. انقلاب و جامعه ای که ولی شایسته نداشته باشد، ناقص و بی کمال است ;همان گونه که اسلام بی امام معصوم، کامل و تام نیست. دشمنان، اگر شعار «اسلام منهای روحانیت » را در آغاز انقلاب مطرح کردند، برای آن بود که به تدریج رهبری دینی را از میان بردارند و با گذشت زمان، تنها یک سلسله قوانین مکتوب و بی روح بماند و آن را به دلخواه خود تفسیر و تحریف کنند. زنده بودن اسلام و قوانین اسلامی، فقط با وجود رهبر قانون فهم و عادل و آگاه و قاطع و شجاع امکان پذیر است ;که قانون را خوب بفهمد، آن را خوب اجرا کند، و در برابر تهاجم های بیگانه داخلی و خارجی، خوب از آن دفاع کند. تلاش هایی که در زمان حاضر و در جامعه ما مشاهده می شود که اسلام را بی حکومت و بی فقاهت معرفی می کنند، دانسته یا ندانسته، آب در آسیاب دشمن می ریزند و آنان را در اهداف استکباری و دین ستیزی شان یاری می رسانند ;زیرا همان گونه که گفته شد، حیات دین، به اجرای آن است و اجرای آن، بدون حاکم و فقیه اسلام شناس عادل و آگاه به زمان و شجاع و مدیر و مدبر ممکن نیست. پی نوشت ها: ۱. ر ک: ص ۱۳۷. ۲. الهیات شفاء ;مقاله دهم، فصل دوم و سوم، ص ۴۴۱ و ۴۴۶. ۳. در فصل نخست کتاب، ص ۵۷ و ۵۸، متن روایت امام صادق (علیه السلام) از کتاب کافی و نیز روایت دیگری در این باره آمده است. ۴. اشارات و تنبیهات ;ج ۳، نمط نهم، ص ۳۷۱. ۵. سوره فصلت، آیه ۴۲. ۶. سوره بقره، آیه ۱۹۶. ۷. سوره مائده، آیه ۳. ۸. سوره محمد صلی الله علیه و آله و سلم، آیه ۷. ۹. سوره مائده، آیه ۳. منابع مقاله: ولایت فقیه، جوادی آملی، عبدالله؛

مباحثی پیرامون تبیین ولایت فقیه

مباحثی پیرامون تبیین ولایت فقیه چون مستور ماندن برخی از مبادی تصوری و یا مطوی بودن بعضی از مقدمات تصدیقی بحث از سهولت تصور معنای ولایت فقیه یا از میسور بودن پذیرش آن می کاهد, مناسب است توجه پژوهش گران مبانی ولایت فقیه و ناقدان محترم آن به چند مطلب جلب شود. یکم: تضارب آرا که مایهء میلاد رای صائب است: اضربوا بعضی الرای ببعض فانه یتولد منه الصواب! توبهء خود یک نکاح فکری است چنان چه شیخ بهائی قدس سره در تعبیر نغز و دل پذیر خود می گوید: السوال مونث و الجواب مذکر۲, و تجربهء مراکز پژوهش و تحقیق موید آن است که تناوری و باروری نهال علم در پرتو تناکح نقد و نظر می باشد, و ظهور یک مطلب علمی بدون تحلیل ناقدان و عرضه بر پژوهش گران به تنهایی از فکر بکر یک انسان منزوی و تک اندیش بسیار نادر است, چه آن که میلاد مسیح (ع) از یک انسان مبرای از نکاح و منزه از زواج نادر و معجزه است. بنابراین تضارب علمی, که سنت حسنهء برای تولد نسل جدید دانش به شمار میآید باید محکوم به برخی از قوانین عام و مهم تناکح باشد و آن همان, کفو و همتایی پاسخ و پرسش است, یعنی اوج و حضیض جواب مناسب با اوج و حضیض نقد و سوال می باشد, زیرا در

صورت فقدان کفو بودن و همتایی این دو, اثر مطلوب از تضارب علمی به دست نمیآید و تاکنون تمام جواب ها در تبیین مبانی ولایت فقیه, همتای سوال ارائه شده و سبب خفض و رفع پاسخ را باید در انخفاض و ارتفاع پرسش جستجو کرد. دوم: چون عقل ناب از منابع غنی و قوی شرع است, به استناد قضایای بین یا مبین, حسن و قبح عناوین کلی را استنباط می نماید و همین روش به نوبهء خود اجتهاد مشروع بوده و فتوای چنین عقلی حجت شرعی و کلی است, و در اثر اجتهاد کارشناسانهء مصادیق خارجی آن ارزیابی می شود و اندراج آن ها تحت یکی از عنوان های صلاح یا طلاح بررسی می گردد و مدار تقوی یا طغوی بودن آن ها مشخص می شود, سپس حکم ضروری, کلی, دائم و ذاتی عقلی بر آن منطبق می گردد و وزان چنین اجتهاد عقلی و تطبیق کلی ثابت دائم بر جزئی متغیر زایل وزان اجتهاد نقلی و انطباق حکم نقلی ثابت دائم بر مصداق متغیر و زایل می باشد, و هیچ فرقی در این جهت اجتهادی بین عقل ناب و نقل خالص نخواهد بود, یعنی هر دو قانون, کلی, ثابت و دائمی اند, و انطباق حکم کلی بر مصداق جزئی و اندراج آن تحت قانون کلی, گذرا و متغیر بوده و تابع تحقق مصداق می باشد. پس نمی توان گفت: احکام حکومتی و ولایی بدون توجه به احکام شرع و حتی با مخالفت با این احکام زیرا حکم عقل ناب که حجیت آن در اصول فقه ثابت شد, مشروع می باشد. چون یا اصلا در آن مورد حکم عقل بر خلاف حکم نقل نیست و یا اگر هست از باب تزاحم مهم و اهم فتوای عقل همانا تقدیم اهم بر مهم است و همین ترجیح عقلی نیز مورد تایید دلیل نقلی خواهد بود. سوم: اگر عقل ناب حجت شرعی است و ادراک حسن چیزی که به نصاب صلاح ملزم رسیده است. سبب حکم عقل مزبور به وجوب آن می شود مانند حفظ نظم امور مسلمین, و ادراک قبح چیزی که به نصاب طلاح تام رسیده است سبب حکم عقل به حرمت آن می شود مانند هرج و مرج جامعهء اسلامی, چون چنین چیزی اختصاص به هیچ عصر, مصر و نسل ندارد, گذشته از آن که حکم شرعی است نه غیر شرعی, از احکام اولی خواهد بود و اگر برخی از امور جزء احکام ثانوی محسوب می شود هرگز ثانوی بودن مانع مشروع بودن آن نیست, زیرا معیار مشروعیت یک حکم همانا حجیت شرعی آن است چون نه اولی بودن حکم, شرط مشروعیت آن است نه ثانوی بودن آن, مانع مشروعیت می باشد. پس نمی توان گفت: احکام حکومتی به هیچ کدام از منابع شریعت هم چون قضایای جزئیه است که متناقض با قضیه سالبه کلیه عدم جدایی ناآگاهانه پذیرفته است. بلکه باید گفت لازم حجیت شرعی عقل ناب آن است که موارد مذکور موید عدم تفکیک سیاست از دیانت می باشد, نه به عکس, زیرا منبع نهایی احکام حکومتی (بدون واسطه یا باواسطه) عقل ناب می باشد که حجیت آن معقول و مقبول اصول فقه است نه حکومت وقت. چهارم: حکم کلی,ضروری, دائم, ذاتی, نه عهده دار اصل وجود موضوع جزئی خود است و نه کفیل ثبات آن, و نه ضامن بقای او خواهد بود, یعنی ممکن است, حکمی عقلی یا نقلی به طور ثابت و دائم از منبع خاص خود صادر شود, و موضوع آن هنوز موجود نشده باشد, یا بر فرض وجود, منقرض شده باشد و جز فسیل های باستانی چیزی از آن به جا نمانده باشد. بنابراین نه ثابت و دوام حکم عقلی یا نقلی سبب ثبات و دوام موضوع خواهد بود و نه به عکس, تغیر و زوال موضوع خارجی آسیبی به ثبات و دوام حکم عقلی یا نقلی می رساند. احکام حکمت عملی (باید و نباید) در محدودهء فقه, اخلاق, حقوق, سیاست و که امور انشائی اند نه اخباری, اگر جهت تقریب ذهن به احکام حکمت نظری (بود و نبود) در محور, فلسفهء طبیعی, ریاضی و منطقی تشبیه شوند, از قبیل قضایای حقیقیه اند که وجود و عدم, ثبات و تغیر, دوام و زوال مصادیق خارجی آن ها هیچ گونه گزندی به کلیت, ثبات, دوام و ذاتی بودن آن ها نمی رساند. و خلط حکم و موضوع و مغالطه عنوان و معنون و اخذ مصداق به جای حکم زمینهء چنین تنشی را فراهم می کند که گفته شود: عقل ناب با این خصوصیات (ازلی الثبوت). پنجم: اگر حجیت شرعی عقل ناب پذیرفته شد, فتوای آن مانند فتوای دلیل نقلی همان حکم دینی است و چون حکم دینی است وفاق و خلاف عملی آن پاداش و کیفر اخروی دارد. و با توجه به استناد احکام حکومتی به عقل معتبر شرعی, چون دلیل آن شرعی است مدلول آن هم مشروع خواهد بود. پس نمی توان گفت: این یک ادعای خلق الساعه ای بیش نیست و در هیچ جا این ادعا گفته نشد لذا فتوای بطل تاریخ وفقیه فحل در تحریم تنباکو قریب به این مضمون بوده

است: الیوم استعمال تنباك بمنزلهء محاربهء با امام زمان عجل الله تعالی فرجه الشریف می باشد, به طوری که مخالفت حکم ولایی عقاب اخروی را به همراه دارد. گذشته از تمامیت نصاب برهان عقلی بر ثواب و عقاب احکام حکومتی, می توان ترتب ثواب و عقاب بر امتثال یا تمرد حکم حکومتی را از دلیل نقلی نیز استنباط کرد. در مجلهء حکومت اسلامی شمارهء دو, ص ۲۳۹ ۲۳۸ از شیخ انصاری (رحمه االله), و دیگران نقل شد که به استناد مقبوله عمربن حنظله و مشهوره ابی خدیجه با عدول از لفظ (حکم) به عنوان (حاکم) نفوذ شرعی احکام ولایی فقیه جامع الشرایط استفاده می شود و اطلاق حرمت رد (الراد علیه کالراد علینا) حرمت همه موارد رد احکام ولایی و قضایی را شامل می شود, و اگر نقض حکم قضایی یا ولایی والی دینی معصیت بود و مستلزم عقاب حتی برای خود حاکم شرع چنان چه صاحب جواهر رحمه الله آن را از اطلاق حرمت رد استفاده کرده است, پس ابرام عملی آن حکم, اطاعت بوده و موجب ثواب اخروی می باشد. ششم: گرچه بحث پیرامون اصل ثواب و عقاب, دوزخ و بهشت و کیفیت وجود آن ها و تحقق فعلی یا تقدیری آن ها و سایر مطالب مربوط به آن کلامی است و ارتباطی به فقه ندارد, و قبول و نکول آن, آزاد می باشد, لیکن در ساختار نظام دینی برای مومنان به آن, این مطلب مطرح است که از چند راه می توان حرمت چیزی را استنباط کرد: یکی اطلاق عنوان حرمت بدون قرینه صارف بر ارتکاب آن و دیگری ورود صیغهء نهی تحریمی از آن بدون شاهد بر تنزیه, و سومی تصریح به این که فلان چیز معصیت است, و چهارمی این که وعید و تهدید به عقاب اخروی تصریحا یا ضمنا بر ارتکاب آن وارد شده باشد. فقیهان نامآور, در تشخیص معصیت کبیره که ارتکاب آن مانع تحقق اصل عدالت یا مزیل عدالت متحقق است از تهدید و وعید صریح یا ضمنی استفاده نموده اند. بنابر این نمی توان گفت: عقاب و ثواب یك مسئله کلامی است و ارتباطی به فقه ندارد و. زیرا در فقه از وعید به عقاب اخروی, حکم فقهی و فرعی, موضوع خاص ثابت می شود. هفتم: گرچه جعل اصطلاح, عقلاـ ممتنع یا نقلاـ ممنوع نیست لیکن به کارگیری آن در حوار فرهنگی مشروط به اعلام قبلی است, آن چه در مراکز فقهی و متون علمی (فقه و اصول فقه) آمده همانا قسیم بودن دلیل عقلی نسبت به دلیل نقلی (کتاب و سنت) است وهرگز عنوان کتاب و سنت مصطلح و متداول بین آشنایان به علوم حوزوی مقسم هرمنبع دینی اعم از عقل و نقل نخواهد بود بلکه مخصوص دلیل نقلی است. پس بدون اعلام قبلی در جریان نقد و نظر نمی توان گفت: مقصود ما از کتاب و سنت هر منبع دینی اعم از عقلی و نقلی است. هشتم: مقصود از عقل ناب همان است که اصول فقه حجیت آن را اثبات نموده است یعنی عقلی که استدلال آن مصون از گزند قیاس اصولی و تمثیل منطقی بوده و مبرای از آسیب مغالطه های گوناگون که با دخالت وهم یا خیال پدید میآید می باشد, و چنین عقلی که از یك جهت فعلیت محض است و از جهات دیگر ممکن است به فعالیت نرسیده باشد, احکام صادره از آن, کلی, ثابت و غیر قابل تغیر است, لیکن همان طوری که در مطلب دوم بیان شد خلط صغری و کبری و اختلاط حکم و مصداق سبب استبعاد گشت. توضیح آن که حکم کلی خواه حاکم آن عقل ناب یا نقل معتبر باشد, مصون از تغیر است, و موضوع آن هم که یك عنوان مفهومی و جامع است محفوظ از زوال می باشد و مصداق آن موضوع که در محدودهء طبیعت به سر می برد و در بستر حرکت های گوناگون واقع می باشد, محکوم زوال و دگرگونی است و هیچ تلازمی بین زوال مصداق و زوال اصل قانون کلی و حکم جامع وجود ندارد, بلکه مصداق مادی در اثر دگرگونی خارجی گاهی تحت قانون کلی معین مندرج است و زمانی تحت حکم جامع دیگر, آن چه در اثر تبدل مصداق خارجی عوض می شود همانا انطباق حکم کلی بر مصداق مادی است نه اصل حکم کلی و قانون جامع, یعنی محسوس متغیر است نه معقول, و حس دگرگون می شود نه عقل. البته برای عقل ناب, مراحلی است که نازل ترین آن ها در حکمت مشاء مطرح است به عنوان عقل مستفاد که بعد از عقل بالفعل قرار دارد آن گاه مرحله کمالی آن در حکمت اشراق و سپس در حکمت متعالیه بازگو می شود و مرحله نهایی آن همان است که در عرفان که فائق بر حکمت متعالیه است چه رسد به حکمت های دیگر تبیین می شود. غرض آن که عقل ناب که حجیت آن برای فقه, و دیگر علوم وابسته به حکمت عملی در اصول فقه ثابت می شود غیر از عقل ناب به اصطلاح حکیم و عارف است, چون آن عنقای مغلارب و بلند آشیان به دام

فقیه متعارف و اصولی معمولی نخواهد افتاد, چه این که صید هر حکم و عارف مدعی هم نمی شود. نهم: فن برهان منطق که عهده دار تبیین مبادی برهان و شرایط مقدمات آن و روابطه محمول و موضوع آن ها است مشخصات قضایای عقل ناب را در عناصر محوری چهارگانه خلاصه می کند نه سه گانه: ۱ کلیت. ۲ دوام. ۳ ذاتیت. ۴ ضرورت (استحاله انفکاک محمول از موضوع) و چون روح نسخ در احکام کلی که مستند به وحی یا عقل ناب است به تخصیص ازمانی است و بازگشت آن نیز به تحول مصداق متزمن در زمان مخصوص می باشد, مانند مصداق متمکن در مکان ویژه, محذوری را به همراه ندارد. البته در تمام بحث های حکمت عملی باید تفاوت آن با حکمت نظری که به دور از قوانین اعتباری است ملحوظ باشد مثلاً ذاتی در باب حکمت عملی هرگز به معنای ذاتی حکمت نظری نیست. نه ذاتی باب ایساغوجی و نه ذاتی باب برهان بلکه فقط تنظیری به ذاتی باب برهان است که تفصیل آن در فلسفه حقوق بشر۳ آمده است. دهم: عقل ناب به معنای مصون از مغالطه های صوری و مادی است نه به معنای بدیهی لذا ممکن است فتوای او نظری و پیچیده باشد نه بدیهی و ساده, چه این که برای تدبیر یک نظام عینی, صرف فتوای کلی کافی نیست بلکه باید در تطبیق آن فتوای جامع بر مصادیق گوناگون که گاهی پیچیده و نظری است, تامل عمیق نمود, از این رهگذر جایگاه مجمع تشخیص مصلحت نظام که مصدر فتوا نیست بلکه منبع تشخیص موضوع صالح و مصداق مناسب یا اهم می باشد که اگر موضوع خاص, مزاحمی ندارد, معین گردد و اگر مزاحمی دارد فرق بین اهم می باشد که اگر موضوع خاص, مزاحمی ندارد, معین گردد و اگر مزاحمی دارد فرق بین اهم و مهم روشن شود معلوم خواهد شد, تا حکم یا فتوای فقیه جامع شرایط رهبری که تصمیم نهایی آن به رای فقیهانه اوست حاصل گردد. از این توضیح دو نکته روشن می گردد: یکی آن که حکم نهایی به نظر فقیه جامع شرایط فتوا و رهبری است و دیگر آن که رسالت مجمع تشخیص مصلحت, همانا کارشناسی متخصصانه و متعهدانه برای تعیین مصداق صالح یا اصلح یا اهم می باشد, بنابراین با آن چه به عنوان قیاس, استحسان, مصالح مرسله و که از منابع حکم و فتوای گروهی از مسلمین قرار دارد فرق وافر دارد چه این که از باب استناد به مطلق ظن نیست تا مبتنی بر انسداد باطل باشد و منشا اصل این مغالطه نیز همانند مغالطه های گذشته خلط بین حکم و مصداق و واختلاط بین فتوا و موضوع آن می باشد. بنابراین هیچ کدام از شواهد تاریخی و عینی گذشته و حال ارتباطی به حجیت عقل ناب ندارد یعنی: ۱ گفتار فخر رازی در بارهء مصادرهء فدک. ۲ حکم صادر از ناحیه بورقبه در بارهء جواز افطار روزه ماه مبارک رمضان. ۳ تجویز وقیحانه برخی از کشورهای غربی کاری را که قرآن کریم در بارهء آن می فرماید: ولوطا اذ قال لقومه اتاتون الفاحشه ما سبقکم بها من احدک من العالمین انکم لتاتون الرجال شهوه من دون النساء بل انتملا قومء مسرفونک ۴ هیچ ارتباطی به اصل بحث ندارد, چه این که اسناد فتوای عقل ناب همانند فتوای مستفاد از نقل معتبر به اسلام محذوری نداشته و تقول و افتراء به خداوند, محسوب نمی گردد و مشمول تهدید آیهء ولو تقول علینا بعض الاقاویل ۵ نخواهد شد. یازدهم: نمونه ای از ثبات حکم و تغیر مصداق را می توان در جریان مناظره علمی حضرت محمدبن علی الجواد علیه السلام با یحیی بن اکثم مشاهده کرد که یک مصداق معین خارجی در ظرف یک روز و نصف, ده بار متغیر شد, به طوری که ده حکم متنوع را پذیرفت و آن عبارت از فرض خاصی بود که امام جواد(ع) آن را ارائه نمود, که زنی در بامداد بر مردی حرام بود, و هنگام برآمدن آفتاب برای او حلال شد و هنگام نصف النهار و نیم روز بر او حرام شد, و در وقت ظهر (نماز ظهر) برای او حلال شد, بعدا در عصر بر او حرام شد, و هنگام مغرب برای او حلال شد, و در نیمه شب بر وی حرام شد و در بامداد فرادی برای او حلال شد و هنگام بر آمدن آفتاب فردا بر او حرام شد و در نیم روز برای او حلال شد . ۶ این احکام ده گانه متنوع که همگی به نحو قضیه حقیقیه (طبق تشبیه معهود) از لوح محفوظ الهی نشات گرفته واز هر دگرگونی مصون می باشد, هیچ کدام در اثر تبدل مصداق و تحول آن متاثر نشده و متغیر نخواهد شد. غرض آن که حکم عقل ناب, نظیر وحی ثابت خدا (البته با فرق فراوانی که بین آن هاست) ثابت و کلی است و حوادث یومیه و رخدادهای متنوع طبیعی و مادی آسیبی به کلیت و ثبات آن نمی رساند چه این که گزندی به ثبات, دوام و کلیت حکم نقلی نخواهد رساند. دوازدهم: ولایت

تکوینی (علیت حقیقی در حکمت, ظهور واقعی در عرفان) ذاتا مخصوص خداوند می باشد و حصر آیهء ((فالله هو الولی))۷ و دیگر آیات قرآن شاهد نقلی آن است, ولایت بر تشریع نیز ذاتا ویژه الهی است, آیه ((ان الحکم ای لله)) ۸ و دیگر آیات قرآنی شاهد نقلی حصر مزبور است, انبیاء(ع) و ائمه (ع) که مظاهر اسمای حسنای الهی اند, از مقام نیع ولایت برخوردارند که آغاز آن از قرب نوافل شروع می شود: کنت سمعه الذین یسمع به, و انجام آن به قرب فرائض که عبد صالح واصل, لسان معبود می گردد, در سمع الله لمن حمده منتهی می شود و بسط آن در متون عرفانی به ویژه مصباح الانس محمد بن حمزه فناری در شرح مفتاح الغیب قونوی آمده است, ۹ البته برای پایان آن مقام معلومی نیست. نبوت, رسالت و دیگر شئون کمالی انسانهای متعالی مرهون ولایت آن ها است که باطن کمال های یاد شده می باشد, هر نبی یا رسول حتما ولی خدا است ولی هر ولی این چنین نیست. امامت از القاب خلافت است که حاکم و مقدم بر دیگر شئون می باشد, امامت یا بدون واسطه است مانند جعل امامت برای حضرت ابراهیم (ع): ((انی جاعلک للناس اماما))۱۰ یا با واسطه است مانند استخلاف حضرت موسی (ع) برادر خود هارون را: ((یاهارون اخلفنی فی قومی واصلح ولاتتبع سبیل المفسدین)) ۱۱ امامت بدون واسطه گاهی مطلق و عام است و گاهی مقید و خاص, امامت با واسطه حتما مقید و محدود می باشد۱۲. امامت خاصه همچون نبوت خاصه, از منبع واحد نوری استضائه می نماید, در عین حال که دریافت وحی تشریعی و رسالت شریعت مخصوص پیامبر(ص) است و امام (ع) از این جهت خلیفه و نائب پیامبر (ص) می باشد. در جریان حضرت امیرالمومنین (ع) نسبت به رسول اکرم (ص) نه تنها آیهء مباهله و جملهء: ((وانفسنا وانفسکم)) ۱۳ شاهد نقلی مطلب است بلکه در جمع بندی برخی از آیات و روایات معتبر, چنین وحدت آن دو ذات منزه نیز استنباط می شود, زیرا از یک سو خداوند فرموده است: ((نزل به الروح الامین علی قلبک لتکون من المنذرین)) ۱۴ که دلالت دارد بر این که مهبط وحی خدا, حرم مطهر قلب رسول اکرم است, و از سوی دیگر امیرالمومنین (ع) فرمود: ((اری نور الوحی والرساله واشم ریح النبوه)) ۱۵ و از سوی دیگر رسول اکرم (ص) به علی بن ابی طالب علیه السلام فرمود: ((انک تسمع مااسمع و تری ماااری ای انک لست بنبی ولکنک لوزیرء وانک لعلی خیرک)) ۱۶. یعنی آن چه را من می شنوم تو می شنوی و آن چه را من می بینم, تو می بینی, و چون مهبط وحی خدا, قلب رسول اکرم (ص) است پس محسوس و مرئی و مدرک او درونی است نه بیرونی, حضوری است, نه حصولی, صواب است و خطاپذیر نیست, حق است, بطلان پذیر نیست و. مطالب مزبور فهرست برخی از کتاب های مدون اهل معرفت است که بعضی از استخراج های تفسیری از جمع قرآن و نهج البلاغه بر آن افزوده شده است. و چنین ولایت و امامتی که امر ملکوتی است نه ملکی, و تکوینی است نه تشریعی, و حقیقی است نه اعتباری و جایگاه بحث آن حکمت نظری است نه حکمت عملی, هرگز در غدیرخم جعل نشده و در سقیفه بنی ساعده غصب نشد, زیرا آن مقام ملکوتی نه قابل نصب است و نه قابل غصب. و اما ولایت و امامت ملکی به معنای سیاست امور مسلمین و تدبیر کشورهای آنان و ادارهء شئون جامعه اسلامی, که از مسائل حکمت عملی بوده و امری است تشریعی نه تکوینی, و اعتباری نه حقیقی, هم قابل جعل است و هم قابل غصب, چه این که در غدیرخم جعل, و در سقیفهء بنی ساعده غصب شد و نموداری از چنین ولایت ملکی به معنای والی امور مسلمین بودن و چنین امامت ناسوتی به معنای پیشوای جامعه اسلامی و رهبرامت دینی قرار گرفتن برای معصوم در زمان حضور و ظهورش و برای نائبان خاص یا عام آن در زمان غیبت و خفای او را می توان از شواهد گوناگون نقلی استنباط کرد. ۱ حضرت علی بن ابی طالب علیه السلام بعد از انصراف از جنگ صفین, اوضاع جاهلیت, و اوصاف اهل بیت رسول اکرم (ص) و نعوت اقوام دیگر را در خطبه دوم نهج البلاغه چنین ترسیم می فرمایند: ((لایقاس بآل محمد صلی الله علیه وآله وسلم من هذه الامه احد ولایسوی بهم ولهم خصائص حق الولایه وفیهم الوصیه والوراثه, الان اذ رجع الحق الی اهله و نقل الی منتقله)) ۱۷. البته روشن است که منظور از ولایت اهل بیت (ع) دراین خطبه نورانی همان والی امور مسلمین بودن است, زیرا قرینه حال از یک سو, وظهور سیاق و صدر وساقه خطبه از سوی دیگر و تعبیر به حق الولایه از سوی سوم هم شاهد صدق مدعاست, چون ولایت تکوینی جزء حقوق مصطلح نیست, چه این که

مقـام منیع تکوین نه توصیه پـذیر است و نه توریث, لـذا عنوان, حق, و عنوان, وصـیت, وعنوان, وراثت, هم نـاظر به مسائل حکمت عملی و سـرپرستی و تدبیر امور مسلمین می باشد. ۲ امیرالمومنین علیه السـلام بعد از بیعت, وقتی با اعتراض طلحه و زبیر در اثر توقع نـا به جا روبرو شـد فرمود: ((والله ماکـانت لی فی الخلافه رغبه ولافی الولایه اربه)) ۱۸. بررسـی مضمون تمام خطبه و تامل تام در همین جله ذکر شده نشان می دهد که نه مقصود از خلافت, مقام منیع خلیفه اللهی است که مورد رغبت همگان اعم از فرشته و غیر آن هـا می باشـد و نه منظور از ولایـت, همـان منزلت رفیع تکوینی است که همـاره مورد درخواست سالکان شاهـد می باشـد, بلکه مقصود از آن سـرپرستی جامعهء اسلامی و والی مسـلمین بودن است. ۳ حضـرت علی بن ابی طالب علیه السـلام در هماورد صـفین چنین فرمود: ((فقـد جعـل الله سـبحانه لی علیکم حقـا بولایه امرکم ولکم علی من الحق مثل الـذی لی علیکم)) ۱۹. معلوم است که مقصود از عنوان ولایت در خطبه مزبور سـرپرستی و والی مسـلمین بودن است, زیرا جزء حقوق قرار گرفته و در مقابل آن حق مردم هم بـازگو شـد, و امـا ولاـیت تکوینی گرچه حقیقت است لیکن حق مصـطلح حکمت عملی و اعتباری نیست. ۴ حضرت علی علیه السـلام نـامه ای به والی خود در بحرین (عمر و بن ابی سـلمهء مخزومی) مرقوم فرمود: ((امـا بعـد فـانی قـد ولیت نعمـان بن عجلان الزرقی علی البحرین, فلقد احسـنت الولایه وادیت الامانه)) ۲۰ در این نامه ولایت وزمامـداری غیر معصوم که منصوب از طرف وی بود مطرح شد. ۵ حضـرت علی (ع) به طور صریح, سیاست و ولایت امویان را باطل و آن ها را برای علویان حق نمی داند و در نامه ای برای معـاویه چنیـن می نگـارد: ((مـتی کنتـم یامعـاویه سـاسه الرعیـه وولاـه امر الاـمه۲۱ ومـاانت والفاضـل والمفضول والسـائس والمسوس)). تردیـدی نیست که منظور از سـیاست و ولایت در این نامه همان زمامـداری و کشورداری می باشد, چه این که عنوان ولاـیت به معنـای زمامـداری در موارد فراوانی از عهـدنامه علی (ع) به مالـک اشـتر بـازگو شـد و ریشه اصـلی آن آیه: ((النبی اولی بـالمومنین من انفسـهم)) ۲۲ می باشـد کـه در غـدیرخم به عنـوان, مـولی, ظهـور کرده است. ۶ همـان طوری که ولاـیت به معنـای زمامـداری در متون دینی سابقه دارد, امامت به معنای رهبری جامعهء اسـلامی نیز در آن ها کاملا مطرح است, لـذا امیرالمومنین (ع) در نـامه ای که برای برخی از عاملان و کارگزاران خود مرقوم داشت چنین فرمود: ((فقـد اسـخطت ربک وعکصـکیلات امامک)) ۲۳ و هم چنین در نامهء دیگری که برای مصـقله ابن هبیرهء شیبانی عامل و والی اردشیر خره (یکی از شهرهای فارس) مرقوم داشت, همین مضمون را مرقوم فرمود, پس امامت به معنای زمامداری در متن دینی آمده است, چه این که درعهدنامه علی (ع) برای مالک بند ۵۱ چنین آمـده است: ((فول من جنودک انصـحهم فی نفسـک لله ولرسوله ولامامک)) ۲۴. ۷ بعد از جریان تهاجم بسـربن ابی ارطاه, سـخنانی از حضرت علی (ع) به این مضمون رسیده است: ((باجتماعهم علی باطلهم وتفرقکم عن حقکم وبمعصیتکم امامکم فی الحق وطـاعتهم امـامهم فی الباطـل)) ۲۵ که امـامت در این نـامه به معنـای رهبری جـامعه می باشـد. ۸ در نـامه امیرالمومنین علیه السـلام به قثم بن عباس که عامل آن حضـرت(ع) در مکه بود چنین آمد: ((التابع لسلطانه المطیع لامامه)) ۲۶. ۹ در کلمات قصار و حکیمـانه امیرالمومنین علیه السـلام پیرامون فایـدهء امامت چنین آمـده است: ((والامامه نظاما للامه والطاعه تعظیما للامامه)) ۲۷. ۱۰ نـامه حضـرت علی علیه السـلام به عاملاـن خراج چنین است: ((فانصـفوا النـاس من انفسـکم واصبروا لحوائجهم فـانکم خزان الرعیه ووکلاء الامه وسفراء الائمه)) ۲۸. ۱۱ در بارهء ائمه دین علیهم السـلام چنین فرمود: ((ان الائمه من قریش غرسوا فی هـذا البطن من هاشم لاتصلح علی سواهم, ولاتصلح الولاه من غیرهم)) ۲۹. تردیـدی نیست که عنوان امامت, وولایت در این گونه از موارد, همان رهبری ملکی و زمامداری سیاسی است نه امامت ملکوتی و ولایت تکوینی که نه مورد ادعای بیگانگان بود و نه در اختیار آنان قرار داشت. ۱۲ مشابه تعبیرهای نهج البلاغه پیرامون عناوین سه گانهء, ولایت, امامت و سیاست, تعبیرهای غرر و درر آمدی است که در آن از حضـرت علی (ع) آمـده است: ((لنـا علی الناس حق الطاعه والولایه ولهم من الله سـبحانه حسن الجزاء علی الامام ان یعلم اهل ولاـیته حـدود الاسـلام والایمان الجنود عز الـدین وحصون الولایه مکن نام عن نصـره ولیه انلاتکبکه بوکطلااه عـدوه سـلموا لامر الله ولامر ولیه, فانکم لن تضلوا مع التسلیم شکر من فکولاقک بصد الولاء)) ۳۰. ۱۳ همان طوری که در سخنان امیرالمومنین (ع) امامت

ملکی در کنار امامت ملکوتی مطرح شده است در کلمات نورانی سید الشهدا حسین بن علی(ع) نیز از امامت ملکی و زمامداری جامعه اسلامی سخن به میان آمده است, زیرا آن حضرت (ع) قریب به این مضمون فرموده است: ((لعمری ما الامام ای الحاکم بکتاب الله, الدائن بدین الله, القائم بالقسط, الحابس نفسه علی ذلک والسلام)) ۳۱. ۱۴ اوصافی که برای امامان اهل بیت (ع) رسیده است گذشته از مصداق ملکوتی, مصداق ملکی و ناسوتی را هم دربر می گیرد, مثلا آن چه در زیارت جامعه کبیر از حضرت علی بن محمد الهادی (ع) رسیده است که: ((السلام علیکم یا ساسه العباد وارکان البلاد)) شامل استحقاق ائمه (ع) نسبت به سیاست ناسوتی و رهبری جامعه اسلامی هم می شود. بنابراین آن چه در بخش پایانی نقد جناب آقای دکتر مهدی حائری یزدی دامت برکاته - با عنوان: یک پرسش اعجاب انگیز آمده است همچون دیگر بندهای نقد مزبور از خلط بین ملک و ملکوت مصون نمانده است, زیرا اگر به صورت صریح بررسی می شد که امامت ملکوتی که گوشه ای از آثار آن قریب به این مضمون در بیان امام رضا (ع) آمده است: ((الامام واحد دهره, لایدانیه احدء, وهو بحیث النجم من ایدی المتناولین, این العقول من هذا واین الاختیار من هذا)) ۳۲ با امامت ملکی که در نهج البلاغه و تحف العقول وغرر و درر و دیگر جوامع روایی امامیه آمده است فرق وافر دارد هرگز چنین پرسشی مطرح نمی شد, زیرا هم مدعیان امامت و رهبری ناسوتی و ملکی جامعه عاجزانه معترف اند و هم امت اسلامی ذلیلانه واقف اند که اکحکدی را به بارگاه منیع امامت ملکوتی راه نیست و قاطبهء آنان چنین مترنم اند که: نسیم قدسی دمی گذر کن به بارگاهی که لرزد آنجا خلیل را دست, ذبیح را دل, کلیم را لب, مسیح را پا سیزدهم : ولایت که پشتوانهء نبوت, رسالت, امامت و دیگر شئون ملکوتی است, مظهر خلافت الهی در تمام نظام امکانی است, نه در خصوص جامعه انسانی لذا وظیفه خلیفه الله در متون عرفانی, تنها تنظیم امور بشر نیست, بلکه تعلیم اسمای حسنای خدا به فرشتگان و رهبری جبروتی (جبران هر نقص) ملائکه و مدبرات امور, هم در قلمرو سمکت های اوست, زیرا چنین انسان کاملی, مظهر اسم اعظم خداست و اسم اعظم او, حاکم بر سایر اسمای حسنا می باشد و مظهر اسم اعظم نیز, حاکم بر مظاهر اسمای دیگر خواهد بود, لذا منطقه نفوذ خلیفه الله در عرفان به مراتب بیش از قلمرو نفوذ آن در حکمت و کلام می باشد چه این که شایستگی علمی و عملی او در عرفان بیش از شرایط و اوصاف معهود در فلسفه و کلام است. از این جهت به مقام خلیفه اللهی از یک سو و وظیفه یا اختیار او از سوی دیگر نمی توان پرداخت و یا به آن اشارت نمود. اما آن چه در کتاب شریف (حکمت و حکومت) آمده است, فرصت مناسبی می طلبد تا روشن گردد, که مطالب آن کتاب, هم از لحاظ مبنا و هم از جهت بنا ناصواب است, لیکن به طور اشاره به این نکته توجه می شود که پیرامون سمکت های کمالی انسان متکامل, هم چون نبوت, رسالت, امامت و در کتاب های شریف حکمت الهی در چند فصل یا نمط و مقاله بحث می شود, یکی از لحاظ مبدء قابلی, که نکفلاس انسان چگونه به مرحله والای وحی یابی بار می یابد و نشانه آن چیست و راه آن کدام است و درجات آن چند است و مانند آن, ودیگر آن که از لحاظ مبدء فاعلی بر خداوند لازم است که چنین کسی را برای هدایت, حمایت, رهبری جوامع انسانی معین نموده و ارسال فرماید. مقام اول بحث در قسمت معرفت نفس فلسفه مطرح می شود, چه این که شیخ الرئیس رحمه الله در قسمت نفس شفا, اشارات و آن را مطرح فرمود و بزرگ حکیم نامور امامیه, خواجه طوسی رحمه الله آن را در شرح اشارات و بازگو فرموده است و هرگز این بخش از معرفت پیامبر یا امام بر خواجه پوشیده نبوده است و مقام ثانی بحث در افعال خداوند و دربارهء لزوم نصب امام بازگو شد که خواجه آن را در تجرید و از راه قاعده لطف, بیان کرد و قبل از او مرحوم بوعلی بدون تمسک به چنین عنوانی در شفاء ۳۴ و ... حل کرده است. لازم است توجه شود که منکران حسن و قبح عقلی چونان اشاعره, هیچ گونه حکم الزامی در بحث نبوت, امامت و ندارند, و معتقدان افراطی به آن هم چون معتزله که قائل به چنین حکمی اند می پندارند, انزال کتاب هدایت و ارسال رسول حمایت جامعه بشری بر خداوند واجب است, حکمای الهی که بر روال عقاید صحیح امامیه می اندیشند و از فرث افراط و دم تفریط مبرایند چونان بوعلی, در عین حال که قائل به حسن و قبح عقلی اند هرگز بین وجوب علی الله, که سخن باطل معتزله است, و بین وجوب عن الله, که کلام حق امامیه است خلط نمی

کنند, لذا صدرالمتالهین قدس سره - با کمال تحسین و اعجاب از مرحوم بوعلی دراین زمینه نام می برد که وی می گوید: یجب عن الله, نه, یجب علی الله. در پایان, به منظور حفظ قداست علمی و عملی محقق طوسی رحمه الله - که وی نه تنها از گزند چنان مطلب منسوب به وی در کتاب حکمت و حکومت مصون است, بلکه از دیگر هفوات و عثرات برخی از متکلمان نیز منزه است, مطلب به یادماندنی از استاد متضلع و جامع و کم یاب و گم نام, حکیم متاله محمدحسین فاضل تونی قدس الله سره الزکی الذکی التقی النقی را به عرض علاقه مندان به معارف عقلی می رسانم که روزی در اثنای تدریس شرح قیصری بر فصوص فرمودند: ۳۵. محقق طوسی رحمه الله - حکیم بود نه متکلم و سر تالیف کتاب های کلامی برای آن است که تبیین امامت خاصه جز در فن کلام, در فنون دیگر نمی گنجد, و محقق طوسی برای اثبات امامت علی بن ابی طالب (ع) و سایر ائمهء معصوم (ع) اقدام به تحریر مسائل کلامی نمود, و در این اقدام حسن به نحو احسن موفق شد. سپس همین مطلب بلند تاریخی, عقلی را هنگام تتلمذ الهیات شفاء در قم ۳۶, در محضر علامه طباطبائی رحمه الله - , که شهرهء ثقافت اسلامی است, در حاشیه برخی از محشیان شفا برخورد نمودیم. پروردگارا, هیچ زلت علمی را سبب ذلت ما قرار نده و هیچ عثرت قلمی را مانع عثور بر معرفت صحیح نساز, خدایا به ما آن ده که آن به, و آن چنان رفتار نما که شایسته تو است نه مستحق آنیم, خدایا همگان مخوصا بیت شریف موسس حوزه علمیه را سرشار از فوز فیض فرما نظام اسلامی, رهبری نظام, ملت گرانقدر ایران الهی را مشمول لطف خاص خویش فرما. الحمد لله رب العالمین پی نوشت ها: ۱. غرر و درر. ۲. کشکول شیخ بهائی. ۳. کتاب فلسفه حقوق بشر, ص ۵۲ ۵۳. ۴. اعراف (۷) آیهء ۸۰ ۸۱. ۵. حاقه (۶۹) آیهء ۴۴ ۴۷. ۶. تحف العقول, (چاپ پنجم: قم منشورات بصیرتی) ص ۳۳۸. ۷. شوری (۴۲) آیهء ۹. ۸. انعام (۶) آیهء ۵۷. ۹. ص ۴۴۵, و۵۵۹, ۶۱۶, ۶۴۳, (تهران, انتشارات مولی). ۱۰. بقره (۲) آیهء ۱۲۴. ۱۱. اعراف (۷) آیهء ۱۴۲. ۱۲. فکوک صدرالدین قونوی (طبع سوم) ص۳۰۲ ۳۰۳. ۶. شعراء (۲۶) آیهء ۱۹۴. ۱۳. آل عمران (۳) آیهء ۶۱. ۱۴. شعراء (۲۶) آیه ۱۹۴ ۱۵. نهج البلاغه, خطبهء ۲۹۱ (قاصعه) بند ۱۲۰. ۱۶. همان, بند ۱۲۲. ۱۷. همان خطبهء دوم, بند ۱۲. ۱۸. همان, خطبهء ۲۰۵, بند ۳. ۱۹. همان, خطبهء ۲۱۶, بند ۱. ۲۰. همان, نامهء ۴۲, بند ۱ ۲. ۲۱. همان, نامهء ۱۰, بند ۵. ۲۲. احزاب (۳۳) آیهء ۶. ۲۳. نهج البلاغه, نامهء ۴۰, بند۱. ۲. همان, خطبه ۲۵, بند ۲ ۳. ۲۴. همان, نامهء ۵۳. ۲۵. همان, خطبه ۲۵, بند ۲ - ۳. ۴. همان, کلمات قصار ۲۵۲, بند ۵. ۲۶. همان, نامه ۳۳. ۲۷. همان , کلمات قصار ۲۵۲, بند ۵. ۲۸. همان, نامه ۵۱, بند ۲ ۳. ۲۹. همان خطبه ۱۴۴, بند ۴. ۳۰. غرر و درر آمدی. ۳۱. تحف العقول, بخش سخنان حسین بن علی (ع). ۳۲. اصول کافی, ج۱, کتاب الحجه. ۳۳. ص ۱۷۰ ۱۷۱. ۳۴. الهیات شفاء, (چاپ مصر) ص۴۴۱ ۴۵۵. ۳۵. در سال تحصیلی ۱۳۳۳ ۱۳۳۴ هجری شمسی, در تهران. ۳۶. ۱۳۳۸ هجری شمسی. منابع مقاله: مجله حکومت اسلامی شماره ۳، جوادی آملی، عبدالله ؛

نظریه های بدیل «ولایت فقیه »

نظریه های بدیل «ولایت فقیه » سه نظریه «نظارت فقیه، وکالت فقیه و جواز تصرف فقیه » به عنوان نظریه های جایگزین نظریه ولایت فقیه مطرح شده اند که در این فصل به بررسی این نظریه ها می پردازیم: ۱- بررسی نظریه «نظارت فقیه » طرح نظریه «نظارت فقیه » خلاصه استدلالهای مدافعین این نظریه را می توان در چهار محور خلاصه کرد: ۱- منظور از ولایت در نظریه ولایت فقیه، ولایت فقهی است و در فقه اصل بر عدم ولایت است و همچنین از آنجا که دلیل معتبری بر اثبات فقهی ولایت فقیه، در حوزه زعامت بر جامعه اقامه نشده است، لذا محدود به امور حسبیه است. (۱) اما از آنجا که دین به امور اجتماعی نیز بی اعتنا نیست و باید به نوعی در صحنه اجتماعی حضور داشته باشد، به ناچار طریق جریان و حفظ دین در پیکره جامعه، «نظارت فقیه » و یا نظارت عامه فقیهان بر امور جامعه است. ۲- دلیل دوم طراحان این نظریه، مضر نبودن نظریه نظارت فقیه به دینی بودن حکومت است. آنان بر این عقیده اند که حکومت نباید حکومت بی دین (سکولار) باشد و این حداقل را می پذیرند که حکومت باید به نوعی دینی گردد، اما

معتقدند که دینی شدن حکومت تنها به حاکمیت و ولایت ولی فقیه بر جامعه نیست و از طریق «نظارت » نیز می توان حکومت را به صورت دینی حفظ کرد ;برای اثبات این مدعا نیز به بیان سه مطلب می پردازند: الف - شیوه حکومت دینی، منحصر به پذیرش نظریه ولایت فقیه نیست، بلکه در صورت پذیرش نظارت فقیه و یا وکالت فقیه - اعم از اینکه وکالت را به صورت عقد جایز یا یک معاهده اجتماعی لازم بدانیم - مشروعیت حکومت حفظ شده و حکومت، دینی می گردد. لذا دلیلی ندارد که ما خود را محدود به پذیرش نظریه ولایت فقیه کنیم آن هم با نواقص و نارساییهایی که در اثبات آن وجود دارد. (۲) ب - مراقبت فقیه بر عدم مخالفت قطعی با احکام شرع و همچنین بیان شدن اهداف کلی جامعه و حکومت توسط دین، اجمالا نقش بازدارندگی به دین بخشیده باعث مصونیت جامعه از انحراف به سمت لاابالی گری و لادینی می شود. ج - اصولا ـ ضمانت اجرایی نظارت فقیه، خود مردم هستند. از آنجا که فرض بر این است که مردم دیندارند، فقیه با نظارت خود در صورت مشاهده خلاف شرع در قوانین و تصمیمات، آن را به مسؤولین ذی ربط اطلاع می دهد و در صورت عدم توجه مسؤولین مربوطه آن را به اطلاع عموم می رساند و از آنجا که مردم دیندارند، به ندای فقیه ناظر، لبیک گفته و علیه خلاف واقع شده، خواهند شورید و به این ترتیب مانع تحقق خلاف شرع در جامعه اسلامی خواهند شد. (۳) ۳- دلیل سوم اینان تمسک به برخی از جملات حضرت امام (ره) است که اشاره به نحوه حضور روحانیون و حتی خود ایشان در صحنه سیاسی کشور دارد و بر اساس کلمات ایشان نتیجه می گیرند که گرچه امام (ره) در اواخر عمر خود نظریه «ولایت فقیه » را مطرح کردند - و ظاهرا از نظریه «نظارت » عدول کردند - ولی علت این عدول، ضعف مبانی آن نبوده، بلکه آماده نبودن شرایط زمانی و مکانی برای اجرای آن بوده است. (۴) استدلال چهارم ۴- دلیل چهارم آنان این است که تخصص ولی فقیه توانی بیش از نظارت ندارد چون تخصص او در آشنایی مجتهدانه او با احکام فقهی است و توان ولی فقیه در اداره جامعه به میزانی است که فقه به او اجازه دهد و این توان تنها در این حد است که بر تحقق احکام شریعت اسلام مراقبت کند (۵) و حداکثر کلیاتی را در مورد اهداف نظام اسلامی ترسیم نماید و پرواضح است که این امر با اداره جامعه که به تخصصهای متنوع مربوط است فاصله بسیاری دارد. به همین دلیل است که تصدی ولی فقیه تاکنون تغییری در «سنخ و محتوای اعمال حکومتی » ایجاد نکرده است (۶) بنابر این بهتر است ولی فقیه نقش ایجابی را به «کارشناسان » واگذار کند و تنها نقش سلبی را بر عهده گیرد. (۷) نظارت فقیه هم از باب احتیاط است والا «مشاوره » با او نیز کافی است البته این مقدار حضور ولی فقیه نیز در صورتی است که وظیفه اصلی حکومت را تامین حاجات اولیه و مادی مردم و «حکومت بر اجسام » ندانیم. (۸) نقد نظریه نظارت فقیه در نقد این نظریه به ترتیب به بررسی چهار محور بیان شده می پردازیم: نقد دلیل اول تمسک به اصل «عدم ولایت فقهی » برای رد نظریه ولایت فقیه، نه تنها در مباحث گذشته به شدت مورد تردید قرار گرفت ;بلکه بر مبنای عرفا، فقها، متکلمین و حکما اثبات شد که در «ولایت » بر جامعه، اصل بر ولایت است و نه «عدم ولایت » ، اصل عدم ولایتی که در فقه مطرح است مربوط به امور فردی یا اموری است که یک نفر تصمیم گیرنده آن است. اما در موضوعات اجتماعی که موضوعا از حیطه تشخیص و تصمیم گیری فرد خارج است - هر چند مسؤولیت آن بر عهده فرد باشد - اصل بر ولایت است نه عدم ولایت. همچنین اگر در سیر استدلال گذشته تمسک ما به ادله فقهی بود ناقدین فوق حق داشتند درباره ادله یاد شده اظهار نظر کنند و احیانا آنها را کافی و وافی به اثبات مطلب ندانند. اما در این مجموعه بدون وارد شدن به این گونه موارد - که بزرگان ما در جای خود به بررسی و پاسخگویی آن پرداخته اند - و با اتکاء به طریق عقلی، به اثبات معقولیت و بالتبع، مشروعیت نظریه ولایت پرداخته شد. نقد دلیل دوم در استدلال دوم ایشان، سه نکته ذکر گردید که به ترتیب مطالبی را بیان می کنیم. در مجموع استدلال دوم ادعا بر این بود که نقش نظارتی دادن به ولی فقیه، مضر به دینی بودن حکومت نیست ما نیز در پاسخ دقیقا به تبیین همین معنا می پردازیم که چرا حکومت دینی بدون تحقق ولایت دینی، قابل تحقق و استمرار نیست؟ - شیوه حکومت دینی منحصر به رابطه ولایی است. حکومت دینی یعنی حکومتی که «دین » ، ولایت و سرپرستی آن را بر عهده داشته باشد. ولایت جز به معنای سرپرستی نیست و اگر بنا باشد که دین، سرپرستی جامعه

را بر عهـده گیرد طبیعی است که ولایت بر جامعه بایـد بر عهده دین باشد که بالتبع اعمال ولایت دینی بر جامعه تنها از طریق حاکم دین شـناس - به دلایلی که در مباحث گذشـته بیان شد - صورت می گیرد. به هر حال دلیل این مدعا که چرا نوع حکومت دینی بر جامعه، حکومت ولایی است، با اتکا به مباحث مرحله اول روشن می شود. البته توهم ناقدان نظریه ولایت فقیه نیز از نشناختن ولایت بر جـامعه موضوعا ناشـی می شود. یعنی ایشان نه تنها از ولایت دینی بر جامعه ادراک کافی ندارنـد ;بلکه به معنای ولایت بر جامعه موضوعـا هم اشـراف ندارنـد و دقیقـا همین غفلت است که بـاعث شـده نظریات دیگری را به عنوان نظریات هم عرض نظریه ولایت فقیه مطرح کننـد. - مراقبت بر عدم مخالفت با احکام شـرعیه و بیان اهداف کلی برای دینی شدن و دینی باقی ماندن حکومت کافی نیست چرا که خارج کردن دین از صـحنه ولایت بر جامعه به محو دین خواهد انجامید. توضـیح این معنا را در پاسخ استدلال چهارم بیـان خواهیم کرد. - اینکه گمـان کرده انـد اعلاـم به مردم و عکس العمـل منـاسب مردم دینـدار ضامن اجرای فقیه ناظر است نیز از نشـناختن جـامعه، ولاـیت بر جـامعه، و نقش نو حکومتها در جوامع امروزی ناشـی می شود. کسـی که به امور یاد شـده واقف باشـد متوجه می شود که حکومتها چگونه با بستر سازی به سـمت اهداف معین، گرایشـها، افکار و رفتار مردم را به سـمت و سوی خاصی سـوق می دهنـد. البته این سـخن به معنـای حـذف قـدرت اختیـار مردم در جوامع نیست لکن به معنـای تـاثیر شایـان توجه بسترهـای اجتمـاعی در شـکل گیری رفتارهـای عمومی و فردی است. بر این اسـاس در صورتی که ولاـیت بر جامعه بر عهـده دین و ولی فقیه نباشد و بر عهده عالمان و کارشـناسان گذاشته شود، این کارشناسان یا تحت نظر ولی فقیه و دین شناس عمل می کنند و عقل و علم خود را در تبعیت از او به کـار می گیرنـد که نتیجه حاصـل است یـا خود بر اسـاس معیارهای «تعقل جمعی » و «عقل خود بنیاد نقاد» تصمیم گیری می کنند و در این موضع کاری به دین ندارند که در این صورت هیچ ضمانتی برای باقی ماندن دینداران بر دین خود وجود نخواهد داشت. اگر مدیریت، مدیریت غیر دینی گردد تضـمینی بر استمرار و اشتداد علاقه ها و گرایشهای مذهبی مردم نیست تـا بر این اسـاس به دعوت «فقیه نـاظر» لبیـک گوینـد، بلکه برعکس دیری نخواهـد پاییـد که این انحراف فرهنگی مبـدا این اندیشـه خواهـد شـد که ولی فقیه با افکار بازدارنـده خود، مانع پیشـرفت جامعه است و لذا باید در اندیشه های دینی خود تجدید نظر کند تا توان همراهی با قافله تمدن بشـری را داشته باشد! نقد دلیل سوم اما با استدلال سومی که مبتنی بر بیانات حضرت امام (ره) بود چنین وانمود کردند که حضـرت امام (ره) نیز ولایت فقیه را به عنوان شـیوه ای موقت و اضـطراری مطرح کرده اند لکن باید توجه داشـت که: اولا دفاع از نظریه نظام ولایت فقیه به معنای این نیست که روحانیت باید تمامی یا اکثر مناصب سیاسی کشور را اشغال کند ;چه اینکه در این کتاب صرفا بحث درباره ولایت بر جامعه و تصدی این منصب واحد اجتماعی توسط ولی فقیه بوده است. ثانیا عملکرد حضـرت امام (ره) از بدو شـکل گیری انقلاب مبارک اسلامی تا زمان رحلت ایشان، گواه مسلمی بر این معناست که ایشان هیچگاه از نقش هـدایت و سـرپرستی جـامعه دست برنداشـتند. ایشـان نه تنهـا به عنوان یـک نـاظر عالی در صـحنه مبارزه با شاه و در صـحنه انقلاب و بعـد از پیروزی آن عمل کردنـد، بلکه به عنوان یک ولی اجتماعی، جامعه را به سـمتی که می بایست هدایت نمودند و در مواضع مختلف اجتماعی، دستور العملهای لازم را صادر کردند: مردم را به تظاهرات علیه شاه در زمانهای مختلف فرا خواندند ;آنها را برای دفاع از مرزهای کشورهای اسـلامی بسـیج کردنـد، دسـتور العملهای مشـخص و راهگشایی را به مسؤولین اجرایی کشور در مقاطع مختلف ابلاغ فرمودند و . . . پرونده درخشان زعامت امام خمینی (ره) سـرشار از دخالتهای بجا و تعیین کننده در صـحنه های مختلف اجتمـاعی است. ایجـاد حادثه های اجتماعی و حل بحرانها و تضـعیف و تحقیر جبهه باطل جز از طریق اعمال ولایت و ایجاد حـادثه هـای اجتمـاعی امکان پـذیر نبود. ثالثا جملات متقن و واضـح حضـرت امام (ره) در اهمیت ولایت فقیه از یک سو، و درباره اهمیت حکومت اسـلامی از سوی دیگر، گواهی بر این مدعاست که ایشان اندیشه ولایت فقیه را نه به عنوان یک اندیشه موقت و بر اسـاس اضـطرار، بلکه به عنوان یـک نظـام سیاسـی و متقن و نو بر مبنـای تفکر اسـلامی مطرح نمودنـد. «چنانچه فقیه در کار نباشـد، ولایت فقیه در کار نباشـد طاغوت است. یا خـداست یا طاغوت » (۹) «باید عرض کنم حکومت که شعبه ای از ولایت مطلقه رسول

الله (ص) است یکی از احکام اولیه اسلام و مقدم بر تمام احکام فرعیه حتی نماز و روزه و حج است » «ولایت فقیه یک چیزی نیست که مجلس خبرگان ایجاد کرده باشد، ولایت فقیه یک چیزی است که خدای تبارک و تعالی درست کرده است همان ولایت رسول الله است » . (۱۰) اگر نبودن ولایت فقیه ملازم با ولایت طاغوت است آیا می توان وجود آن را امری موقت دانست؟ آیا حکومت و مطلقه بودن ولایت ولی فقیه در آن - که به دلیل ارتباط با ولایت مطلقه رسول الله (ص) از احکام اولیه و شعبه ای از ولایت مفوضه به شمار می رود - می تواند امری اضطراری قلمداد گردد؟ به علاوه جملاتی که ناقدان محترم بدان تمسک می کنند مربوط به عدم لزوم تصدی ظاهری روحانیت در مسؤولیتهای اجرایی است و ربطی به ولایت فقیه ندارد. بنابر این کمال بی انصافی و یا حداقل ناآگاهی از اندیشه و عملکرد حضرت امام (ره) است، که این میراث گرانبهای معظم له به عنوان یک امر موقت و اضطراری القاء گردد. اینجاست که باید به بعض همراهان امام (ره) گفت: «فاین تذهبون » . نقد دلیل چهارم اشکال عمده این نظریه آن است که در قالب قائل شدن به نظارت فقیه، در حقیقت «دین » را در مسند «نظارت » نشانده است و همانگونه که برای فقیه حق ولایت و سرپرستی بر جامعه قائل نیست، حتی برای دین نیز حق ولایت و سرپرستی بر جامعه قائل نیست. یعنی اگر متفکری برای دین، چنین توانمندی ای در اداره جامعه قائل باشد طبعا برای ولی دین شناسی که بر مسند حفظ دین و اجرای احکام الهی نشسته است همانند دین، چنین نقش و تاثیری را قائل می شود. برای روشن شدن پیامدهای محدود دانستن وظیفه فقیه - و قبل از آن، محدود کردن گستره «دین » به «نظارت » - به نظارت، از دو جنبه مساله را بررسی می کنیم: ۱- اگر دین نقش سلبی داشته باشد و نه ایجابی چه رخ می دهد؟ ۲- آیا دین می تواند نقش ایجابی بر عهده داشته باشد؟ در این زمینه سخن بسیار است ولی به دلیل محدودیت، با رعایت اختصار تنها به برخی از مطالب مورد نظر اشاره می کنیم: «انزوای دین » ثمره نظارت فقیه از نقش نظارتی توسط دین و ولی فقیه، و محدود ساختن حضور دین در صحنه تنظیمات اجتماعی به حد نظارت بر عدم خالفت با احکام شرعیه، ثمره ای جز انزوا و محو دین نباید انتظار داشت، چرا که در چنین فرضی اسلام تنها به ماشین امضای اندیشه های غیر دینی و تفکرات مادی که برای زندگی دنیایی خود به نتایجی به ظاهر علمی دست یافته اند تبدیل خواهد شد. یعنی فقیه باید در گوشه ای بنشیند و منتظر طرح نظریه یا پیشنهادی جدید از سوی اندیشمندان مادی - که به ظاهر بر اساس تعقل جمعی و برای خدمت به بشریت به نتایج علمی در اداره جامعه دست یافته اند - باشد و سپس با اسلامیزه کردن آنها رنگ و لعاب دینی به آنها بخشیده و مهر و امضای دین را بر پای آنها بنهد! برای روشن شدن این ثمره با بیان یک نمونه مورد ابتلای جامعه، بحث را پی می گیریم: «بانک » و نحوه گردش اعتبارات در کشور اسلامی ما، نمونه بارزی از تصویر بانک غربی با رنگ اسلامی است. این نمونه بارزی از دادن نقش نظارتی به دین است. فقهای معظم بنا بر ضرورتهای اجتماعی - که در جای خود لازم و قابل تقدیر است - بانک ربوی موجود در نظام ستمشاهی را در قالب عقود اسلامی تعریف کرده اند و با مختصر تغییراتی در محتوا، مهر تایید بر آن نهاده اند لکن بر همگان و حتی بر خود تنظیم کنندگان طرح بانک اسلامی واضح است که تغییرات انجام گرفته به هیچ وجه به معنای انجام تغییر در معادلات گردش پول در جامعه نیست و همان نقشی که بانک در نظام سرمایه داری در رژیم گذشته ایفا می کرد در اینجا نیز ایفا می نماید در حالی که بانک مهره ای از نظام سرمایه داری است که پذیرش آن به شکل مرسوم، پی آمدهای اقتصادی، فرهنگی و سیاسی خاص خود را به همراه دارد. در نظام سرمایه داری تنظیمات اقتصادی بر محور «اصالت سرمایه » است لذا مهمترین امری که بقا و تداوم اقتصاد سرمایه داری را تنظیم می کند، حفظ و حراست از سرمایه است. بانک به عنوان مهره ای از آن نظام اقتصادی در خدمت چنین مقصدی است. بانک به وسیله «نرخ بهره » در واقع ضامن سود سرمایه و افزایش ارزش پول در زمان است. در نظام سرمایه داری، افزایش قدرت اقتصادی بستگی به رشد نسبت متعادل بین چهار سبد اصلی «بازار پول، بازار کار، بازار کالاهای واسطه ای و بازار کالاهای مصرفی » دارد و از این چهار بازار آنچه نسبت به عوامل دیگر عامل محوری محسوب می شود، بازار پول است. لذا بر اساس معادلات اقتصادی سرمایه داری حتی ارزش کار، باید بر محور رشد تضمین شده پول تعیین گردد و نظام

بانکی در اقتصاد سرمایه داری ضامن برقراری چنین معادله ای است. حال اگر چنین نظام بانکی و گردش اعتباراتی را به ظاهر تجزیه کنیم و هر یک از رفتار اقتصادی آن را تحت یکی از عقود «مضاربه » و «جعاله » و امثال آن قرار دهیم – بدون آنکه در محتوای عملیات بانکی و چگونگی جذب و توزیع اعتبارات تغییری ایجاد کنیم – طبیعی است که این مهره به عنوان بخشی از نظام سرمایه داری عمل می نماید و در خدمت فرهنگ افزون طلبی و دنیاخواهی قرار می گیرد ;حال آنکه از موضع کسانی که تنها عدم مخالفت قطعی با احکام شرعی را علامت اجرای احکام اسلامی می دانند ایست به ناچار مهر تایید بر چنین نظام پولی نهاده شود! همین مساله در مقیاسی بزرگتر نسبت به کل نظام اقتصاد سرمایه داری قابل تکرار است ;یعنی می توان مجموعه دستور العملهای مبتنی بر معادلات اقتصاد سرمایه داری را در تنظیم الگوهای مالی اخذ مالیات، نحوه تخصیص درآمدها و امثال آن تحت عقود اسلامی درآورد، بدون آنکه کوچکترین تغییری در محتوای عملکرد آنها رخ دهد. حتی در مقیاسی بزرگتر می توان فراتر از نظام «اقتصادی » ، تنظیم روابط «فرهنگی » و «سیاسی » را در قالب معاملات بین المللی به ظاهر تحت عقود اسلامی درآورد و به این شیوه مهر تایید اسلام را بر پای همه آنها نهاد ;حال آنکه بر هر فرد متدینی این امر واضح است که در این صورت دین ملعبه دست مجریان قرار می گیرد و تنها به عنوان عاملی برای توجیه عملکردها و همراه ساختن مردم متدین درمی آید. (۱۱) توانمندی دین در ولایت بر جامعه پس از روشن شدن آثار سوء نقش نظارتی دین – و به تبع آن ولی اجتماعی – به بیان این مطلب می پردازیم که آیا اصولا فقیه دین شناس می تواند علاوه بر نقش نظارتی، نقش هدایتی و ایجابی را هم بر عهده گیرد؟ آیا به مقتضای آنچه در اختیار فقیهان است نمی بایست نقش آنها را به نظارت محدود کرد و نقش ایجابی را در اختیار کارشناسان و متخصصین اهل فن در زمینه های مختلف قرار داد؟ پاسخ به این سؤال نیز مباحث گسترده ای را می طلبد که به ناچار شمه ای از آن بیان می گردد. دو جهت در پاسخ به این سؤال باید مورد توجه قرار بگیرد: ۱- آیا فقیه باید نقش ایجابی بر جامعه ایفا نموده و سرپرستی جامعه را بر عهده گیرد یا خیر؟ ۲- در صورت اثبات لزوم ایفای چنین نقشی، آیا ظرفیت موجود معارف فقهی ما توان ایفای چنین نقشی دارد یا خیر؟ این دو جهت را نباید با یکدیگر ترکیب کرد و یکجا نتیجه گرفت. ظرفیت موجود فقه شیعه را نمی توان معیار قضاوت تعیین قلمرو دین و حدود وظیفه ولی دینی قرار داد. البته این مطلب به معنای نادیده گرفتن نقش فقه موجود و تاثیر آن در جریان دینداری در جامعه نیست، بلکه به معنای قابلیت تکامل معرفت دینی و امکان پرشدن خلاءهای گذشته است. اما در اینکه آیا نقش دین، نظارت است یا سرپرستی، با توسل به آنچه در مباحث گذشته بیان شد اجمالا می توان پاسخ داد. اینکه دین را ابزار سرپرستی جوامع بشری در طول تاریخ بدانیم با آنکه دین را ناظر بر آن سرپرستی که دیگران انجام می دهند، قلمداد کنیم، بسیار متفاوت است. به اعتقاد ما و تمامی مسلمین، اسلام دینی کامل و جامع است و جاودانگی آن به این است که بتواند اساس رشد و ابزار حاکم بر جریان توسعه قرار گیرد. دینی که نتواند برنامه تکامل فرد و جامعه را متناسب با شرایط مختلف زمانی و مکانی ارائه دهد طبعا دین خاتم و دین کامل نخواهد بود. بنابر این به مقتضای اینکه دین، کامل و خاتم است و اینکه فلسفه خلقت، تکامل است و دین، ابزار تکامل بشریت بوده و رسالت انبیاء (ع) هدایت بشر به سمت کمال مطلق است ضرورتا باید دین را ابزار سرپرستی دانست و سرپرست بودن نیز به معنای نقش ایجابی داشتن است. لذا به هیچ وجه سرپرستی تکامل با نقش صرف نظارت سازگار نیست. اما اینکه ظرفیت موجود معارف دینی برای ایفای چنین نقشی کفایت می کند یا خیر، مساله دیگری است که منفی بودن پاسخ به این سؤال به معنای نادیده گرفتن نقشی که دین در اداره جوامع می تواند داشته باشد، نخواهد بود. افرادی که توان فقیه را محدود به بیان احکام فقهی دانسته اند و به همین دلیل معتقدند که می بایست فقیه را باید در مسند نظارت بر عدم مخالفت با احکام شرعی نشاند، به دو غفلت عمده دچار شده اند که باعث شده است محدوده عملکرد فقیه را بسیار تنگ و محدود بپندارند: غفلت اول اینکه دین را به احکام تکلیفی محدود نموده اند و چنین احکامی را – که بیانگر تکلیف مکلفین در عمل خود می باشد – تنها حاصل آن چیزی می دانند که از منابع شرعی به عنوان دستور العمل و وظیفه قابل ابلاغ به مکلفین به دست می آیند ;در حالی که اسلام علاوه بر احکام تکلیفی در

بردارنده احکام ارزشی یا اخلاقی و احکام توصیفی یا اعتقادی می باشد و زمانی که سخن از جریان دین در جامعه گفته می شود می بایست به چنین مجموعه ای نظر کرد. شارع مقدس در وضع احکام توجه به احکام «ارزشی » و «اعتقادی » هم داشته و مجموعه این معارف، روی هم، تکامل و تعالیم مورد نظر شارع را در فرد و جامعه ایجاد می کنند. بنابراین باید اندیشید که آیا با در نظر داشتن احکام اخلاقی و اعتقادی نیز می توان نقش دین را صرفا به نظارت بر جامعه محدود نمود؟ یا اصولا اسلامیزه کردن اموری که ماهیتا غیر اسلامی هستند آیا ناشی از نادیده گرفتن یا مرتبط ندیدن این سه مجموعه نیستند؟ غفلت دوم این نظریه پردازان آن است که علاوه بر محدود نمودن دین به احکام تکلیفی، در احکام تکلیفی نیز تنها به فقهی که بیانگر احکام «رفتار فرد» است نظر نموده اند در حالی که در دایره این احکام «فقه حکومتی » هم مطرح است که کاملا متفاوت با فقه فردی است. فقه حکومتی، فقهی است که به بیان احکام اجتماعی - بنابر توضیحی که درباره تفاوت فرد و جامعه و تفاوت ولایت فردی و ولایت اجتماعی داده شد - می پردازد. فقه حکومتی، فقهی است که ابزار اقامه اجتماعی تکامل، در جوامع اسلامی است. این، فقهی است که قدرت سرپرستی جوامع را در سطوح مختلف مدیریت اجتماعی بر عهده دارد ;هر چند میزان حضور آن در سطوح مختلف مدیریت اجتماعی (توسعه، کلان و خرد) یکسان نیست. البته طبیعی است که حوزه های علمیه شیعه به دلیل مواجه نبودن با چنین موضوعی به میزانی که نسبت به موضوعات فردی تلاش و پژوهش نموده اند، در این باب اهتمام کافی نداشته اند و انتظار است که با مواجه شدن جامعه اسلامی با چنین موضوعی، از این پس «حوزه » علمیه به پژوهشهای جدیدی در این امور بپردازد، اینکه کم کاری در این زمینه، مجوز حذف دین از صحنه تنظیمات اجتماعی نیست. بنابراین دین عقلا، در ارائه راهکارهای توسعه همه جانبه، نقش ایجابی ایفا می ماند ;و تحققا نیز می تواند چنین مسؤولیتی را بپذیرد ;البته در صورتی که ما به اندیشه های کهن و معارف گذشته از منابع اسلامی بسنده نکنیم و به پژوهشهای نوین درباره این مساله بپردازیم (هر چند پژوهشهای نو در این زمینه نیز آن گاه مورد پذیرش خواهد بود که بر اساس همان معیارهای گذشته و بر بنیانهای مستحکم «فقه سنتی » تکیه زند و بدین وسیله حجیت آن قابل احراز باشد) . ۲- بررسی «نظریه وکالت » نظریه دیگری که از جانب منتقدین به نظریه ولایت فقیه به عنوان شکل دیگری از حکومت دینی مطرح می شود، «نظریه وکالت » است. وکالت بر سه نوع است که تنها نوع دوم و سوم آن مورد نظر صاحبان این نظریه است. اما سه نوع وکالت به قرار زیرند: ۱- اذن به دیگری فقط ;که به این نوع وکالت در اصطلاح فقهی «ایقاع » گفته می شود. ۲- استنابه مخصوص در تصرف ;که همان «عقد جایز» در اصطلاح فقهی است. ۳- احداث سلطه مستقل برای غیر با قبول او; که در اصطلاح فقهی این نوع از وکالت «عقد لازم » شمرده می شود. برخی گمان کرده اند که حاکمیت و حکومت بر جامعه، از قبیل وکالت به معنای معهود فقهی، یعنی نوع دوم وکالت است. بعضی از صاحبنظران نیز برای بخشیدن استحکام بیشتر به حاکمیت سیاسی، نوع دیگری از وکالت را مطرح کرده اند که در ادامه بحث به تبیین آن می پردازیم. به دلیل مشابهت نقد هر دو نظریه، ابتدا به تبیین هر دو و سپس به نقد آنها می پردازیم: طرح نظریه «وکالت حکیم » ۱- انسان به مقتضای اینکه موجودی زنده است، به طور طبیعی حق حیات دارد و لزوما برای حیات خویش مکانی را انتخاب می کند. انتخاب چنین مکانی یک رابطه اختصاصی - آن هم به صورت قهری - برای او به وجود می آورد که این رابطه اختصاصی را «مالکیت خصوصی » می نامند. این مالکیت نیز به اقتضای زیست در مکان اختصاصی، انحصاری است و به اقتضای زیست در مکان اختصاصی مشترک - یعنی در فضایی بزرگتر همچون یک کشور - این مالکیت به صورت مشاع خواهد بود. البته هر دو نوع مالکیت، طبیعی است، زیرا به اقتضای طبیعت به وجود آمده است و هیچ عامل دیگری جز ضرورت وجود عوامل طبیعی در این اختصاص مؤثر نیست. همچنین این دو نوع مالکیت، خصوصی اند، چون هر شخصی به صورت مستقل دارای این دو نوع اختصاص مکانی می باشد. تعلق این نوع از مالکیت به انسان، از آن جهت نیست که او انسان است، بلکه از این جهت است که او جسمی زنده و متحرک است. (۱۲) ۲- انسان علاوه بر زیست طبیعی، از یک گونه زیست برتر به عنوان «زیست عقلایی » نیز برخوردار است که به مقتضای انسانیت او به وجود می آید و انسان در این

نوع از زیست، در تکاپوی بهزیستی و همزیستی مسالمت آمیز با همسایگان خود می باشد. این نوع از زیست انسان هیچ نیازی به قرارداد جمعی یا عوامل دیگری نظیر آن ندارد. (۱۳) ۳- انسان به مقتضای زیست عقلایی و برای بهزیستی و همزیستی مسالمت آمیز با مجموعه انسانی که در آن به سر می برد، به رهنمود عقل عمل، شخص و یا هیاتی را «وکالت » و اجرت می دهد که او تا جایی که ممکن است همه همت، وقت و امکانات خود را در بهزیستی و همزیستی مسالمت آمیز آنان در آن سرزمین به کار بندد و در اجرای این وظیفه از هیچ کوششی دریغ نورزد و اگر احیانا در این گزینش، اتفاق آراء مالکین مشاع فراهم نگردد، تنها راه بعدی و باقیمانده این است که به حاکمیت اکثریت بر اقلیت تمسک جویند و چون نحوه مالکیت افراد یک مالکیت شخصی مشاع است، وکیل و یا نماینده ای هم که از سوی این مالکین در یک قرارداد وضعی وکالت استخدام می شود یک وکیل یا نماینده شخصی مشاع برای همه افراد و شهروندان خواهد بود، نه یک وکیل برای یک واحد جمعی و یا برای یک شخصیت حقوقی. (۱۴) بیان فوق دلیل صاحب این نظریه است مبنی بر اینکه چرا حاکم بر جامعه از جانب مردم وکالت دارد. اما در فرازی دیگر از نظر خود به زعم خویش استدلال را کاملتر نموده، دلیل نفی ولایت را نیز چنین بیان داشته که: «شاید بتوان گفت ولایت که مفهوما سلب همه گونه حق تصرف از شخص مولی علیه و اختصاص آن به ولی امر تفسیر می شود، اصلا در مسایل جمعی و امور مملکتی تحقق ناپذیر نیست، زیرا ولایت یک رابطه قیومیت میان شخص ولی و شخص مولی علیه است که این رابطه میان شخص و جمع امکان پذیر نیست » . (۱۵) البته از آنجا که ایشان ادله بیان شده برای اثبات ولایت فقیه را ثابت نمی دانند، نهایتا این مساله را هم لازم نمی دانند که حتما وکالت به عهده فقیه باشد، بلکه همین قدر کفایت می کند که فردی حکیم، متدین و متعبد به عنوان وکیل مردم به منظور ایجاد شرایط بهزیستی و همزیستی مسالمت آمیز تعیین گردد. به این ترتیب می توان گفت که این نظریه در یک مرتبه دورتر از دیگر نظریات نسبت به نظریه متقن، «ولایت مطلقه فقیه » قرار دارد. طرح نظریه قرار داد اجتماعی (شرط لازم ضمن عقد) عده ای از صاحبنظران، حق حاکمیت ولی فقیه بر جامعه را ناشی از قرارداد لازم اجتماعی بین او و مردم می دانند و آن را از قبیل وکالت به معنای فوق نمی شمارند ;بلکه آن را قراردادی می دانند که پس از شکل گیری اصل قرارداد و تحکیم آن به وسیله «بیعت » ، برای طرفین لازم الاجرا بوده و حتی ولی فقیه نیز تا زمانی که شرایط اعمال حاکمیت را دارد، حق طفره رفتن از آن مسند را ندارد. «انتخاب حاکم از طرف مردم از قبیل توکیل نیست تا عقد جایز باشد و بتوانند آن را فسخ نمایند، بلکه در نظر عقلا و شرع یک قرارداد اجتماعی است که پس از قرارداد و تحکیم آن به وسیله بیعت، از عقود لازم الاجرا می باشد و کلمه بیعت از ریشه بیع - که عقد لازم است - گرفته شده است. حاکم پس از انتخاب، مسؤولیت دارد که طبق قرارداد و محدوده آن، متصدی امور محوله شود. مردم نیز باید از او حمایت و دستورات او را اطاعت نمایند، مگر اینکه از حدود و مقررات شرعی و اسلوب قرارداد منحرف شود. بالاخره به مقتضای وجوب وفای به عهود و عقود، طرفین قرارداد، حاکم منتخب و ملت موظفند بر طبق قرارداد عمل نمایند و حاکم در برابر ملت و انتخاب کنندگان مسؤولیت دارد و از قبیل وکالت و اذن در تصرف نیست تا بتوان آن را بدون جهت فسخ نمود و گواه بر این معنا اعتبار عقلا و حکم شرع است » . (۱۶) صاحب این نظریه نیز، هر چند با تبدیل وکالت به عنوان عقد جایز به معاهده لازم الطرفین سعی نموده است استحکام بیشتری به نظام سیاسی مبتنی بر این قرارداد ببخشد اما صرف نظر از این تفاوت، جوهره نظریه ایشان نیز بازگشت به نظریه وکالت دارد، چرا که ایشان تصریح دارد حاکم اجتماعی موظف است در چارچوب و محدوده قرارداد عمل نماید. در واقع تفاوتی که در این شکل جدید از وکالت نسبت به نظریه قبل وجود دارد، مانع از اشکالی می گردد که به دلیل جایز بودن عقد، بر نظریه قبل وارد بوده است ;ولی صرف نظر از این اشکال، هر دو نظریه در بقیه اشکالات وارده مشترکند، لذا ما نقد این دو نظریه را به صورت مشترک ذکر می کنیم. نقد نظریه وکالت (اعم از وکالت جایز و لازم) سه اشکال عمده به دو نظریه فوق وارد است: ۱- در هر دو نظریه اقلیت، محکوم نظر اکثریتند. به طور طبیعی در کلیه جوامع، همگان بر یک نظر اتفاق نخواهند داشت و معمولا اقلیت و اکثریتی در تصمیم گیریهای اجتماعی شکل می گیرد. تایید و تکذیب حاکمیت و شکل حاکمیت

و محـدوده آن نیز از موضوعـات مهمی هسـتند که طبعـا مورد اتفاق نظر کل افراد جامعه قرار نمی گیرنـد و اگر بپـذیریم که حاکم، وکیل مردم – بنابر هر یک از دو شکل فوق – است، بـدیهی است این وکالت ناشـی از تاییـد اکثر مردم خواهـد بود نه تمامی آحاد جامعه. به همین دلیل اقلیت ۴۹ درصدی جامعه حق دارند که حاکمیت وکیل را بر خود نپذیرند و از دسـتورات او تمرد نمایند. قطعا تجویز چنین مخالفتی، باعث هرج و مرج اجتماعی خواهـد شد و ملزم کردن اقلیت به نظر اکثریت نیز خلاف مقتضای عقد وکالت – اعم از شـکل جـایز و لازم آن – می باشـد. طبق عقـد وکالت، وکیل نمی توانـد در حیطه اختیارات شخصـی که موکل او نمی شود، اعمال حاکمیت و نظر نماید. ۲- بر مجموعه اکثریتی هم که طبق قرارداد اجتماعی و یا به عنوان وکالت، حاکمیت متصدی اجتماعی را پذیرفته اند، اشکال به گونه ای دیگر رخ می نماید. چون اکثریت، حق این اعتراض را خواهند داشت که به حاکم بگویند ما تو را برای مدت محدودی وکیل قرار دادیم و قطعا با محدودیت زمان توکیل تصرفات وکیل نیز می بایست به حیطه زمانی ای که وکالت را بر عهده دارد، محدود گردد. طبعا او اجازه نخواهد یافت تصـرفاتی کند که بدین وسـیله برای زمان پس از خود هم تعیین تکلیف کنـد. حتی اگر از قیـد زمان هم بگـذریم، حداقل این است که افراد هر جامعه اجازه وکالت دادن در تصـرفات اجتماعی برای مقطع زمانی حیات خود را دارا می باشـند و لذا حق ندارند که از جانب خود برای نسـلهای بعدی که هنوز پا به عرصه حیات نگذاشته اند، تصـمیم گیری نمایند و همچنین حق سپردن حاکمیت بر جامعه از جانب آنها را به شخصـی که در زمان حاضر وجود دارد، نخواهند داشـت. در حـالی کـه در تصـمیم گیریهـای اجتمـاعی متـداول در جوامـع امروز مشاهـده می کنیـم کـه تصـمیمات وکلاـی مجلس، قانونگـذاران یا مجریان به هیچ وجه محدود به زمان مورد وکالت آنان نیست. مجریان در زمان تصدی خود – مثلا شـخص ریاسـت جمهور – ساختارهای اجتماعی را بنا می کننـد که چه بسا دهها سال بعد آثار مثبت یا منفی آن تجلی یابد ؛یعنی آثار تصـمیم گیری اش در زمانی معین می شود که شایـد اساسا خود او در عرصه حیات نباشـد و یا اینکه نسـلهای بعـد از ثمرات تصـمیم گیری او بهره منـد شده و یا احیانا تبعات منفی اش دامنگیر آنان می شود. بنابراین با ملاحظه آنچه در تصـمیم گیریهای اجتماعی توسط مجریان یا قانونگـذاران واقع می شود، متوجه می شویم که ماهیت آنچه اتفاق می افتـد با عقـد وکالت ناسازگار است. همچنین اکثریتی که در زمـان معینی به شخصـی خاص وکالت داده انـد، می تواننـد تصـمیم گیریهای اجتماعی او را مورد سؤال قرار داده و اظهار نارضایتی کننـد. ایشان می تواننـد ادعا کننـد که ما برای این نوع تصـمیم گیری شـما را انتخاب نکرده ایم، هر چند چارچوبی کلی مانند قانون اساسـی برای وکیل مشـخص شـده باشـد. اما با توجه به اینکه جزئیات تصـمیم گیریها در قوانین اجتماعی قابل ذکر نیسـتند، این حق برای اکثریت نیز محفوظ است که به تصـمیم گیریهای خاص اعتراض کننـد و اگر آن را مطابق اختیاراتی که به وکیل خود داده اند نیابند، آن تصـمیمات ضـمانت اجرایی نیافته و عملا اجازه اجرا و تحقق به آن تعلق نمی گیرد. این همه گواه بر آن است که آنچه بر واقعیت حاکمیت اجتماعی می گذرد، امری نیست که در قالب قرارداد وکالت بگنجد. ۳- اشکال دیگر اینکه اصولا با مقایسه آنچه در تصـمیم گیریهـا و قانونگـذاریهای اجتمـاعی صورت می پـذیرد بـا آنچه مـاهیت عقـد وکـالت اقتضـاء دارد می توان دریـافت که موضوعـا آنچه که واقع می شود، مغـایر بـا مقتضـای عقـد وکالت است. چون به مقتضای این عقـد، وکیل نمی توانـد به موکل خود فرمـان دهـد و از او بازخواست نمایـد و او را به جرم تخلف جریمه نمایـد. اما حاکم اجتماعی، جامعه را ملزم به پـذیرش تصـمیمات خود می نمایـد. قانونگـذار اجتماعی، قانون را برای همه افراد جامعه وضع می نماید و مجری اجتماعی نیز درآمدهای عمومی جامعه را به گونه خاصـی هزینه می کنـد و برای اخـذ مالیـات نسبت به اقشـار مختلف جامعه قانون قرار داده و آن را به اجرا می گـذارد و متخلفین را جریمه نموده و بعضا به زنـدان می انـدازد. حال اگر حکومت، جامعه را ملزم به تصـمیمات خود نکند، حاکمیت و اقتدار او زیر سؤال خواهـد رفت و چنان تشـتت اجتماعی بر جامعه حکمفرما می شود که حتی همزیستی مسالمت آمیزی که حـداقل انتظار از شـکل گیری جوامع است نیز تامین نمی گردد. به عبارت دیگر حکومت، آحاد جامعه را ملزم به تبعیت از تصـمیم خود می کنـد، در حـالی که در عقـد وکـالت، وکیـل دارای چنین حقی نسبت به موکـل خود نیست. چون اصولا به تصـمیم غیر، ملزم شـدن همان

مفهوم ولایت است که کاملا با مفهوم وکالت مغایرت دارد. اگر کسی تصمیم گیری در شؤون مختلف حیات اجتماعی را بر عهده دیگری بگذارد، در واقع ولایت او را بر خود پذیرفته است. آنچه در جامعه اتفاق می افتد، تولی به ولایت ولی اجتماعی است، اما نه از نوع تولی و ولایتی که در رابطه فردی وجود دارد و با محجوریت توام است. موضوع ولایت بر جامعه، تکامل کل جامعه نسبت به مرحله تاریخی ای است که جامعه در آن به سر می برد. و مردم نیز علاوه بر مشارکت در تشخیص، تصمیم و اجرا با تبعیت خود از ولی اجتماعی، تاثیر مثبت خود را در تکامل روزافزون جامعه بر جای می گذارند. مشکل اصلی طراحان هر دو نظریه این است که خواسته اند به موضوعات اجتماعی با عقودی که موضوعا ناظر به روابط فردی است نگاه کنند و همین معنا باعث به خطا رفتن آنها شده است. همچنین ایشان خواسته اند ارتکازات فقهی گذشته را در جایی به کار گیرند که به موضوع آن جهل داشته اند و اهمیت مباحثی که در ابتدای این مباحث، بیان شد در اینجا به خوبی روشن می شود. سه اشکال فوق ناظر به مساله وکالت بود و اینکه وکالت موضوعا مربوط به تصمیم گیریهای اجتماعی و قانونگذاریهای اجتماعی نیست. اما اشکال اساسی در دو نظریه فوق بی توجهی آنان به معنای صحیح حاکمیت بر جامعه و تفاوت فرد و جامعه و تفاوت ولایت فردی و ولایت اجتماعی و همچنین تفاوت ولایت بر جامعه در گذشته و حال است که به دلیل توضیح آن در مباحث گذشته از تکرار آن خودداری می کنیم. ۳- بررسی نظریه «جواز تصرف فقیه » نظریه سوم که به عنوان یکی از نظریات جانشین نظریه ولایت فقیه قلمداد شده است، نظریه ای استکه معتقد به جواز تصرف فقیه در امور اجتماعی است. صاحبان این نظریه بر این عقیده اند که فقیه تنها از باب قدر متیقن، در امور اجتماعی حق زعامت دارد، لذا در زعامت خود می بایست به حداقل تصرفات اکتفا کند. دلیل مدعای فوق به قرار زیر است: ۱- از مجموع ادله فقهی نمی توان ولایت را برای فقیه ثابت کرد. ۲- اموری در جامعه وجود دارند که شارع قطعا راضی به ترک آنها نیست ;از جمله این امور، حکومت و سلطه سیاسی بر جامعه است، چرا که بدون آن بخش مهمی از مصالح اسلامی و احکام شرعی قابل رعایت و حراست نیست. بدین ترتیب امور حسبیه معهود در کتب فقهی تعمیم می یابد. ۳- در امور یاد شده که شارع راضی به ترک آنها نیست، دلیل معتبری بر اینکه غیر فقیه مجاز به عهده گیری آنها باشد بیان نشده است. از مقدمات فوق نتیجه می گیرند که فقیه، قدر متیقن از افرادی است که صلاحیت تصرف در امور اجتماعی را دارد. (۱۷) لازمه پذیرش چنین ولایتی برای ولی فقیه این است که اولا ولایت او محدود به حد ضرورت و اضطرار است ثانیا تشخیص اینکه چه اموری از موارد حسبیه محسوب شده و تحت تصرف فقیه است نیز بر عهده شخص می باشد نه بر عهده فقیه. لذا اگر موردی محل اختلاف واقع شد، شخص می تواند مطابق نظر خود حاکمیت ولی فقیه را در خصوص آن مورد نپذیرد. (۱۸) اشکال عمده این نظریه نیز در آن است که در اثبات محدوده ولایت برای فقیه، به دنبال ادله فقهی - که مستقیما حوزه ای را برای ولایت فقیه تعریف نماید - گشته اند و بر خلاف عده کثیری از فقها، ادله وارد در اثبات ولایت فقیه را کافی ندیده و از آن رفع ید نموده اند. در حالی که از مسیر طی شده در این سلسله مباحث و از موضعی که در باب مساله ولایت بر جامعه، ولایت دینی و در نهایت ولایت فقیه به اثبات رسید، می توان دریافت که مساله موضوعا متفاوت است. یعنی در این جا بدون استناد به ادله فقهی که مستقیما مساله ولایت فقیه را بیان کرده باشد، مشروعیت ولایت فقیه شد و لزوم ولایت دینی فقیه جامع الشرایط در همه شؤون اجتماعی عقلا به اثبات رسید و مشخص گردید که در غیر این صورت ولایت بر جامعه به دست نااهلان افتاده و اصل اسلام با مخاطره جدی رو به رو می گردد. علاوه بر اشکال نظری، در عمل نیز «نظریه وکالت » با مشکلات عدیده ای در اداره دینی جامعه رو به رو خواهد بود که به دلیل اختصار از ذکر آن اجتناب می ورزیم. پی نوشت ها: ۱. محسن کدیور، «حکومت ولایی » ، ص ۵۱- نشر نی. ۲. همان منبع، ص ۱۳۷. ۳. همان منبع، صص ۱۳۷- ۱۳۶. ۴. همان منبع، ص ۱۴۷. - همچنین اکبر گنجی، کیان، ش ۴۱، ص ۲۱. ۵. حسینعلی منتظری، راه نو، ش ۱۸، ص ۱۳. ۶. مجتهد شبستری، راه نو، ش ۱۹، ص ۲۱ . ۷. محسن کدیور، راه نو، ش ۱۱، ص ۱۵ . ۸. عبد الکریم سروش، کیان - ش ۳۲، ص ۱۳ «حکومت اعم از فقهی و غیر فقهی همواره حکومت بر اجسام است و بس » . ۹. «صحیفه نور» ، ج ۹، ص ۲۵۳. ۱۰. همان منبع، ج

۶، ص ۹۵. ۱۱. «فقه سنتی و نظام سازی » ، دفتر فرهنگستان علوم اسلامی قم – صص ۲۳۲ تا ۲۵۶. ۱۲. مهدی حائری، «کتاب حکمت و حکومت » ، صص ۱۰۱ و ۱۰۲. ۱۳. همان منبع، ص ۱۰۶. ۱۴. همان منبع، صص ۱۰۷ و ۱۰۸ و ۱۰۹. ۱۵. همان منبع، صص ۱۷۷ و ۱۸۸. ۱۶. حسینعلی منتظری، «دراسات فی ولایهٔ الفقیه » ، جلد یک ص ۵۷۴، مساله چهاردهم و همچنین راه نو، شماره ۱۸. ۱۷. آیت الله شیخ جواد تبریزی، «ارشاد الطالب الی التعلیق علی المکاسب » ، ج ۳، صص ۲۶ و ۲۵. ۱۸. آیت الله سید کاظم حسینی حائری، «ولایهٔ الامر فی عصر الغیبهٔ » ، ص ۹۳. منابع مقاله: نظام معقول، پیروزمند، علیرضا ؛

نقدی بر مقاله سیری در مبانی ولایت فقیه

نقدی بر مقاله سیری در مبانی ولایت فقیه دوست محترم, حضرت آقای آملی زیده عمره و توفیقه این حواشی که نوشته شد, یقینا به نظر جناب عالی از مقبولیت و رضایت مطلق برخوردار نیست اما در عین حال بنده فقط به خاطر مراحم و محبت های بی دریغ شما, اقدام به تذکر این نکات کردم. والا بنا ندارم به کسی جواب بگویم. والله المویـد الی الصواب مهدی حائری یزدی ۱ ص ۵۲ : ((وقتی ولایت انبیا و اولیا و ائمه روشن شد که حقیقی نیست, ولایت فقیه هم روشن می شود و بسیاری ازشبهه ها و اشکال ها رخت بر می بندد.)) در این فرض, ولایت فقیه سبک مجاز از مجاز از مجاز است. ۲ ص ۵۳ : ((در مورد ولایت هم همین طور است, در سوره مبارکه مائده فرمود: ((انما ولیکم الله و رسوله والذین آمنوا الذین یقیمون الصلوه و یوتون الزکوه و هم راکعون)) در این آیه, ولایت برای پیغمبر و نیز برای اهل بیت به تتمه روایت ثابت صفحه ۲۲۴ شده است .)) اگر مقصود ولایت به معنای حاکمیت و کشور داری باشد, لازم می آید همه مومنین بر همه مومنین و حتی بر خودش ولایت داشته باشد و شخص واحد هم ولی و هم مولی علیه باشد. ۳ ص ۵۳ : ((ما کان لمومن و لامومنه اذا قضی الله و رسوله امرا ان یکون لهم الخیره, وقتی خدا و پیغمبر درباره امری حکم کردند, احدی حق اختیار و انتخاب ندارد.)) این قضا بالتحیکم است و هیچ ربطی به حکومت ندارد. این اشتباه واضحی است که نویسنده مرتکب شده است. ۴ ص ۵۴ : ((معنای (الغره لله و لرسوله و للمومنین)) یا ((الغره لله جمیعا)) این چنین نیست که بعد از خدا, پیغمبر و مومنین و اولیا هم عزیز باشند و عزت خداوند واسطه در ثبوت عزت برای آنان باشد , و گرنه آن عزت الهی محدود می شود, زیرا اگر چند عزت حقیقی وجود داشته باشد, هیچ کدام از آن ها نا محدود نخواهد بود. زیرا غیر متناهی مجالی برای فرد دیگر, هر چند محدود, باقی نمی گذارد, بلکه عزت الهی واسطه در ثبوت عزت برای آن ها می شود.)) این فرمایشات و دیگر فرمایشات شما کاملا صحیح است به شرط این که انتاج را در شکل اول , حذف و کان لم یکن بدانیم و رابطه میان مقدمتین و نتیجه را الغا نماییم. ۵ ص ۵۵ : ((ولایت بر فرزانگان)) این یک لغت مجعولی است که نه تنها در کتب فقهیه سنی و شیعه نیست, بلکه فی حد ذاته یک تناقض منطقی است, زیرا فرزانگی به رفع یا مرفوع به ولایت منتهی است. نقیض کل رفع او مرفوع . ۶ ص ۵۶ : ((اما احکام ولایی: مثل این که با فلان قوم رابطه قطع بشود, یهودی ها از مدینه بیرون بروند یا اموال آن ها مصادره گردد, عمل به این حکم واجب و نقض آن حرام است. حتی بر خود پیغمبر.)) صفحه ۲۲۵ احکام و لایی یا به تعبیر دیگر احکام حکومیه , شاهد گویا و قاطعی است بر جدایی سیاست از دیانت, زیرا بسیاری از اوقات اتفاق می افتد که حکومت نیاز شدیدی به جعل موضع قانونی را پیدا می کند که منابع آن به هیچ وجه در کتاب و سنت نیست. در این جا حکومت وقت حاکم است نه دین. و اگر این موارد را به عنوان موجبه جزئیه قبول کردیم , قطعا شنیده اید که موجب جزئیه نقیض سالبه کلیه است, یعنی این سلب کلی که هر گز دین از سیاست جدا نیست, باطل خواهد بود. ۷ ص ۵۷ : ((پس رهبر هیچ امتیاز شخصی بر دیگران ندارد تا کسی بگوید مردم ایران محجور نیستند تا ولی طلب کنند. اگر معنای هو ((و الله هو الولی)) روشن شد, دیگر خللی در توحید نمی افتد, و پذیرش اولیا عین توحید می شود.)) بله , سبک این ولایت تکوینی است و ولایت تکوینی اشراقی قابل انتقال به غیر نیست, زیرا رابطه اشراقی مانند رابطه مقولی است که قابل جعل نیست. ۸ ص :۵۹ بخشی از ولایت تشریعی در فقه و درکتاب حجر مطرح است.و نه در هیچ جای

دیگر ۹ ص ۵۹ : ((آیه انما ولیکم خطاب به عقلا و مکلفین است نه به غیر مکلف یا محجور. خداونـد متعال هیچ گاه به محجورین و دیوانگـان و صبیـان و مجـانین و مفلسـین خطاب نمی کنـد که : ((یا ایها الـذین آمنوا النبی اولی بالمومنین من انفسـهم ....)) اولی صیغه افعل التفضـیل است . و در صورت تزاحم میان اولویت خود مردم بر صـغار و مجانین مسلما پیامبر اکرم اولویت دارد. به علاوه ((النبی اولی بـالمومنین من انفسـهم)) نه ((علی انفسـهم)) مگر در هنگام جهاد . ۱۰ ص ۵۹ : ((اطیعـوا الله واطیعوا الرسول واولی الامـر منکم.)) اولی الامـر در این جـا از قبیل ذکر عام بعـد از خاص است و اطاعت, اطاعت ارشادی است. و ممکن است مقصود از اولی الامـر کسـانی باشـند که از اوامر و نواهی خـدا آگـاهی دارنـد و چون اینان از احکام واقعی شـریعت به خاطر عصـمت آگاهی دارند, پیروی از صفحه ۲۲۶ آن ها واجب اما نه به دلیل ولایت امر بلکه به دلیل کشف حقیقت. و هر کس چه امام و چه پیامبر و چه هر شـخص دیگری که از احکـام واقعی خـدا آگـاه باشـد, عقلاـ از او اطاعت کننـد و حاصل اولی الامر در این جا به معنای ولی امر نیست بلکه به معنای هر کسـی است که آگاهی بر شـریعت دارد و وجوب اطاعت وجوب عقلی است نه شرعی والا تسلسل لازم می آید. ۱۱ ص ۶۰ : ((دربـاره ولاـیت از دو جنبه می توان بحث کرد: فقهی و کلاـمی. بحث فقهی این است که اگر چنین قانونی بود, عمـل به این قـانون واجب است. این را فقیه در کتـاب فقه مطرح می کنـد که آیـا بر مـا اطعت و عصـیان واجب است یا نه ؟)) کجا دیده شده یا شـنیده شده که عصیان امر الهی واجب باشد؟ ۱۲ ص ۶۰ : ((آیـا مردم از آن جهت که بالغ , عاقل , حکـیم , فرزانه و مکلفند بر آن ها اطاعت والی واجب است یا نه؟ هر گونه پاسخ مثبت و منفی به این سوال , یک پاسخ فقهی است .)) این هم مسئله کلامی است که از اطاعت و عصیان بحث می کند و کاری به احکام پنج گانه ندارد. ۱۳ ص ۶۰ : ((اما بحث کلامی درباره ولایت فقیه این است که آیا ذات اقدس اله برای زمان غیبت دستوری داده است یا نه؟)) این یک مسئله تاریخی است و ربطی به علم کلام ندارد. ۱۴ ص ۶۱ : ((پس اگر موضوع مسـئله ای فعل الله بود آن مسئله کلامی است , و اگر موضوع آن فعل مکلف بود, آن مسئله فقهی است.)) قـدمت یا حـدوث و این که فعل الله مانند کلام الله حادث است یا قدیم, مسـئله ای کلامی است. ۱۵ ص ۶۱ : ((اهل سنت معتقدنـد)) اساسا خـدا درباره رهبری بعـد از پیغمبر دسـتوری به امت نـداده است و این خود مردمنـد که بایـد برای خودشان رهبرانتخاب کنند.) صفحه ۲۲۷ در امور دنیوی جزئیه دسـتوری نفرمودند لان الجزی لاکاسب ولا مکتسب . ۱۶ ص ۶۱ : ((... او که می دانـد اولیای معصومش زمان محـدودی حضور و ظهور دارنـد و آن خاتم اولیا مـدت مدیـدی غیبت می کنـد , آیا خداوند برای عصـر غیبت دسـتور داده یا امت را به حال خود رها کرده است؟)) چون احکام شـرعیه همه به نحو قضایای حقیقیه است دیگر لازم نیست برای هر دوره و کوره پیامبری جداگانه فرسـتاده شود. (رجوع کنید به تقریرات مرحوم نائینی ره) و به گفته صدرالمتالهین از قبیـل قضایای لابتیه است. ۱۷ ص ۶۲ : ((در خطبـه هـایی که امیرالمـومنین (ع) خـود را بـا عنـوان والی و ولی معرفی می کنـد, این تعبیرات فراوان است که من حق ولایت بر عهده شـما دارم و شـمامتولی علیه من هستید, این سـخن بدین معنا نیست که من قیم شـما هسـتم , و شـما محجورید. بلکه به معنای سـرپرستی و حکومت و اداره شـئون مردم است.)) اگر ولایت به هر معنا که باشد از سوی خدا باشد, مانند نبوت است و این گونه ولایت به معنای امامت است . فرمان کشور داری و صـحبت بر سـر این معنای که ولایت که به معنای امامت است , نیست بلکه صـحبت بر سـر آن ولایتی است که با بیعت مردم انجام می پـذیرد, آیا این ولایت حق قیومیت بر مولی علیه دارد و آیا مردم به قیومیت دیگری بر خودشان رای می دهند. یکی از مزایای اسلام عقلانی و عقلایی بودن آن است. آیا این مطـالب با اصول عقلایی سازگار است؟ ۱۸ ص ۶۲ : (و این جا سـخن از ولی و ولایت والی هاست که ناظر به سـرپرستی جامعه می باشـد.)) آیـا سـرپرستی جـامعه را می توانـد خود جامعه و مولی علیه تعیین کنـد؟! ۱۹ ص ۶۳ : ((در نـامه ۴۲ نهـج البلاغه می خوانیم که : ... مادامی که والی بحرین بودی حق ولایت را خوب ادا کردی ...)) این ولایت به هر معنا که باشد از سوی مردم نبوده بلکه بـا تعیین امام بوده است و از مـدار صـفحه ۲۲۸ بحث خـارج است, زیرا حـاکمی را که حکـومت مرکزی تعیین کنـد, به عنوان وکیل در توکیل است نه ولی امر. اکنون هم در همه جای دنیا معمول است که سـفیر نماینده خاص سیاست جمهوری است و هر چه

او می گوید از سوی ریاست جمهوری می دانند و این سفارت است, ولایت نیست. ۲۰ ص ۶۳ : ((تو که به آن جاگسیل شدی و والی مردم هستی , باید مواظب آن ها باشی و کسی که والی توست و تو را به این سمت منصوب کرده است, ناظر به کارهای توست و خداوند هم ناظر به کارهای همه ماست .)) اگر این ولایت هم باشد تعیین از سوی امام بوده است نه از سوی مردم , و معلوم است که هر حاکمی وکیل در موکلین هم هست. ۲۱ ص ۶۴ : ((روایت دوم این است که حریز از زراه از امام باقر (ع) نقل می کند که : ((بنی الاسلام علی خمسه اشیاء: علی الصلوه والزکاه و الحج و الصوم والولایه ...)) مسلما ولایت در این جا به معنای کشور داری نیست , چون برای امر کشور داری یک نفر کافی است. در صورتی که ولایت در این جا در عداد صلوه و زکات و حج به حساب میآورند که بر همه واجب است بالفعل. آن ولایتی که مانند صلوه بر همه واجب است , کشورداری نیست. ۲۲ ص ۶۴ : ((پس معلوم می شود ولایت به معنای سرپرستی است, آن هم سرپرستی فرزانگان نه دیوانگان .)) سرپرستی فرزانگان خود به تنهایی یک لغت متناقضی است. ۲۳ ص ۶۵ : ((غرض آن که ولایت در موارد یاد شده یک مطلب تشریعی و به معنای سرپرستی جامعه خردمند انسانی است...)) گفته شد سرپرستی جوامع انسانی یک لغت متناقضی است که هیچ اهل علمی آن را بر زبان نمی آورد. ۲۴ ص ۶۵ : ((در هنگام تدوین قانون اساسی اول آمده , برخی پیشنهاد داد بودند : ((مردم انتخاب می کنند)) ولی در همان جا, بدین صورت اصلاح شد که : ((مردم می پذیرند .)) پذیرش با انتخاب مالا یکی است. مانند پذیرش بیع که با ایجاب و در تاثیر مساویند, بلکه کیفیت قبول از ایجاب به مراتب اقوی داشته است. ۲۵ ص ۶۵ : ((اگر شخص در اسلام , ولی جامعه است , باید مزایایی داشته باشد , که در حقیقت آن مزایای علمی و عملی که به حکمت نظری و عملی او بر می گردد, ولایت دارد ...)) همه انسان ها دارای حکمت نظری و عملی اند, آن دو اختصاص به ولی ندارد. ۲۶ ص ۶۶ : ((آن ها می پندارند که عقل در برابر دین است در حالی که عقل و نقل دو چشم دینند. در تمام کتاب های اصول آمده است که منابع غنی فقه , قرآن , سنت , عقل و اجماع است .)) باز آمده است اگر روایتی بر خلاف عقل باشد فاضربوه علی الجدار. ۲۷ ص ۶۶ : ((... چون همه مسائل و جزئیات به صورت نقلی نیامده, چشم دیگر دین یعنی عقل آن را تکمیل می کند.)) انصافا در کلام, عکس این مطلب مسلم است که گفته می شود: الاحکام الشرعیه الطاف فی الاحکام العقلیه. در حقیقت احکام شرعیه احکام مقدمی هستند برای احکام عقلیه. ۲۸ ص ۶۶ : ((... در حالی که دین می گوید آن چه را که عقل مبرهن می فهمد فتوای من است .)) عقل مبرهن بی معنا است. ۲۹ ص ۶۶ : ((مسئله رهبری و مدیریت جامعه نیز یک امر عقلی است و اگر بر فرض که در آیات و روایات, حکم صریحی درباره آن نیامده باشد. عقل صریح به صورت واضحی بدان حکم می کند و همین حکم عقلی , دستور خداست .)) مدیریت جوامع انسانی را عقل عملی صریح درک می کند نه ولایت امر را. چون عقل صفحه ۲۳۰ عملی در همه انسان ها وجود بالفعل دارد و ترجیح یک عقل عملی بر دیگران , ترجیح بلامرجح است. ۳۰ ص ۶۶ , ۶۷ : ((مما یظهر بادنی تامل فی النصوص ... بل لولا عموم الولایه لبقی کثیر من الامور المتعلقه یشیعتهم معطله...)) این روایت همان کلام حضرت امیر (ع) است که می فرماید: ((ولابد لکل قوم من امیر بر او فاجر)) و این فرمایش صراحت بر جدایی دین از سیاست دارد. ۳۱ ص ۶۷ : ((آن چه که این فقیه بزرگوار بر آن تاکید دارد یک مسئله عقلی است , وی پس از اندیشه در انبوهی از احکام در زمینه های مختلف به این نتجیه رسید که این همه دستور و حکم حتما به متولی و مجری نیاز دارد و گرنه کار شیعیان در عصر غیبت ولی عصر (ع) عطل می ماند.)) متولی و مجری امر غیری از ولایت مطلقه است. والا ـ تردیدی نیست که هر امامزاده و بقعه یا مسجد کوچک یا بزرگ احتیاج به مدیریت دارد. در تشکیلات غیر مذهبی هم هر تجارت خانه ای احتیاج به مدیریت امر دارد. ۳۲ ص ۶۷ : ((اگر انما ولیکم الله پیامش این است که سرپرست شما خدا . پیغمبر و امیرالمومنین است, این ولایت خطاب به فرزانگان و علما و ذوی العقول اولی الالباب است نه دیوانها و...)) انما ولیکم الله و رسوله و الذین آمنوا که شامل همه مسلمین از اول تا آخر دنیا می شود, نمی تواند به معنای ولایت کشور داری باشد, چون در این صورت همه بر همه ولایت خواهند داشت و اجتماع ولی و مولی علیه لازم می آید و این محال

است. ۳۳ ص ۶۸ : ((چون والی تکوینی حقیقتا خداست ((والله هوالولی)). این حصر ولای مطلق در ذات اقدس اله است , تکوینا و تشریعا : ((ان الحکم الا لله)) ثانیا و بالعرض دان انبیا و اولیا و ائمه , سپس فقهای عادل که مظهر چنین ولایتی هستند) اگر ولایت در این جا به معنای رابطه قیومی و علم حضوری اشراقی است چگونه ممکن است به فقهای عادی هم نصیب گردد. ۳۴ ص ۶۸ : ((پس اگر کسی بگوید ما اصلا ولایت به معنیا سرپرستی نداریم, سخن نادرستی است .)) ولایت به معنای سرپرستی عقلا و فرزانگان نداریم و اگر داشته باشیم, تسلسل در امر ولایت لازم می آید, چون سرپرستی فرزانگان هم احتیاج به سرپرستی دارد, الی غیر النهایه . ۳۵ ص ۶۹ : ((این اشکال از آن جا نشاءت می گیرد که آنان ولایت را در همان کتاب حجر منحصر کرده اند اما وقتی که ولایت به معنای سرپرستی فرزانگان و خردمندان و اولی الالباب بود , نظیر آن چه که در آیه ((انما ولیکم الله)) و جریان غدیر و آیه ((النبی اولی بالمومنین)) است, شکل مزبور حل می شود.)) گفته شد سرپرستی فرزانگان که خود سرپرست و ناصحین دیگرند, معنایی جز تناقض صریح ندارد. چه اگر اولوالالباب , اولوالالباب بخواهند, تسلسل لازم می آید. و معنای ((انما ولیکم الله)) غیر دوستی چیز دیگری نیست. و به علاوه ((النبی اولی بالمومنین من انفسهم)) معنای صریح آن است که نبی اکرم اولویت بر دیگر اولیا دارد. چون اولی صیغه افعل التفصیل است و خود معنای اولویت پیامبر اکرم این است که دیگر مومنان نیز ولایت دارند, منتها در هنگام تزاحم بین ولایت پیامبر و سایرین, نبی اکرم اولی بر دیگران است و جایی که محل تزاحم میان ولایت نبی اکرم و دیگران است , جز ولایت بر صغار و مجانین نیست. ۳۶ ص ۶۹ : ((خود پیغمبر, جمهوری اسلامی و رجزع به آرای مردم را طرح کرد و فرمود: اسلامی بودن نظام بر اساس وحی است و مردمی بودن آن بر اساس پذیرش شماست . پذیرش به معنای قبول عقلاست و یکی از ارکان قرار داد وکالت می باشد. ۳۷ ص ۶۹ : ((یعنی اسلام تاءمین است و کمبودی ندارد, اسلام ولایت, رهبری, نبوت و سالت را در درون خود دارد و به کمال این نصاب رسیده است . نیازی ندارد که شما رهبر انتخاب کنید , فقط شما باید بپذیرد و به آن عمل کنید.)) بالاخره هر چه باشد , پذیرش یکی از ارکان قرار داد است که به انتفای آن کل قرار داد منتفی خواهد بود. اگر پذیرش نباشد نه ولایت خواهد بود نه رهبری و نه نبوت. ۳۸ ص ۷۰ : ((تحریف مقام ها و ضرورت رجوع به خبرگان)) اصلا تشکیل خبرگان در عالمیت و اعلمیت فرض می شود نه در ولایت و سیاست. در امر ولایت خبرویت معنا ندارد , چون سیاست از مقوله علم نیست تا به وسیله خبرگان ثابت گردد و این هم یک عیب منطقی است بر سیستم ولایت فقیه , زیرا ولایت امر الهی است که جز خدا را از این مقام رفعی اطلاعی نیست. ۳۹ ص ۷۲ : ((تناقض ولایت فقیه و انتخاب مردم ... تا آخر صفحه)) لامحصل له , خارج از بحث است. ۴۰ ص ۷۳ : ((همه صفحه)) لاربط لهذه التفاصیل بالمطلوب ۴۱ ص ۷۴ : ((هر پیامی که ((انما ولیکم الله)) دارد, بالا صاله برای انبیا بعد امام معصوم. و سپس بالعرض برای نائب خاص آن ها مثل مسلم بن عقیل , مالک اشتر و آن گاه برای منصوبین عام این ها مثل امام را حل (قده) ثابت می کند.)) گفته شد انما ولیکم الله و رسوله والذین آمنوا حتما به معنای حکومت نیست والا لازم می آید که در آن واحد به عدد مومنین و مسلمین حکومت و حاکمیت باشد و این موارد علل کثیر بر معلول واحد است . ۴۲ ص ۷۵ ۷۴ : ((نکته دوم آن که: مخالفان و موافقان ولایت فقیه , دو نمونه از ولایت فقه جامع الشرایط را پذیرفته اند: نمونه اول این است که مردم وقتی مرجعیت یک مرجع تقلید را می پذیرند , آیا او را به عنوان وکیل انتخاب می کنند یا به عنوان ولی در فتوا؟)) در مرجعیت تقلید ممکن است به عدد مقلدین هر کس مرجعی داشته باشد. و هیچ محذوری هم لازم نمی آید. اما در مسئله ولایت و امامت برای تمام امت باید یک ولی واحد باشد والا فساد لازم آید, این قیاس البته باطل است. ۴۳ ص ۷۵ : ((نمونه دیگر مسئله قضای فقیه جامع الشرایط در عصر غیبت است که همه پذیرفته اند فقیه جامع الشرایط شرعا حق قضا دارد. آیا فقیه جامع الشرایط در سمت قضا وکیل مردم است؟ یا دین اسلام او را به پست قضا نصب کرده است؟ او قاضی است و هیچ سمتی از طرف مردم به او داده نمی شود. مردم اگر به او مراجعه کردند و وی را پذیرفتند , قضای او به فعلیت می رسد.)) قضا بر دو قسم است : قاضی بالنصب و قاضی بالتحکیم. در قاضی بالنصب اگر از سوی امام منصوب باشد, او وکالت از طرف امام دارد. و در

قاضـی بالتحکیم او از هر دو طرف وکیل بلامنازع است و باید به حکم خدا عمل کند. ۴۴ ص ۷۶ : ((این اقبال مردم, وکالت نیست بلکه پـذیرش ولایت است.)) گفته شد پذیرش از ارکان هر عقدی است زیرا معنای حقیقت عقد, ایجاب و قبول است. ۴۵ ص ۷۷ : ((مومنـانی که در جریان غـدیر, ولایت امیرالمومنین علیه السـلام را پذیرفتنـد, آیا حضـرت علی (ع) را به عنوان وکیل خود انتخاب کردنـد یـا او را به عنوان ولی پذیرفتنـد؟)) در خطبه غـدیریه در ذیل خطبه این که آمـده است : ((اللهم وال من والاه , الی آخره)) خود تفسـیر صـریحی از صدر است که مولا به معنای حجت است نه به معنای حکومت. تازه اگر به معنای حکومت هم باشد, نصب نیست بلکه اخبـاری است بر مقام رفیع الهی امامت علی بن ابی طالب (ع), تا مردم بداننـد امامت هم رتبه نبوت است منهای وحی, و شایـد این خبر امامت یک توصـیه ضـمنی باشـد, که در بیعت با علی (ع) اختلاف نکنند. و اگر به معنای نصب بود آن همه اختلاف پیـدا نمی شد. اللهم و آله من والاه نیز صدر روایت را تفسیر می کند. چون اگر وال من والاه به معنای ولایت به معنای کشور داری بود, دیگر وال من والاـه , معنای درستی نـداشت زیرا ((وال)) ملاذ و ملجاء قرار دادن است, یعنی : ای خـدا تو پناهگاه کسـی باش که علی را پناهگاه خود قرار داده است. و الله اعلم بالصواب. منابع مقاله: مجله حکومت اسلامی شماره ۲ ، حائری یزدی، مهدی ؛

فلسفه ولایت فقیه

فلسفه ولایت فقیه ۱ فلسـفه ولایت فقیه چیست؟ چرا باید در رأس حکومت اسلامی شخصی به عنوان فقیه قرار داشته باشد؟ صرفنظر از روایات فراوانی که در این خصوص وارد شده و آیاتی که از آن استظهار می شود. (۱) گاهی شبهه یاد شده به اصل لزوم تشکیل حکومت اسـلامی برمی گردد. به این معنـا که چرا دین در امور سیاسـی دخـالت می کنـد و چرا فقهـا و روحانیت در مسائل سیاسـی دخالت می کنند. (۲) اما گاهی اصل ضـرورت تشـکیل حکومت اسلامی مورد قبول است ولی شبهه در زعامت فقیه است به عبارت دیگر، سؤال در خصوصـیت حکومت نیست بلکه در مورد حـاکم است در این فرض می گوییم: اولاـ حکومت اسـلامی چیزی جز تبلور اجرای فقه حکومتی و سیاسـی اسـلام نیست. پر واضـح است اجرای فقه اسـلام به تناسب حکم و موضوع بایـد بر عهـده کسـی نهـاده شود که متلبس به لباس فقاهت باشـد به بیانی دیگر، از آنجا که حکومت بر مبنای مکتب است لـذا در رأس نظام بایـد کسـی قرار داشـته باشد که ضمن آنکه معتقد به کمال و حقانیت مکتب بوده و قبول داشته باشد که سیاست از دین جدا نیست (دقت شود) به مبانی دین و مقررات آن نیز وقوف کامل (در حـد یک کارشـناس متخصـص) داشـته باشد و این همان فقیه جامع الشـرایط است. ثانیـا، رابطه فقیه با توده مردم (بر خلاف رابطه فیلسوف یا عارف با مردم) یک رابطه ارگانیک و سازمان یافته بوده و مبتنی بر قوانین اسـلام اسـت (زیرا موضـوع فقـه افعـال و رفتـار مکلفـان است) از این رو، فقیه ضـمن آنکه از پشـتوانه مکتب و فرهنـگ غنی اسـلام برخوردار است از حمایت های همه جانبه توده مردم نیز بهره منـد است و همین دو عنصـر مکتب و ملت، در واقع رمز اقتدار فقیه در طی دوران شـکل گیری و پیروزی انقلاـب و پس از آن تـاکنون بـوده انـد به همین دلیـل می بینیم نوک حملاـت دشـمنان داخلی و خـارجی متوجه این پایگـاه است. ثالثـا، اصولاـ در هر کشوری برای رفع بن بسـتها و گشودن گره های کور مرکزی را پیش بینی می کننـد که عمـدتا رئیس جمهور و در مواردی دادگاه عالی عهده دار چنین وظیفه ای است، چنانچه رئیس جمهور آمریکا اخیرا قانون «داماتو» را در مـورد ایران وتـو کرد این در حـالی است که رئیس جمهور عضو قوه مجریه است ولی در محـدوده قوه مقننه دخـالت کرد. (البته ضـرورتهای ملی و امنیتی بعضـا چنین دخالتهایی را ایجاب می کنـد) اما در نظام اسـلامی طبق صـریح قانون اساسـی، (۳) رهبر نقش هماهنـگ کننـده میـان قوا را داشـته و در موارد ضـروری بـا اقـدام خود به رفع بن بست هـا می پردازد در حـالی که مقام رهبری عضو هیـچ یـک از سه قوه نیست و در عین حـال مشـرف بر همه آنهـا. آیـا این خود یـک عامـل امتیـازی برای نظام اسـلامی محسوب نمی شود که یـک مقـام بی طرف در مواقع لزوم به اتخـاذ تصـمیم بپردازد؟ رابعـا، در روایتی امـام رضـا (ع) در مورد لزوم تبعیت از «ولی امر» و زمامـدار به سه دلیل عمـده اشاره کردنـد: ایجاد نظم و آرامش در جامعه، ایجاد عدالت اجتماعی و دفاع ملی و

نهایتا حفظ اصول و فروع دین از فرسودگی و تحریف و بدعت توسط منحرفان (۴) ، آیا در زمان غیبت چه کسی جز فقیه جامع الشرایط می تواند عهده دار انجام چنین رسالت بزرگ گردد؟ از همه گذشته، تاریخ اسلام نشان می دهد که اصولا این فقها بوده اند که همواره با درک حساسیت ها و شرایط و با اعلام مواضع به موقع، به نجات دین و گسترش آن پرداخته اند و مردم نیز در صورت لزوم از هیچگونه تلاشی دریغ نکرده اند. ۲ آیا ولایت فقیه از نوع وکالت است یا تولی؟ یکی از سؤالاتی که برای بسیاری مطرح است این است که نقش مردم در جعل ولایت برای فقیه چیست؟ آیا فقیه از سوی شارع دارای ولایت است و مردم آن را می پذیرند یا آنکه مردم با انتخاب خود به فقیه ولایت می دهند؟ به عبارت دیگر، مشروعیت ولایت از بالا به پایین است یا از پایین به بالا ـ؟ اگر از بالا ـ به پایین باشد مردم جز پذیرش و تبعیت حق دیگری ندارند اما اگر از پایین به بالا ـ باشد مردم هر کسی را که بخواهند برمی گزینند و هر وقت هم نخواستند می توانند از نظرشان برگردند. بدون تردید، تا مردم ولایت فقیه را نپذیرفتند نه تنها فقیه، حتی امام معصوم نیز قادر به اداره امور مسلمانان نخواهد بود، زیرا «لا رأی لمن لا یطاع» (۵) ، لکن به نظر می رسد هیچیک از دو سخن یاد شده نمی تواند به طور مطلق درست باشد چه، مردم نمی توانند ولایت هر کس و یا حتی هر فقیهی را بپذیرند بلکه شرایط را شارع و امام معصوم بیان کرده که محور اصلی آن در قانون اساسی نیز منعکس شده است به بیانی دیگر، فقیه در مقام ثبوت پس از دارا بودن شرایط لازم از شأنیت ولایت برخوردار است و لکن هر گاه مردم او را پذیرفتند ولایتش عینیت پیدا می کند. پس، شرایط از پیش تعیین شده به اضافه پذیرش مردم موجب مشروعیت ولایت فقیه است در واقع، اعمال حاکمیت حق ملت است که خداوند به او اعطا کرده و او طبق قانون به انجام آن می پردازد (۶). مقام معظم رهبری در این خصوص چنین می فرمایند: «هیچ کس حق حاکمیت بر مردم را ندارد مگر آنکه دارای معیارهای پذیرفته شده باشد و مردم او را بپذیرند» . (۷) ۳ آیا مردم می توانند از نظرشان برگردند؟ هر گاه مردم در تشخیص فقیه جامع الشرایط دچار اشتباه شوند و بعدا کشف خلاف شود و یا تشخیص مردم (نمایندگان خبرگان) در ظرف خودش صحیح باشد اما فقیه شرایط لازم را از دست بدهد، در این صورت نه تنها مردم می توانند از نظرشان برگردند بلکه فقیه خود بخود از ولایت ساقط شده و خبرگان پس از اعلام آن به مردم، فقیه واجد شرایط را به آنان معرفی می کنند (۸) و مردم با اعلام حمایت خود (شکل جدیدی از بیعت) ولایت او را می پذیرند. اما اگر فقیه از اول شرایط لازم را دارا بوده و کماکان از آن برخوردار باشد تغییر نظر در این صورت مبنای علمی ندارد، بلکه ریشه در شهوت عملی دارد که محل بحث نیست. ۴ آیا «ولایت» فقیه مطلق است یا مشروط؟ آیا اختیارات فقیه محدود به قانون اساسی است یا ورای آن نیز اختیار دارد؟ اگر مشروط است پس چرا در اصل پنجاه و هفتم تصریح به «ولایت مطلقه فقیه» شد و اگر مطلق است اولا چرا در اصل یکصد و دهم وظایف و اختیارات رهبر احصاء شد؟ ثانیا آیا مطلق بودن اختیارات فقیه با سلطنت مطلقه چه فرقی دارد؟ بی شک وظایف و اختیاراتی که فقیه جامع الشرایط به عنوان ولی امر مسلمین دارد همان چیزهایی است که در اصول قانون اساسی، بویژه در اصل یکصد و دهم بیان شده و این اصول با اطلاق ولایت نیز تعارضی ندارند چه اولا، منظور از «مطلق بودن» این نیست که بی حساب و کتاب باشد و هیچ قید و شرطی نداشته باشد، بلکه این قید مبنای فقهی دارد و در مقابل کسانی بکار برده می شود که معتقدند اختیارات فقیه محدود به امور حسبیه است طرفداران ولایت مطلقه می گویند همانگونه که فقه به بیان مسائل سیاسی اجتماعی و حکومتی مسلمانان پرداخته و اختصاص به زمان معصوم ندارد، ولایت فقیه هم دائر مدار فقه بوده و اختصاص به امام معصوم ندارد و ثانیا، فقیه باید در چارچوب موازین شرعی و برای رعایت مصالح اسلام و مسلمین اعمال ولایت کند که مصادیق عمده آن در اصل یکصد و دهم بیان شده است. بنابراین فقیه هیچگاه نمی تواند از سر هوای نفس و به طور دلخواهی اعمال ولایت کرده، تصمیم بگیرد و گرنه از ولایت ساقط می شود و این خود از عوامل بسیار مهم بازدارنده درونی جهت جلوگیری از هرگونه خطا و لغزش و یا دیکتاتوری است. آیا ولایت مطلقه به این معنا مرادف سلطنت مطلقه است؟ ! ثالثا، هرگاه فقیه به صدور دستور حکومتی اقدام کرد نه تنها بر همه شهروندان از مسلمانان و غیر مسلمانان حتی مراجع عظام تقلید تبعیت از آن واجب است. بلکه خود فقیه نیز

همانند یکایک شهروندان باید تابع ولایتش باشد و از آن فرمان برد. چنانکه ذیل اصل یکصد و هفتم صریحا بیان داشت: «رهبر در برابر قوانین با سایر افراد کشور مساوی است» . ۵ آیا تبعیت بی چون و چرا از غیر معصوم رواست؟ بعضی می گویند آیا احتمال ندارد فقیه اشتباه کند؟ آیا تبعیت بی چون و چرا از کسی که احتمال اشتباه او وجود دارد اغراء به جهل نیست؟ اولا، باید توجه داشت در هیچ کشوری مقامات عالیه همانند سایر مردم از احتمال ارتکاب اشتباه مبرا نیستند ولی در عین حال تا زمانی که اشتباه کشف نشد همه خود را ملزم به تبعیت از آن می دانند و آن را نوعی احترام به قانون و رعایت نظم تلقی می کنند. مضافا بر اینکه احتمال ارتکاب اشتباه عمدی و انگیزه های شخصی یا گروهی در نظامهای دیگر وجود دارد اما در مورد نظام ولایت فقیه، به دلیل شرایط سنگین آن، یا وجود ندارد و یا در حد عدم است . ثانیا، وقتی امام زمان (عج) می فرماید: «و اما الحوادث الواقعه فارجعوا فیها الی روات حدیثنا فانهم حجتی علیکم و انا حجهٔ الله» . و یا امام صادق علیه السلام می فرماید: «قد جعلته علیکم حاکما» در واقع می خواهد بگوید من خودم کمکش می کنم. فقیه که از شرایط لازم برخوردار باشد از امدادهای خداوند و توجهات حضرت ولی عصر برخوردار خواهد شد. لذا در نظام ولایت فقیه احتمال ارتکاب اشتباه به حداقل می رسد. ثالثا، قانون اساسی با پیش بینی مجمع تشخیص مصلحت نظام در حقیقت یک هیئت مشاورین عالی برای رهبری در نظر گرفته که در پرتو آن تصمیم رهبری از اتقان بیشتری برخوردار خواهد شد. حقیقت این است که ریشه اصلی این شبهه و نظایر آن را باید در هواهای نفسانی و شهوات عملی برخی از افراد جستجو کرد و نه در شبهات علمی، و گرنه بسیاری از این افراد وقتی به حکومت رضاخان و محمد رضا شاه با آن ماهیت استبدادی و غیر انسانی اش می رسیدند بی چون و چرا فرمان می بردند، اما اینجا به طرح چنین شبهاتی متشبث می شوند. قرآن کریم به طرز جالبی به بیان این شبهه پرداخته می فرماید: «و من الناس من یجادل فی الله بغیر علم و یتبع کل شیطان مرید» (۹). انسانهایی هستند که وقتی بحث از اطاعت خدا می شود اشکال تراشی می کنند اما اینها از هر شیطان منحرفی که سر راهشان قرار گیرد بدون تردید تبعیت می کنند. پی نوشتها: ۱ به کتاب ولایت فقیه، امام خمینی (ره) رجوع کنید. ۲ برای آگاهی بیشتر به درسهای چهارم تا ششم از همین نوشتار مراجعه بفرمایید. ۳ قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران، اصول ۵۷ و ۱۱۰. ۴ به مبحث «ضرورت تشکیل حکومت اسلامی از دیدگاه روایات» (درس چهارم) مراجعه کنید. ۵ نهج البلاغه، خطبه ۲۷. کسی که مورد تبعیت قرار نگیرد حرفی برای گفتن ندارد. ۶ قانون اساسی، اصل ۵۶. ۷ روزنامه سلام، ۱۴/۱۱/ ۱۳۷۰. ۸ قانون اساسی جمهوری اسلامی، اصل ۱۰۸. آیا در هیچ یک از نظامهای دموکراسی جهان سراغ داریم که هر گاه رهبر مرتکب انحراف شد خودبخود از رهبری ساقط شود و مشروعیت خود را از دست بدهد آیا این خود یک عامل بازدارنده مهمی محسوب نمی شود؟ ۹ سوره حج، آیه ۳. منابع مقاله: پژوهشی نو پیرامون انقلاب اسلامی ، دهقان، حمید؛

ولایت در بیان قرآن کریم

ولایت در بیان قرآن کریم ولایت مهم ترین اصل در بازشناسی جامعه اسلامی و در حکم تار و پود آن است.همان جامعه ای که قرآن از آن به «امت وسط» تعبیر می نماید: «و کذلک جعلناکم امهٔ وسطا لتکونوا شهداء علی الناس و یکون الرسول علیکم شهیدا» (۱) (و اینگونه شما را گروهی میانه گرداندیم تا گواهان مردم باشید و پیامبر بر شما گواه باشد). در اینجا قصد نداریم به تفصیل، این مبحث عمیق اسلامی را طرح نماییم و تنها بر آنیم تا به قسمتی از بحث که پیرامون رابطه امام (رهبر) و رعیت می باشد (که آنرا رابطه نزولی نامیدیم) بپردازیم. این رابطه بر بنیان نظری روشن و مرزبندی شده ای استوار است که در آیه ۳۳ سوره مبارکه احزاب به دقت بیان شده است: «النبی اولی بالمؤمنین من انفسهم» (۲) (پیامبر از خود مؤمنان به آنها نزدیکتر و سزاوارتر است). این معنای «اولویت» که به تصریح قرآن، ویژه پیامبر می باشد، به ائمه پس از وی نیز تعلق دارد.ابتدا به بررسی ولایت ویژه رسول الله « صلی الله علیه و اله و سلم» در این آیه مبارکه و پس از آن تعمیم این ولایت به ائمه و ولاهٔ امر پس از پیامبر می پردازیم. «اولویت» یعنی مقدم

داشتن اراده رسول الله « صلی الله علیه و اله و سلم» بر اراده شخصی مؤمنین. این «مقدم داشتن» را به شکلی روشن از صیغه افعل التفضیل «اولی» که در آیه مبارکه آمده است، در می یابیم.یعنی هنگامی که اراده حاکم (پیامبر) با اراده محکوم (مردم) تزاحم و مخالفت پیدا می کند، اراده نبوی بر اراده مؤمنین تقدم پیدا می کند.این «ولایت» همان ولایت ویژه پیامبر بر مردم از سوی خداوند است، و کسی معنای دیگری جز همین «اولویت» برای ولایت پیامبر بر امت ذکر نکرده است. این معنای «اولویت» جوهر و حقیقت «حاکمیت» است.اساسا حاکمیت یکنفر بر دیگری معنایی جز تقدم اراده حاکم بر اراده محکوم به هنگام تزاحم و تقابل، ندارد.از حدیث غدیر نیز همین معنا برداشت می شود.روز غدیر خم پیامبر خطاب به مؤمنین فرمودند: «الست اولی بکم من انفسکم؟» (آیا من بر شما از خودتان مقدم نیستم؟) مردم در جواب گفتند: «بلی» .پیامبر فرمود: «من کنت مولاه فهذ علی مولاه» (هر کس که من مولای اویم، این علی مولای اوست) از این سخن چنین برداشت می شود که همان ولایت ویژه پیامبر به ائمه مسلمین و اولی الامر پس از ایشان اختصاص دارد.بدیهی است ولایتی را که پیامبر به علی (علیه السلام) اعطا نمود، همان ولایتی است که خداوند تعالی در آیه شریفه «النبی اولی بالمؤمنین من انفسهم» (۳) به ایشان اعطا نموده بود.این همان ولایت و حق اطاعت است که در آیه کریمه «اطیعوا الله و اطیعوا الرسول و اولی الامر منکم» (۴) برای خداوند، پیامبر و اولی الامر در یک ردیف ذکر شده است. اولویت اراده حاکم بر اراده محکوم از مسائلی است که به هیچ روی تشکیک پذیر نمی باشد و حقیقت هر ولایتی همان «مقدم داشتن» اراده حاکم است.همچنین باید ذکر کرد که هیچ ولایتی ماهیتا با ولایت دیگر تفاوتی ندارد، تنها اختلافی که در میان ولایتهای مختلف وجود دارد از لحاظ شکل و گستره آن می باشد.بدین معنی که ولایتهای مختلف گاه از جنبه سلسله مراتب متفاوت می باشند و گاه از نظر گستره و حیطه شمول.تفاوت از جنبه سلسله مراتب در موارد زیادی مشاهده می شود، مثل حاکمان و والیانی که خود زیر دست حاکم یا والی بالاتری هستند .از نظر گستره نیز مانند ولایت مدیر یک مدرسه که تنها به محیط همان مدرسه محدود می گردد، یاولایت مدیر یک کارخانه که محدود به محیط همان کارخانه است، در مقایسه با ولایت والی شهر که بر همه محدوده هایی (مثل آن مدرسه و کارخانه) که در یک شهر وجود دارند، تعمیم دارد. اما همه در یک حقیقت واحد اتفاق و یگانگی دارند و آن عبارت است از اولویت «ولی» در تصرف نسبت به «مولی علیه» و تقدم وی در این تصرف، در دایره ای که شرع مقرر کرده است.بنا بر این در ولایت تشریعی، هیچ تفاوتی بین ولایت پیامبر بر ائمه و والیان امر پس از ایشان جز در دو مسئله، وجود ندارد: ۱ گستره و محیطی که ولی در آن حکم می راند. ۲ رتبه ولایت. ولایت الهی، سرچشمه ولایت ها به بیان قرآن کریم در جهان هستی ولایت تنها از آن خداست.قرآن این حقیقت را در سلسله ای از آیات به شیوه ای جالب و منسجم بیان می دارد.در اینجا به بیان سیر اندیشه قرآنی پیرامون ولایت خدای تعالی می پردازیم: ۱.قرآن بیان می دارد که اولا خداوند تعالی آفریننده هستی است و همه چیز در عالم وجود مخلوق اوینـد.به آیات زیر توجه کنید: «یا ایها الناس اذکروا نعمهٔ الله علیکم هل من خالق غیر الله یرزقکم من السماء و الارض لا اله الا هو فانی تؤفکون» (۵) (ای مردم، نعمت الهی را بر خود یاد آرید، آیا جز خدا آفریدگاری هست که شما را از آسمان و زمین روزی دهد؟ هیچ خدایی جز او نیست پس چگونه بیراهه می روید؟). «ذلکم الله ربکم لا اله الا هو خالق کل شی ء فاعبدوه و هو علی کل شی ء وکیل» (۶) (چنین است خداوند که پروردگار شماست، هیچ خدایی جز او نیست، آفریننده همه چیز است، او را بپرستید و او بر همه چیز نگهبان است). «انی وجهت وجهی للذی فطر السموات و الارض حنیفا و ما انا من الشرکین» (۷) (من پاکدینانه روی دل به سوی کسی می نهم که آسمانها و زمین را آفریده است، و من از مشرکان نیستم). خداوند تدبیرگر این عالم پهناور است و هیچ چیزی در عالم هستی نیست مگر اینکه در برابر تدبیر او سر تسلیم فرو آورده است: «خلق السموات و الارض بالحق یکور اللیل علی النهار و یکور النهار علی اللیل و سخر الشمس و القمر کل یجری لاجل مسمی» (۸) (آسمانها و زمین را بحق آفریده است و شب را بر روز و روز را بر شب می گسترانـد، و خورشید و ماه را رام کرده است، همه تا سر آمدی معین سیر می کنند). «قال فمن ربکما یا موسی قال ربنا الذی، اعطی کل شی ء خلقه ثم هدی» (۹) (گفت پروردگار شما کیست ای موسی؟ گفت

پروردگار ما همان کسی است که هر چیزی را آفریده و سپس هدایتش کرد). «ان ربکم الذی خلق السموات و الارض فی ستهٔ ایام ثم استوی علی العرش یغشی اللیل و النهار یطلبه حثیثا و الشمس و القمر و النجوم مسخرات بامره الا له الخلق و الامر تبارک الله رب العالمین» (۱۰) (همانا پروردگار شما کسی است که آسمانها و زمین را در شش روز بیافرید سپس بر عرش استیلا یافت، شب را به روز که آن را شتابان می جوید می پوشاند، و خورشید و ماه و ستارگان رام فرمان اویند، آگاه باشید که خلق و امر از آن اوست، پاک و منزه است خداوندی که پروردگار جهانیان است). همچنین تسلط و محافظت عالم وجود از آن خداوند سبحان است: «قل من بیده ملکوت کل شی ء و هو یجیر و لا ـ یجار علیه ان کنتم تعلمون سیقولون الله قل فانی تسحرون» (۱۱) (بگو اگر می دانید ملکوت همه چیز بدست کیست، و کیست که امان می دهد و در برابر او نتوان به کسی امان داد؟ می گویند از آن خداست.بگو پس چگونه فریب داده می شوید؟). «ما من دابهٔ الا هو اخذ بناصیتها» (۱۲) (هیچ جنبنده ای نیست مگر اینکه او حاکم بر هستیش می باشد). ۳ همه چیز مسخر او و خاضع و مطیع وی هستند: «ان کل من فی السموات و الارض الا اتی الرحمن عبدا لقد احصیهم و عدهم عدا» (۱۳) (هیچ موجودی در آسمانها و زمین نیست مگر اینکه بنده وار سر به درگاه خدای رحمان فرود می آوردبراستی همه را شماره کرده، حسابشان را دارد). «و له من فی السموات و الارض کل له قانتون» (۱۴) (هر که در آسمانها و زمین است از آن اویند و همگی فرمانبردار او). ۴ پادشاهی مطلق هستی از آن اوست و هیچ کس مزاحم و معارض او نیست، چیزی برای غیر او نیست و پادشاهی در عالم شریک او نیست: «الذی له ملک السموات و الارض و لم یتخذ ولدا و لم یکن له شریک فی الملک» (۱۵) (کسی که فرمانروایی آسمانها و زمین از آن اوست و فرزندی اختیار نکرده و در فرمانروایی شریکی ندارد). «قل اللهم مالک الملک تؤتی الملک من تشاء و تنزع الملک ممن تشاء و تعز من تشاء» (۱۶) (بگو خداوندا ای فرمانروای هستی، به هر کس که خواهی فرمانروایی بخش و از هر کس که خواهی بازگیری و تویی که هر کس را که خواهی گرامی داری و هر که را خواهی خوار کنی). «ذلکم الله ربکم له الملک لا اله الا هو فانی تصرفون» (۱۷) (اینچنین است خداوند، پروردگار شما، فرمانروایی از آن اوست، خدایی جز او نیست، پس چرا به بیراهه می روید؟). ۵ بنا بر این خداوند تعالی در تمامی هستی «ولی امر» مطلق است.در هر چه بخواهد، هر آنگونه که اراده کند تصرف می کند: «لا یسأل عما یفعل و هم یسألون» (۱۸) (او در آنچه می کند بازخواست نمی شود و انسانها باز خواست می شوند). «قل اغیر الله اتخذ ولیا فاطر السموات و الارض» (۱۹) (بگو آیا غیر از خداوند را سرور خود گیرم که آفریننده آسمانها و زمین است؟) «و هو الله لا اله الا هو له الحمد فی الاولی و الاخرهٔ و له الحکم و الیه ترجعون» (۲۰) (و او خداوند است که هیچ خدایی جز او نیست، سپاس او راست در آغاز و در انجام، و حکم او راست و به سوی او باز گردانده می شوید). «و لله غیب السموات و الارض و الیه یرجع الامر کله» (۲۱) (و غیب آسمانها و زمین از آن خداست و همه کارها به سوی او باز گردانده می شود). «و هو الذی فی السماء اله و فی الارض اله» (۲۲) (و او کسی است که در آسمانها خداست و در زمین خداست). «و قالوا اتخذ الرحمن ولدا سبحانه بل عباد مکرمون لا یسبقونه بالقول و هم بامره یعملون» (۲۳) (و گفتند که خدای رحمن فرزندی اختیار کرده است، منزه است او بلکه آنان بندگانی گرامی هستند که در سخن بر او پیشی نگیرند و به جز فرمان او کار نکنند). «ان الحکم الا لله امر الا تعبدوا الا ایاه ذلک الدین القیم» (۲۴) (حکم نیست مگر برای خداوند، فرمان داده است که جز او نپرستید، این دین استوار است). «و له ما فی السموات و الارض و له الدین واصبا أفغیر الله تتقون» (۲۵) (آنچه در آسمانها و زمین است از آن اوست و دین پایدار از آن اوست، آیا از غیر خدا پروا می کنید؟) «افغیر دین الله یبغون و له اسلم من فی السموات و الارض طوعا و کرها و الیه یرجعون» (۲۶) (آیا دینی جز دین الهی می جویند، حال آنکه هر کس که در آسمانها و زمین است خواه و ناخواه تسلیم امر اویند، و به سوی او باز گردانده می شوید). «ان الدین عند الله الاسلام» (۲۷) (دین در نزد خداوند همانا اسلام است). «هو الذی ارسل رسوله بالهدی و دین الحق لیظهره علی الدین کله و لو کره المشرکون» (۲۸) (او کسی است که پیامبرش را با هدایت و دین حق فرستاد، تا آن را بر همه ادیان پیروز گرداند، هر چند مشرکان را خوش نیاید). «و قاتلوهم حتی لا تکون فتنهٔ و یکون الدین کله

لله» (۲۹) (و با آنان بجنگید تا آنکه فتنه ای باقی نماند و دین، همه دین خدا باشد). ۶ قرآن ولایت را از همه مخلوقات (ملائکه، جن، انسان) بدون اذن و فرمان الهی نفی می کند : «اتبعوا ما انزل الیکم من ربکم و لا تتبعوا من دونه اولیاء» (۳۰) (از آنچه از سوی پروردگارتان بر سوی شما نازل شده پیروی کنید و جز او را پیروی نکنید) . «قل یا اهل الکتاب تعالوا الی کلمهٔ سواء بیننا و بینکم الا نعبد الا الله و لا نشرک به شیئا و لا یتخذ بعضنا بعضا اربابا من دون الله» (۳۱) (بگوی ای اهل کتاب بیایید بر سر سخنی که بین ما و شما یکسان است بایستیم، که جز خدای یکتا را نپرستیم، و برای او شریکی قرار ندهیم و هیچ کس از ما دیگری را به جای خداوند، به خدائی نگیرد). «و ما کان لهم من دون الله من اولیاء» (۳۲) (و جز خدا (و به جای او) سروری ندارند). «افحسب الذین کفروا ان یتخذوا عبادی من دونی اولیاء» (۳۳) (آیا کافران پنداشته اند که بندگان من، غیر من کسی را سرور و مولی خواهند گرفت؟). «قالوا سبحانک ما کان ینبغی لنا ان نتخذ من دونک من اولیاء» (۳۴) (گفتند پاک و منزهی پروردگار ما، را نسزد که جز تو را سرور خود بگیریم). «مثل الذین اتخذوا من دون الله اولیاء کمثل العنکبوت» (۳۵) (مثل آنان که به جای خداوند سرورانی برگرفتند، مثل عنکبوت است). «ام اتخذوا من دونه اولیاء فالله هو الولی» (۳۶) (آیا جز او را سرور خویش گرفته اند، حال اینکه تنها سرور خداوند است). ۷ خدای تعالی بندگانش را فرمان می دهد تا به طاغوت کفر ورزیده، آن را ترک کنند و با آن به جنگ برخیزند: «یریدون ان یتحاکموا الی الطاغوت و قد امروا ان یکفروا به» (۳۷) (می خواهند به طاغوت داوری برند، حال آنکه به آنان دستور داده شده که به آن کفر ورزند) . «فمن یکفر بالطاغوت و یؤمن بالله فقد استمسک بالعروهٔ الوثقی» (۳۸) (پس هر که به طاغوت کافر شود و به خداوند ایمان بیاورد، همانا به دستاویز محکمی آویخته است). ۸ خدای تعالی والیانی از سوی خود، بر مردم نصب می نماید و اذن به ولایت آنها می دهد و فرمان به اطاعتشان می دهد.ولایت آنها امتداد و دنباله ولایت خداوند می شود: «انما ولیکم الله و رسوله و الذین امنوا الذین یقیمون الصلوهٔ و یؤتون الزکوهٔ و هم راکعون» (۳۹) (همانا ولی شما خداوند است و پیامبر او و مؤمنانی که نماز را بر پا می دارند و در حال رکوع زکات می دهند). «النبی اولی بالمؤمنین من انفسهم» (۴۰) (پیامبر از خود مؤمنان به آنان نزدیکتر و سزاوارتر است). «قال انی جاعلک للناس اماما قال و من ذریتی قال لا ینال عهدی الظالمین» (۴۱) (فرمود من ترا پیشوای مردم قرار می دهم، گفت و به فرزندان من (نیز پیشوائی عطا می کنی) فرمود عهد من به ستمکاران نمی رسد). «اطیعوا الله و اطیعوا الرسول و اولی الامر منکم» (۴۲) (از خداوند و پیامبر و اولی الامرتان اطاعت کنید). بنابر این ولایت حقه بر بندگان تنها از آن خداوند است، او سرچشمه هر ولایت مشروعی در زندگی انسان می باشد و هیچ ولایتی جز به اذن و امر او مشروعیت ندارد. پی نوشت ها: ۱ بقره: ۱۴۳. ۲ احزاب: ۶. ۳ نساء: ۵۹. ۴ فاطر: ۳. ۵ انعام: ۱۰۲. ۶ انعام: ۷۹. ۷ زمر: ۵. ۸ طه: ۵۰. ۹ ۴۹. اعراف: ۵۴. ۱۰ مومنون: ۸۹. ۸۸. ۱۱ هود: ۵۶. ۱۲ مریم: ۹۴. ۹۳. ۱۳ روم: ۲۶. ۱۴ فرقان: ۲. ۱۵ آل عمران: ۲۶. ۱۶ زمر: ۶. ۱۷ انبیاء: ۲۳. ۱۸ انعام: ۱۴. ۱۹ قصص: ۷۰. ۲۰ هود: ۱۲۳. ۲۱ زخرف: ۸۴. ۲۲ انبیاء: ۲۶. ۲۷. ۲۳ یوسف: ۴۰. ۲۴ نحل: ۵۲. ۲۵ آل عمران: ۸۳. ۲۶ آل عمران: ۱۹. ۲۷ توبه: ۳۳. ۲۸ انفال: ۳۹. ۲۹ اعراف: ۳. ۳۰ آل عمران: ۶۴. ۳۱ هود: ۲۰. ۳۲ کهف: ۱۰۲. ۳۳ فرقان: ۱۸. ۳۴ عنکبوت: ۴۱. ۳۵ شوری: ۹. ۳۶ نساء: ۶۰. ۳۷ بقره: ۲۵۶. ۳۸ مائده: ۵۵. ۳۹ احزاب: ۶. ۴۰ بقره: ۱۲۴. ۴۱ نساء: ۵۹. منابع مقاله: راه انقلاب، جهرمی، سید مهدی؛

ولایت فقیه از دیدگاه امام خمینی (ره)

ولایت فقیه از دیدگاه امام خمینی (ره) امام رحمه الله در ابتدای بحث ولایت فقیه خود، با اشاره به اینکه «ولایت فقیه » از موضوعهایی است که تصور آن موجب تصدیق می شود و احتیاجی به دلیل و برهان ندارد، اوضاع سیاسی - اجتماعی آن روز مسلمانان و حوزه های علمیه را مطرح می کنند که موجب شده بر «ولایت فقیه » علی رغم بدیهی بودن، برهان اقامه می کنیم. (۱) توضیح این امر خیلی ساده است و امام رحمه الله در شرایطی می خواست این بحث را مطرح کند که چهارده قرن از تشکیل واقعی حکومت اسلامی به طور عینی و عملی می گذشت و با توجه به تحولات عظیم عصر جدید و تبلیغات منفی مخالفان اسلام،

حکومت اسلامی امری مبهم و نامفهوم بود. (۲) بر همین اساس، امام رحمه الله به تبلیغات منفی استعمارگران و ناآگاهی افراد جامعه می نویسد: استعمارگران به نظر ما آوردند که اسلام، حکومتی ندارد! تشکیلات حکومتی ندارد! بر فرض که احکامی داشته باشد مجری ندارد و خلاصه، اسلام فقط قانونگذار است. (۳) ۱.اثبات حاکمیت فقها ;در چنین شرایطی، امام رحمه الله تمام تلاش خود را به کار برد تا ولایت و حاکمیت را برای فقها اثبات کند و این کار را با زبانی ساده و در عین حال مستند به آیات قرآنی، اخبار و احادیث و با دلایل عقلی انجام داد.امام با اشاره به رویه و سنت پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم در تعیین جانشین برای خود، استدلال کرد که این امر برای اجرای احکام خدا بوده و در شرایط غیبت، اجرای احکام به عهده فقها و علماست.به عبارت دیگر، امام رحمه الله سعی داشت با اثبات مجریه در اسلام (علاوه بر تشریع قانون)، اعمال حاکمیت و قبضه قدرت حکومتی توسط فقها را اثبات کند.بر همین اساس می نویسد: ما معتقد به ولایت هستیم و معتقدیم پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم باید خلیفه تعیین کند و تعیین هم کرده است.آیا تعیین خلیفه برای بیان احکام است؟ بیان احکام، خلیفه نمی خواهد، خود آن حضرت بیان احکام می کرد.همه احکام را در کتابی می نوشتند و دست مردم می دادند تا عمل کنند، اینکه عقلا لازم است خلیفه تعیین کند برای حکومت است.ما خلیفه می خواهیم تا اجرای قوانین کند.قانون مجری لازم دارد.در همه کشورهای دنیا این طور است که جعل قانون به تنهایی فایده ندارد و سعادت بشر را تامین نمی کند، پس از تشریع قانون باید قوه مجریه ای به وجود آید.در یک تشریع یا در یک حکومت اگر قوه مجریه نباشد نقص وارد است.به همین جهت، اسلام همان طور که جعل قوانین کرده، قوه مجریه هم قرار داده است.ولی امر متصدی قوه مجریه قوانین هم هست.اگر پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم خلیفه تعیین نکند...رسالت خویش را به پایان نرسانده است.ضرورت اجرای احکام و ضرورت قوه مجریه و اهمیت آن در تحقق رسالت و ایجاد نظام عادلانه ای که مایه خوشبختی بشر است سبب شده که تعیین جانشین مرادف اتمام رسالت باشد.در زمان رسول اکرم صلی الله علیه و آله و سلم این طور نبود که فقط قانون را بیان و ابلاغ کنند، بلکه آن را اجرا می کردند.رسول الله صلی الله علیه و آله و سلم مجری قانون بود...خلیفه قانونگذار نیست.خلیفه برای این است که احکام خدا را که رسول اکرم صلی الله علیه و آله و سلم آورده اجرا کند.اینجاست که تشکیل حکومت و برقراری دستگاه اجرا و اداره لازم می آید.اعتقاد به ضرورت تشکیل و برقراری دستگاه اجرا و اداره، جزئی از ولایت است، چنانکه مبارزه و کوشش برای آن از اعتقاد به ولایت است. (۴) بدین ترتیب، امام رحمه الله برای اولین بار در طول تاریخ شیعه، از اعمال حاکمیت و کسب قدرت اجرایی توسط فقها سخن به میان آورد و اعلام نمود: «باید کوشش کنیم که دستگاه اجرای احکام و اداره امور برقرار شود» و علما و فقهای اسلامی وظیفه دارند حکومت اسلامی تاسیس کنند. (۵) با اینکه کشور ما اسلامی بوده و قرنها قانون و مقررات اسلامی بر آن حاکم بوده، ولی هیچ گاه مجری این احکام (در قالب یک حکومت) علما و فقها نبوده اند و عملا قوه مجریه به دست سلاطین و حکام بوده است، حتی در دوره مشروطه هم با اینکه انقلابی رخ داد و قانون اساسی تنظیم شد و در متمم آن هیاتی از مجتهدان طراز اول را برای نظارت بر اسلامی بودن قوانین تعیین کردند، ولی هیچ کس کمترین اشاره ای به راس اجرایی کشور نکرد. اینکه امام اعلام می کرد: «مجموعه قانون برای اصلاح جامعه کافی نیست.برای اینکه قانون مایه اصلاح و سعادت بشر شود به قوه اجرائیه و مجریه احتیاج دارد»، (۶) یکی از تحولات عمده فکری - فرهنگی مورد نظر ماست ;چه قبل از آن هیچ گاه علما و فقها به منظور کسب مستقیم قدرت در جامعه وارد مبارزه سیاسی - اجتماعی نشده بودند و سعی می کردندبا اعمال نفوذ و نظارت بر دولت، به اجرای احکام اسلامی توسط حکام اکتفا کنند. امام رحمه الله با این استدلال عقلی نتیجه گرفتند که: «خداوند در کنار فرستادن یک مجموعه قانون - یعنی احکام شرع - یک حکومت (و) دستگاه اجرا و اداره مستقر کرده است » (۷) و بر همین اساس، رسول اکرم صلی الله علیه و آله و سلم خودش در راس تشکیلات اداری و اجرایی مسلمانان بود و علاوه بر ابلاغ وحی، به اجرای احکام می پرداخت و پس از خودش نیز جانشین تعیین کرد که آن هم به دلیل اجرای احکام و تنفیذ قوانین بود.بدین لحاظ، «اسلام همان طور که قانونگذاری کرده قوه مجریه هم قرار داده است.ولی امر متصدی قوه

مجریه هم هست » . (۸) امام خمینی رحمه الله با اشاره به رویه سنت پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم و خلفای پس از وی در اجرای قوانین و احکام اسلامی، می نویسد: همان طور که پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم مامور اجرای احکام و برقراری نظامات اسلام بود خداوند او را رئیس و حاکم مسلمین قرار داد و اطاعتش را واجب شمرده است.فقهای عادل هم بایستی رئیس و حاکم باشند و (بر) اجرای احکام نظارت کنند و نظام اجتماعی را مستقر گردانند.چون حکومت اسلام، حکومت قانون است قانون شناسان و از آن بالاتر دین شناسان یعنی فقها باید متصدی آن باشند.ایشان هستند که بر تمام امور اجرایی و اداری و برنامه ریزی کشور مراقبت دارند. (۹) ۲.ماهیت و ساختار حکومت ؛در کنار اثبات لزوم حکومت و قبضه دستگاه اجرایی توسط فقها، امام رحمه الله در یک بررسی مقایسه ای، ماهیت حکومت اسلامی و تفاوتی آن را با سایر حکومتهای مرسوم مشخص می سازد.امام رحمه الله ضمن نفی شیوه های موجود حکومت استبدادی و مطلقه، حکومت اسلامی را از نوع مشروطه می داند، اما بلافاصله توضیح می دهد که: البته نه مشروطه به معنی متعارف فعلی آن، که تصویب قوانین تابع آراء اشخاص و اکثریت باشد.مشروطه از این جهت که حکومت کنندگان در اجرا و اداره مقید به یک مجموعه شرط هستند که در قرآن کریم و سنت رسول اکرم صلی الله علیه و آله و سلم معین گشته است. (۱۰) امام خمینی این مجموعه شروط را همان احکام و قوانین اسلام می داند که حاکم بر همه است و بدین لحاظ، حکومت اسلامی را «حکومت قانون الهی بر مردم » می داند.هم حکام و هم مردم مقید به این قوانین هستند و نمی توانند از آنها عدول کنند. این امر موجب مشخص شدن قوه مقننه می شود.تکلیف قوه اجرائیه قبلا مشخص شده و در اختیار فقها بود و حالا با وجود حاکمیت قوانین و احکام شرع مقدس اسلام، تکلیف قوه مقننه باید روشن شود.امام رحمه الله فرق اساسی حکومت اسلامی (که مشروط بود) با حکومتهای مشروطه و جمهوری متعارف را در قوه مقننه آنها می داند.در حکومتهای مشروطه و جمهوری متعارف دنیا، نمایندگان مردم یا شاه در قوه مقننه به قانونگذاری می پردازند، اما در حکومت اسلامی، قانونگذاری به این مفهوم موضوعیت ندارد ؛زیرا ؛قدرت مقننه و اختیار تشریع در اسلام به خداوند متعال اختصاص یافته است.شارع مقدس اسلام یگانه قدرت مقننه است.هیچ کس حق قانونگذاری ندارد و هیچ قانونی جز حکم شارع را نمی توان به مورد اجرا گذاشت.به همین سبب در حکومت اسلامی به جای مجلس قانونگذاری که یکی از سه دسته حکومت کنندگان را تشکیل می دهد مجلس برنامه ریزی وجود دارد که برای وزارتخانه های مختلف در پرتو احکام اسلام برنامه ترتیب می دهد و با این برنامه ها کیفیت انجام خدمات عمومی را در سراسر کشور تعیین می کند. (۱۱) امام خمینی رحمه الله در مورد منصب قضا نیز بحث می کند و آن را هم متعلق به فقها می داند و استدلال می کند که در اختصاص این منصب به فقهای عادل هیچ اختلافی نیست و علی رغم قوه اجرائیه و اعمال حاکمیت که مورد اختلاف فقهاست، در این موضوع اختلاف نیست و «تقریبا از واضحات است » . (۱۲) در ایران نیز به طور سنتی، این منصب در اختیار علما و مجتهدین بود و تا دوره معاصر، علی رغم حکومت جور، قضاوت را متعلق به مجتهدین می دانستند.با این وجود، امام رحمه الله به توضیح و استدلال آن می پردازد و تصدی منصب قضا توسط فقیه عادل را جز ضروریات فقه می داند که در آن اختلافی وجود ندارد.جدای از علم و عدالت، شرط دیگر متصدی منصب قضا آن است که امام ورئیس جامعه باشد و بدین لحاظ، این خود به خود در اختیار ولی فقیه قرار دارد. (۱۳) ۳. شرایط زمامدار اسلامی، پس از اثبات ضرورت حکومت و توضیح ماهیت حکومت اسلامی، امام خمینی رحمه الله شرایط زمامدار را مطرح می کند که به تعبیر ایشان، این شرایط «مستقیما ناشی از طبیعت طرز حکومت اسلامی است » . (۱۴) به عبارت دیگر، شرایط زمامدار حکومت اسلامی، در ارتباط مستقیم با ماهیت حکومت اسلامی است و دو شرط اساسی دارد، یکی علم به قانون و دیگری عدالت. فلسفه این شرایط، کاملا روشن است و امام رحمه الله توضیح می دهد که: «چون حکومت اسلام حکومت قانون است برای زمامدار علم به قوانین لازم می باشد» (۱۵) و حاکم باید افضلیت علمی داشته باشد.این شرط به قدری مهم و ضروری است که اگر زمامدار قانون را نداند، لایق حکومت نیست.یعنی حاکم و زمامدار مسلمین باید خودش در موضوع حکومت اسلامی (قانون اسلام) مجتهد و صاحب نظر باشد ؛زیرا اگر تقلید کند،

اقتـدار حکومت شکسـته می شود و اگر تقلیـد نکنـد، نمی توانـد حـاکم و مجری قانون اسـلام باشـد. امام رحمه الله بر همین اساس، معتقـد است که حتـی سـلاطین هم بایـد به تبعیت فقهـا درآینـد که «در این صورت حکـام حقیقی همـان فقهـا هسـتند، پس بـایستی حاکمیت رسـما به فقها تعلق بگیرد نه به کسانی که به علت جهل به قانون مجبورند از فقها تبعیت کنند» . (۱۶) این شرط به گونه ای است که به طور طبیعی و منطقی شـخص غیر از فقیه جامع الشرایط نمی تواند در راس تشکیلات سیاسی قرار بگیرد و در واقع، نتیجه حق حاکمیت فقهاست. شرط دیگری که امام رحمه الله ذکر می کند، اینکه «زمامدار بایستی از کمال اعتقادی و اخلاقی برخوردار و عادل باشد و دامنش به معاصی آلوده نباشد» . (۱۷) این شـرط اخیر در واقع، شرط کافی زمامدار اسلامی و ضامن سلامت و موجب بقای حاکمیت فقیه است و اگر زمامدار اسـلامی این شرط را فاقد شود، حکومت اسلامی از موضوعیت می افتد ;زیرا بدون عدالت، امکـان اجرای قـوانین الهی نیست و حکـومت اسـلامی، حکومت قـانون الهی بر مردم است و حـاکم غیر عـادل، خواسته هـا و هوای نفسـانی و مـادی را جـایگزین شـروط الهی می کنـد.همین امر موجب گرایش حکومت به اسـتبداد و جـایگزینی آن بـا حکومتهـای مرسـوم دنیـایی خواهـد شـد.بر همین اسـاس، گفته می شود که اگر ولی فقیه هر یـک از دو شـرط اساسـی را از دست بدهـد، دیگر ولایت ندارد و خود به خود سـمت ولایت را از دست می دهد. از سوی دیگر، نظریه ولایت فقیه و نیز حاکمیت فقها در تداوم نظریه امـامت و حکـومت ائمه معصـومین علیهم السـلام است و اکت حکومت اسـلامی تلقی می شود.به همین دلیـل، وجود این دو شـرط، برای تقریب هرچه بیشتر حکومت عصـر غیبت به مـدل اصـلی حکومت اسـلامی، ضـرورت دارد، امام معصوم علیه السـلام واجـد دو شرط اساسـی علم غیب و عصـمت است و شرایط زمامدار اسلامی نیز استنتاجی از همین دو شرط است و هر چه کیفیت و درجه این دو شرط در ولی فقیه بیشتر باشد، حکومت فقها به همان میزان به حکومت معصومین علیهم السلام نزدیکتر و شبیه تر خواهد بود. ۴. آثـار نظریه امـام در جـامعه ;بـدین ترتیب، در شـرایطی که اسـلام در هـاله ای از ابهام بود و چهارده قرن از تشـکیل واقعی حکومت اسـلامی می گذشت و با توجه به تحولات عظیم جهانی، هیچ کس نمی دانست حکومت اسلامی چگونه حکومتی است، امام رحمه الله با ترسیم «ولایت فقیه » چارچوب اصلی حکومت اسلامی را مشخص نمود و به مردم ارائه داد و اثبات کرد که احکام خدا تعطیل بردار نیست و در هیچ شـرایطی ، حتی عصر غیبت نمی توان از اجرای احکام الهی سرباز زد. (۱۸) با طرح حکومت اسلامی از سوی امام رحمه الله تکلیف مردم روشن و هـدف نهایی مشـخص شـد و همه دریافتنـد که تا کجا بایـد پیش بروند، دامنه نهضت را تا چه حـدی گسترش دهنـد و درجه مقـاومت و پایـداری را تا چه پایه ای بالا ببرنـد.متفکران و آگاهان جامعه تلاش کردنـد، گوینـدگان متعهـد در مساجـد و منابر به تفسـیر و تشـریح آن پرداختنـد و خود را برای آن روز آماده کردند، زیرا امام رحمه الله صـریحا فرموده بودنـد: برای اینکه وطن اسـلام را از تصـرف و نفوذ اسـتعمارگران و دولتهای دست نشانده آنها خارج و آزاد کنیم راهی نداریم جز این که تشـکیل حکومت بـدهیم. (۱۹) بلافاصـله پس از انتشـار مبـاحث ولاـیت فقیه، محققـان و متفکران حوزه به تحقیق و بررسـی سیسـتم حکومت اسـلام و نشـر و توزیع آن پرداختنـد.در این میـان مجاهـد فقیـد مرحوم ربـانی شـیرازی که از ایران مرتب با امام در ارتبـاط بود، کمتر از سه ماه پس از شـروع بحث امام، جزوه ها به دسـتش می رسـد و طی نامه ای که به نویسـنده کتاب نهضت امام خمینی می نویسد، (۲۰) دیدگاههای خود را پیرامون ولایت فقیه بیان می کند و ضـمن نشان دادن روزنامه هایی برای تحقیق در این موضوع مهم، از همان ابتداء مساله اعلمیت و تفقه به مفهوم سنتی را نمی پذیرد و فقهی را دارای حق حکومت می شناسد که دین را از لحاظ ایدئولوژی، سیاست، اقتصاد، مسایل نظامی، اخلاق، معارف، روابط اجتماعی و...بشناسد.بر همین اساس، ایشان در کنار دو شرط امام رحمه الله برای زمامدار سه شـرط جهان بینی، جهان گیری و جهانداری را نیز مطرح می کند. (۲۱) ایشان با اشاره به اینکه خودش نیز در این زمینه تحقیقـاتی کرده و امیـد تکمیل آن را دارد، بحث تعـدد فقها، حکومت واحـد یا خود مختاری در چارچوب ولاـیت فقیه را بـاز می کنـد و حـدود اختیـارات فقیه را متـذکر می شود.بسـیاری از مسـایلی که در سالهـای دهه اول پس از پیروزی انقلاب اسـلامی پیرامون ولایت فقیه مطرح شـد و موجبات اختلاف نظر جناحهای درون نظام را فراهم آورد، در این نامه مطرح شده

و حـاکی از آن است که این مسایـل در همان موقع (اواخر دهه ۱۳۴۰) برای جریـان فقاهتی - ولایتی مطرح و مشـغله ذهنی و فکری بـوده است. ۵.امتیـاز طرح امـام خمینی ;یـک مسـاله عمـده در مـورد طرح امـام خمینی رحمه الله این است که امـام رحمه الله ضـمن اسـتدلال عقلی و نقلی بر اصل ولایت فقیه، ارکان و قوای اصـلی حکومت را به طور کلی مطرح می کنـد و نیازی به بررسـی فروع و جزئیات امر نمی بیند. (۲۲) به عبـارت دیگر، طرح امـام رحمه الله فقط شامل خطوط کلی قوای سه گانه و ماهیت حکومت اسـلامی بود و تفصـیل آن را به آینـدگان واگـذار کرده بود.بر همین اساس صـریحا می نویسد: ما اصل موضوع را طرح کردیم و لازم اسـت نسل حاضـر و نسل آینده در اطراف آن بحث و فکر نمایند و راه به دست آوردن آن را پیدا کنـد... و انشاء الله تعالی کیفیت تشـکیل و سـایر متفرعـات آن را بـا مشورت و تبادل نظر به دست بیاورنـد و... (۲۳) ممکن است برخی، این امر را دلیـل بر نـا مشـخص بودن حکومت اسـلامی در قالب ولایت فقیه در آن شرایط بدانند و مدعی شوند که طرح کلی امام، در واقع نظریه حکومت کمال مطلوب نبوده است. (۲۴) اما این کم گویی و سـر بسته گفتن دلیل و حکمت داشت و امام (ره) مایل نبود نقشه تفصیلی درباره ولایت فقیه و حکومت اسلامی ارائه دهد، زیرا این امر برای کسی که کار علمی و تحقیقی می کند، پسندیده نیست و کسانی که طرح را پیاده می کننـد، خود به نحوه اجرا و جزئیـات آن را نیز خواهنـد کرد. علاوه بر این، به دلیـل تبلیغـات منفی موجود در آن سالها در خصوص اسـلام و وضع حوزه ها و علما، امام تمام نیروی خود را صرف اثبات اصل «ولایت فقیه » و حکومت اسلامی کرد (۲۵) و ثابت نمود که اسـلام حکومت دارد و فقها نیز همانند ائمه (ع) دارای حاکمیت و ولایت هسـتند. این امر مقدم بر طرح و نقشه تفصـیلی و جزئی حکومت بود. بحث «ولایت فقیه » از قبل هم وجود داشت، ولی امام (ره) با بررسـی موضوع، اصل ولایت فقیه را احیا کرد و جایگاه اصـلی خودش نشاند و این خیلی مهم تر و اساسی تر بود. قبلا موضوع ولایت فقیه در کتابهای فقهی مطرح می شد، ولی امام خمینی (ره) این بحث را از حوزه فقه خـارج نمودنـد و در جایگـاه دیگری تحت عنوان کلام مطرح کردنـد. (۲۶) وقتی ولاـیت فقیه در فقه مطرح می شود، در واقع جزو فروع دین قرار می گیرد که در حیطه اسـتنباط و اجتهاد فقهاست و محدوده اختیارات آن را فقها تعیین می کننـد، امـام هنگـامی که در کلام مطرح می شود، در واقع به مفهوم تـداوم امامت است و در آن صورت «ولایت فقیه » حاکم بر فقه و جزو اصول دین است و سراسـر فقه در پرتو شـعاع آن روشن می گردد. این ابتکـار اصـلی امـام (ره) بود و در نوع خود، تحلی اساسـی محسوب می شود. پی نوشت ها: ۱. امـام خمینی، ولایت فقیه و جهاد اکبر، ص ۵. ۲. منوچهر محمدی، پیشین، ص ۱۰۱. ۳. امـام خمینی رحمه الله، ولایت فقیه و جهاد اکبر، ص ۱۷. ۴. همان، صص ۱۸- ۱۷. ۵. همان، ص ۱۹. ۶. همان، ص ۲۳. ۷. همان. ۸. همان، ص ۲۴. ۹. همان، ص ۸۰. ۱۰. همان، ص ۴۵. ۱۱. همان، ص ۴۶. ۱۲. همان، ص ۸۵. ۱۳. ر.ک: همان، صص ۸۸- ۸۷. ۱۴. همان، ص ۵۰. ۱۵. همـان، ص ۵۱. ۱۶. همـان، ص ۵۲. ۱۷. همان، ص ۵۳. ۱۸. ر.ک به: همـان، ص ۵۴. ۱۹. همان، ص ۳۶. ۲۰. روحانی، پیشـین، ج ۲، صص ۵۲۷- ۵۲۲. ۲۱. همان، صص ۵۲۵. ۲۲. امـام خمینی، ولاـیت فقیه و جهاد اکبر، ص ۱۴۹. ۲۳. همان، صص ۱۵۱- ۱۵۰. ۲۴. بازرگان، انقلاب ایران در دو حرکت، صص ۸۶- ۸۵. ۲۵. روحانی، پیشین، ج ۲، ص ۴۹۷. ۲۶. برای توضیح بیشتر ر.ک: جوادی آملی، «نقش امـام خمینی در تجدیـد بنـای نظـام امـامت » ، کیهان انـدیشه، ش ۲۴، صص ۱۱- ۱۰. منابع مقاله: درآمدی بر مبانی فکری انقلاب اسلامی، شفیعی فر، محمد؛

دلایل عقلی بر ولایت فقیه

دلایـل عقلی بر ولاـیت فقیه تقریرهای مختلفی از دلیل عقلی(۱) بر «ولایت فقیه» وجود دارد: بیان اول: این دلیل مشـتمل بر مقـدمات زیر است: مطـابق جهـان بینی توحیـدی, حـاکمیت معقول و مقبول, حـاکمیت مطلق الهی است. حکومت اسـلامی, تنهـا ابزار اعمـال حاکمیت الهی است (اصل لزوم سـنخیت بین نوع حاکمیت و نوع حکومت). هدف از حکومت اسلامی, اجرای قانون الهی است که متضـمن تکامل مادی, معنوی, دنیوی و اخروی انسان ها می باشـد. هر حکومتی نیاز به حاکم و رهبری شایسـته دارد. حکمت الهی,

تعیین پیامبر اکرم ـ صلّی الله علیه و آله وسلّم ـ و امامان معصوم را از سوی خداوند به عنوان رهبر برای تبیین, تأمین و تضمین قوانین الهی, ایجاب نموده است. در عصر طولانی غیبت و عدم دسترسی به معصوم نیز تعیین نزدیک ترین افراد به معصوم (در دو خصیصه مهم علم و عمل) به عنوان نایب و جانشین آنان, بر اساس حکمت الهی ضروری می باشد. فقیهان شایسته وارسته, نزدیک ترین افراد به معصوم می باشند. رهبری فقیهان جامع شرایط به مقتضای حکمت الهی در عصر غیبت ثابت است. در توضیح دلیل فوق اشاره به این نکته ضرورت دارد که آن چه در مورد حکمت الهی مطرح است, تحصیل و تأنین غرض به بهترین شکل ممکن است. اگر برای انتظام امور دینی و دنیایی مردم و به تعبیر دیگر, اقامه دین و قانون الهی راه های متعددی وجود داشته باشد, (نظیر نصب فقیه از سوی معصوم, انتخاب فقیه از سوی مردم و یا انتخاب مؤمن عادل کاردان از سوی مردم با نظارت فقیهان) حکمت الهی ایجاب می کند که مطمئن ترین و مؤثر ترین راه وصول به آن در اختیار بندگان قرار گیرد. بی شک همراهی دو امتیاز بسیار مهم «عصمت» و «نصب» در رهبری پیامبر و امام, به جهت نقش آفرینی ویژه این امتیازها در تأمین غرض و تضمین اجرای قوانین الهی در میان مردم بوده است. در مورد رهبری پیامبر و امام معصوم این امکان نیز وجود داشت که خداوند, با معرفی آنان به عنوان معصومان که شایسته رهبری اند, گزینش آنان به عنوان رهبر را در اختیار مردم قرار دهد (نفی امتیاز نصب در رهبر) یا حتی مردم با وجود معصوم, اقدام به گزینش رهبر غیر معصومی نمایند که تحت نظارت پیامبر یا امام معصوم اعمال رهبری نمایند (نفی هر دو امتیاز عصمت و نصب در رهبری با وجود پیامبر یا امام). اما سؤال اساسی این است که آیا این راه ها به یک میزان توان تأمین غرض شارع مقدس را دارند؟ ضرورت دخالت «عصمت و نصب» در رهبری پیامبر و امام, دلیل روشنی است بر این که راه های چند گانه موجود برای رهبری حکومت اسلامی از توان و ضمانت اجرای یکسانی برخوردار نیستند. خداوند طریق نصب را برگزیده است که برتر از سایر راه ها است. عقل نیز در میان راه های بدیل, راه مطمئن تر را انتخاب نموده به آن حکم می نماید. در مورد رهبری فقیه از آن جا که شرط «عصمت» غیر مقدور است, شرط «عدالت» از باب بدل اضطراری جای گزین آن می گردد؛ به تعبیر دیگر, «عصمت والی, شرط در حال امکان و اختیار است و عدالت, شرط در حال اضطرار.»(۲) بدین ترتیب, از میان دو شرط عصمت و نصب در والی, شرط اول به ناچار در عصر غیبت منتفی است, اما شرط دوم که تعیین و نصب والی و زمامدار به اقتضای حکمت الهی می باشد. به قوت خود باقی است. عقل حکم می کند که هم تنظیم قانون و هم تعیین مجری آن به دست کسی باشد که حاکمیت تشریعی مختص ذات اوست. نکته مهم دیگر این است که نیابت فقیه از امام معصوم ایجاب می کند در مقام زعامت سیاسی نیز نوع حکومت و رهبری فقیه با نوع رهبری امام معصوم از سنخ واحد یعنی انتصابی باشد. از سوی دیگر تفکیک میان مناصب سه گانه فقیه وجهی ندارد. با این دلیل عقلی می توان امور زیر را ثابت نمود: ضرورت حکومت اسلامی؛ ولایت و رهبری پیامبر, امام و فقیه جامع شرایط؛ تعیین و نصب ولایت از سوی خداوند؛ برابری قلمرو اختیارات نایب (فقیه جامع شرایط) با منوب عنه (امام و پیامبر) جز در موارد استثنا شده.(۳) بیان دوم: این دلیل مبتنی بر مقدمات زیر است: ۱. هر جامعه ای برای انتظام امور خویش نیازمند حکومت است. ۲. حاکم هر جامعه باید مصالح و منافع مردم را در نظر گرفته و مطابق آن عمل نماید. ۳. انسان معصوم به سبب حد اعلای شایستگی علمی, تقوایی و کارآمدی, توانایی استیفای مصالح و منافع جامعه را به طور کامل دارا می باشد. ۴. در عصر غیبت که استیفای مصالح جامعه در حد مطلوب میسر نیست, به حکم عقل باید به نزدیک ترین مرتبه به حد مطلوب را تأمین نمود. ۵. نزدیک ترین مرتبه به امام معصوم در سه امر علم به اسلام (فقاهت), شایستگی های اخلاقی (تقوا و عدالت) و کارآیی در مسائل سیاسی و اجتماعی (کفایت) تنها بر فقیه جامع شرایط قابل انطباق می باشد. نتیجه: پس از امام معصوم, فقیه جامع شرایط, رهبری و ولایت بر مردم را بر عهده دارد. بر اساس دلیل عقلی فوق, ولایت فقیه معنایی ندارد جز رجوع به اسلام شناس عادلی که از دیگران به امام معصوم نزدیک تر است.(۴) تکیه استدلال فوق بر لزوم گزینش اصلح می باشد. اصلح بودن گرچه مراتبی دارد که فرد اعلای آن در عصمت و علم لدنی مصداق پیدا می کند, اما ملاک هر امری در مراتب پایین تر آن نیز هم چنان باقی است و

از باب قاعده «مالایدرک کله لا یترک کله» و «المیسور لا یترک بالمعسور» گزینش اصلح همان گزینش فقیه جامع شرایط است. این دلیل عقلی, «ولایت فقیه» را ثابت می کند, اما توان اثبات «نصب ولایت» را ندارد, زیرا استیفای منافع جامعه با انتخاب فقیه جامع شرایط از سوی مردم نیز امکان پذیر می باشد. بنابر این, هر دو طریق انتساب و انتخاب از نظر عقل وافی به مقصود می باشد. بیان سوم:(۵) مقدمات این دلیل به صورت زیرا ارائه شده است: ۱. انسان ها یک سلسله نیازهای اجتماعی دارند که تصدی آن ها وظیفه سیاستمداران جامعه می باشد. ۲. اسلام به شدت به امور سیاسی و اجتماعی اهتمام ورزیده, احکام فراوانی در این زمینه تشریع نموده و اجرای آن را به سیاستمدار مسلمانان تفویض کرده است. ۳. سیاستمدار مسلمانان پیامبر اکرم ـ صلّی الله علیه و آله وسلّم ـ و جانشینان آن حضرت(امامان معصوم) بوده اند. ۴. امامان معصوم که شیعیان خویش را از رجوع به طاغوت ها و قضات جور نهی نموده اند, بی تردید فرد یا افردی را به عنوان مرجع در امور سیاسی و اجتماعی که در همه زمان ها و مکان ها مورد ابتلای مردم است نصب و تعیین نموده اند. ۵. نصب مرجع در امور سیاسی و اجتماع, متعین در فقیه جامع شرایط است, زیرا هیچ کس قائل به نصب غیر فقیهنشده است؛ به تعبیر دیگر, امر, دایر بین عدم نصب و نصب فقیه عادل است و چون بطلان فرض عدم نصب روشن است, نصب فقیه قطعی خواهد بود.(۶) دلیل فوق اصل ولایت فقیهان را ثابت می کند, اما از اثبات «ولایت انتصابی» عاجز است. در مقدمه پنجم به این صورت می توان مناقشه نمود که با امکان معرفی فقیهان واجد شرایط از سوی امام به مردم و انتخاب آنان توسط مردم نیز غرض حاصل می شود. بنابر این, ضرورت عقلی بر «نصب» وجود ندارد. بیان چهارم:(۷) خلاصه این دلیل چنین است: مقدمه اول: اسلام تنها به احکام عبادی نپرداخته است, بلکه در زمینه مسائل اقتصادی, مالیاتی, جزایی, حقوقی, دفاعی, معاهدات بین المللی و ... نیز مقرراتی دارد.(۸) مقدمه دوم: احکام اسلام نسخ نشده و تا قیامت باقی است. مقدمه سوم: اجرای احکام اسلام جز از طریق تشکیل حکومت ممکن نیست, زیرا حفظ نظام جامعه اسلامی از واجبات مؤکد و اختلال امور مسلمانان از امور ناپسند می باشد. حفظ نظام, جلوگیری از اختلال و هرج و مرج و حفاظت از مرزهای کشور اسلامی در مقابل متجاوزان که عقلاً و شرعاً واجب است, جز با والی و حکومت میسر نیست.(۹) مقدمه چهارم: بر اساس اعتقاد به حق شیعه, امامان معصوم پس از پیامبر اکرم ـ صلّی الله علیه و آله وسلّم ـ والیان امر بوده و همان ولایت عامه و خلافت کلی الهی را دارا بوده اند. مقدمه پنجم: دلیل لزوم حکومت و ولایت در زمان غیبت همان دلیل لزوم ولایت امامان معصوم است.(۱۰) مقدمه ششم: عقل و نقل متفقند که والی باید عالم به قوانین, عادل در اجرای احکام و با کفایت در اداره جامعه باشد.(۱۱) نتیجه: امر ولایت به ولایت فقیه عادل باز می گردد و اوست که برای ولایت بر مسلمانان صلاحیت دارد. اقدام به تشکیل حکومت و تأسیس بنیان دولت اسلامی به نحو وجوب کفایی بر همه فقهای عادل واجب است. همه مقدمات شش گانه از واضحات بوده, جای هیچ تردیدی در آن ها وجود ندارد. نتایج روشنی که از این برهان گرفته می شود عبارتند از: ۱. ضرورت حکومت اسلامی در زمان غیبت؛ ۲. ثبوت اصل ولایت فقها؛ ۳. ثبوت اطلاق ولایت فقها؛(۱۲) اما این دلیل نیز انتصابی بودن ولایت را اثبات نمی نماید, چرا که از نظر عقل راه انتخاب بسته نیست. این دلیل را که مبتنی بر ولایت در امور حسبیه است می توان به صورت زیر تقریر نمود: مقدمه اول: احکام شرعی و مصالح عمومی, جز در سایه حکومت عدل اسلامی تحقق نخواهد یافت. مقدمهدوم: حکومت از مصادیق امور حسبیه بلکه از مهم ترین مصادیق آن می باشد. مقدمه سوم: شارع مقدس هیچ گاه با فرض امکان اداره توسط مؤمنان و صالحان, راضی به اهمال و رها نمودن اداره امور مسلمانان به دست کافران یا فاسقان و نا اهلان نمی باشد.(۱). دلیل هنگامی عقلی است که همه مقدمات یا حد اقل کبرای ان عقلی باشد. در صورت اول دلیل را «عقلی محض» یا «مستقل» و در صورت دوم که مرکب از نقل و عقل است «غیر مستقل» می نامند. مثال دلیل عقلی محض: الف) عالم متغیر است. ب) هر متغیری حادث است. نتیجه: عالم حادث است. مثال دلیل عقلی غیر محض: الف) خداوند به اطاعت از پیامبر فرمان داده است. ب) اطاعت از فرمان خداوند واجب است. نتیجه:اطاعت از پیامبر واجب است. «دلیل عقلی محض چون مقدماتش به وسیله عقل تأمین می گردد همان برهان معهود است. مقدمات برهان به دلیل عقلی بودن آن,

دارای چهار خصوصیات می باشند که عباتند از: کلیت, ذاتیت, دوام و ضرورت. نتیجه متفرع بر برهان نیز به دلیل ویژگی مقدمات آن, کلی, ذاتی, ضروری و دایمی است. از این بیان دانسته می شود که دلایل عقلی محض و براهینی که در باب نوبت و یا امامت اقامه می شود, هیچ یک ناظر به نبوت و یا امامت فردی خاص نبوده و فقط عهده دار اثبات نبوت و امامت عامه می باشند. در باب ولایت فقیه نیز هرگاه برهانی بر ضرورت آن در عصر غیبت اقامه شود, نظریه ولایت شخصی خاص نداشته و تنها اصل ولایت را اثبات می نماید» (عبدالله جوادی آملی, ولایت فقیه, ص ۱۲۵). (۲). عبدالله جوادی آملی, ولایت فقیه, ولایت فقاهت و عدالت, ص ۱۵۹. (۳). گفته شده است: «تمسک به مقتضای حکمت یا قاعده لطف برای اثبات ولایت انتصابی فقیه بر مردم در صورتی تمام است که غرض شارع حکیم جز از این طریق حاصل نشود. این غرض یعنی انتظام دنیای مردم بر اساس دین یا به بیان دیگر اقامه حکومت دینی, به طرق دیگر نیز متصور است؛ به عنوان مثال ولایت انتخابی مقیده فقیه, وکالت فقیه از سوی مردم, نظارت فقیه و انتخاب مؤمن کاردان از سوی مردم و ... مهم این است که دین اقامه شود و دنیای مردم با توجه به ضوابط دینی به احسن وجه اداره شود. اگر ولایت انتصابی فقیه تنها طریق حکومت اسلامی نیست و اداره دینی جامعه از طریق دیگر نیز میسر است بر شارع حکیم از باب لطف یا به مقتضای حکمت, نصب فقیهان به ولایت بر مردم واجب نیست. (محسن کدیور, حکومت ولایی, ص ۳۷۴). اگر این سخن تام باشد, همین اشکال عیناً بر حکومت دینی امامان و ولایت انتصابی آنان نیز وارد می شود؛ زیرا وقتی معتقد باشیم؛ «مهم آن است که دین اقامه شود و دنیای مردم با توجه به ضوابط دینی به احسن وجه اداره شود» دیگر چه ضرورتی بر نصب امام وجود دارد؟ آیا در زمان حضور امام معصوم نیز راه دیگری برای اقامه دین نظیر انتخاب امام معصوم به حکومت از سوی مردم وجود ندارد؟ آیا تحصیل غرض از این طریق که مردم موظف به «انتخاب» امام معصوم باشند نیز امکان پذیر نیست؟ آیا اهل سنت در زمینه اعتقاد به خلافت انتخابی سخنی غیر از این دارند؟ ایا این امر به تجدید نظر در اعتقادات اساسی شیعه نمی انجامد؟ «دلیل عقلی تخصیص بردار نیست و به اجازه قائلان خود پیش نمی رود, بلکه در صورت صحت باید تمام ملازمات عقلی آن را نیز پذیرفت.» (ر.ک: همان, ص ۳۶۵). مسئله این نیست که «ولایت انتصابی فقیه تنها طریق حکومت اسلامی نیست و اداره جامعه از طرق دیگر نیز میسر است» و مسئله اصلی در این نیست که «حکومت می تواند از مشاوره فقیهان بهره مند شود یا اصولاً ـ تحت نظارت فقها باشد.» آری, حکومت می تواند این گونه باشد و منعی هم وجود ندارد که چنین حکومتی , حکومت دینی نامیده شود, اما سؤال اساسی این است که در دووان امر بین ولایت, وکالت, نظارت و مشورت, تضمین دینی بودن حکومت در کدام یک بیشتر و کدام حکومت از پشتوانه محکم تری برخوردار است؟ اگر «با نظارت فقها بر جامع غرض اقامه حکومت دینی تحصیل می شود و نیازی به اجرای بالمباشره از سوی فقها نیست» (همان, ص ۳۸۸) همین امر در مورد پیامبر ـ صلّی الله علیه و اله و سلّم ـ و امامان معصوم ـ علیهم السلام ـ نیز باید صادق باشد و عصمت و علم غیب از این جهت نقشی ندارند. هم چنین اگر «حکومت اسلامی اعم از ولایت انتصابی فقیه است» این سخن باید در مورد حکومت اسلامی پیامبر و امام معصوم نیز صادق باشد, و چون هیچ اندیشور شیعی ملتزم به چنین لوازم نمی باشد, موارد یاد شده خود دلیل بر این حقیقتند که تنها فرض حکومت اسلامی (به معنای واقعی) فرض «ولایت» است و گرنه خداوند در زمینه زعامت سیاسی پیامبران و امامان معصوم (نه زعامت دینی) راه های وکالت و یا نظارت پیش پای آن ها قرار می داد و آنان را از قید «نصب» رها می ساخت. (۴). ر.ک: محمد تقی مصباح, «حکومت و مشروعیت», فصلنامه کتاب نقد, شماره ۷, ص ۶۶. (۵). تقریر سوم, دلیل عقلی غیر مستقل است که از سوی آیه الله بروجردی اقامه شده است. (۶). این دلیل مستفاد از عبارات امام خمینی است. (۷). ر.ک: امام خمینی, کتاب البیع, ج۲, ص ۴۶۰. (۸). همان, ص ۴۶۱. (۹). (۱۰). «فما هو دلیل الامامه بعینه دلیل علی لزوم الحکومه بعد غیبه ولی الامر ـ عجل الله تعالی فرجه الشریف ـ» (همان, ص ۴۶۱ و ر.ک: ۴۶۴). (۱۱). همان, ص ۴۶۴ ـ ۴۶۵. خطبه ۱۳۱ نهج البلاغه نیز از جمله دلایل نقلی است. (۱۲). بر این نتیجه مناقشه زیر وارد شده است: «این که قلمرو حکومت در حوزه امور عمومی باید مطلقه باشد یا مقید به احکام اولی و ثانوی شرعی و قانون مرضی خدا و مردم, این دلیل

و ادله مشابه آن از اثبات این گونه مطالب ناتوانند.» (محسن کدیور, حکومت ولایی, ص ۳۸۵). این بیان نشان می دهد که نویسنده مفهوم مطلقه را به درستی تصور ننموده است. مطلقه بودن قلمرو حکومت, به مفهوم خروج از احکام اولی و ثانوی نیست. مطلق بودن ولایت در نظر قائلان آن از جمله امام خمینی, منوط به ملاحظاتی است که لازم است برای پرهیز از هرگوه پیش داوری و برداشت ناصواب, نسبت به آن ها توجه دقیق صورت گیرد. ما در بخش سوم به تفصیل در این زمینه سخن خواهیم گفت و در این جا به ذکر این نکته اکتفا می کنیم که: فقیهی که دارای ولایت مطلقه است لازم است در چارچوب مصالح اسلامی و جامعه مسلمین اقدام نماید. تقدیم اهم بر مهم یا دفع افسد به فاسد و نیز کلیه تصمیماتی که فقیه عادل در زمینه رعایت مصلحت جامعه اسلامی می گیرد, در صورتی که خارج از احکام اولیه باشد منحصراً جزء احکام ثانویه بوده و فرض صورت سوم برای آن باطل است. اینک معلوم می گردد تمامی مناقشاتی که نسبت به اطلاق قلمرو ولایت از سوی نویسنده «حکومت ولایی» صورت گرفته است مبنای فقهی نداشته, بلکه درمبادی تصوری آن خلط واضحی پیش آمده است. حسین جوان آراسته – مبانی حکومت اسلامی – ص۱۸۱ مقدمه چهارم: قدر متیقن از کسانی که در امر حسبی حکومت, ولایت دارند, فقها می باشند, زیرا اولاً: اصل, عدم ولایت فردی بر فرد دیگر است مگر آن که دلیل قطعی وجود داشته باشد. ثانیاً: درمورد فقیهان, احتمال اشتراط تخصص فقاهت در رهبری امت به جهت تحقق نظام اسلامی ـ که تجسم آن در فقه است ـ کاملاً متحمل و احتمال اشتراط عدم تخصص در فقه برای رهبر یقیناً منتفی است. از سوی دیگر, تخصص های دیگر غیر از فقاهت, آن گونه که فقاهت در تحقق اسلامی بودن نظام نقش دارد, نقشی ندارند؛ (۱) به تعبیر دیگر, گرچه یک نظام سیاسی به همه تخصص ها نیازمند است اما از آن جا که میزان نیازمندی ها نسبت به تخصص های گوناگون متفاوت است, در نظام سیاسی اسلام برای تضمین اسلامی بودن آن, نقش فقاهت نقشی ممتاز و برتر از دیگر تخصص ها است. به همین جهت, شرط فقاهت و عدالت, قدر متیقنی است که باید در پذیرش ولایت غیر خدا و پیامبر ـ صلّی الله علیه و آله و سلّم ـ و امام معصوم ـ علیه السلام ـ بر اساس امور حسبیه بدان اکتفا نمود. این دلیل فقط اصل ولایت را اثبات می کند. در مورد قلمرو ولایت به وسیله این دلیل نمی توان به «ولایت مطلقه» قائل شد, زیرا از آن جا که دلیل امور حسبیه از دلایل اصطلاحاً «لبی» است ناگزیریم درموارد شک به قدر متیقن اکتفا نماییم. در زمینه «انتصابی بودن ولایت» نیز این دلیل عاجز از اثبات آن خواهد بود. از بررسی مجموع دلایل عقلی نتایج زیر به دست می آید: اقامه برهان بر اثبات «ولایت فقیه» از طرق متعدد امکان پذیر است. از میان دلایل عقلی مستقل, برهان مبتنی بر قاعده لطف یا مقتضای حکمت توان اثبات امور زیر را دارد: الف) اصل ولایت فقیه؛ ب) اطلاق قلمرو ولایت؛ ج) نصب ولایت. دلایل عقلی غیر مستقل, اصل ولایت فقیه و اطلاق آن را به روشنی اثبات می نماید. هیچ یک از دلایل عقلی غیر .مستقل بر «نصب ولایت» دلالت ندارد. حد اقل ویژگی های حاکم اسلامی عبارتند از : فقاهت, عدالت و کفایت (کارآمدی). (۱).ر.ک: سید کاظم حسینی حائری, ولایه الامر فی عصر الغیبه, ص ۹۶, ۱۱۳ و ۱۵۴.

دلایل نقلی بر ولایت فقیه

دلایل نقلی بر ولایت فقیه به عنوان مقدّمه، توجّه به یک نکته مهم درباره مفاهیم و آموزه های قرآنی، بسیار مفید و راه گشاست و آن، این که، با توجّه به مسئله خاتمیّت و این که قرآن کتاب هدایت تمامی عصرها و نسل هاست، روش عمومی قرآن در پرداختن به موضوعات گوناگون، ارائه ی رؤوس کلّی برنامه ها و سرفصل ها می باشد. قرآن، غالباً، وارد جزئیات و خصوصیات ریز مسائل نمی شود، مگر آن که در آن مسئله ی جزئی و شخصی خصوصیّتی نهفته باشد ;مثل حرمت ازدواج با همسران پیامبر اکرم(صلی الله علیه وآله)که ویژگی خاصی دارد. روش قرآن ارائه برنامه های کلّی است، تا مسلمانان با تأمّل و تدبّر در آیات قرآن و در کنار هم چیدن آیات مختلف، به عنوان ثقل اکبر، بخش هایی از قرآن را مفسّر و توضیح بخش های دیگر قرار دهند و با مراجعه به اهل بیت عصمت و طهارت(علیهم السلام)و تفسیری که ایشان از قرآن ارائه می دهند، به عنوان ثقل اصغر، نظر قرآن را در هر موضوعی به

دست آورند و با راه نمایی او، در ابعاد گوناگون جامعه، به حرکت و تلاش بپردازند و از حیرت و ضلالت برهند. با توجّه به این مقدّمه، می گوییم: اگر مقصودمان از ولایت فقیه در قرآن، آن باشد که قرآن، در آیه ای از آیات، صریحاً به موضوع ولایت فقیه پرداخته و از آن نامی به میان آورده باشد، بی تردید، پاسخ منفی است و تا کنون هیچ اندیشمند نیز چنین ادّعایی نداشته است و نمی تواند داشته باشد که در قرآن آیه یا آیاتی به موضوع ولایت فقیه اختصاص یافته است ؛چنان که قرآن کریم، صریحاً ولایت امام علی(علیه السلام) و دیگر امامان معصوم(علیهم السلام) را عنوان ننموده است و نامی از ایشان در قرآن مشاهده نمی شود. قرآن در مورد بسیاری از احکام و مقرّرات مسلّم مربوط به مسائل عبادی، اقتصادی و سیاسی، با ارائه ی برنامه های کلّی، از آنها عبور می نماید. امّا اگر مقصود و هدفمان از ولایت فقیه در قرآن، برنامه های کلّی و سرفصل های اساسیِ قرآن کریم در رابطه با حاکمیّت سیاسی و ولایت و زمام داری و شرایط والی و امام مسلمانان باشد، البتّه پاسخ مثبت است. توجّه به ویژگی های قرآن کریم در ره یابی به پاسخ مورد نظر راه گشاست چنان که رسول گرامی اسلام(صلی الله علیه وآله) فرمود: فَاِذا الْتَبَسَت عَلَیْکُم الفِتَنُ کَقِطَعِ اللّیْلِ المُظْلِم، فَعَلَیْکُم بالقرآن فانّه شافِعٌ مُشَفَّع و ماحلٌ مُصدَّق، مَن جَعَلَهُ اَمامه، قادَهُ الی الجنّه وَ مَنْ جَعَلَه خَلْفَهُ ساقَهُ اِلی النارِ وَ هُوَ الدَّلیلُ یَدُلُّ عَلی خَیْرِ سَبیل(؛۱) هنگامی که فتنه ها همانند پاره های شب تیره شما را فرا گرفت، به قرآن روی آورید که قرآن شفیعی است که شفاعتش پذیرفته است و از بدی ها پرده برمی دارد و گفته اش تصدیق می شود. هر کس قرآن را فرا روی خود قرار دهد، او را به بهشت ره نمون سازد و هر کس آن را به پشت افکند، او را به دوزخ خواهد کشانید، همانا قرآن راه نماست، به بهترین راه، هدایت می کند. با توجّه به این شأن و منزلت قرآن در جامعه ی انسانی، آیا این سخن پذیرفتنی است که جامعه در عصر غیبت امام معصوم (عج) دچار حیرت و سرگردانیِ سیاسی باشد و در میان انبوه اندیشه ها و نظرات متناقض، حیران و مبهوت، سردرگم باشد و قرآن کریم که کتاب راه نمایی و هدایت فرد در جامعه است، او را به حال خود واگذارد و از او دست گیری ننماید؟ آیا می توان قرآن را فاقد اندیشه ی سیاسی ارزیابی نمود و آن را نسبت به مسئله ی ولایت، که اساسی ترین مقوله در عرصه ی حیات اجتماعی انسان است و سعادت و شقاوت جامعه در گرو آن است و اساس و پایه و دلیل و راه نما برای دیگر فریضه های شرعی است، ساکت دانست؟!(۲) بی گمان، قرآن انسان را به بهترین راه ها هدایت می کند و طبق گفته ی پیامبر اکرم(صلی الله علیه وآله)در حدیث پیش گفته، انسان در تاریکی و ظلمانیّت فتنه های مختلف که شاخص ترین آنها فتنه های سیاسی و مسئله ی قدرت و حاکمیّت است، باید به قرآن مراجعه کند و از او استمداد نماید. تأمّل و ژرف اندیشی در آیات وحی، این واقعیّت را آشکار می سازد که قرآن ره نمودهای مهم و ارزنده ای را در باب سیاست و حاکمیّت و شرایط مشروعیّت آن و ویژگی های افرادی که شایسته ی احراز پیشوایی مسلمانان هستند، ارائه نموده است که تفصیل آن را از منابعِ دست اوّل قرآنی می توان سراغ گرفت ؛مثلاـ قرآن کافران را از این که بتوانند زمام داری و رهبری جامعه ی اسلامی را بر دوش گیرند، ممنوع می سازد: (وَلَنْ یَجْعَلَ اللّهُ لِلْکافِرِینَ عَلی المُؤْمِنِینَ سَبِیلاً(؛)۳) خداوند هرگز برای کافران، سلطه بر مؤمنان قرار نداده است. و یا قرآن اطاعت و فرمان برداری از فاسقان و گناهکاران را ممنوع ساخته و به مسلمانان اجازه ی فرمان برداری از ایشان را نمی دهد: (وَلا تُطِیعُوا أَمْرَ المُسْرِفِینَ الَّذِینَ یُفْسِدُونَ فِی الأَرْضِ وَلا یُصْلِحُونَ(؛)۴) از فرمان مسرفان پیروی نکنید، کسانی که در زمین فتنه و فساد می کنند و در اندیشه ی اصلاح نیستند. بنابراین، ولایت به فاسد و فاسق نمی رسد و والی و حاکم سیاسی مسلمانان باید از خصلت عدالت و اجتناب از گناه برخوردار باشد. در این میان، قرآن یکی دیگر از شرایط پیروی و اطاعت از دیگران را، آگاهی کافی و اطلاع دقیق از حق می شمرد: (أَفَمَنْ یَهْدِی إِلی الحَقِّأَحَقُّ أَنْ یُتَّبَعَ أَمَّنْ لا یَهِدی إِلاّ أَنْ یُهْدی فَما لَکُمْ کَیفَ تَحْکُمُونَ(؛)۵) آیا کسی که به حق راه نمایی می کند، سزاوارتر است که از او پیروی شود، یا کسی که خود راه را نمی یابد، مگر آنکه راه نمایی شود؟ شما را چه می شود؟ چگونه داوری می کنید؟ این آیه، بر مبنای درک فطری انسان ها، عقل و وجدان عمومی بشریّت را مورد خطاب قرار می دهد و از آنان می پرسد: شما چه کسی را می خواهید راهبر خویش قرار دهید تا به دنبال او راه بیفتید و از فرمان او پیروی کنید؟ کسی که ـ

چون راه حق را نمی شناسد ـ برای یافتن مسیر درست بایـد دست نیاز به سوی دیگری بگشایـد؟ یا آن فردی که راه را یافته است و بـدون نیاز به دیگران، توان هدایت به سوی حق را دارا می باشد؟ این پرسشـی است که قرآن کریم از فطرت انسان ها دارد و پاسـخ آن را هر انسانی که به فطرت خویش توجّه کند، می یابد و نیازی به اسـتدلال و برهان ندارد. این آیه ی شریفه در زمینه ی ولایت و حاکمیّت سیاسـی مطرح می شود. در آنجا هم به حکم آن که مردم و شـهروندان بایـد از الزامات سیاسـی و حکومت پیروی کنند و دستورات آن را محترم شمرند، قابل جریان است. طبق این آیه، در مقام مقایسه و سنجش دو فردی که از نظر ویژگی های لازم برای ولایـت و رهبری، مثـل کفـایت و مـدیریّت، هیـچ کـاستیی ندارنـد، امـا یکی دارای فقـاهت است (این توان را دارد که بـا مراجعه ی مسـتقیم به کتاب و سنّت حکم و فرمان الهی را استنباط کند و طبق قانون الهی جامعه را اداره کند) و دومی فاقد آن است (برای فهم حکم خداونـد، از مراجعه ی مسـتقیم به کتاب و سـنت ناتوان است و بایـد سـراغ مجتهدان برود و از آنها اسـتمداد بطلبد) کدام یک بایـد عهـده دار ولایت شود؟ و خداونـد به رهبری و امامت کـدام یک رضایت دارد؟ آیا جز آن است که تنها فرد اول که می تواند مسیر هدایت را خودش بشناسد و ارائه دهد، باید عهده دار ولایت گردد و دیگری حقّ دخالت در این حیطه را ندارد؟ در حقیقت، در این موارد، امر دایرمـدار حق وباطل و صواب و فساد است ؛اگر پیروی از فرد اول باشد، به حکم فطرت، راه صواب و حقّ پیموده شـده و اگر دومی امـام و پیشـوا قرار گیرد، راه باطـل و فسـاد طیّ شـده است و مـورد عتـاب قرآن قرار می گیرد که (فمـا لکم کیف تحکمون؟). نظیر این آیه، که علم به دین و آگاهی از شـریعت را ملاک مشروعیّت و اطاعت قرار می دهد، آیه ی دیگری است که از زبـان حضـرت ابراهیم(علیه السـلام)به سرپرست خود، آزر نقـل شـده است: (یا أَبَتِ إِنِّی قَدْ جاءَنِی مِنَ الْعِلْمِ ما لَمْ یَأْتِکَ فَاتَّبِعْنِی أَهْدِکَ صِراطاً سَوِیّاً(؛)(۶) ای پـدرجان، از علم چیزی به من رسیده است که تو از آن محروم هستی ؛پس، از من پیروی کن تا تو را به راهی راست راه نمایی کنم. طبق این آیه ی شـریفه، وجوب تبعیّت و پیروی منوط به علم حضـرت ابراهیم(علیه السـلام)می باشـد. در این آیه به علت و سبب پیروی اشاره شده است که البتّه متکّی به حکم فطرت و وجدان انسانی است، لزوم رجوع جاهل به عالم و دانشمند و پیروی از او، که در هر زمینه ای، از جمله در زمینه ی ولایت و حاکمیّت سیاسی مطرح است. جامعه ی اسلامی که قوانین کتاب و سنّت را خاصّ سـعادت و تعالی خود می دانـد، برای اجرایِ دقیق مقرّرات شـریعت، بایـد به دنبال فردی راه بیفتد که از این مقرّرات آگـاهی دارد و اهـل تقلیـد در آنهـا نیست ؛چون مقلّـد، کسـی است که نیاز به راه نمایی و هـدایت مرجع خود دارد. علم و فقـاهت در این زمینه موضـوعیّت دارد و در حقیقت، تمـام مردم بایـد علم و دین شناسـی را ملاـک تبعیّت قرار دهنـد و برای آن که گرفتـار گمراهی نشونـد و به صـراط مستقیم هـدایت شونـد، بایـد به دنبـال علم حرکت کننـد و جاهلاـن به کتاب و سنّت را امام و پیشوای خود قرار ندهنـد(۷). بنابراین، طبق آیات قرآن، کسـی بایـد عهده دار ولایت و زمام داری مسـلمانان شود که شـرایطی، مثل مسلمان بودن، عدالت، کفایت، مدیریّت و فقاهت را داشته باشد.(۱)ـ کلینی، اصول کافی، ج ۲، ص ۵۹۹، کتاب فضل القرآن، ح ۲؛ سید محمد حسـین طباطبایی، المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۱، ص ۱۲. (۲)ـ در روایـات زیـادی به جایگاه و منزلت حسّاس امامت و ولایت و رابطه ی آن با سایر فرایض شـرعی اشاره شده است، از جمله زراره از امام باقر(علیه السـلام) نقل کرده است: «بنی الاسـلام علی خمسه اشـیاء، علی الصـلوه والزکوه والحـج و الصوم و الولایه، قال زراره فقلت وایّ شـیء من ذلک افضل؟ فقال: الولایه افضل، لانها مفتاحهنّ و الوالی هو الدلیل علیهنّ ؛اسـلام بر پنج پایه ی: نماز، زکات، حج، روزه و ولایت استوار است و برترین این پنج پایه، ولایت است ؛زیرا کلیـد چهار سـتون دیگر است و زمام دار و حاکم، راه نما به سوی آنهاست». وسائل الشـیعه، ج ۱، ابواب مقدّمات العبادات، باب ۱، ح ۲. (۳)ـ سوره ی نساء (۴) آیه ی ۱۴۱. (۴)ـ سوره ی شعراء (۲۶) آیه ی ۱۵۱ و ۱۵۲. (۵)ـ سوره ی یونس (۱۰) آیه ی ۳۵. (۶)ـ سوره ی مریم (۱۹) آیه ی ۴۳. (۷)ـ ر.ک: سـید محمد حسین حسینی تهرانی، ولایت فقیه در حکومت اسلام، ج ۲، ص ۱۵۳ـ۱۶۸. مبنـای ولاـیت فقیه در روایـات تعـداد روایـاتی که برای اثبـات ولاـیت فقیه، مورد اسـتدلال قرار گرفته انـد و مباحث مربوط به آنهـا، به انـدازه ای است که نیازمنـد تـدوین کتاب و یا مقاله ای گسترده است(۱) و در این مجـال، امکـان پرداختن به این

مبحث وسیع وجود نـدارد. تنهـا برای آشـنایی کلّی با برخی از آنها، نخست تعـدادی را به صورت مختصـر نقل کرده، آنگاه در حدّ امکان به نتیجه ای کلّی که از آنها می توان گرفت، اشاره خواهـد شد: ۱. در روایات زیادی، از جمله روایت صـحیحه ی ابوالبختری از امام صادق(علیه السـلام) نقل شـده است: العلماءُ ورثهُ الانبیاء(؛۲) علمـا وارثان انبیا و پیامبران الهی هسـتند. ۲. در روایت معتبری، سکونی از امام صادق(علیه السـلام)و ایشان از پیامبر اکرم (صـلی الله علیه وآله)روایت می کننـد: الفُقَهاءُ اُمناءُ الرُّسُلِ مالَم یَدْخُلُوا فی الدُّنْیا(؛۳) فقیهـان تـا زمـانی که دنیـا زده نشـده انـد، امین و مـورد اعتمـاد پیـامبران هسـتند. ۳. شـیخ صـدوق، با سـندهای متعـدّد، از امیرمؤمنـان علی(علیـه السـلام)، از پیـامبراکرم (صـلی الله علیه وآله)نقـل می کنـد که: سه بـار فرمودنـد: اللّهم ارحَم خُلفـایی ؛خـدایا جانشینان مرا مورد رحمت خود قرار ده. پرسیدند که: یا رسول اللّه، جانشینان شما چه کسانی هستند؟ در پاسخ فرمودند: اَلَّذینَ یَأتُونَ بَعـدی وَ یَروُونَ حَـدیثی وَ سُنَّتی کسانی که بعـد از من می آیند، حدیث مرا روایت می کنند و سنّت مرا به مردم می رسانند(۴). ۴. شیخ کلینی، با سـند خود، از امام هفتم(علیه السـلام)نقل کرده است که در قسـمتی از سـخنان خود درباره ی منزلت دانشمندان دینی فرمودنـد: الفُقَهـاءُ حُصُونُ الاِسـلامِ کَحِصْنِ سُورِ المَـدینَهِ لَهـا(؛۵) فقیهـان دژهـای مسـتحکم اسـلام هسـتند همچون دژهای شـهر که حفـاظت از آن را بر عهــده دارنـد. ۵. از امـام صـادق(علیه السـلام)نقـل شـده است: المُلُوکُ حُکّـامٌ عَلَی النّاسِ وَالعُلَماءُ حُکّامٌ عَلی المُلُوکِ ؛پادشاهان حاکم بر مردم اند و علما بر پادشاهان حاکم اند(۶). ۶. شیخ صدوق، توقیع شریفی(۷) را از امام زمان (عج) نقل می کند ؛در آن توقیع، حضـرت چنین نگاشـته اند: واَمّا الحَوادِثُ الواقِعَهُ فَارْجِعُوا فیها اِلی رُواهِ اَحادیثِنا فَاِنَّهُمْ حُجَّتی عَلَیْکُمْ وَاَنَا حُجَّهُ اللّهِ عَلَیْهِم...(۸) و امّا حوادث جدیـدی که اتفـاق می افتـد، درباره ی آنها به راویان حـدیث ما رجوع کنیـد ؛زیرا آنها حجّت من بر شماینـد و من حجت خدا بر آنها هستیم. ۷. در روایت مشـهور ابوخدیجه از امام صادق(علیه السلام)نقل شده است: اُنْظُرُوا اِلی رَجُل مِنْکُم یَعْلَمُ شَـیْئاً مِنْ قَضایانا، فَاجْعَلُوهُ بَیْنَکُمْ فَاِنّی قَدْ جَعَلْتُهُ قاضِـیاً، فَتَحاکَمُوا اِلَیْهِ(؛۹) در میان دوسـتان خود، کسـی را که با احکام ما آشـناست، پیـدا کنیـد و او را میـان خود (حاکم) قرار دهیـد، چون من او را قاضـی قرار داده ام ؛پس برای رفع اختلاف به او مراجعه کنید. ۸. در مقبوله ی عمر بن حنظله، نقل است که گویـد: از امام شـشم پرسـیدم: در صورتی که دو تن از دوسـتان و یاران شـما در مسـئله ای مثـل ارث یا دِیْن، اختلاف داشـتند، آیا می تواننـد برای داوری به حاکم و قاضـی دسـتگاه خلافت رجوع کننـد؟ حضـرت فرمودند: در این صورت نزاع را نزد طاغوت مطرح کرده اند و هر آنچه که به نفع آنان حکم کند، هرچند حق مسلّمشان باشد، حرام است ؛زیرا حقّ خود را با حکم طاغوت سـتانده اند درحالی که، خداوند در قرآن کریم، فرمان داده است که به طاغوت کفر ورزند. پرسـیدم: پس چه کننـد؟ فرمودنـد: یُنْظُرانِ اِلی مَنْ کانَ مِنْکُمْ، قَد رَوی حَـدیثِنا وَ نَظَرَ فی حَلالِنا وَ حَرامِنا وَ عَرَفَ اَحْکامَنا فَلْیَرضُوا بِهِ حَکَمـاً فَاِنّی قَـد جَعَلْتُهُ عَلَیْکُمْ حاکِمـاً، فَاِذا حَکَمَ بِحُکْمِنا فَلَمْ یَقْبَلْهُ مِنْهُ، فَاِنَّما بِحُکْمِ اللّهِ اسْـتَخَّفَ وَ عَلَیْنا رَدَّ وَ الرّادُّ عَلَیْنا اَلرّادُّ عَلَی اللّهِ فَهُوَ عَلی حَـدِّ الشِّرْکِ بِاللّهِ(؛۱۰) از میـان خود کسـی را پیـدا کننـد که راوی حـدیث مـاست و در حلال و حرام، صاحب نظر است، حکم خود را به او واگذار کنند، تا میان ایشان داوری نماید ؛چرا که من، چنین شخصـی را بر شـما حاکم قرار داده ام و هرگاه او به حکم ما داوری نمود و حکم او پـذیرفته نشـد، یقیناً حکم خداوند را کوچک شـمرده و ما را انکار کرده اند و کسـی که ما را انکار کنـد و نپـذیرد خـدا را انکـار کرده اسـت، و ایـن در حـدّ شـرکِ به خـداست. ۹. در کتـاب تحف العقول، روایـتی طولاـنی از، امـام حسـین(علیه السـلام)نقل است که در فرازی از آن فرموده اند: ...مَجاری الْاُمُورِ وَ الاَحْکامِ عَلی اَیْدِی العُلَماءِ بِاللّهِ اَلاُمَناءِ عَلی حَلالِهِ وَ حَرامِهِ(؛...۱۱) مجاری امور و حکم ها در دست عالمان به خدا و امینانِ بر حلال و حرام الهی است. آنچه گذشت، تعدای از روایات ولایت فقیه بود که بررسـی سـند و دلالت هر یک نیاز به مجال دیگری دارد و در کتب مفصّل نیز این بررسـی ها انجام گرفته است؛ آنچـه در اینجـا به عنـوان نگـاهی به مجمـوعه ی این روایـات می تـوان داشت، آن است که اگر این روایـات که از نظر سـند، برخی صحیـح و معتبر و برخی در میـان فقیهـان اسـلامی مشـهور و مقبول است، همگی در یـک مجموعه مورد تأمّل قرار گیرنـد و انسـان خردمندی در منزلت و جایگاهی که در این روایات برای فقیهان جامع الشرایط برشمرده شده است اندیشه کند، می بیند که طبق این

روایـات، از نظر اهل بیت(علیهم السـلام)فقیهان شـیعه وارثان انبیا، امین پیامبران، جانشـینان رسول خـدا(صـلی الله علیه وآله)، دژهای مسـتحکم اسـلام، حـاکم بر پادشاهـان، حجّت بر مردم از سوی امامـان، حـاکم و قاضـی منصوب از طرف ائمه(علیهم السـلام)، محل مراجعه در همه ی روی دادها و عهده دار امور و مجری احکام، شـمرده شده اند. حال پرسش مهم آن است که: اگر رهبر و پیشوای کشوری، این عنـاوین را برای کسـی به کـار برد، و فرد یـا افرادی را بـا این ویژگی ها به مردم معرفی کرد، برداشت عرفی و عمومی پیروان و دوسـتان او، از این عناوین چه خواهـد بود؟ آیا جز آن است که آنان از این القاب و اوصاف، برداشت جانشـین می کننـد و در صورت مسافرت یا بیماری و یا غیبت رهبر، این فرد را عهده دار انجام وظیفه به جای او می دانند؟ بنابراین، به حکم آن که محال هست که حضـرت ولی عصـر(عج) دوسـتان و شـیعیان خود را در عصـر غیبت، در وادی حیرت رها کرده، تکلیف مردم را در عصـر غیبت روشن ننموده باشـند، با توجه به این روایات، و القاب و عناوینِ مندرج در آنها، کسـی که با فهم عرفی به این ادلّه نگاه افکَند، تردیـدی نمی کنـد که تمامی مسؤولیّت ها و وظایفی را که امام زمان(عـج) از نظر امامت و ولایت سیاسـی بر عهـده دارند، در زمان غیبت، به فقیه جامع شـرایط واگذار نموده اند و مردم باید به ایشان مراجعه کنند ;به ویژه آن که بسیاری از روایات مربوط به شأن و منزلت فقها، به دست ما نرسیده و به قول مرحوم آیه الله بروجردی(رحمه الله) مفقود شده است.(۱۲) در واقع مجموعه ی این روایات به گونه ای است که انسـان می توانـد ولایـت فقیه را از آنهـا نتیجه گیری نمایـد. چنان که در ادلّه ی امامت امام علی(علیه السـلام)و دیگر امامـان شـیعه نیز وقتی انسـان ادلّه و روایـات را نگـاه می کنـد به امامت معتقـد می شود در حالی که به قول مرحوم نراقی(۱۳) روایاتی که در مورد اثبات ولایت و امامت ائمه(علیهم السـلام)وارد شده است و به آنها استدلال می شود، مفاهیمی بیش از آنچه در روایاتِ مربوط به علما دیدیم، در بر ندارند و شیعیان در برابر اهل سنّت با اسـتفاده از همین ادلّه از اعتقاد خویش دفاع می کنند. به علاـوه، برخی روایـات مربوط به ولاـیت فقیه، مثـل مقبوله ی عمر بن حنظله که ذکر کردیم، از احـادیثی هسـتند که هم از نظر سـند مورد پـذیرش فقیهـان شـیعه قرار گرفته انـد و هم از نظر متن و مفـاد، دلالتشـان روشن است. در این روایت پس از آن که امـام(علیه السـلام) فرمـان می دهنـد که امّت نبایـد در امور خود به سـلاطین جور و قضـات آنها رجوع کنـد و بایـد نسـبت به آنها که طاغوت شمرده می شونـد، کفر ورزنـد و آنان را به رسـمیّت نشـناخته، با آنها مبارزه نماینـد، فقیه عادل را به عنوان جای گزین نظام طاغوتی معرفی می کننـد و می فرماینـد: هرگـاه نیـازی به دسـتگاه سـلطان یا قاضـی او شـد، وظیفه ی شـیعیان آن است که از مراجعه به آنها خودداری نموده، به فقیه عادل دارای شـرایط که از احکام خدا و حلال و حرام اهل بیت(علیهـم السـلام) آگاهی کامل دارد، مراجعه کنند و حکم او را بپذیرند و بدانند که رد و انکار فقیه عادل، در حکم رد و انکار ائمه(علیهم السـلام) و خدا و در حدّ شـرک است. امام خمینی (ره) درباره روایت مقبوله عمر بن حنظله معتقدنـد که : از صـدر و ذیل روایت و آیه ای که در حـدیث ذکر شـده است، اسـتفاده می شود که موضوع، تنها، تعیین قاضـی نیست که امام(علیه السلام) فقط نصب قاضی فرموده باشد و در سایر امورِ مسلمانان تکلیفی معیّن نکرده، در نـتیجه یکی از دو سؤالی را که مراجعه به دادخواهی از قـدرت هـای اجرایی نـاروا بود، بلاـ جواب گذاشـته باشـد. این روایت از واضـحات است و در سـند و دلاـلتش وسوسه ای نیست ;جـای تردیـد نیست که امـام، فقهـا را برای حکومت و قضـاوت تعیین فرموده است. بر عموم مسـلمانان لاـزم است که از این فرمـان امام(علیه السـلام) اطاعت نماینـد.(۱۴) (۱)ـ ر.ک: امام خمینی(رحمـه الله)، ولاـیت فقیه، ص ۴۸ – ۱۱۴ ;محقّق نراقی، عوائـد الایّـام، ص ۵۳۲ – ۵۳۶ و سـید محمد حسـین حسینی تهرانی، ولایت فقیه، ج ۱، ص ۴. (۲)ـ محقّق نراقی، عوائد الایّام، ص ۵۳۱. (۳)ـ شیخ کلینی، اصول کافی، کتاب فضل العلم، باب ۱۳، ح ۵. (۴)ـ شـیخ صدوق، معانی الاخبار، ص ۳۷۴ و همو عیون الاخبـار الرضا، ج ۲، ص ۳۷. (۵)ـ اصول کـافی، کتاب فضل العلم، باب فقه العلماء، ح ۳. (۶)ـ کراجکی، کنز الفوائــد، ج ۲، ص ۳۲، نقـل شـده در: محقق نراقی، عوائـد الایّام، ص ۵۳۲. (۷)ـ اصطلاح توقیع، مخصوص نـامه ها و پاسـخ هایی است که امام زمان (عـج) در اوایل غیبت برای نوّاب و یاران نزدیک خود می فرسـتادند. (۸)ـ شیخ صـدوق، کمال الـدین و تمام النعمه، ج ۲، ص ۴۸۳ و وسائل الشـیعه، ج ۱۸، ص ۱۰۱. (۹)ـ شـیخ حر عامل، وسائل الشـیعه، ج ۱۸،

ابواب صفات القاضی، باب ۱، ح ۵. (۱۰)ـ همان، ابواب صفات القاضی، باب ۱۱، ح ۱. (۱۱)ـ تحف العقول، ص ۲۳۸ و عوائد الایام، ص ۵۳۴. (۱۲)ـ البدر الزاهر فی صلوه المسافر، ص ۵۰ ـ ۵۸. (۱۳)ـ عوائد الایّام، ص ۵۳۶ – ۵۳۸. (۱۴)ـ امام خمینی، ولایت فقیه، ص ۸۱. مصطفی جعفرپیشه فرد – مرکز مطالعات و پژوهش های فرهنگی حوزه علمیه

دلیل مرکب از عقل و نقل

دلیل مرکب از عقل و نقل برهان تلفیقی از عقل و نقل، دلیلی است که برخی از مقدمات آن را عقل و برخی دیگر از مقدماتش را نقل تامین می‌کند. این‌گونه از دلیل، خود بر دو قسم است : قسم اول: دلیلی است که موضوع حکم آن از شرع گرفته شده باشد، لیکن عقل، مستقلا حکم خود را بر آن موضوع مترتب کند ;مانند «نماز خواندن در مکان غصبی که حکم این مساله، به نظر مجتهد در مساله «اجتماع امر و نهی بستگی دارد و جواز اجتماع امر و نهی و یا امتناع آن، هر دو بر یک برهان صرفا عقل مبتنی‌اند. آنچه که در مورد نماز در مکان غصبی از سوی شارع وجود دارد، مربوط به «حرمت غصب یا «وجوب نماز» است، اما در مورد «ضرورت مباح بودن مکان نماز»، به عنوان شرط وضعی نظیر طهارت، هیچ روایتی وارد نشده است. از اینرو اگر مجتهد اصولی، اجتماع امر و نهی را ممکن بداند، می‌گوید: شخصی که در مکان غصبی نماز خوانده است، هم معصیت کرده و هم اطاعت ;و اگر چه نماز او همراه با تصرف غاصبانه بوده، لیکن نماز او صحیح می‌باشد و پس از گذشتن وقت نیز قضا ندارد ;همان‌گونه که در وقت نیز اعاده ندارد. اما مجتهدی که اجتماع امر و نهی را ممکن نمی‌داند و جانب نهی را بر جانب امر ترجیح می‌دهد، می‌گوید: نماز واجب است و غصب مال دیگران حرام است و جمع بین این دو محال است و لذا با وجود نهی شرعی، جایی برای امر شرعی باقی نمی‌ماند و بالعکس ;و چون در مورد غصب مال دیگران، نهی آمده و آن را حرام کرده است، پس هیچ گاه در چنین جایی شارع دستور نماز خواندن نمی‌دهد و لذا آن نمازی که در مکان غصبی خوانده شود، در واقع نماز شرعی نیست و باطل است. بنابر آنچه گذشت، موضوع این حکم(نماز خواندن در مکان غصبی)، ماخوذ از یک امر و نهی شرعی است، ولی حکم آن مستند به یک استدلال عقلی می‌باشد. قسم دوم: دلیلی است که موضوع و حکم آن از شرع گرفته شده باشد، لیکن عقل، لازمه آن حکم را بر آن موضوع بارمی‌کند مانند حرمت ضرب و شتم والدین. آنچه در شرع وارد شده است نظیر آیه شریفه «لا تقل لهما اف (۱) ، دلالت‌بر حرمت اف گفتن بر والدین دارد، اما عقل، حرمت ضرب و شتم را به نحو اولویت درک می‌کند ;یعنی می‌گوید اگر خداوند بی‌احترامی مختصر را نسبت‌به والدین حرام دانسته، پس بی‌شک، زدن آنان را نیز حرام می‌داند. این گونه از استدلال‌های عقلی که در محور نقل حاصل می‌شوند و تلفیقی از این دو می‌باشند، از «ملازمات عقلیه شمرده می‌شوند و تفاوت آنها با «مستقلات عقلیه نظیر حرمت ظلم، در همان استقلال و عدم استقلال عقل در حکم کردن است ;یعنی در مثل «حرمت ظلم که از مستقلات عقلیه است، عقل به‌صورت مستقل حکم ظلم را که حرمت می‌باشد صادر می‌کند بدون آنکه در این حکم خود، نیازمند موضوعات یا احکام شرعی باشد ;ولی در دو مثال فوق که گفته شد و هر دو از ملازمات عقلیه بودند، اگر چه که عقل حکم می‌کرد، ولی عقل در یک حکم، موضوع تنها را از شرع می‌گرفت و در حکم دیگرش، علاوه بر موضوع، حکم شرعی ملازم حکم خود را نیز از شرع دریافت می‌کرد(۲) . دلیل اول در اثبات ولایت فقیه که بیان شد، دلیل عقلی محض و از مستقلات عقلیه است(۳) و دلیل تلفیقی که اکنون در صدد بیان آن هستیم، از ملازمات عقلیه است نه از مستقلات عقلیه، و از نوع دوم آن مانند حرمت ضرب و شتم والدین می‌باشد. دلیل تلفیقی بر ولایت فقیه در تبیین دلیل تلفیقی از عقل و نقل بر اثبات زعامت فقیه عادل در عصر غیبت، چنین می‌توان گفت که صلاحیت دین اسلام برای بقاء و دوام تا قیامت، یک مطلب قطعی و روشن است و هیچ گاه بطلان و ضعف و کاستی در آن راه نخواهد داشت: «لا یاتیه الباطل من بین یدیه ولا من خلفه (۴) و تعطیل نمودن اسلام در عصر غیبت و عدم اجرای احکام و حدود آن، سد از سبیل خدا و مخالف با ابدیت اسلام در همه شؤون عقاید و اخلاق و اعمال است و از این دو جهت، هرگز نمی‌توان در

دوران غیبت که ممکن است معاذالله به هزاران سال بیانجامد، بخش مهم احکام اسلامی را به دست نسیان سپرد و حکم جاهلیت را به دست زمامداران خودسر اجرا کرد و نمی‌توان به بهانه این که حرمان جامعه از برکات ظهور آن حضرت(علیه‌السلام)، نتیجه تبهکاری و بی‌لیاقتی خود مردم است، زعامت دینی زمان غیبت را نفی نمود و حدود الهی را تعطیل کرد. تاسیس نظام اسلامی و اجرای احکام و حدود آن و دفاع از کیان دین و حراست از آن در برابر مهاجمان، چیزی نیست که در مطلوبیت و ضرورت آن بتوان تردید نمود و اگر چه جامعه اسلامی از درک حضور و شهود آن حضرت محروم است، ولی هتك نوامیس الهی و مردمی، و ضلالت و گمراهی مردم و تعطیل اسلام، هیچ گاه مورد رضایت‌خداوند نیست و به همین دلیل، انجام این وظایف بر عهده نمایندگان خاص و عام حضرت ولی عصر(علیه‌السلام) است. بررسی احکام سیاسی‌اجتماعی اسلام، گویای این مطلب است که بدون زعامت فقیه جامع‌الشرایط، تحقق این احکام امکان‌پذیر نیست و عقل با نظر نمودن به این موارد، حکم می‌کند که خداوند یقینا اسلام و مسلمانان را در عصر غیبت‌بی‌سرپرست رها نکرده و برای آنان، والیان جانشین معصوم تعیین فرموده است. در عصر غیبت، مجتهدان جامع‌الشرایط احکام فردی و عبادی مسلمین را در کمال دقت استنباط نموده، به آن عمل می‌کنند و به دیگران نیز اعلام می‌نمایند و احکام سیاسی و مسائل اجتماعی اسلام را نخست از منابع دین استخراج کرده، در نهایت تامل و ظرافت، در جامعه اسلامی به اجرا درمی‌آورند. اکنون نموداری از احکام سیاسی‌اجتماعی اسلام ارائه می‌گردد. احکام سیاسی - اجتماعی اسلام یکم: حج، از احکام ضروری و زوال‌ناپذیر اسلام است و هر فرد مستطیع و توانمندی از هر فج عمیق و با هر وسیله، از اقصی نقاط جهان موظف به حضور در میقات و مواقف و مکلف به انجام مناسك حج و عمره می‌باشد و یکی از بارزترین مناسك آن، وقوف در عرفات و مشعر و بیتوته در منی است. این اعمال، همان گونه که مکان معینی دارند که وقوف در غیر آن مکان کافی نیست، زمان مشخصی دارند که وقوف در غیر آن زمان مجزی نمی‌باشد و تشخیص زمان، همانند ناخت‌حدود اصلی مکان، کار ساده‌ای نیست؛ زیرا تشخیص زمان مناسك، بر اساس رؤیت هلال صورت می‌گیرد و استهلال و مشاهده هلال برای افراد آشنای بومی کار آسانی نیست ;چه رسد به افراد بیگانه از افق‌شناسی، آن هم در کشور ناشناس و در ایام سفر. جریان وقوف در مواقف یادشده، همانند روزه گرفتن یا افطار نمودن نیست که بر اساس «صم للرؤیه وافطر للرؤیه (۵) هر کسی به تکلیف فردی خود عمل نماید ;زیرا هرگز ممکن نیست میلیون‌ها نفر در بیابان‌های حجاز بلاتکلیف و متحیر بمانند و تدریجا هر کسی در روزی از روزهای ماه ذی‌الحجه که از طریق رؤیت‌شخصی او یا شهادت عدلین مثلا(در صورت عدم تعارض بینه) یا گذشت‌سی روز از رؤیت‌هلال ماه قبل و یا استصحاب در حال شك مشخص شده است، وقوف نماید. اگر کسی به وضع کنونی حمل و نقل زائران و دشواری نصب خیمه‌ها و تامین وسائل مورد نیاز آن ایام آشنا باشد، هرگز احتمال نمی‌دهد که هر کس وظیفه شخصی خود را سبت‌به وقوف‌ها، حتی اضطراری آنها انجام دهد و آنچه که هم اکنون تا حدودی از صعوبت آن می‌کاهد، اعتماد بر حکم حاکمان قضائی حجاز می‌باشد که فعلا حرمین شریفین در اختیار آنهاست و در صورت عدم علم به خلاف واقع و همچنین در صورت علم به خلاف، اگر موجب عسر و حرج شدید باشد، به حکم آنان عمل می‌شود. استنباط عقل از این مجموعه آن است که شارع مقدس، به لازم ضروری نظام حج اهتمام داشته و آن را تصویب و جعل کرده و آن، همانا تعیین مرجع صحیح برای اعلام اول ماه ذی‌الحجه و رؤیت هلال آن است; چه اینکه درباره ماه مبارك رمضان چنین آمده است: «روی محمد بن قیس عن ابی‌جعفر(علیه‌السلام) قال: اذا شهد عند الامام شاهدان انهما رایا الهلال منذ ثلاثین یوما امر الامام بافطار ذلك الیوم اذا کانا شهدا قبل زوال الشمس وان شهدا بعد زوال الشمس امر الامام بافطار ذلك الیوم واخر الصلاه الی الغد فیصلی بهم (۶) . سند این حدیث معتبر است و اگر چه در صحیح یا حسن بودن آن در اثر وجود ابراهیم بن هاشم در سلسله سند، اختلاف است، لیکن از کلینی(ره) به طریق صحیح نقل شده است و استفاده حکم حج از حدیث مزبور که درباره صوم وارد شده، بر اساس تلفیق عقل و نقل است نه از باب قیاس حکم حج‌به حکم صوم. نکته‌ای که در این حدیث معتبر ملحوظ است، همانا تعبیر «امام برای مرجع تعیین تکلیف در حال شك می‌باشد ;چنانکه از مسؤول تنظیم و هدایت

کاروان حج و امیرالحاج به امام یاد شده است: «عن حفص المؤذن قال حج اسمعیل ابن علی بالناس سنه اربعین وماه فسقط ابوعبدالله(علیه‌السلام) عن بغلته فوقف علیه اسمعیل فقال له ابوعبدالله(علیه‌السلام): سرفان الامام لا یقف (۷ ;) چه اینکه از امیرالحاج به والی نیز تعبیر شده است: «فلما دفع الناس منصرفین سقط ابوعبدالله(علیه‌السلام) عن بغله کان علیها فعرفه الوالی (۸) و مورد حج، به عنوان مثال یاد شده است وگرنه نیاز به حاکم و امام برای تعیین آغاز و انجام ماه برای صوم و افطار و همچنین برای حلیت و حرمت جنگ‌های غیردفاعی در ماه‌های حرام، امری روشن است. یکی از بارزترین اهداف سیاسی حج، برائت از مشرکان و تبری از افکار شرك‌آلود آنان است و هرگز این بعد عظیم حج، بدون نظم و رهبری میسر نیست و حج‌بدون برائت، فاقد روح سیاسی است.(۱) . سوره اسراء، آیه ۲۳. (۲) . موضوع اجتماع امر و نهی، در علم اصول به طور تفصیلی بحث‌شده است و خوانندگان محترم می‌توانند برای توضیح بیشتر، به کتب اصولی مراجعه نمایند. (۳) . درباره معنای «مستقلات عقلیه ، به تفصیل در ص ۳۵۹ بحث‌شده است. (۴) . سوره فصلت، آیه ۴۲. (۵) . تهذیب الاحکام ;ج ۴، ص ۱۵۹ (باب ۴۱، علامه اول شهر رمضان و آخره). (۶) . کافی ;ج ۴، ص ۱۶۹، ح ۱. (۷) . همان ;ص ۵۴۱، ح ۵. (۸) . بحار ;ج ۹۶، ص ۲۵۰، ح ۴. دوم: حدود و تعزیرات الهی، از احکام ثابت اسلام می‌باشد که نه تبدیل‌پذیر است و نه قابل تحویل. از سوی دیگر، سفك دماء و فساد در زمین و هتك نوامیس از بشر مادی سلب نمی‌شود و اصلاح و تقلیل آن بدون اجرای حدود الهی میسر نیست و از دیگر سو، قوانین غیردینی توان آن را ندارند که جایگزین احکام الهی گردند. بررسی ماهوی حدود و تعزیرات نشان می‌دهد که در قوام آنها، امامت‌بالاصل یا بالنیابه ماخوذ است ;زیرا تا قاضی جامع‌الشرایط، ثبوت اصل جرم را موضوعا و حکما احراز نکند و استناد آن به متهم برای او معلوم نگردد و کیفیت استناد را از لحاظ علم و عمد یا جهل و سهو یا خطای محض یا خطای شبه‌عمد نداند و از ادله ثبوت و اثبات امور یادشده آگاه نباشد، توان انشاء حکم را ندارد و تا حکم انشاء نشود، اصل حد یا تعزیر ثابت نخواهد شد و در صورت عدم ثبوت حد، هرگز متهم یا مجرم، مهدورالدم یا مستحق قطع دست‌یا تازیانه یا رجم یا زندان و مانند آن نمی‌باشد. این گونه از قضاء و داوری‌ها، تابع حکومت اسلامی است و علاوه بر آن، اجرای حدود، در اختیار امام‌المسلمین می‌باشد و دیگران حق دخالت در آن ندارند ;زیرا سبب هرج و مرج خواهد شد. گذشته از این موارد، عفو بعضی از مجرمان در حالت‌های خاص مانند ثبوت جرم به سبب اقرار در خصوص برخی از معاصی، در اختیار قائد مسلمانان است. بنابراین، حدود اسلامی، هم از جهت ثبوت و هم از نظر سقوط و هم از حیث اجراء، عفو، و تخفیف، برعهده کسی نیست مگر به اختیار فقیه جامع‌الشرایط ;زیرا غیر از مجتهد عادل، کسی شایسته تصدی این امور یادشده در حدود نمی‌باشد. سوم: اموال، ستون فقرات اقتصاد کشور است و هر فرد یا ملتی که فاقد آن باشد فقیر است ;یعنی ستون فقرات و مهره پشت او شکسته است و قدرت قیام ندارد ;لذا خداوند در قرآن کریم از آن، به عنوان مایه قیام یاد کرده است: «ولا تؤتوا السفهاء اموالکم التی جعل الله لکم قیاما» (۱)و حضرت رسول اکرم‌صلی الله علیه و آله و سلم آن را مایه حفظ دین و اقامه فرائض دانست: «اللهم بارك لنا فی الخبز ولا تفرق بیننا وبینه فلولا الخبر ما صلینا ولا صمنا ولا ادینا فرائض ربنا»(۲) . «مال در اسلام، به چند قسم تقسیم شده است: ۱ «مال شخصی که به وسیله کسب حلال یا ارث و مانند آن، ملك اشخاص می‌شود. ۲ «مال عمومی که به سبب جهاد به اذن امام یا وقف عام و مانند آن، ملك توده مردم می‌گردد. ۳ «مال دولتی که «انفال نام دارد و مخصوص امام می‌باشد ;مانند زمین‌های موات و.... ۴ «مال دولت اسلامی که به نام سهم مبارك امام است و مخصوص شخصیت‌حقوقی امام و جهت امامت می‌باشد. آن دسته از اموال که ملك حکومت است نه شخص، به ارث نمی‌رسد و امام بعدی، خود مستقلا متولی آن می‌شود نه آنکه تولیت آن را از امام قبلی ارث برده باشد. قسمت مهم مسائل مالی در اسلام، به انفال برمی‌گردد ;زیرا اراضی موات و ملحق به آن و همچنین سلسله جبال و محتویات آنها و معادن عظیم مانند نفت، گاز، طلا، و دریاها و منافع و کرانه‌های آنها و...، سرمایه‌های اصیل کشورند و تصرف در آنها در عصر غیبت، بدون اذن منصوب از سوی امام معصوم(علیه‌السلام) روا نیست ;خواه منصوب خاص باشد یا منصوب عام و در این جهت، فرق نمی‌کند که قائل به تحلیل انفال در زمان بیت‌باشیم یا نه ;زیرا بر فرض

تحلیل و اباحه، همانند وقف عام است که بدون تعیین متولی، هرج و مرج حاصل می‌شود و موجب ویرانی منابع مالی و در نتیجه سبب خرابی کشور می‌گردد که در این صورت همان متولی انفال، عهده‌دار دریافت و پرداخت‌سهم مبارک امام(علیه‌السلام) نیز خواهد بود و سر آنکه در تقسیم اموال، سهم امام، جدای از انفال ذکر شد، همین است که درباره انفال، فتوا بر تحلیل و اباحه عامه است ولی درباره سهم امام، فتوا بر آن است که پیش از تسویه و تطهیر، تصرف در مال مشترک، حرام است و تادیه سهم امام(علیه‌السلام)، لازم می‌باشد. تولیت این اموال یادشده، بر عهده اسلام‌شناس متخصص و پارساست که همان مجتهد مطلق و عادل می‌باشد ;چنانکه تصدی تبیین روابط با ملت‌های معتقد به خدا و وحی و دارای کتاب آسمانی و تنظیم قراردادهای جزیه و مانند آن، بدون دخالت نائب امام معصوم(علیه‌السلام) نخواهد بود ;زیرا این گونه از امور عمومی، در اختیار پیامبرصلی الله علیه و آله و سلم و جانشینان معصوم ایشان بوده است و تامل در این بودجه‌های کلان، نشانه لزوم تاسیس حکومت و تامین هزینه آن است. تولیت دریافت زکات و صرف آن در موارد خاص نیز بالاصاله از اختیارات معصوم(علیه‌السلام) است که در عصر غیبت، بالنیابه، بر عهده فقیه جامع‌الشرایط می‌باشد. چهارم: دفاع و همچنین جهاد که آن نیز نوعی دفاع از فطرت توحیدی است از احکام خلل‌ناپذیر عقلی و نقلی اسلام است ;زیرا نشئه طبیعت، بدون تزاحم نیست و شواهد عینی نیز ضرورت دفاع را تائید می‌کند. قرآن کریم نیز که «تبیان همه معارف حیاتبخش است، زندگی بی‌دفاع از حریم دین را همراه با آلودگی و تباهی یاد می‌کند و منشا فساد جامعه را، ویرانی مراکز عبادت و تربیت توسط طاغیان می‌داند ;یعنی هدف اولی و مقدمی خصم متهاجم، تعطیل مجامع دینی و سپس تخریب مراکز مذهبی است و هدف ثانوی او، گسترش فساد در زمین است که با تشکیل محافل دینی و همچنین با حفظ مراکز مذهبی عقیم خواهد شد. از این جهت، خدای سبحان می‌فرماید: «ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لفسدت الارض ولکن الله ذو فضل علی العالمین (۳ ;) اگر دفاع الهی نمی‌بود و خداوند به‌وسیله صالحان روی زمین، طالحان آن را دفع نمی‌کرد، هرآینه زمین فاسد می‌شد; ولی خداوند نسبت‌به جهانیان تفضل دارد و به سبب مردان وارسته تبهکاران را هلاک می‌کند. همان گونه که به منظور برطرف شدن فتنه‌های انحرافی، دستور قتال در قرآن کریم صادر شد تا هر گونه فتنه اعتقادی از بین برود: «وقاتلوهم حتی لا تکون فتنه ویکون کله لله (۴) ، همچنین اعلام خطر شد که اگر با دشمنان دین، قتال و ستیز صورت نگیرد، فتنه‌های دینی و انحراف‌های فکری که فساد کبیر و مهم است، فراگیر می‌شود: «الا تفعلوه تکن فتنه فی الارض وفساد کبیر»(۵ «;) ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لهدمت صوامع وبیع وصلوات ومساجد یذکر فیها اسم الله کثیرا ولینصرن الله من ینصره ان الله لقوی عزیز» (۶ ;) اگر خداوند به سبب مؤمنان به حق، باطل‌گرایان را دفع نمی‌نمود، مراکز عبادت و نیایش منهدم می‌شد. این حکم، اختصاص به بعضی از ادیان و مذاهب یا برخی از ابنیه و مراکز مذهبی ندارد، بلکه در هر عصر و مصری، طاغیان آن زمان و مکان، بر ضد دین رائج آن منطقه و مرکز مذهبی آن تهاجم می‌کنند و تا ویرانی کامل آن از پا نمی‌نشینند ;خواه معبد ترسایان و یهودان باشد، خواه عبادتگاه زردشتیان و دیر راهبان، و خواه مساجد و مصلی‌های مسلمانان: «ویرید الله ان یحق الحق بکلماته ویقطع دابر الکافرین لیحق الحق ویبطل الباطل ولو کره المجرمون (۷ ;) و خداوند چنین اراده می‌نماید که با کلمات تکوینی و احکام تشریعی خود، حق را تثبیت کند و ریشه کافران را قطع نماید تا حقیقت را پایدار، و باطل را زائل سازد ;و اگر چه تبهکاران خوشنود نباشند. در ضرورت دفاع، همین بس که از ارکان اصیل اسلام به شمار می‌رود ;امیرالمؤمنین(علیه‌السلام) فرمود: «الایمان علی اربع دعائم: علی الصبر والیقین والعدل والجهاد» (۸) . اکنون که در ضرورت مبارزه بر ضد کفر و طغیان تردیدی نیست، در ضرورت رهبری آن توسط اسلام‌شناس متخصص و پرهیزکار یعنی فقیه جامع‌الشرایط نیز شکی نخواهد بود ;زیرا عقل، اجازه نمی‌دهد که نفوس و اعراض و دماء و اموال مسلمین، در جنگ و صلح، با رهبری غیرفقیه جامع‌الشرایط اداره شود ;چرا که شایسته‌ترین فرد نسبت‌به این امر، نزدیک‌ترین انسان به معصوم که «اولی بالمؤمنین من انفسهم (۹) می‌باشد، همان فقیه جامع‌الشرایط است. خلاصه آنکه، جهاد و ملحقات آن از قبیل تنظیم روابط خارجی با صاحبان ادیان و نیز با ملحدان، از لحاظ جزیه و غیر آن، و از جهت اعلان جنگ یا صلح، و از لحاظ اداره امور اسراء

جنگی و حفظ و صرف و هزینه غنائم جنگی و مانند آن، از احکام قطعی اسلام است و بدون سرپرست جامع‌الشرایط ممکن نیست و در دوران امر میان غیرفقیه و فقیه، تقدم از آن فقیه است ;چه اینکه در دوران امر میان فقیه غیر عادل و فقیه عادل، ترجح از آن فقیه عادل است ;و همچنین نسبت‌به اوصاف کفایت و تدبیر. پنجم: حجر و تفلیس، از احکام قطعی فقه اقتصادی است که بدون حکم فقیه جامع‌الشرایط، حاصل نمی‌شود ;زیرا حجر، گاهی سبب طبیعی دارد مانند کودکی و جنون و بیماری و سفاهت، و گاهی سبب فقهی و انشائی دارد مانند افلاس. اگر کسی سرمایه‌های اصیل خود را مثلا در تجارت از دست داده باشد و بیش از فلوسی چند در اختیارش نباشد و در برابر آن، دین فراگیر داشته باشد که اموال او جوابگوی دیون او نباشد، پیش از مراجعه به محکمه، محجور نیست و هنوز حق تصرف در اموال خود را دارد، ولی پس از رجوع بستانکار به محکمه و ثبوت «دین مستوعب و حلول مدت آن دیون، حاکم شرع، بدهکار را تفلیس و محجور می‌کند و با انشاء حکم حجر، حقوق بستانکار یا بستانکاران از ذمه مدیون، به عین اموال او منتقل می‌شود و پس از آن، مدیون مفلس، حق هیچ گونه تصرفی در اعیان مالی خود را ندارد مگر در موارد استثناء انتقال حق از ذمه به عین همانند انتقال حق از عین به ذمه در مثل خمس.(۱) . سوره نساء، آیه ۵. (۲) . بحار ;ج ۶۳، ص ۲۷۰، ح ۶. (۳) . سوره بقره، آیه ۲۵۱. (۴) . سوره بقره، آیه ۱۹۳. (۵) . سوره انفال، آیه ۷۳. (۶) . سوره حج، آیه ۴۰. (۷) . سوره انفال، آیه ۷. (۸) . نهج البلاغه، کلمات قصار ۳۱. (۹) . سوره احزاب، آیه ۶. هیچ‌یک از این امور، بدون حکم فقیه جامع‌الشرایط نخواهد بود و هیچ اختلافی بین فقهاء از این جهت وجود ندارد که ثبوت حجر، بدون حکم حاکم شرع نمی‌باشد ;اگر چه در احتیاج زوال آن به حکم، اختلاف‌نظر وجود دارد: «لا خلاف معتد به فی انه لا یثبت‌حجر المفلس الا بحکم الحاکم وانما الخلاف فی توقف دفعه علی حکم الحاکم (۱). آنچه که در این حکم فقهی، شایسته دقت می‌باشد آن است که ورشکستگی و پدیده «دین مستوعب ، گاهی در یک واحد کسبی کوچک اتفاق می‌افتد که بررسی آن برای محکمه دشوار نیست ;ولی گاهی برای شرکت‌های عظیم و بانک‌ها و مانند آن رخ می‌دهد که هرگز بدون کارشناس‌های متخصص در دستگاه‌های دقیق حسابرسی، تشخیص آن میسور نیست و لازمه‌اش، داشتن همه عناصر فنی و تخصصی و ابزار دقیق ریاضی می‌باشد ;چه اینکه لازمه دیگرش، مجهز بودن به قدرت‌های اجرایی مانند حبس بدهکار مماطل و اجبار وی به تادیه و پرداخت دیون و... می‌باشد و هیچ فردی همتای فقیه جامع‌الشرایط، شایسته این سمت نیست. تذکر: بحث فوق درباره احکام حجر و تفلیس و ضرورت حکم فقیه جامع‌الشرائط در ثبوت حجر نباید سب توهم یکسانی ولایت فقیه که ولایت‌بر جامعه خردمندان است‌با ولایت‌بر محجوران شود زیرا این احکام بخش بسیار کوچکی از وظائف و اختیارات فقیه جامع‌الشرائط است نظیر پزشکی که علاوه بر طبابت افراد سالم و غیر مصروع، گاهی افراد مصروع را نیز معالجه می‌کند صرف معالجه افراد مصروع در بعضی موارد را نمی‌توان دلیل بر این گرفت که طبابت چنین طبیبی برای مصروعین است. ششم: از این رهگذر، مطلب دیگری ثابت‌خواهد شد و آن، نظام قضاء در اسلام است که در ثبوت آن تردیدی نیست. میان بحث قضاء و مبحث ولایت، فرق وافر است ;زیرا قضاء، شانی از شؤون والی به‌شمار می‌رود که مباشرتا(بی‌واسطه) یا تسبیبا(باواسطه) عهده‌دار آن خواهد بود و چون قضاء، در همه مشاجره‌های اقتصادی و سیاسی و نظامی و اجتماعی و...، اعم از دریائی، فضائی، زمینی، داخلی و خارجی، حضور فقهی دارد اولا ;و صرف حکم و داوری بدون اجراء و تنفیذ حکم صادرشده، سودمند نیست ثانیا; و تنفیذ آن به معنای وسیع، بدون ولایت و قدرت اجرایی میسور نمی‌باشد ثالثا ;پس لازمه قطعی قضاء در اسلام، همانا حکومت است. کسانی که اصل قضاء را در عصر غیبت ولی عصر(عجل الله تعالی فرجه الشریف) پذیرفته‌اند، پاره‌ای از لوازم آن را نیز قبول کرده‌اند ;لیکن اگر به خوبی بررسی شود، لوازم قضاء، فراگیر همه شؤون کشور می‌باشد ;زیرا مشاجرات قضایی، گاهی میان اشخاص حقیقی صورت می‌گیرد و زمانی بین شخصیت‌های حقوقی ;که در صورت دوم، فصل خصومت آنان، بدون حکومت ممکن نیست. بنابراین، لازمه عقلی قضاء، حکومت است و فتوای عقل بر این است که غیر از اسلام‌شناس متخصص وارسته، کسی شایسته این مقام نیست. خلاصه آنچه که در این صنف دوم از استدلال بر ولایت که تلفیقی از عقل‌ونقل است می‌توان گفت، آن

است که بررسی دقیق احکام اسلام، اعم از بخش‌های عبادی و اقتصادی و اجتماعی و نظامی و سیاسی و حقوق‌بین‌الملل، شاهد گویای آن است که اسلام در همه بخش‌های یادشده،یک سلسله دستورهای عمومی و اجتماعی دارد که بدون هماهنگی امت اسلامی میسور نیست ;نظیر نماز جمعه و عیدین و مانند تنظیم صحیح‌اقتصاد: «کی لا یکون دوله بین الاغنیاء منکم (۲) و تصحیح روابط داخلی و خارجی. این احکام و دستورها، برای آن است که نظامی بر اساس عدل استوار گردد و هر گونه سلطه‌گری یا سلطه‌پذیری برطرف شود و افراد انسان، به سعادت و کمال شایسته خویش رسند. استنباط عقل از این مجموعه آن است که مسؤول و زعیم آن، ضرورتا باید اسلام‌شناس متخصص پارسا باشد، که همان فقیه جامع‌الشرایط است. (۱) . جواهرالکلام، ج ۲۶، ص ۹۴. (۲) . سوره حشر، آیه ۷. آیت الله جوادی آملی - کتاب ولایت فقیه، ص۱۶۵

ولایت فقیه در قانون اساسی

ولایت فقیه در قانون اساسی قانون اساسی زمینه تحقق رهبری فقیه جامع الشریط را که از طرف مردم به عنوان رهبر شناخته می شود، آماده کرده است تا ضامن عدم انحراف سازمان های متخلف از وظایف خود باشد. ولایت فقیه در مقدمه قانون اساسی چنین طرح شده است: «طرح حکومت اسلامی بر پایه ولایت فقیه که در اوج خفقان و اختناق رژیم استبدادی از سوی امام خمینی ارائه شد انگیزه مشخص و منسجم نوینی را در مردم مسلمان ایجاد نموده و راه اصیل مبارزه مکتبی اسلام را گشود،...» هم چنین در مقدمه قانون اساسی آمده است: «ولایت فقیه عادل، بر اساس ولایت امر و امامت مستمر، قانون اساسی زمینه تحقق رهبری فقیه جامعه الشرایطی را که از طرف مردم به عنوان رهبر شناخته می شود (مجاری الامور بید العلماء بالله الامناء علی حلاله و حرامه) آماده می کند تا ضامن عدم انحراف سازمان های مختلف از وظایف اصیل اسلامی خود باشد». اصل ۵ قانون اساسی ولایت فقیه را به عنوان یک خصیصه ممتاز نظام اسلامی شناخته است که مقرر می دارد: «در زمان غیبت حضرت ولی عصر ـ عجل الله تعالی فرجه الشریف ـ در جمهوری اسلامی ایران ولایت امر و امامت امت بر عهده فقیه عادل و با تقوا، آگاه به زمان، شجاع، مدیر و مدبر است که اصل یکصد و هفتم عهده دار آن می گردد». اصل ۵۷ به عنوان ولایت مطلقه امر آمده است: «قوای حاکم در جمهوری اسلامی ایران عبارت اند از: قوه مقننه، قوه مجریه و قوه قضاییه که زیر نظر ولایت مطلقه امر و امامت امت بر طبق اصول آینده این قانون اعمال می گردند. این قوا مستقل از یکدیگرند». اصل ۶۰ قانون اساسی: «اعمال قوه مجریه جز در اموری که در این قانون مستقیماً بر عهده رهبری گذارده شده از طریق رئیس جمهور و وزرا است.» این اصل قسمتی از اعمال قوه مجریه را بر عهده مقام رهبری گذارده است. اصل ۹۱ قانون اساسی:«... شش نفر از فقهای عادل و آگاه به مقتضیات زمان و مسائل روز، انتخاب این عده با مقام رهبری است.» این اصل قانون اساسی در مورد شورای نگهبان و چگونگی ترکیب اعضای آن می باشد که قسمت اول این اصل درباره وظیفه رهبر می باشد. اصل ۱۰۷ قانون اساسی:«پس از مرجع عالیقدر تقلید و رهبر کبیر انقلاب جهانی اسلام و بنیان گذار جمهوری اسلامی ایران حضرت آیت الله العظمی امام خمینی ـ قدس سره الشریف ـ که از طرف اکثریت قاطع مردم به مرجعیت و رهبری شناخته و پذیرفته شدند، تعیین رهبر به عهده خبرگان منتخب مردم است. خبرگان رهبری درباره همه فقهای واجد شرایط مذکور در اصول پنجم و یکصد و نهم بررسی و مشورت می کنند. هر گاه یکی از آنان را اعلم به احکام و موضوعات فقهی یا مسائل سیاسی و اجتماعی یا دارای مقبولیت عامه یا واجد برجستگی خاص در یکی از صفات مذکور در اصل یکصد و نهم تشخیص دهند او را به رهبری انتخاب می کنند و در غیر این صورت یکی از آنان را به عنوان رهبر انتخاب و معرفی می نمایند. رهبر منتخب خبرگان، ولایت امر و همه مسئولیت های ناشی از آن را بر عهده خواهد داشت....». اصل ۱۰۸ قانون اساسی:«قانون مربوط به تعداد و شرایط خبرگان، کیفیت انتخاب آن ها و آئین نامه داخلی جلسات آنان برای نخستین دوره باید به وسیله فقهای اولین شورای نگهبان تهیه و با اکثریت آرای آنان تصویب شود و به تصویب نهایی رهبر انقلاب برسد...». اصل ۱۰۹ قانون اساسی:«شرایط و صفات رهبر: ۱.

صلاحیت علمی لازم برای افتاء در ابواب مختلف فقه، ۲. عدالت و تقوای لازم برای رهبری امت اسلام، ۳. بینش صحیح سیاسی و اجتماعی، تدبیر، شجاعت، مدیریت و قدرت کافی برای رهبری. در صورت تعدد واجدین شرایط فوق شخصی که دارای بینش فقهی و سیاسی قوی تر باشد، مقدم است». اصل ۱۱۰ قانون اساسی:«وظایف و اختیارات رهبر: ۱- تعیین سیاست های کلی نظام جمهوری اسلامی ایران پس از مشورت با مجمع تشخیص مصلحت نظام. ۲- نظارت بر حسن اجرای سیاستهای کلی نظام. و ...» اصل ۱۱۱ قانون اساسی:«هر گاه رهبر از انجام وظایف قانونی ناتوان شود یا فاقد یکی از شرایط مذکور در اصول پنجم و یکصد و نهم گردد یا معلوم شود از آغاز فاقد بعضی از شرایط بوده است، از مقام خود برکنار خواهد شد. تشخیص این امر به عهده خبرگان مذکور در اصل یکصد و هشتم می باشد. در صورت فوت یا کناره گیری یا عزل رهبر، خبرگان موظفند در اسرع وقت نسبت به تعیین و معرفی رهبر جدید اقدام نمایند. تا هنگام معرفی رهبر، شورای مرکب از رئیس جمهور، رئیس قوّه قضاییه و یکی از فقهای شورای نگهبان به انتخاب مجمع تشخیص مصلحت نظام، همه وظایف رهبری را به طور موقت به عهده می گیرد و چنانچه در این مدت یکی از آنان به هر دلیل نتواند انجام وظیفه نماید، فرد دیگری به انتخاب مجمع، با حفظ اکثریت فقها در شورا، به جای وی منصوب می گردد. این شورا در خصوص وظایف بندهای ۱ و ۲ و ۳ و ۵ و ۱۰ و قسمتهای (د) و (ه) و (و) بند ۶ اصل یکصد و دهم، پس از تصویب سه چهارم اعضا مجمع تشخیص مصلحت نظام اقدام می کند. هر گاه رهبر بر اثر بیماری یا حادثه دیگر موقتاً از انجام وظایف رهبری ناتوان شود، در این مدت شورای مذکور در این اصل وظایف او را عهده دار خواهد بود». اصل ۱۱۲ قانون اساسی:«مجمع تشخیص مصلحت نظام برای تشخیص مصلحت در مواردی که مصوبه مجلس شورای اسلامی را شورای نگهبان خلاف موازین شرع و یا قانون اساسی بداند و مجلس با در نظر گرفتن مصلحت نظام نظر شورای نگهبان را تأمین نکند و مشاوره در اموری که رهبری به آنان ارجاع می دهد و سایر وظایفی که در این قانون ذکر شده است به دستور رهبری تشکیل می شود. اعضای ثابت و متغیر این مجمع را مقام رهبری تعیین می نماید. مقررات مربوط به مجمع توسط خود اعضاء تهیه و تصویب و به تأیید مقام رهبری خواهد رسید». اصل ۱۱۳ قانون اساسی:«پس از مقام رهبری، رئیس جمهور عالی ترین مقام رسمی کشور است و مسئولیت اجرای قانون اساسی و ریاست قوه مجریه را جز در اموری که مستقیماً به رهبری مربوط می شود برعهده دارد». اصل ۱۲۲ قانون اساسی:«رئیس جمهور در حدود اختیارات و وظایفی که به موجب قانون اساسی و یا قوانینی عادی به عهده دارد در برابر ملّت و رهبر و مجلس شورای اسلامی مسئول است». اصل ۱۳۰ قانون اساسی:«رئیس جمهور استعفای خود را به رهبر تقدیم می کند و تا زمانی که استعفای او پذیرفته نشده است به انجام وظایف خود ادامه می دهد». اصل ۱۳۱ قانون اساسی:«در صورت فوت، عزل، استعفا، غیبت یا بیماری بیش از دو ماه رئیس جمهور و یا در موردی که مدت ریاست جمهوری پایان یافته و رئیس جمهور جدید بر اثر موانعی هنوز انتخاب نشده و یا امور دیگری از این قبیل، معاون اول رئیس جمهور با موافقت رهبری اختیارات و مسئولیتهای وی را بر عهده می گیرد و شورایی متشکل از رئیس مجلس و رئیس قوه قضاییه و معاون اول رئیس جمهور موظف است ترتیبی دهد که حداکثر ظرف مدت پنجاه روز رئیس جمهور جدید انتخاب شود، در صورت فوت معاون اول و یا امور دیگری که مانع انجام وظایف وی گردد و نیز در صورتی که رئیس جمهور معاون اول نداشته باشد، مقام رهبری فرد دیگری را به جای او منصوب می کند». اصل ۱۴۲ قانون اساسی:«دارایی رهبر، رئیس جمهور، معاونان رئیس جمهور، وزیران و همسر و فرزندان آنان قبل و بعد از خدمت، توسط قوه قضاییه رسیدگی می شود که بر خلاف حق افزایش نیافته باشد». اصل ۱۵۷ قانون اساسی :«به منظور انجام مسئولیت های قوه قضاییه در کلیه امور قضایی و اداری و اجرایی مقام رهبری یک نفر مجتهد عادل و آگاه به امور قضایی و مدیر و مدبر را برای مدت پنج سال به عنوان رئیس قوه قضاییه تعیین می نماید که عالی ترین مقام قوه قضاییه است». اصل ۱۷۵ قانون اساسی :«... نصب و عزل رئیس سازمان صدا و سیمای جمهوری اسلامی ایران با مقام رهبری است و شورایی مرکب از نمایندگان رئیس جمهور و رئیس قوه قضاییه و مجلس شورای اسلامی (هر کدام دو نفر) نظارت بر این سازمان خواهند داشت...». اصل ۱۷۶

قانون اساسی :« به منظور تأمین منافع ملی و پاسداری از انقلاب اسلامی و تمامیت ارضی و حاکمیت ملّی شورای عالی امنیت ملی به ریاست رئیس جمهور، با وظایف زیر تشکیل می گردد: ۱- تعیین سیاستهای دفاعی - امنیتی کشور در محدوده سیاست های کلی تعیین شده از طرف مقام رهبر و ... اعضای شورا عبارتند از: نماینده به انتخاب رهبری... مصوبات شورای عالی امنیت ملی پس از تأیید مقام رهبری قابل اجرا است». اصل ۱۷۷ قانون اساسی :«بازنگری در قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران، در موارد ضروری به ترتیب زیر انجام می گیرد: مقام رهبری پس از مشورت با مجمع تشخیص مصلحت نظام طی حکمی خطاب به رئیس جمهور موارد اصلاح یا تتمیم قانون اساسی را به شورای بازنگری قانون اساسی با ترکیب زیر پیشنهاد می کند: ۱- اعضای شورای نگهبان ۲- روسای قوای سه گانه ۳- اعضای ثابت مجمع تشخیص مصلحت نظام ۴- پنج نفر از اعضای مجلس خبرگان رهبری ۵- ده نفر به انتخاب مقام رهبری و... مصوبات شورا پس از تأیید و امضاء مقام رهبری باید از طریق مراجعه به آرای عمومی به تصویب اکثریت مطلق شرکت کنندگان در همه پرسی برسد...».

پیشینه نظریّه ولایت فقیه

پیشینه نظریّه ولایت فقیه برخی گروه های سیاسی و پاره ای از دگر اندیشان، نظریه ی ولایت فقیه را محصول اندیشه ی معمار جمهوری اسلامی دانسته اند و یا محقّق نراقی را مبتکر و پدید آورنده ی آن شمرده اند(۱؛) ولی اگر محقّق و پژوهشگر منصفی به ارزیابی متون فقهی، از اوان غیبت امام عصر(عج) تا کنون، بپردازد، نمی تواند چنین اظهار نظرهایی را، مبتنی بر کاوش عالمانه و بدون پیش داوری بداند. گرچه موضوع ولایت فقیه، در ادوار مختلف فقهی، به عنوان موضوع و بابی مجزّا، مطرح نشده و در دوره های اخیر ضمن بحث از ولایت پدر و جد، در کتاب البیع، تا اندازه ای به آن توجّه شده است، ولی با بررسی ابواب فقهی مرتبط با دولت و ولایت سیاسی (مثل: نماز جمعه و نماز عید فطر و قربان، زکات، خمس، جهاد، امر به معروف و نهی از منکر، قضاوت، حدود، وصیت، وقف، حجر)، و همچنین بررسی پاره ای از نظرات مربوط به امامت، که در علم کلام منعکس است، آشکار می گردد که ولایت فقیه، سابقه ای دیرینه، به درازای عصر غیبت، بلکه پیش از آن دارد، که ذکر و گزارش هرچند مختصر این تاریخ چند صد ساله نیازمند پژوهش مستقلی است.(۲) با توجه به پژوهش ها و کاوش های انجام شده، می توان سیر تاریخی نظریه ولایت فقیه را، در هفت مرحله، مشخص کرد: - مرحله اول ؛عصر حضور: در عصر حضور، شاهد پی ریزی شالوده ی ولایت فقیه و آماده کردن شیعیان برای عصر غیبت می باشیم. امامان معصوم(علیهم السلام)برای آن که شیعیان، در عصر غیبت، خود را بی سرپرست و بدون پناه، احساس نکنند و گرفتار سرگردانی و اضمحلال و انحراف نگردند، به دو تدبیر اساسی دست زدند: نخست آن که با بیان احادیث و روایاتی کلّی و عام به موقعیّت و شأن و منزلت فقیهان شیعه اشاره کردند و مردم را با انگشتِ اشاره ی خویش، به سوی فقیهان و درس آموختگان مکتب اهل بیت(علیهم السلام)هدایت و راه نمایی نمودند. هر چند پاره ای از این روایات، در طول تاریخ، مفقود شده است و تنها اشاره به آن روایات را در آثار فقهای گذشته می توان یافت ؛چنان که آیت الله بروجردی(رحمه الله) هم به این مطلب اذعان دارند(۳؛) اما خوش بختانه پاره ای از آنها همچون صحیحه ی مقبوله ی عمربن حنظله(۴) و توقیع شریف(۵) اکنون در دست رس است که ذکر و توضیح آنها به مباحث مربوط به ادلّه ی ولایت فقیه موکول می شود(۶). در این روایات، اهل بیت(علیهم السلام)، فقیهان و آشنایان با حلال و حرام خدا را به عنوان حاکم، به پیروان خود معرفی کرده اند و به شیعیان دستور می دهند که در حوادث روزگار و مسائل سیاسی ـ اجتماعی خود، به ایشان مراجعه نمایند. در نتیجه، می توان گفت، تدبیر نخست آنان، نصب عام فقیهان به منصب اداره جامعه اسلامی بوده است. تدبیر دوم آن بود که، علاوه بر نصب عام فقیهان، برخی از فقیهان را به عنوان منصوبان و نمایندگان خاص خویش، در نواحی مختلف، به مردم معرفی کردند. این نمایندگان، به ویژه از عصر امام هشتم(علیه السلام) به بعد، به صورت شبکه و سیستم عمل می کردند. وظیفه این شبکه، ایجاد رابطه ای محکم، میان شیعیان و

امامان معصوم بود، و علاوه بر جمع آوری وجوه شرعی، به پاسخ گویی شبهات کلامی و فقهی مردم می پرداخت و پس از شهادت یک امام، در تثبیت امامت امام بعد، نقش محوری ایفا می نمود و مناطق چهارگانه ی بغداد، مدائن و کوفه ;شمال بصره و اهواز ;قم و همدان ; حجاز، یمن و مصر، زیر پوشش این شبکه بود.(۷) دقّت در متن مکتوبات و احکامی که ائمه(علیهم السلام)برای این افراد، صادر کرده اند، نشان می دهد که برخی از آنها دارای اختیارات محدود و برخی، دارای اختیارات وسیعی بوده اند ;سِمَت آنها، سمت ولایی بوده و آنان، به عنوان امین اهل بیت(علیهم السلام)عمل می کرده اند ;این شبکه مردم را برای مواجه شدن با حادثه ی غیبت آماده می کردند و به تدریج مردم با اشاره ی اهل بیت(علیهم السلام)فقیهان تربیت یافته ی آنان را به عنوان مأمن و پناهگاه و ملجأ خود برگزیدند. - مرحله دوم ;از ابتدای غیبت، تا پایان حیات شیخ طوسی (۴۶۰ ق): در این عصر، فقیهان بزرگی می زیسته اند، که برخی از آنها با اشاره و برخی با صراحت، ولایت سیاسی فقیهان را اعلام کرده اند، از چهره های شاخص این گروه، می توان از شیخ مفید(رحمه الله) نام برد که در طول تاریخ تشیّع، از برجسته ترین عالمان شیعه شمرده می شود. وی در کتاب المقنعه می گوید: و اذا عدم السلطان العادل ـ فیما ذکرناه من هذه الابواب ـ کان فقهاء اهل الحق العدول من ذوی الرأی و العقل و الفضل ان یتولّوا ما تولّاه السلطان(;۸) در عصر غیبت و جدایی از سلطان عادل (امام معصوم) فقیهان شیعه ی عادلِ مدبّرِ خردمند و برجسته می توانند به تولیت و سرپرستی جمیع اموری که تحت ولایت امام معصوم قرار دارد، بپردازند. شیخ مفید همچنین در جایی دیگر می گوید: اقامه ی حدود، منصب قضاوت و اقامه ی نماز عید، به فقیهان واگذار شده است و اظهار می دارد، افراد جاهلِ به احکام، حق ولایت ندارند.(۹) همچنین، در این دوره، فقیه برجسته ای چون ابوالصلاح حلبی، به طور مفصّل، به بحث ولایت فقیه پرداخته است و در فصلی مجزّا درباره ی تنفیذ و اجرای احکام شرعی در عصر غیبت، این ولایت را مربوط به فقیهان، به عنوان نایبان امام زمان(عج) می داند.(۱۰) - مرحله سوم ;پس از شیخ طوسی تا ابن ادریس حلی: در این عصر ـ که حدوداً یکصد سال به طول انجامید ـ به لحاظ فشارهای سیاسیِ سلاطینِ متعصّب و حاکمیّت علمی شیخ طوسی بر حوزه ها، فقاهت با دوره ای از فترت مواجه است ;لذا این دوره، برای نظریه ی ولایت فقیه، دوره ی سکوت است و فقیهان هیچ اشاره ای، در رد یا قبول مطالبی که امثال شیخ مفید و ابوالصلاح حلبی در باب ولایت فقیه داشته اند، ابراز نمی کنند. - مرحله چهارم ;از ابن ادریس تا محقّق ثانی: سکوت مرحله ی سوم را، نخستین بار، ابن ادریس حلّی می شکند. ابن ادریس (۵۴۳ـ۵۹۸ ق) دومین فقیهی است که همچون ابوالصلاح حلبی، طی فصلی مستقل، به موضوع تنفیذ احکام و اجرای دین و ادله ی حدودِ اختیارات و شرایط ولایت فقیه می پردازد، به گفته ی ابن ادریس: امور نیازمند تولیت و سرپرستی، در عصر غیبت، مربوط به فقیهانِ شیعه ی صاحب رأی و صالح است و غیر فقیه، حق دخالت ندارد.(۱۱) در همین دوره، محقق حلی (۶۰۲ـ۶۷۶ ق) می گوید: سهم امام، باید به فقها تحویل شود ;زیرا آنان حاکم و نایب اند: یجب ان یتولی صرف حصّه الامام فی الاصناف الموجودین، من الیه الحکم بحق النیابه.(۱۲) به گفته ی شهید ثانی، در این عبارت، من الیه الحکم کسی جز فقیه عادل نیست.(۱۳) علّامه حلّی (۶۴۸ـ۷۲۶) فقیه برجسته ی دیگری از این دوره است که می گوید: لان الفقیه المأمون منصوب من قبل الامام(۱۴) (وی با به کار بردنِ واژه ی نصب، در این عبارت، معتقد می شود که) فقیه امین، از طرف امام معصوم منصوب شده است. وی با اشاره به لفظ حاکم، در روایت مقبوله ی عمربن حنظله، برای فقیهان جامع الشرایط سه منصبِ افتا، قضاوت و ولایتِ تدبیری، مثل اقامه ی حدود و تقسیم خمس و زکات را ثابت می کند. - مرحله پنجم ;از محقّق ثانی تا محقّق نراقی: این دوره، به لحاظ رسمیّت یافتن تشیّع در ایران و حاکمیّت صفویّه و قاجاریّه و جنگ های ایران و روس، برای نظریه ی ولایت فقیه، حایز اهمّیّت فراوانی است. در این دوره، شاهد مشارکت فعّال فقیهان، در عرصه ی سیاست و دخالت در امور اجتماعی هستیم و طبق اظهار نظر صریح فقیهان و مکتوبات برخی از سلاطین و وقایع نگاران این زمان، مبنای فقهی مشارکت سیاسی ایشان، نظریه ی تفکیک امور عرفی از شرعی نبوده است ;چنان که برخی پنداشته اند.(۱۵) این دسته از فقیهان، با آن که به ولایت فقیه معتقد بوده اند، برای رعایت مصالح عامّه و ضرورت اجتماعی، به سلاطین، در تصرّف و اداره ی جامعه، اذن

داده اند.(۱۶) در ابتـدای این دوره، محقّق کرکی (۸۶۸ـ۹۴۰ ق) با صـراحت می گویـد: اصـحاب ما اجماع و اتّفاق نظر دارند بر این که فقیهِ عادلِ شیعه ی جامعِ شرایطِ فتوا و کسـی که او را مجتهد در احکام شرع می نامند، در جمیع اموری که نیازمند نیابت است، در حـال غیبت، از طرف ائمه(علیهم السـلام)نیـابت دارد. وی معتقـد است: انهم(علیهم السـلام)قـد نصـبوا نائباً علی وجه العموم ;ائمه نـایب عامی را نصب کرده انـد.(۱۷) بر اسـاس مقبوله ی عمربن حنظله، فقیه جـامع الشـرایط، برای تمـامی امور نیـابی، منصوب شـده است. در این دوره شـهید ثانی و محقق اردبیلی، به ولایت فقیه تصـریح می کنند و شیخ جعفر کاشف الغطاء (م ۱۲۲۷ ق) با توجّه به نیابت عامّه و ولایت فقیه، به فتحعلی شاه، اذن در سـلطنت می دهـد.(۱۸) چهره ی برجسـته ی دیگر این عصر، میرزای قمی است که علاوه بر پذیرش ولایت فقیه، می گوید: وقتی در فقه، از احکام مرتبط با ولایت و سـیاست ;مثل گرفتن جزیه، صحبت می شود و به نظر امـام موکول می گردد، منظور از امـام، «مَنْ بِیَدِهِ الاَمْر» است که در عصـر غیبت، بر فقیه عادل منطبق می شود.(۱۹) – مرحله ی ششـم ;از محقـق نراقی تـا امـام خمینی(رحمه الله): مرحله ی شـشم، مهم ترین مرحله برای نظریه ی ولاـیت فقیه محسـوب می شـود. محقّق نراقی (۱۱۸۵ـ۱۲۴۵ ق)، همچون اسـلاف صالح خویش، بر نظریه ی ولایت فقیه اصرار دارد.(۱)ـ ر.ک: نهضت آزادی ایران، تفصیل و تحلیل ولایت مطلقه، ص ۱۲۵ ;مهدی حائری یزدی، حکمت و حکومت، ص ۱۷۸ و محسن کدیور، نظریه های دولت در فقه شـیعه، ص ۱۵ـ۱۷. (۲)ـ نگارنـده در خصـوص این موضوع، به تـدوین پژوهش نسبتاً جـامعی پرداخته، که از سوی دبیرخـانه ی مجلس خبرگان رهبری منتشر شده است. (۳)ـ البدر الزاهر فی صلوه الجمعه و المسافر، ص ۵۶. (۴)ـ شیخ حر عاملی، وسایل الشیعه، ج ۱۸، ابواب صفات القاضی، باب ۱۱، ح ۱. (۵)ـ شـیخ صدوق، کمال الدین و تمام النعمه، ج ۲، ص ۴۸۳. (۶)ـ ر.ک: امام خمینی، ولایت فقیه، ص ۷۷ـ۸۱ و ص ۶۷ـ۷۱. (۷)ـ ر.ک: رسول جعفریان، حیات فکری و سیاسـی امامان شیعه، ص ۱۵۴ـ۱۵۷. (۸)ـ المقنعه، ص ۶۷۵ـ۶۷۶. (۹)ـ همان، ص ۸۰۸ـ۸۱۳. (۱۰)ـ الکافی، تحقیق رضا استادی، ص ۴۲۰ـ۴۲۳. (۱۱)ـ السرائر، ج ۱، ص ۴۴ـ۴۵ و ج ۳، ص ۵۳۷ـ۵۴۶ و ۵۳۸. (۱۲)ـ شرایع الاسلام، ج ۱، ص ۱۳۸. (۱۳)ـ مسالک الافهام فی شرح شرایع الاسلام، ج ۱، ص۵۷. (۱۴)ـ مختلف الشیعه، ج ۲، ص ۲۵۰ـ۲۵۳. (۱۵)ـ محسن کـدیور، نظریه های دولت در فقه شـیعه، ص ۵۸ـ۷۹. (۱۶)ـ ر.ک: رسول جعفریـان، دین و سیاست در عصـر صـفوی، ص ۲۱ـ۲۲، ۳۳،۴۵ و ،۴۸ـ۵۱. (۱۷)ـ جامع المقاصـد فی شـرح القواعد، ج ۲، ص ۳۷۴، و محقـق کرکی، رسائل، ج ۱، ص ۱۴۲ـ۱۴۳. (۱۸)ـ کشف الغطـاء، ص ۳۹ و ۴۲۰. (۱۹)ـ جامع الشـتات، ج ۱، ص ۴۰۱ـ۴۰۲. وی پس از ابوالصـلاح حلبی، ابن ادریس و محقـق ثـانی، چهـارمین فقیهی است که، به طور مفصّـل و مجزّا، به این موضوع پرداخته است. فقیه برجسـته ی دیگرِ این دوره، صاحب جواهر (م۱۲۶۶ ق) است که وسوسه و تردید در ولایت فقیه را ناشـی از نچشیدن طعم فقاهت می داند.(۱) شیخ اعظم، مرتضـی انصاری (۱۲۱۴ـ۱۲۸۱ ق) نیز از فقهـایِ طراز اول این برهه ی زمـانی است. علی رغم تـوهّمی که شـبهه افکنـان دارنـد و می خواهند شـیخ را مخالف با ولایت فقیه معرفی کنند، بررسـی دقیق مجموعه ی میراثِ جاودان فقهی او نشان می دهد که او مـدافع سرسـخت نظریه ی ولاـیت فقیه بوده است و هر چنـد، در کتاب البیع، با صـراحت، آن را طرح نکرده است، ولی در کتاب قضا و شـهادات با استناد به روایت مقبوله ی عمربن حنظله و توقیع شریف، اعتقاد خود را به مطلقه بودن ولایت فقیه، با صراحت بیان کرده است. وی متبادر عرفی از لفظ حاکم را که در مقبوله آمـده، تسلط مطلقه دانسـته است و از تعلیل ذیل روایت توقیع شـریف و عبارت «فانهم حجتی علیکم»، که بر طبق آن، فقیهان به عنوان حجت امام زمان(عـج) بر مردم معرفی شـده انـد، اسـتنباط می کند که پیروی از تمـامی احکـام و الزامـات راویـان حـدیث، واجب است.(۲) پس از شـیخ انصـاری هم فقیهـان بزرگی مثـل: حاج آقا رضـا همدانی، سیدمحمد آل بحرالعلوم، آقانجفی، سید عبدالحسین لاری، میرزای نائینی، آیت الله بروجردی و شیخ حسین کاشف الغطاء، شیخ مرتضـی حائری، آیت الله گلپایگانی و سید عبدالله علی سبزواری، آن را پذیرفته و تأیید کرده اند.(۳) – مرحله هفتم ;عصر امام خمینی(رحمه الله): با توجه به آنچه گذشت، می فهمیم که نظریه ی ولایت فقیه، از ابداعات امام راحل(رحمه الله) به شمار نمی آید. هنر امـام خمینی را در به تجربه گذاشـتن این نظریه و عینیّت بخشـیدن به آن، در عرصه ی سـیاست، می تـوان جست و جـو نمـود. با

رسمیّت یافتن نظریه ی ولایت فقیه در ایران و تشکیل نظام جمهوری اسلامی و تدوین قانون اساسی آن بر محوریّت ولایت فقیه، این نظریه، که برای جهانیان ناآشنا بود، مورد توجّه دوست و دشمن قرار گرفت و به یُمن استقرار جمهوری اسلامی، زوایای گوناگون این بحث شکافته شد و مطالعات همه جانبه نسبت به آن انجام پذیرفت و حضرت امام(رحمه الله) و دیگر اندیشمندان اسلامی، تبیین ها و تفسیرهای فراوانی درباره آن، ارائه داده اند. از سوی دیگر، دشمنان نیز، سیل شبهات و اشکالات را به سوی آن روانه کردند که همین نقدها و تفسیرها، موجب باروری و رشد و کمال هر چه بیش تر این نظریه گردیده است. (۱)ـ جواهر الکلام، ج ۲۱، ص ۳۹۷. (۲)ـ کتاب القضاء و الشهادات، مجموعه تراث شیخ اعظم، ج۲۲، ص ۴۸ـ۴۹. (۳)ـ برای آگاهی بیش تر ر.ک: نگارنده، پیشینه نظریه ی ولایت فقیه. مصطفی جعفرپیشه فرد – مرکز مطالعات و پژوهش های فرهنگی حوزه علمیه

اقوال علما درباره ولایت فقیه

اقوال علما درباره ولایت فقیه لازم است در ابتدا به نکته ای توجه کنیم و آن این که هرگاه در ابواب فقه حکم حکومتی را نسبت به حاکم می دهند مقصود یا امام معصوم است ویا فقیه عادل جامع شرایط فتوا. فقهای عظام خود به این مسئله تصریح فرموده اند؛ مثلاً فخر المحققین (ره) می فرماید: «منظور از حاکم اصلی در این جا همان حاکم عادل یا نایب او می باشد. اگر چنین کسی نبود نوبت به فقیه جامع شرایط فتوا می رسد. پس اگر گفته شود «حاکم وجود نداشت» منظور نبودن این سه دسته (امام، نایب او، فقیه جامع شرایط) است و همین نظر را پدرم علامه حلی و ابن ادریس اختیار نموده اند».(۱) محقق کرکی (ره) می فرماید: پوشیده نیست که ولایت طفل در اصل برای پدرش ثابت است ... اگر پدر موجود نبود، وصی پدر ولی طفل می باشد. اگر وصی پدر هم نبود، وصی جد، ولی طفل می باشد و اگر هیچ کدام وجود نداشتند، حاکم، ولی طفل می باشد و منظور از حاکم، امام معصوم یا نایب خاص او می باشد و در زمان غیبت، نایب عام او حاکم می باشد، و نایب عام هم کسی است که دارای شرایط فتوا و حکم باشد ... و پوشیده نیست که هرگاه در کلمات فقها، کلمه حاکم را به کار برده اند، منظور از آن جز فقیه جامع شرایط کسی نمی باشد.(۲) شهید ثانی (ره) می فرماید: طفل اگر پدر و جد و وصی نداشته باشد، حاکم ولی او است و منظور از حاکم در تمامی ابواب فقه، فقیه جامع شرایط فتوا می باشد واین نظر اتفاقی علماست.(۳) سید مجاهد (ره) فرمود: در کتاب های مسالک، جامع المقاصد، کفایه و ریاض تصریح شده به این که در فقه هر جا حاکم به طور مطلق ذکر شده، منظور فقیه جامع شرایط فتوا می باشد. در کتاب مسالک نسبت به این مسئله ادعای اجماع شده و در کتاب ریاض نیز ادعا شده که در این مسئله اختلافی نیست.(۴) محقق قمی (ره) فرموده: در اغلب این مسائل منظور از حاکم کسی است که کار در دست او است. در حال ظهور و تسلط امام خود امام معصوم مراد است و در غیر این صورت فقیه عادل و یا جائری که به اذن فقیه کاری را انجام دهد، مثل مسئله خراج.(۵) اینک نمونه ای از سخنان اعاظم و ارکان فقاهت از قدیم ترین ایام تاکنون در معرض افکار و انظار دانشمندان و محققان قرار گرفته و خود قضاوت خواهند کرد که از دیر باز، اصل مسئله ولایت مورد توجه فقها بوده و در آن هیچ گونه تردیدی نیست و اگر شبه ای در خلال مسئله به چشم می آید مربوط به سعه اختیارات فقیه است که آیا ولایت مطلق و غیر محدود است یا به حسب نظر بعضی از آنان مسئله فرق می کند و حد و مرزی دارد؟ به همین مناسبت کلمات واقوال علما را در دو بخش نقل می کنیم؛ یک بخش شامل اقوال علما در مورد ولایت فقیه و بخش دیگر متشکل از کلماتی است که بر ولایت مطلقه دلالت می کند. ـ اقوال علما ۱. شیخ مفید (ره) در مقنعه، کتاب وصیت می فرماید: اگر وصی بمیرد، مسئول امور مسلمین باید وصی تعیین کند و اگر حاکم عادل وجود نداشت، فقهای عادل شیعه که صاحب نظر و برترین هستند، آن مسئولیت را بر عهده گیرند(۶) ۲. شیخ مفید (ره) در مقنعه باب اقامه حدود می فرماید: این کار (اقامه حدود) مربوط به حاکم اسلامی است که از طرف خداوند ـ تعالی ـ منصوب شده که منظور از آل محمد (صلی الله علیه و آله) ائمه (علیهم السلام) می باشد و یا کسی که ایشان برای این کار نصب کرده اند. و امامان ما اظهار نظر در اقامه حدود را به

فقهای شیعه واگذار نموده انـد، البته در صورت امکان....(۷) ۳. ابـو الصـلاح الحلبی (ره): بـا توجه به این که احکـام الهی اموری تعبـدی هسـتند، واجب الاـجرا بودن آن مرتبط به ائمه معصومین(ع) می باشـد. اگر تنفیـذ حکم به وسـیله آنها ممکن نبود، به وسـیله کسانی خواهد بود که از ناحیه ائمه شایستگی ایشان روشن شده باشد و این نیابت فقط مختص به شیعیان آن حضرات که واجد همه شرایط لازم برای نیابت هسـتند، خواهد بود.(۸) ۴. شـیخ طوسـی (ره) درنهایه، بحث امر به معروف و نهی از منکر می فرماید: گاهی اوقات امر به معروف ونهی از منکر به اقدام عملی نیاز دارد و چاره ای از تأدیب خطاکاران به صورت های گوناگون، اعم از ضرب، حبس، جرح و جریمه نیست، بلکه گـاهی به اعـدام نیز ملزم می شونـد. هرگز شـارع چنین حقی را به احـدی، جز حـاکم فقیه عـادل نـداده است. چنـان که می دانیم قضاوت و رفع اختلاف بین دو شاکی را ائمه(علیهم السـلام) به فقهای جامع الشـرایط واگـذار نموده اند.(۹) ۵. شـیخ طوسـی (ره) در نهایه، باب عمل السلطان و جواز اخـذ جوائز السـلطان می فرماید: مسـئولیت پذیری از طرف حاکم عادلی که امر به معروف و نهی از منکر می نماید، جایز است... ،ولی اگر سلطان جائر باشد و بداند یا گمان کند که نمی تواند اقامه حق نماید، هزگز جایز نیست ازطرف او مسـئولیت بپذیرد.(۱۰) ۶. سـلار (ره): به وسـیله منکر (عمل زشت) نهی از منکر نمی شود و فقط به وسیله معروف (عمل پسندیده) امر به معروف انجام می گیرد. لذا قتل و جرح در نهی از منکر برعهده حاکم اسلامی یا کسی است که حاکم اسـلامی به او امر کرده باشد. اگر به دلیل مانعی هیچ کدام از آنها وجود نداشت، ائمه (علیهم السـلام) اقامه حدود و اجرای احکـام را به فقها واگـذار نموده انـد و به شـیعه امر نموده انـد که فقها را در این کار یاری نماینـد.(۱۱) ۷. ابـن برّاج (ره) در مهـذب می فرمایـد: گـاهی اوقات امر به معروف عملی به گونه ای دیگر است و آن این است که مردم را به وسـیله اجرای حـدود به انجام تکالیف خود وادار کننـد. البته اجرای این امر مهم فقط با اجازه امام عادل می باشد، یا کسـی که امام عادل او را نصب فرموده و نیز کسی که از طرف حاکم بر این اجرا اجازه دارد، می تواند دخالت کند.(۱۲) ۸. ابن براج در مهذب، باب خدمه السلطان و اخذ جوائز می فرمایـد: حـاکم دو گونه است: یکی حاکم اسـلامی که عادل است و دیگری حاکم سـتمگر. خـدمت و همکاری با حاکم اسـلامی پسـندیده بوده و به آن ترغیب شـده است و چه بسـا این کار (همکاری) بر مکلف واجب باشـد ... . پس هنگامی که حاکم اسـلامی شـخص را بـه مسـئولیتی امر کرد بر آن شـخص واجب است از حـاکم اسـلامی اطـاعت نمـوده و در پـذیرفتن آن مخـالفت نکند.(۱۳) ۹. ابن حمزه (ره): اگر حکومتی برای مؤمنین پیش آمـد، در حالی که امام حضور نـداشت، این حکومت به فقهای شـیعه واگـذار شـده است. پس اگر نظام قضایی به او واگذار شد، در اقامه حق و عمل به کتاب خدا و سـنت رسول خدا تلاش نماید.(۱۴) ۱۰. ابن ادریس (ره) در سـرائر، کتاب حدود می فرماید: بر کسانی که واجد شرایط اجرای احکام الهی هستند، واجب است هنگامی که زمینه اجرای حـدود پیش آمـد، آن را بر عهده گیرند؛ زیرا این ولایت، خود امر به معروف و نهی از منکر می باشد و وجوب آن متعین است که این ولایت را بپـذیرد، هر چند ظاهراً از طرف حاکم غاصب باشد، ولی در حقیقت این ولایت از طرف ولی امر (علیه السـلام) می باشـد. برادران دینی او هم باید اختلافات خود را نزد او ببرند و حق حکم در اموال را به او بسـپارند، و خود را آماده هر گونه اطاعت از امر او بنمایند و جایز نیست از او سـرپیچی کنند و از حکم او خارج شوند، و نیز برای کسانی که اهل باطل هسـتند با وجود چنین شخصـی حجت اقامه می شود و آنها مکلف هستند به او رجوع کنند. ابن ادریس نویسنده این کتاب می گوید: آنچه ما از حـاکمیت فقیه اختیـار نمودیم همـان چیزی است که ادله اقتضـا دارد که سـید مرتضـی نیز در کتـاب «انتصار» و شـیخ ابوجعفر در کتاب «خلاف» و غیر ایشان و بسیاری دیگر از علما به همین که ما اختیار کرده ایم رأی داده انـد، و آنچه مخالف ما به آن تمسـک جسـته، ادله قابل اعتماد و اسـتنادی نیست؛ زیرا هر ایرادی که بر حاکمیت فقیه وارد کرده اند در مورد امام هم وارد خواهد بود. همه حکام مورد خطاب خـدا در قرآن هسـتند. در آنجا که فرموده: « دست مرد و زن سارق را قطع کنید» و یا فرموده: « زن و مرد زناکار را صـد ضـربه شـلاق بزنیـد» اگر همه حکـام مورد خطاب خـدا نباشـند، نتیجه این می شود در شـهرهایی که نایب امام حکومت می کنند، حدی اقامه نشود، بلکه کسـی که باید حد بخورد به شـهری که معصوم در آن مستقر است، منتقل شده و آنجا حد جاری شود

... . آنچه شیوع دارد و متواتر است این است که حکامی که نایب معصوم هستند در هر شهری که باشند می توانند حدود را اقامه کنند بدون اینکه در اجرای حدود وقفه ای ایجاد شود.(۱۵) ۱۱. محقق حلی(ره) حکومت از ناحیه حاکم عادل مجاز می باشد و چه بسا اگر امام عادل تعیین نماید واجب گردد، یا این که دفع منکر یا امر به معروف میسر نگردد، مگر به وسیله حکومت(۱۶) ۱۲. علامه حلی(ره) در تذکره، کتاب خمس می فرماید: هرگاه جایز دانستیم که امام (علیه السلام) نصیب خود را از خمس اموال صرف دیگران می کند، در زمان غیبت این تصرف در سهم امام را فقیه امینی که از فقهای شیعه و جامع شرایط می باشد، بر عهده می گیرد...؛ زیرا او حاکم بر غایب است. بنابراین، حاکم و نایب او این را بر عهده می گیرد.(۱۷). ۱۳. ایشان در تذکره، کتاب خمس فرمود: حکومت از طرف عادل مستحب می باشد، البته در صورتی که از جانب حاکم مفسده ای بر جامعه سایه نیفکند و در غیر این فرض و به امر حاکم عادل واجب می گردد. ۱۴. علامه حلی(ره) در تذکره، کتاب خمس چنین آورده است: هدایای حاکم ستمگر را ـ اگر آن را از حرام و ظلم به دست آورده ـ نباید پذیرفت.(۱) . ایضاح الفوائد، کتاب وصایا. (۲) . جامع المقاصد، کتاب وصایا. (۳) . مسالک، کتاب وصیت. (۴) . مناهل، مسئله ولایت بر صغار. (۵) . غنائم الایام، کتاب الجزیه. (۶) . شیخ مفید، مقنعه، کتاب وصیت (۷) . همان، باب اقامه حدود. (۸) . کافی، بحث قضا. (۹) . نهایه، بحث امر به معروف و نهی از منکر. (۱۰) . نهایه، باب عمل السلطان و جواز اخذ جوائز السلطان. (۱۱) .سلار، مراسم. (۱۲) . ابن برّاج، مهذب. (۱۳) . همان، باب خدمه السلطان و اخذ جوائزه. (۱۴) . ابن حمزه، وسیله. (۱۵) . سرائر، کتاب حدود. (۱۶) . محقق حلی، شرائع الاسلام، کتاب متاجر : «الولایه من قبل السلطان العادل، جائزه. و ربما وجبت إذا عینه الإمام الأصلُ إذ یمکن المنکر أو الأمر بالمعروف إلا بها» (۱۷) . علامه حلی، تذکره، کتاب خمس: «إذا جوّزنا صرف نصیبه إلی باقی الأصناف، فإنما یتولاه الفقیهُ المأمونُ من فقهاء الإمامیه الجامع شرائط الأفتاء... لأنّه حاکم علی الغائب، فیتولاء الحاکم و نائبه». گرفتن آنها حرام است و برگیرنده واجب است، اگر صاحب اصلی مال را می شناسد، تمامی آن را به مالک برگرداند و اگر مالک آن را نمی شناسد، باید تمام آن مال را به حاکم شرع بدهد و مجاز نیست آنها را به ظالم ستمگر بر گرداند و در صورتی که چنین کاری کند، در قبال آن اموال ضامن می باشد.(۱) ۱۵. علامه (ره) به نقل از سلار (ره) در مختلف، کتاب امر به معروف می فرماید: قتل و جرح برای بازداشتن از منکر بر عهده حاکم است یا کسی که حاکم او را به این کار امر کرده است. اگر این کار به هر دلیلی برای ائمه(علیهم السلام) متعذّر بود، جملگی، از ابتدای ص ۱۳۰ تا صفحه ۱۳۲ ابتدای شماره ۲۲ تایپ شود. ۲۲ . ابن فهد حلّی (ره) : بر عهده فقهاست که بر عموم مردم حدود را جاری کنند و این عقیده شیخ و ابی یعلی (از فقهای بزرگ) است و علامه هم آن را اختیار نموده و دلیل این مسئله را قبلاً گفته ایم.(۲) ۲۳. کاشف الغطاء (ره) در کشف الغطاء، کتاب حدود و تعزیرات می فرماید: رئیس مسلمانان اجازه ندارد قاضی منصوب کند، مگر آن که از مجتهد اجازه بگیرد و در صورت امکان بر قاضی هم واجب است به مجتهد رجوع کند و سپس حکم نماید.(۳) ۲۴. کاشف الغطاء (ره) در همان کتاب می فرماید: هرگاه مجتهد منصوب از طرف سلطان به حدی حکم کند، واجب است آن حد اجرا شود. البته در صورتی که آن سلطان امام معصوم(علیه السلام) باشد.(۴) ۲۵. محقق قمی(ره): ظاهراً جزیه بر اهل کتاب واجب است، هم چنان که از علامه حلّی در کتاب تحریر نقل شده که ایشان فرموده: جزیه واجب است به دلیل نص و اجماع علما ... . البته تعیین مقدار آن بر عهده امام می باشد؛ زیرا منظور از امام در اغلب این مسائل کسی است که کار در دست او است. در حال ظهور و حکومت ائمه، منظور امام حقیقی می باشد، ولی در صورت عدم حکومت ائمه، یا فقیه عادل که نایب از طرف او است ... یا جائری که از امام برای حکومت خود اذن گرفته (امام (علیه السلام) در حالتی اضطراری به طور موقّت به او اذن داده) چنانچه در خراج چنین است.(۵) ۲۶. شیخ انصاری (ره): هر چه که بر نظر امام معصوم متوقف است و احتمال دهیم که به نظر فقیه زمان (در حال غیبت) بستگی دارد، واجب است که در آن مورد به فقیه مراجعه کنیم. دلیل این مدعا، روایتی است که در آن آمده: من فقیه را حاکم قرار داده ام و این جعل حاکمیت همانند جعل حاکم منصوب در زمان پیامبر اکرم(صلی الله علیه و آله) است، بلکه می توان گفت ظاهر این کلام معصوم

(من او را حـاکم گردانیـدم) آن است که بر عمـوم مردم واجب است در تمـامی امور حکومـتی به او رجوع کننـد، چنـان که اگر در کلام هر سلطانی چنین جمله ای که (من او را حاکم کردم) دیده شود، تمام ملّت خود را ملزم می دانند که در امور حکومتی به او رجوع کننـد. پس جمله «انی جعلته حاکماً؛ فقیه را حـاکم قرار دادم» به قضـاوت او اختصاص نـدارد.(۶) ۲۷. شـیخ انصاری (ره) در مسئله جواز بیع عین موقوفه ای که در شرف خراب شدن است، در کتاب بیع فرموده: متولی فروش عین موقوفه افرادی هستند که در آن ایام هستند، و چون عین موقوفه مربوط به تمامی نسل ها می باشد، باید قیم نسل های بعد که شخص فقیه می باشد، آن را اجازه بدهد».(۷) ۲۸. ایشـان در مورد جـایزه ای که از جـائر گرفته و نمی دانـد صـاحب آن کیست، در کتاب مکاسب فرموده: اگر تحقیق برای یافتن صاحب مال مخارجی داشته باشد، مثل دست مزد برای کسـی که صدا بزند و اعلام کند، ظاهراً این مخارج بر کسـی که جـایزه گرفته واجب نیست، بلکه حـاکم این را بر عهـده می گیرد و به ولایت از طرف صاحب مال خرج می کنـد و از عین مالی که جایزه گرفته شـده، حقوق اعلام کننده را می پردازد. سپس اگر صاحب مال پیدا نشد، بقیه را صدقه می دهد.(۸) ۲۹. شیخ انصاری (ره) در مورد تصرف در اموال یتیم در کتاب بیع آورده است: اگر فقیهی کاری را بر عهـده گرفت بر اساس نظر خود می توانـد در مال یتیم تصـرف کنـد و دیگران اجازه ندارنـد مانع اقدامات او شوند، هر چند هنوز او عملاً کار را شـروع نکرده باشد؛ زیرا بر عهده گرفتن فقیه مثل بر عهده گرفتن امام می باشد، بنابراین، اگر شـخص دیگری بخواهد آن را بر عهده بگیرد، همانند دخالت در کاری است که امام انجام آن را پذیرفته است.(۹) (۱) . علامه حلی، تذکره، کتاب خمس. (۲) . ابن فهدحلّی، المهذب. (۳) . کشف الغطاء ، ص ۴۲۱. (۴) . همان. (۵) . محقق قمی، غنـائم الایـام، کتاب الجزیه. (۶) . مکـاسب محرمه، ص ۱۵۴. (۷) . مکـاسب محرمه، ص ۱۶۹. (۸) . همان ص ۷۰. (۹) . همان، ص ۱۵۷. آیت الله حسن ممدوحی- حکمت حکومت فقیه، ص۱۲۳

امام خمینی (ره) و ولایت فقیه

امام خمینی (ره) و ولایت فقیه علم فقه و تطور تاریخی آن فقه امامیه، از آن جهت که دارای اجتهاد مستمر است و عقل، نقش سراج منیر دارد و در تشـخیص صـراط مستقیم الهی از سهم بسزایی برخوردار است و کتاب و سنت معصومین - علیهم‌السلام- مخازن غنی و پایان‌ناپـذیر اسـتنباط احکام و حکم می‌باشـند، لـذا شاهـد توسـعه و تکامل و تطورات همه‌جانبه بوده و هست ;هم تطور عمقی در مسائل از پیش‌طرح‌شـده، و هـم گسـترش عرضـی در مسائـل جدیـد و مسـتحدثه ;و از اینرو، تـوان پاسـخگویی بـه همـه مسائـل و پرسـش‌های بشر درباره فقه اصغر و اوسط و اکبر را تا دامنه قیامت دارد. از تطورات فقهی‌اصولی که زمینه پیدایش تفکر ولایت فقیه گشت، آن است که بر اسـاس تفکر اخبـاریین افراطی، ارتباط فقیه عادل با جمهور مردم، رابطه «محـدث و مستمع است ;یعنی فقیه، حق اسـتنباط احکام شرعی به وسیله اصول مستفاد از کتاب و سنت معصومین(علیهم‌السلام) را ندارد، بلکه فقط باید آنها را ترجمه و تشـریح کنـد و مردم نیز پس از اسـتماع و شـنیدن معـانی احـادیث، به آنهـا عمـل کننـد و بنابراین، میان فقیه و مردم، پیونـد فکری و اجتهادی وجود نـدارد، بلکه رابطه میان آن دو، رابطه نقلی و حسـی است. اگر چه معتـدل‌های از اخباریین، اجتهاد را فی‌الجمله جایز دانسته‌اند و ظاهر حـدیث را برای آن منبع می‌داننـد، ولی آنان، ظاهر قرآن و همچنین برهان عقلی را حجت نمی‌داننـد و هیـچ گونه پیونـدی را میان برهان عقلی و مردم، و نیز میان تفسـیر و اجتهاد در معانی قرآن و مردم برقرار نمی‌داننـد. در مقابل این جمود فکری، تفکر اصولیین قرار دارد که آنان رابطه فقیه و مردم را، رابطه «مجتهـد و مقلـد» می‌داننـد ;یعنی بر اساس این تفکر، فقیه حق اسـتنباط فروع فقهی را از اصول دارد و بـا چراغ فکر و نور رای خود، احکـام الهی را از منـابع چهارگانه کتاب و سـنت و عقل و اجماع، و از مبانی اسـتوار اصولی مسـتفاد از آن منابع چهارگانه اسـتنباط می‌نماید و محصول رای استنباط شده خود را به صورت فتوا به مقلدین خویش اعلاـم می‌دارد. سالیـان متمـادی سپری شـده بود که در طی آن، بر اسـاس تفکر اخباری‌گری و جمود فکری و ممنوع شـدن اجتهـاد، تنهـا پیونـدی که فقیه را با جامعه مرتبط می‌ساخت، همان نقل حـدیث و معنای صوری آن بود. این تحجر فکری، به دست

توانای اصولیین خردپیشه عموما، و استاد اکبر، مرحوم وحید بهبهانی(قدس سره) خصوصا، رخت‌بربست و «اجتهاد» و تفکر اصولی زنده شد. کار اجتهاد و اصولیون گرانقدر این بود که پیوند حوزه فقاهت‌با مردم را از مرحله حس که نقل سمعی است، به مرحله عقل و فکر و حدس منتقل کردند و به فقیهان، اجازه اجتهاد داده شد و به مردم، اجازه تقلید. حکم فقیه در این محور، کم و بیش نافذ بود و فتوای او نیز ضروری و لازم‌الاجراء. این مقطع، تحولی مهم در رابطه عالمان دین با توده مردم به‌شمار می‌رود و این تحول فکری، دالان ورودی مرحله ولایت فقیه بوده است. تطور و تکامل ولایت فقیه نمونه بارز تطور فقهی‌کلامی که زمینه تشکیل حکومت اسلامی را فراهم نمود تا مقدمه ظهور حضرت بقیه‌الله(ارواح من سواه فداه) باشد، همین مساله «ولایت‌فقیه است. گروهی از فقیهان، برای فقیه در عصر غیبت، مقام افتاء و نیز مقام قضاء را ثابت می‌دانستند ;عده‌ای دیگر، گذشته از افتاء و قضاء، سمت اجرای احکام قضایی را نیز ثابت می‌دانستند ;و گروه سوم از عالمان و فقیهان دین، علاوه بر سمت‌های یادشده، تصدی بسیاری از شؤون جامعه اسلامی را مانند اجرای همه حدود الهی و سرپرستی اشخاص یا اموال و حقوق بی‌سرپرست قائل گشتند و به این طریق، سمت‌سرپرستی نسبی و اداره شؤون مسلمین، از وظایف فقیه عادل شناخته شد که از این میان می‌توان مرحوم کاشف‌الغطاء و صاحب‌جواهر(قدس سرهما) را نام برد. اکنون «ولایت فقیه علاوه بر آنکه در جایگاه اصلی خود قرار گرفته، بر سایر جایگاه‌های فرعی نیز سایه افکنده است در حالی که در گذشته چنین نبود ;یعنی اگر امثال مرحوم نراقی(قدس سره) مساله ولایت فقیه را طرح کردند (۱) ، آن را در محور فقه و به عنوان یکی از مسائل فقهی عرضه می‌داشتند و به همین دلیل که ولایت فقیه در جایگاه اصلی خود یعنی «علم کلام قرار نگرفته بود هر چند که با ادله فقهی شکوفا می‌شد قهرا آن رویش و بالندگی مطلوب را نداشت که همچون «شجره طیبه ای باشد که: «اصلها ثابت وفرعها فی السماء» (۲) . امام خمینی(رض) و اوج تکامل ولایت فقیه اوج این تطور فکری توسط سیدنا الاستاد، حضرت امام خمینی(قدس سره) صورت پذیرفت. ایشان کاری را که در محور فقه انجام دادند، این بود که دست «ولایت فقیه را که تا آن زمان مظلوم واقع شده بود و در محدوده مسائل فرعی محبوس بود، گرفتند و از قلمرو فقه بیرون آوردند و در جایگاه اصلی خود یعنی علم کلام نشاندند و سپس این مساله را با براهین عقلی و کلامی شکوفا ساختند به نحوی که بر همه مسائل فقه سایه افکند و نتایج فراوانی به‌بارآورد که یکی پس از دیگری شاهد آن بودیم. از نظر امام خمینی(رض)، فقیه جامع‌الشرایط در عصر غیبت امام زمان(عج)، همه سمت‌های اعتباری امام معصوم(علیه‌السلام) را داراست و آن هم نه در حد حق و سمت وضعی محض، بلکه همراه با تکلیف الزامی ;یعنی بر فقیه واجب است که نظام اسلامی را تاسیس کند و در برابر طغیانگران به مقابله برخیزد و با جهاد و اجتهاد، و با ایثار و جانبازی و نثار همه امکانات، ستم‌سوزی کند و حکومت اسلامی را بر اساس کتاب و سنت معصومین(علیهم‌السلام) پی‌ریزی نماید و همان راه سیدالشهداء، حضرت حسین‌بن‌علی بن‌ابی‌طالب(علیهما‌السلام) را طی کند ;بلغ ما بلغ. امام خمینی(رض)، از دیدگاه کلام به فقه نگریست هنگامی که «ولایت فقیه به عنوان یک مساله کلامی و در قلمرو علم کلام مطرح شد و روشن گردید که تعیین ولی و سرپرست جامعه اسلامی مربوط به فعل خداوند است، این کلام، فقه را مشروب می‌کند و بر آن سایه می‌افکند و آنگاه است که انسان، سراسر فقه را با دیدگاه کلامی می‌نگرد و برای مطالب فرعی فقه، صاحب و مسؤول می‌بیند و در نتیجه، مسائل فقهی، سازماندهی می‌شود و از آشفتگی بیرون می‌آید. اینکه حضرت امام(قدس سره) به طور مکرر در گفتار و نوشتار خود فرموده‌اند اگر کسی سراسر دین را بررسی کند، خواهد دید که دین، سیاست را به همراه دارد وسائس و مجری را از نظر دور نداشته، سرش آن است که ایشان از دیدگاه کلام به فقه نگریسته و از افق برتری فقه را شناخته است. «فقه‌شناسی مساله‌ای کلامی است نه فقهی. در صدر و ساقه علم فقه، مساله‌ای نداریم که بیان کند فقه برای چیست و از آن چه برمی‌آید. شناخت فقه، بررسی کار خدا و شناخت قانون الهی است و این کار، یک کار کلامی و خارج از قلمرو علم شریف فقه است. امام خمینی(رض) و فقه جواهری سر اینکه امام راحل(قدس سره) اصرار داشتند بر اینکه فقه‌با روش «جواهر» پویا شود(۳) ، آن است که مرحوم صاحب‌جواهر(رض) می‌گوید: اگر کسی منکر ولایت فقیه باشد، گویا طعم فقه را نچشیده است: «کانه ما ذاق

من طعم الفقه شیئا» (۴) . چشیدن طعم فقه، نتیجه نگاه برون فقهی و نگاه کلامی به فقه داشتن است. برهان و استدلالی که مرحوم صاحب‌جواهر(رض) در کتاب شریف جواهر الکلام، درباره ولایت فقیه اقامه می‌کند، صبغه کلام دارد ؛اگر چه آن را در فقه مطرح کرده‌اند. ایشان می‌فرماید چون در زندگی عصر غیبت امام زمان(عجل الله تعالی فرجه الشریف) وجود یک نظام ضروری است و نظام نیز یک نظام الهی است، یقینا خداوند برای اداره این نظام، کسی را پیش‌بینی کرده است تا او حدود الهی را بشناسد و اجرا نماید. این سخن، صبغه کلام دارد که در کتاب فقه، از زبان یک فقیه بیان شده است. گاهی انسان در درون فقه حرکت می‌کند و از بیرون و بالا، بر کل فقه نگاه نمی‌کند و لذا احاطه لازم را ندارد، ولی صاحب جواهر(رض)، این هجرت و برون‌نگری را داشت و سر از کتاب فقه برداشت و از خود سؤال کرد: آیا این قوانین فقهی، مجری و متولی نمی‌خواهد؟ آیا این قطار فقه و این واگن‌ها و ابواب به‌هم‌پیوسته‌اش که در حال حرکت است، اداره‌کننده‌ای نمی‌خواهد؟ البته فقیهان نامور امامیه(رضوان الله علیهم) عموما، و بزرگ فقیه نامدار، مرحوم صاحب جواهر(قدس سره) که مساله ولایت فقیه را مطرح کرده و آن را به عظمت‌یاد کرده خصوصا، تا محدوده چشیدن طعم فقه را رفته‌اند ؛اما چشیدن طعم فقه، غیر از آن است که انسان این شربت را از چشیدن به نوشیدن، و از ذوق به شرب و از شرب به شناگری، و از شناگری به غواصی برساند ؛غواصی در کوثر ولایت فقیه را فقط حضرت امام خمینی(رض) انجام دادند. دو تذکر: اول: جریان ولایت و سرپرستی فقیه عادل نسبت‌به امور مسلمین، اگر به صورت مبسوط در متون فقهی نیامد، نه برای آن است که فقهای متقدم، قائل به ولایت فقیه نبودند و پس از قرن‌دهم، به تدریج، سوق چنین کالا‌یی رواج یافت و در عصر مرحوم نراقی(ره) خریداران وافری پیدا کرد و زمان امام‌خمینی(قدس‌سره)، به بالندگی و ثمربخشی خود رسید، بلکه تا آن عصر، زمزمه سیاست دینی و نوای حکومت اسلامی و صلای رهبری سیاسی، نه دلپذیر بود و نه گوش‌نواز ؛و از این رو، از ولایت‌سیاسی ائمه‌معصومین(علیهم‌السلام) نیز در متون فقهی بحث نمی‌شد ؛زیرا فقه سیاسی به معنای گفتگوی مشروح پیرامون مسؤول اجرای حدود و تعزیرات و فرماندهی کل‌قوا یا فرماندهی لشگر، به طور رسمی طرح نمی‌شود تا آنکه بالاصاله ازآن امام معصوم باشد و بالنیابه در عصر غیبت امام معصوم(علیه‌السلام)، بر عهده فقیه عادل باشد و این، برای آن نیست که در عصر غیبت نمی‌توان درباره امام معصوم(علیه‌السلام) بحث کرد به بهانه اینکه فعلا‌ـ امام معصوم(علیه‌السلام) حاضر نیست و در ظرف ظهور، تکلیف خود را از دیگران آگاه‌تر است ؛زیرا بررسی متون اسلامی و تحقیق پیرامون دین و سیاست و عدم انفکاک آنها از یکدیگر، جزء مباحث اصیل کلام اسلامی است از یک سو و جزء مباحث مهم فقه سیاسی است از سوی دیگر ؛لیکن شرایط محیط و خفقان حاکم بر امت اسلامی و علل درونی و عوامل بیرونی هماهنگ، سبب خروج این‌گونه از مسائل اساسی اسلام از صحنه کلام و از ساحت فقه و از فهرست احکام الهی‌سیاسی شده‌اند.(۱) . عوائد الایام، ص ۵۲۹. (۲) . سوره ابراهیم (ع)، آیه ۲۴. (۳) . صحیفه نور؛ ج ۲۱، ص ۹۸. (۴) . جواهر الکلام ؛ج ۲۱، ص ۳۹۷. غرض آنکه ؛نه تنها از ولایت والیان دینی یعنی فقیه عادل در متون فقهی بحث نمی‌شد(مگر به طور نادر و متفرق) بلکه از زعامت و رهبری والیان معصوم نیز در آنها بحثی عمیق و دامنه‌دار به عمل نمی‌آمد و جزء مسائل و احکام «غیر مبتلابه محسوب می‌شد. ابتکار و نوآوری امام خمینی(قدس‌سره) در این بود که در عناصر محوری: ۱اسلام چیست؟ ۲اسلام دارای سیاست و حکومت ویژه است. ۳شرایط حاکم در اسلام چیست؟ ۴شرایط حکومت و حاکم، حصولی است‌یا تحصیلی؟ یعنی تشکیل حکومت که واجب است، واجب مطلق است‌یا واجب مشروط؟، بحث زنده و پویا نمود و همه امور یادشده، با سعی علمی و عملی ایشان، از «علم به «عین آمد و از گوش به آغوش(قدس‌الله‌سره الشریف). دوم: تطور مساله ولایت فقیه و گستره پهنه آن، از ولایت‌بر افتاء و ولایت‌بر قضاء تا ولایت‌بر تدبیر امور امت اسلامی، همانند دیگر مسائل کلامی و فقهی، حصیل پیدایش شرط یا رفع مانع است. شرطی که وجود آن در طلوع یک اندیشه سیاسی‌فقهی مؤثر است و مانعی که رفع آن در افول یک تحجر و جمود فکری سهم دارد، گاهی علمی است و زمانی عملی ؛گاه درونی است و زمانی بیرونی. به عنوان نمونه، مرجعیت فقیه جامع‌شرایط برای دریافت وجوه شرعی و توزیع عادلانه آنها میان طالبان علوم الهی و محققان دانش‌های اسلامی و

تاسیس مدارس و کتابخانه‌های عمومی و تخصصی و احداث پژوهشگاه‌های فنی و مانند آن، گرچه به طور غیر رسمی در ادوار پیشین سابقه داشت، لیکن رسمیت‌یافتن آن به نحوی که در عصرهای اخیر رایج و دارج شده، هرگز مسبوق نبود ;لذا فقیه ناموری چون محقق، در کتاب شرایع و مختصر نافع، اقوال متعدد و آراء گونه‌گونی را درباره خمس یادآور می‌شود و رای به «ایصاء»، «دفن، «ابام و تحلیل ، تحصیل، و مانند آن از آراء ضعیف و مهجور را نقل می‌کند و هیچ اشاره‌ای به آنچه هم‌اکنون به صورت اصل مسلم و مقبول همه فقیهان درآمده است و استقرار و استحکام حوزه‌های علمی مرهون چنان بودجه‌ای است و تامین حداقل معیشت محصلان علوم دینی، درگرو چنین بینش اقتصادی اسلام می‌باشد ندارد. بنابراین، هرگز نمی‌توان فقهای متقدم را به سهل‌انگاری در تاسیس مراکز و حوزه‌های علمی متهم نمود ;چه‌اینکه هیچ‌گاه نمی‌توان فقیهان متاخر را به جمع حطام دنیا تهمت زد. جریان ولایت‌سیاسی فقیه عادل نیز می‌تواند از همین سنخ باشد ;لذا هم فقهای متقدم، مصون از آسیب تهمت رفاه‌طلبی و سازشکاری با سلاطین می‌باشند و هم فقیهان متاخر، محفوظ از گزند اتهام جاه‌خواهی و ریاست‌طلبی خواهند بود. لذا دامن بلند فقاهت، از گردتهمت در پذیرش مقبوله‌عمربن حنظله، هماره مصون است ;یعنی نمی‌شود قبول آنان را، ضامن اعتبار سند ندانست و چنین پنداشت که چنین قولی، زمینه چنان تهمتی را به همراه دارد. غرض آنکه ;نزاهت فقهاء، مانع تهمت است ;چه اینکه عدم ابتلاء به مساله حکومت و رهبری سیاسی، سبب عدم طرح مساله ولایت فقیه بر امت اسلامی شد. ولایت فقیه و رابطه «امام و امت امام راحل(قدس سره)، رابطه «مرجع و مقلد» را به رابطه «امام و امت ارتقاء داد و این، تحول بزرگ دیگری در رابطه فقیه با مردم بود; یعنی اگر مرحوم وحید بهبهانی(قدس سره) توانست رابطه فقیه و مردم را از سطح «محدث و مستمع بودن بالا برد و به سطح «مرجع تقلید و مقلد» برساند، امام راحل(رض) با انقلاب فقهی و فرهنگی‌اش، آن را به اوج خود یعنی رابطه «امام و امت رساند. حضرت امام(رض) امور ذیل را روشن ساخت: ۱ ادله اصلی نبوت و امامت می‌گوید: انسان‌ها برای رسیدن به کمال شایسته خود، در هر زمانی، نیازمند قانون دینی و سپس نظام اسلامی‌اند. ۲ انبیا و ائمه معصومین(علیهم‌السلام)، تنها برای مساله گفتن نیامدند، لیکن طاغوتیان لئام، دست آنان را بستند و آنان را به شهادت رساندند: «ویقتلون الانبیاء بغیر حق (۱ «;) یقتلون النبیین بغیر حق (۲;) «وقتلهم الانبیاء بغیر حق (۳) . این آیات که به طور مکرر از شهادت انبیاء(علیهم‌السلام) و مظلومیت آنان به دست طاغوتیان هر عصر خبر می‌دهد، نشانگر آن است که انبیاء الهی، ظلم‌ستیز و ظالم‌برانداز بوده‌اند ;چنانکه قرآن کریم در این باره می‌فرماید: «وکاین من نبی قاتل معه ربیون کثیر»(۴ ;) و چه بسیار پیامبرانی که با مؤمنین بسیار، به قتال با دشمنان دین می‌پرداختند. ۳ دین، گذشته از مؤلف و مصنف و شارح و ترجمان و مبین، «متولی (۵) می‌خواهد تا با پذیرش تولیت دین، همه احکام آن را احیا کند و آنها را در جامعه عینیت‌بخشد و در عصر غیبت و در نبودن امام معصوم(علیه‌السلام)، فقیه جامع‌الشرایط وظیفه دارد که علاوه بر تبیین، افتاء، و قضاء، تولیت دین را نیز بر عهده گیرد. ۴ ولایت فقیه، جانشین شایسته ولایت و امامت امام معصوم(علیه‌السلام) است و از اینرو، رابطه فقیه جامع‌الشرایط رهبری با مردم مسلمان، رابطه «امام و امت (۶) می‌باشد. ۵ فرقهای بسیار وافری که میان امام معصوم و غیرمعصوم وجود دارد، هرگز منقول‌عنه نبوده و نیست و در هیچ مرحله‌ای شخص غیرمعصوم، همتای معصوم(علیه‌السلام) نخواهد بود. تحصیلی بودن شرایط ولایت فقیه یکی دیگر از امتیازهای برجسته امام خمینی(قدس سره) از دیگر عالمان دین، آن است که دیگران اگر چه ولایت فقیه را قبول داشتند، ولی غالب آنان، شرایط آن را حصولی می‌دانستند، اما حضرت امام(رض) که ولایت را مانند امامت می‌داند، معتقد است که شرایط اعمال ولایت دو بخش است ;بخشی از آن «حصولی است و بخش مهم آن «تحصیلی می‌باشد ;یعنی باید آن شرایط را به دست آورد و این‌گونه نیست که اگر مردم حاضر شدند و امکان داشت که بدون خطر، نظام اسلامی تاسیس شود، فقط در این شرایط حاصل شده، بر فقیه جامع اوصاف رهبری لازم باشد زمام نظام را به دست گیرد، بلکه بسیاری از شرایط ولایت فقیه، تحصیلی می‌باشد و مانند وضوء برای نماز است که باید آن را به دست آورد ;نه حصولی مثل استطاعت‌برای حج، که تحصیل آن واجب نیست ;به تعبیر علمی، بسیاری از شرایط ولایت فقیه، «شرط واجب هستند نه «شرط

وجوب . امام امت(رض)، چون تشکیل و تاسیس حکومت اسلامی را وظیفه می‌دانست و از سوی دیگر معتقد بود که بسیاری از شرایط آن تحصیلی است نه حصولی، در پی تحصیل این شرایط رفت که این امر، مستلزم زندان رفتن و تبعید شدن و تهمت‌خوردن و مانند آن بود و ایشان همه آن تلخ کامی‌ها را به جان خرید و از اینکه در راه رضای خدا شهید بدهد یا شهید شود، لذت می‌برد: «اگر ما ماورای این عالم را اعتقاد داشته باشیم، باید شکر کنیم که در راه خدا کشته بشویم و برویم در صف شهدا» (۷ «; چنین کشته شدنی(شهادت) که افتخار دارد، بزرگ‌ترین آرزوی من است (۸) . اگر در خطبه «شقشقیه این بیان آمده است: «لولا حضور الحاضر وقیام الحجه بوجود الناصر وما اخذ الله علی العلماء الا یقاروا علی کظه ظالم ولا سغب مظلوم، القیت‌حبلها علی غاربها ولسقیت آخرها بکاس اولها» (۹) . اگر آن حضرت می‌فرماید: اگر حضور حاضرین نبود و اگر به سبب وجود یاران، حجت‌بر من تمام نمی‌شد و...، حکومت و زمامداری را نمی‌پذیرفتم، این سخن را حضرت علی(علیه‌السلام) پس از تحمل رنج‌های درازمدت و فراوان فرمودند ;نه اینکه در اولین قدم گفته باشند ;زیرا ایشان از احتجاج به خانه مهاجرین و انصار شروع نمود و مناظره‌ها و تبلیغ‌ها و نقدهای سازنده بسیار کرد، لیکن شرایط تحصیلی برای ایشان فراهم نشد و پس از سال‌ها رنج، وقتی که امت‌حاضر شدند با آن حضرت بیعت نمایند، فرمود: «لولا حضور الحاضر...». محرک قیادی و محرک سیاقی فرق امام راحل(قدس‌سره) با عالمان دیگر این بود که آنان می گفتند: «مردم! قیام کنید ;حرکت کنید ;بشورید». نه جامعه دیروز سخن چنین عالمی را گوش داد و نه امروز گوش می‌دهد. مردم سخن کسی را که نشسته است و فرمان قیام می‌دهد گوش نمی‌دهند. امام خمینی(رض) نفرمود: «مردم! بروید»، بلکه فرمود: «من رفتم ;شما هم بیایید!». فرق ایشان با دیگران در این بود که آنان می گفتند بر شما واجب است مبارزه کنید ;یعنی آنان «محرک سائق بودند و می‌خواستند مردم را از پشت‌سر سوق بدهند و لذا مردم نیز گوش نمی‌دادند ;اما امام امت(رض)، خود جلو افتاد و سالیان متمادی اهانت و فحش شنید، تبعید و زندان و سختی را تحمل کرد، شهید داد، بخش زیادی از راه مبارزه را به تنهایی طی کرد و مردم را به تاسیس حکومت الهی دعوت نمود و مردم نیز «لبیک یا امام!» گفتند و به دنبال ایشان حرکت کردند. حضرت امام(قدس‌سره)، «محرک قیادی بودند و آن دیگران، «محرک سیاقی ; آنان می‌خواستند از پشت‌سر مردم را به حرکت‌سوق بدهند،ولی امام،خود «قائد» شد و در پیش مردم به راه افتاد و آنان را رهبری کرد. البته در تمام مراحل قیام قیادی امام راحل(رض)، یاران معدودی بودند که ایشان را در همه حال همراهی می‌نمودند ;به‌ویژه مراجع بزرگوار تقلید که غفلت از مساعدت، معاضدت، معاونت، مشاورت، و هم‌آوائی آن آیات عظام در تمام مراحل و منازل و مقاصد و مآرب، یا تغافل از آن همه هماهنگی‌ها، اعتسافی است‌بدور از انتصاف و انصاف. بنابراین، در سایه تحولی که امام راحل(قدس سره) در فقاهت اسلامی و در فرهنگ مردم ایران ایجاد کرد، مردم بالا آمدند و نه تنها اهل «فرهنگ ، که اهل «آهنگ و قصد شدند و لذا «امت ی شدند که در پی «امام خود، با حرکت توفنده و سیل گونه جریان داشت.(۱) . سوره آل عمران، آیه ۱۱۲. (۲) . سوره بقره، آیه ۶۱. (۳) . سوره نساء، آیه ۱۵۵. (۴) . سوره آل عمران، آیه ۱۴۶. (۵) . «متولی دین کسی است که خود را سپر دین کند و در برابر خطرها بایستد و در مقابل آسیبها ننالد.وظیفه اولی متولی آن است که جانفشانی کند و از هیچ خطری نهراسد و صحنه را خالی نکند ;زیرا اگر صحنه را خالی کرد، دیگر سپر دین و مدافع آن نمی‌تواند باشد. (۶) . فعل ماضی «ام یعنی قصد کرد و «آمم که اسم فاعل آن است، به معنای قاصد(قصد کننده) است. «امت به مردم و جامعه‌ای گفته می‌شود که نه تنها دارای «فرهنگ است، «آهنگ نیز دارد. فرهنگ داشتن، مقدمه آهنگ داشتن است و آهنگ، به معنای قصد و عزم و تصمیم و اراده است. همه فرهنگ‌داران، اهل آهنگ و عزم و قصد و اراده نیستند، ولی همه آهنگ‌مندان، اهل فرهنگ هستند. (۷) . صحیفه نور، ج ۱، ص ۱۰۷. (۸) . همان، ص ۵۷۷. (۹) . نهج‌البلاغه، خطبه ۳، بند ۱۶. بوعلی(رحمه‌الله) در کتاب منطق شفاء، پس از نقل سخنانی از ارسطو، او را به عظمت‌یاد می کند و می گوید: تامل کنید در آنچه این مرد بزرگ گفته است و ببینید که پس از او تا زمان قریب به هزار و سیصد و سی سال گذشته، آیا کسی آمده است که تقصیر و کوتاهی او را تصدیق کند و آیا نابغه‌ای پس از او آمده است که در این فن چیزی را بر گفته‌های او اضافه کند؟ هرگز!

بلکه او آنچه آورده، تام و کامل است (۱) . سبب این تعظیم بوعلی(ره) از ارسطو، علاوه بر جامع‌بودن بیان ارسطو درباره سفسطه و گروه‌های سوفسطایی، به لحاظ آن است که ارسطو، درباره صعوبت اندیشوری و تفکر عقلی، تنها به نصیحت و دستور احتیاطی اکتفا نکرد چنانکه بسیاری از عالمان دیگر چنین کردند، بلکه علاوه بر آن، برای معیار اندیشه درست، طرح و راه عملی را نیز ارائه نمود ;عالمان دیگر، مانند کسانی بودند که به رهنوردان راهی توصیه می‌کردند که برای آسیب‌ندیدن پایشان، پوستی را به پای خود ببندند، ولی به آنان نمی‌گفتند که این پوست، چگونه پوستی باشد و چگونه بریده شود و چگونه دوخته شود و... اما ارسطو، کفشی راهوار درست کرد تا راهیان کوی اندیشه آن را بپوشند و فرمود: ای سالک کوی اندیشه! در تمام مراحل فکری، موازین اندیشه را رعایت نما ;یعنی توجه کن که این صغرای تو و آن هم کبرا ;بگو: «ا»، «ب است «;ب ، «ج است ;پس «الف ، «ج است. اگر در هر استدلالی، با این قالب‌گیری و پای‌افزار حرکت کردی، به مقصد می‌رسی وگرنه درخواهی ماند. غرض آنکه ;اگر امت ایران اسلامی، امام خود را با نظر تکریم و تعظیم یاد می‌کند، برای آن است که ایشان، نصیحت تنها نکردند و تنها احکام اسلامی را در کتاب‌های علمی ننوشتند، بلکه برای اجرای احکام و معارف دین، طرح عملی دادند. با این شرایط، سازماندهی فقه، به دست‌با کفایت آن رهبر عظیم‌الشان صورت گرفت ;بخش قابل توجه و مهم آن، از ۱۵خرداد ۱۳۴۲ه.ش آغاز گشت و در ۲۲بهمن ۱۳۵۷هـ.ش به ثمر نشست. (۱) . منطق شفاء ;بخش سفسطه، فصل ششم، ص ۱۱۴. آیت الله جوادی آملی - با تلخیص از کتاب ولایت فقیه، ص ۲۷۵

اجماع یا اختلاف فقها بر ولایت فقیه

اجماع یا اختلاف فقها بر ولایت فقیه با توجّه به پیشینه نظریه ولایت فقیه که در متون فقهی شیعه و آراءِ صاحب نظران به تفصیل مورد اشاره و بحث قرار گرفته است، نیازی به تکرار آن مباحث نیست لذا در اینجا، افزون بر آن مطالب، چند نکته را مناسب می بینیم که مورد توجّه و یادآوری قرار گیرد: ۱. نکته اوّل آن که اگر در بحث« اجماع فقهای شیعه بر ولایت فقیه»، منظور از اجماع و اتّفاقِ نظر فقیهان شیعه آن است که در دامنه و شعاع اختیارات فقیه و همچنین در تلقّی و تفسیری که فقیهان از ولایت فقیه دارند، اختلافی وجود ندارد، در پاسخ باید گفت: بی تردید، پاسخْ منفی است و چنین اتّفاق نظری وجود ندارد و فقیهان شیعه، هم به لحاظ دامنه و حدود اختیارات فقیه و هم به لحاظ تلقّی و تفسیری که از ولایت فقیه دارند، نظریه های متفاوتی را ارائه کرده اند. امّا، اگر منظور از اجماع و اتّفاق نظر آن باشد که درباره ی اصل ولایت فقیه اختلاف نظری وجود ندارد و کسی را نمی توان یافت که ولایت فقیه را به طور کلّی و از ریشه نفی کرده باشد، بدون شک، پاسخ مثبت است و کسی نمی تواند مدّعی شود که در طول تاریخ فقاهت شیعه، می توان کسانی را یافت، که به طور کلّی، از اساس، با ولایت فقیه مخالفت کرده و یا تنها عدّه ای معدود از فقها، با برداشت های فقهی خاص از پاره ای از روایات، به این نظریه گرایش نشان داده اند. اصل ولایت فقیه از مسلّمات و حتمیات فقه اسلامی است ;گرچه در دامنه و تفسیر آن، تفاوت نظر قابل انکار نیست. در نکات بعدی به برخی از شواهد و ادلّه ی مسلّم و حتمی بودن ولایت فقیه اشاره خواهد شد. ۲. متون فقهی شیعه، از عصر اهل بیت(علیهم السلام)تا زمان معاصر، گواه این واقعیّت است که نمی توان فقیهی را یافت که ولایت فقیه را از ریشه انکار کرده باشد و برای فقهایِ عصر غیبت، جایگاه و موقعیّت و اختیاراتی علاوه بر فتوا دادن نپذیرفته باشد. بدون شک، اختیارات فقها در ولایت و تصدّیِ امر قضاوت و مسائل مربوط به آن و دخالت در امور حسبیه از اجماعیّات محسوب می شود و احدی از فقها آن را انکار نمی کند. علاوه بر این تتبّع فقهی، وقتی به اظهار نظرهای صریح برخی از فقیهان درجه اوّل و برجسته مراجعه می کنیم، می بینیم که عده ای از ایشان در مسئله ی ولایت فقیه یا نقل اجماع کرده اند و یا خودشان آن را از اجماعیّات شیعه برشمرده اند: یک. مرحوم سید جواد عاملی در کتاب مفتاح الکرامه (شرح قواعد علّامه حلّی) پس از آن که ولایت فقیه را اجماعی دانسته است، حتّی روایات را به عنوان مؤیّد ذکر می کند و می فرماید: و

یدّل علیه العقل و الاجماع و الاخبار ;بر این مطلب عقل و اجماع و روایات دلالت می کند. آنگاه درباره اجماع می گوید: وامّا الاجماع فبعد تحققه کما اعترف به یصح لنا ان ندعی انه انعقد علی انه نایب عنه (عج) اتفاق اصحابنا حجّه والاّ لوجب الظهور لماتواتر من الاخبار ان لاتزال الطائفه علی الحقّ(;.۱) اجماع بر ولایت فقیه محقّق است و علاّمه حلّی نیز به آن اعتراف کرده است; بنابراین، می توان مدّعی شد که اجماع فقیهان شیعه، بر نیابت فقیه از سوی امام زمان (عج) انعقاد یافته است و چنین اتفاق نظری حجّت است والاّـ اگر اجماع حجّت نبود، باید مخالفت با آن آشکار می شد ;زیرا روایات متواتری وجود دارد که اتفاق نظر طائفه (شیعه) را نشانه ی راستی و درستی نظر آنها می دانند. دو. محقّق کرکی، فقیه برجسته ی دیگری است که ولایت فقیه را به عنوان نیابت از امام معصوم(علیه السلام)اجماعی می داند و می گوید: اتفق اصحابنا ـ رضوان الله علیهم ـ علی ان الفقیه العدل الامامی الجامع شرایط الفتوی، المعبّر عنه بالمجتهد فی الاحکام الشرعیه نائب من قبل ائمه الهدی فی حال الغیبه فی جمیع ما للنیابه فیه مدخلٌ(;.۲) فقهای شیعه اتّفاق نظر دارند به این که فقیه جامع الشرایط و مجتهد توانا در استنباط احکام شرعی، در زمان غیبت، از طرف امامان معصوم(علیهم السلام) نیابت دارد تا تمام امور نیابت پذیر را بردوش بگیرد. سه. محقّق اردبیلی یکی دیگر از فقیهانی است که مستند ولایت فقیه را اجماع معرفی می کند.(۳) چهار. مرحوم میرزای قمی(رحمه الله) دلیل ولایت حاکم را اجماع منقول می شمرد.(۴) پنج. ملاـ احمد نراقی، ولاـیت فقیه را، به مقتضای ظاهر کلمات اصحاب، اجماع می داند و می گوید: از کلمات اصحاب ظاهر می شود که ثبوت اختیارات معصوم برای فقیه از مسلّمات فقه است.(۵) شش. میر فتّاح مراغی، در کتاب العناوین، پس از آن که مدّعی «اجماع محصل»(۶) بر ولایت حاکم شرع می شود، می گوید: وهذا الاجماع واضح لمن تتبّع کلمه الاصحاب(;۷) برای متتِبعی که در کلمات فقهای شیعه کاوش کند، این اجماع از واضحات است. هفت. صاحب جواهر، از فقیهان برجسته و سرآمد دیگری است که اجماعی بودن و مسلّم و ضروری بودن ولایت فقیه را به عنوان نیابت عامّه ی فقیه از سوی امام معصوم(علیه السلام)، در موارد متعدّد از دایره المعارف عظیمِ فقهیِ خویش، کتاب جواهر الکلام، با صراحت مورد تأکید قرار داده است و می گوید: فمن الغریب وسوسه بعض الناس فی ذلک بل کانّه ماذاق من طعم الفقه شیئاً(;۸) وسوسه ی برخی از مردم در نیابت عامّه ی فقیه از امام معصوم(علیه السلام) شگفت آور است، گویا اینان چیزی را از طعم فقه نچشیده اند. آنچه گذشت، سخن صریح و روشن عدّه ای از بزرگ ترین چهره های شاخص فقاهت شیعه بود که ولایت فقیه را، آن هم در بعد گسترده و وسیع و به عنوان نیابت عامّه از طرف امام زمان (عج)، اجماعی و مسلّم می دانند ;و اگر محقّق و کاوشگرِ با حوصله ای به بررسی متون فقهی بپردازد چه بسا تعداد مدعیان اجماع را به بیش از آنچه گزارش شد، برساند. اجماعات یاد شده ی بالا، اگر درحدّ «متواتر» نباشد، «مستفیض» بودن آن خالی از تردید است و نشان می دهد که مسئله ی ولایت فقیه، مسئله ای مسلّم و ریشه دار در تاریخ فقاهت شیعه است و انکار اجماعی بودن آن، و یا نسبت دادن آن به برداشت خاصّ تعدادی از فقهای معاصر از چند روایت نشان از بی اطلاعی و غفلت گوینده دارد. امام خمینی(رحمه الله) درباره ی مسئله ی ولایت فقیه، معتقد بود: فولایه الفقیه – بعد تصوّر اطراف القضیه – لیست امراً نظریاً یحتاج الی البرهان(;۹) پس از تصور کامل اطراف قضیه ی ولایت فقیه (موضوع و محمول آن) آشکار می گردد که این مسئله، از مسائل نظریِ نیازمند برهان نیست. ۳. آخرین نکته ی قابل توجّه در باب اجماع و اتّفاق نظر نسبت به ولایت فقیه که یادآوری آن مناسب به نظر می رسد، آن است که، ولایت فقیه یا مشروط بودن حاکمیّت سیاسی به فقاهت و اجتهاد، مطلبی نیست که تنها در فقه شیعه از مسلّمات محسوب شود، بلکه این موضوع از جمله مواردی است که در مورد آن، میان همه ی مسلمانان، اعم از شیعه و سنّی، وحدت و یک صدایی حاکم است ;چرا که در فقه اهل سنّت نیز مسئله ی مشروط بودن زمام داری و حاکمیّت سیاسی به فقاهت، ازمسائل ریشه دار مذاهب اربعه ی فقهی آنان به شمار می رود. شخصیّت های برجسته ای از قدمای اهل سنّت، مثل امام الحرمین جوینی، ایجی، ماوردی، قاضی ابی یعلی و غزالی، حاکمیّت و الزام سیاسی را مشروط به مجتهد بودن حاکم دانسته اند. در عصر حاضر نیز چهره های برجسته ای چون: شیخ محمد ابوزهره، استاد محمد مبارک و شیخ شلتوت، همان

نظریّه سلف خود را برگزیده و بر این حقیقت تأکید نموده اند که: حاکم و رئیس دولت اسلامی باید مجتهد باشد.(۱۰) جزیری، پدید آورنده اثر معروف الفقه علی المذاهب الاربعه، درباره ی اجماعی بودن شرط اجتهاد برای حاکم اسلامی، پس از آن که شرایط امامت را از دیدگاه مذاهب اربعه ی اهل سنت (حنبلی، شافعی، مالکی و حنفی) شرح می دهد، در شرط هفتم معتقد است: اتفق الائمّه رحمهم الله... ان یکون عالماً مجتهداً لیعرف الاحکام و یَتَفقَّهَ فی الدین فیعلم الناس و لایحتاج الی استفتاء غیره(۱۱؛ پیشوایان چهارگانه مذاهب اربعه بر این نظر متّفق اند که باید امامْ دانشمندی مجتهد باشد تا احکام الهی را بشناسد و در دین تفقّه نماید و آنگاه به مردم آموزش دهد و نیازمند مراجعه به دیگران و درخواست فتوا از آنان نباشد. (۱)ـ مفتاح الکرامه، ج ۱۰، ص ۲۱. (۲)ـ رسائل، ج ۱، ص ۱۴۲. (۳)ـ مجمع الفائده والبرهان، ج ۱۲، ص ۲۸. (۴)ـ جامع الشتات، ج ۲، ص ۴۶۵. (۵)ـ ملّا احمد نراقی، عوائد الایّام، ص ۵۳۶. (۶)ـ در اصطلاح علم اصول، دو گونه اجماع موجود است: اجماع منقول و اجماع محصّل. اجماع منقول، اجماعی را گویند که فردی از اجماعی خبر می دهد و به تعبیر دیگر، نقل اجماع می کند ؛ولی اجماع محصّل به اجماعی گفته می شود که خود فرد، با تتبع و کاوش در کلمات فقهاء، به این نتیجه برسد که مسئله مورد اتفاق نظر همه ی فقهاست. (۷)ـ ج ۲، ص ۵۶۳. (۸)ـ ج ۲۱، ص ۳۹۷. (۹)ـ کتاب البیع، ج ۲، ص ۴۶۷. (۱۰)ـ برای آگاهی بیش تر از شرط فقاهت در حاکم و امام المسلمین نزد اهل سنّت ر.ک: محمد سروش محلاتی، دین و دولت در اندیشه ی اسلامی، ص ۲۹۱ - ۲۹۴. (۱۱)ـ الفقه علی المذاهب الاربعه، ج ۵، ص ۴۱۶ و ۴۱۷. مصطفی جعفرپیشه فرد مرکز - مطالعات و پژوهش های فرهنگی حوزه علمیه

علت نبود نظام مبتنی بر ولایت فقیه در گذشته

علت نبود نظام مبتنی بر ولایت فقیه در گذشته بر هر کس که آثار فقهاء و متکلمین شیعه را مرور کند، روشن است که شیعه، همواره به نحوی به مسئله دولت، توجه داشته است اما البته اوضاع سیاسی جامعه، کاملاً دخالت دارد در این که کدام علم و در قلمرو کدام مسائلش، بیشتر رشد کرده و مورد توجه قرار گیرد و کدام مباحث، تحت فشار و مورد تهدید و خطر سیاسی بوده و به عبارتی می توان گفت که به بخشی از مسائل آن نمی شده به صراحت پرداخت زیرا در بسیاری از دوران ها ورود صریح به مباحث فقه سیاسی، به معنای اعلان جنگ علیه حاکمیت ها و زیر سؤال بردن اصل مشروعیت آنها بود و به این لحاظ بی هیچ ملاحظه ای سرکوب می شد و به این خاطر تا پیش از دوران رسمی شدن تشیع در ایران، فقهاء شیعه در تقیّه محض بسر می بردند. نظریه شیعی «دولت»، نفی مشروعیت رژیم پادشاهی: در سه چهار قرن اخیر نیز هر گاه فضای سیاسی بازتر بوده، به صراحت بیشتر و در بقیه مواقع با ملاحظات سیاسی، نظریات فقهاء در باب حاکمیت، بیان می شده است و تقریباً هسته اصلی این دیدگاه، نفی مشروعیت کلیه حکومتهایی بوده است که مأذون از ناحیه شارع نبوده و نیابت از ناحیه معصومین ـ علیهم السّلام ـ نداشته و به اصطلاح فقهی، منصوب الهی نباشد، اگر تشکیل حاکمیت به هر شعار و اسم و زیر هر پرچم در عصر غیبت، بدون انتساب به اهلبیت پیامبر ـ صلّی الله علیه و آله ـ و بدون انتصاب خاص یا عام از ناحیه شارع مقدس، نامشروع و «پرچم ظلالت» و «حکومت طاغوت»، خوانده می شده، همه به دلیل وضوح و ضروری و اجماعی بودن همین «نظریه دولت» در تفکر شیعی و نوع نگاه ایشان به حقوق اساسی و مسائل سیاسی مربوط به حاکمیت بوده است. نگاهی که نه یک قرن بلکه قرنها و سده ها در بحث نظری و موضع عملی، سابقه دارد زیرا شیعه همواره و از ابتداء شرط حاکمیت را «اذن الهی» و اجازه شارع و جعل دینی می دانسته و آن را بالاصاله، به «عصمت» و در صورت تعذّر، به «عدالت»، منوط کرده و اساساً به همین دلیل، «شیعه» نامیده شده و از فضای حاکم بر جهان اسلام، جدا شد زیرا برای حقوق شرعی مردم و حدود الهی، حرمت و اهمیت بیشتری قائل بوده و هر کسی را شایسته حکومت بر مردم نمی دانسته و در باب «حق حاکمیّت»، به نفع مردم و علیه حاکمان، شرایط بسیار پیچیده، دقیق و سختی قرار داده و آن را مشروط به اذن الهی و اداء تکالیف الهی در برابر مردم می کرد. اصولاً آغاز تفاوت میان شیعه و اهل سنّت، بر سر مسئله «امامت» و به ویژه «حکومت» بود یعنی

زاویه از نقطه نظر «نظریه دولت» باز شد و به تدریج این اختلاف نظر، منبسط شد و فروع خود را یافت. شیعه و فقه شیعه، بدلیل لحاظ موقعیت «امام» در نظام سیاسی، حقوقی و مالی جامعه، صبغه فقهی ـ کلامی و سپس سیاسی ویژه ای یافت و بارزترین حوزه اختلاف، که شیعه را بنام شیعه شناختند و مواضع سیاسی آن را «خروج بر حکومت» نامیدند، دقیقاً همین بود که پیروان اهلبیت ـ علیهم السّلام ـ در باب مسئله «مشروعیت»، «حقّ حاکمیت» و «فلسفه دولت»، صاحب موضع و نظر ایجابی ویژه ای بودند و «عصمت و وصایت» را و سپس در عصر غیبت، «فقاهت و عدالت» را شرط حاکمیت می دانستند. البته مفهوم و کارکرد «حکومت و دولت»، در طول تاریخ، تفاوتهایی جبری و اجتماعی نموده است. امروزه در جهان، دولتها به علت پیچیده تر شدن نظام حیات جمعی، متکفّل مسائلی شده اند که در سده های گذشته، مشکل عمده ای، محسوب نمی شده و یا متولّی مستقیم و علی حدّه ای نمی خواستند (همچون ایجاد نظم ترافیکی، دخالت در برخی تجارت ها، تصدّی آموزش و پرورش و ...) معذلك در متون فقهی و روائی شیعه، گذشته از بخشی مسائل مبتلا به، که بدان اشاره صریح جزئی یا کلّی شده است، بخش دیگر نیز تحت عناوین عامّ قرار می گیرند که مناط آنها مدّ نظر شارع می باشند و بدین ترتیب قاطعانه می توان گفت که وقتی ماهیت پیچیده ترین نیازها و ساز و کارهای اجتماعی (که متولّی آن، دولتها هستند) به دقت، تعیین و تبیین گردند، لامحاله و دست کم، در ذیل یکی از عناوین شرعی قرار می گیرند. عدم درك این نکته که کلیه مصالح و مفاسد، منافع و مضارّ اجتماعی (اعمّ از سیاسی، اقتصادی و حقوقی) در ذیل عنوانی از عناوین مورد تشویق یا تحذیر و نهی شارع مقدس به طور خاصّ یا عامّ، قرار می گیرد، منشأ بسیاری از تلاشهای «اسلام زدائی و طرد آن» از صحنه حکومت و اجتماع و معیشت مردم در ادوار گوناگون بوده و هست. مذهبیونی که به رویکردهای سکولار، آلوده شده اند و عملاً ـ دین را در چند مسئله مناسکی و عبادی و فردی محدود کرده اند، مطمئن باشند که دین را به درستی نشناخته یا با آن، گزینشی و خود محورانه برخورد نموده اند و لذا تفسیر به رأی می کنند. «ولایت افتاء» و «نظریه دولت»: در مورد بخشی از مسائل ویژه نوظهور و جدید (مستحدث) که امروزه در قلمرو اختیارات حکومتی در دنیا قرار می گیرند و قبلًا وجود خارجی نداشته اند،علاوه بر اینکه نباید بعینه، بدنبال لفظ آن در روایات و فتاوی گشت نباید پس از فحص (و جستجو) و یأس، حکم کرد که در اسلام، چنان مسئله ای، پیش بینی نشده یا فقهاء، آن را در حوزه ولایت فقیه یا حکومت اسلامی نمی دانسته اند. به عنوان مثال، سه عنوان «افتاء»، «قضاء» و «ولایت در امور حسبیّه» را ملاحظه کنید. این عناوین، حداقل عناوینی است که کلیه فقهاء شیعه، اجماعاً برای فقیه جامع الشرائط، قائل بوده و هستند. امّا این سه آیا عناوینی محدود و جزئی اند؟! چنین نیست بلکه تقریباً هیچ امر حیاتی در جامعه بشری نیست که از شمول همین سه عنوان، خارج باشند البته ملاك این شمول، ملاکی فقهی است یعنی بیان حقوق و تکالیف مردم و حاکمان و تبیین حدود الهی در همه قلمروهایی که به رفتار ارادی بشر، مربوط است و به نحوی در سعادت یا شقاوت او تأثیر می گذارد. به عنوان نمونه، «ولایت افتاء»، حق اظهار نظر فقهی و بلکه صدور «حکم» شرعی (فراتر از نظریه پردازی) را در کلیه قلمروهای حیات و از جمله، امور حکومتی، به فقیه می دهد و روشن است که این حقّ، یك ما بازاء عینی دارد، یعنی جامعه دینی و حکومت متشرّع و مسلمان، موظّف به اطاعت از فقیه بوده و حقّ معصیت ندارند. این «ولایت»، تقریباً هیچ حوزه ای از حاکمیت را فروگذار نکرده و همه را (اعمّ از سیاست اقتصادی، فرهنگی، تجاری و ... داخلی یا خارجی) فرا می گیرد. البته مسئولیت را مستقیماً به عهده بگیرد و دخالت مستقیم داشته باشد, امر دیگری است و می توان در آن بحث مستقلّی کرد ولی در این مقام نیز، به طور یقین باید گفت که اولویت با مجتهد عادل است مگر آنکه (و این فرض، بسیار بعید و تقریباً محال است) بدون کمترین حضور فقیه در حاکمیت، رعایت کلیه احکام و حقوق و حدود شرعی در نظام سیاسی و روابط دولت و ملّت، تضمین شود. ملاحظه می شود که «ولایت افتاء» ـ به ویژه که شامل همه امور حکومتی و سیاسی نیز هست ـ در واقع، نوعی نظارت فعّال و استصوابی بلکه اشراف کامل در سیاستگزاری در «امر حکومت» را می طلبد و عقلًا (و شرعاً) با آن ملازمه دارد و این همان ولایت فقیهی است که امام ــ رحمه الله ــ فرمود و در قانون اساسی مندرج شد و برای تحقق آن، انقلاب عظیمی صورت گرفت. «ولایت

قضاء» و تفکیک ناپذیری آن از «حاکمیت»: اکنون عنوان «قضاء» و قضاوت را در نظر بگیریم که هرگز به فصل خصومات شخصی، محدود و منحصر نمی گردد و در بسیاری مقولات حکومتی، وارد می شود. از جمله، بسیاری حدود و تعزیرات است که اجراء آن، در شأن حاکم و دولت و یا ناظر به خود حکومت است و قلمرو قضاوت را قلمرویی کاملاًـ حکومتی می کند. به عبارت دیگر، تردیدی نیست که حاکم شرع یا قاضی شرع، دقیقاً کاری حکومتی می کند و لذا در هیچ کشوری، هیچ حکومتی حاضر به واگذاری قوه قضائیه خود به نهاد یا افرادی خارج از هیئت حاکمه نیستند. وقتی «ولایت قضاء» که قطعاً متعلق به فقیه است، در دست فقهاء باشد، نظام سیاسی و مالیاتی و فرهنگی و آموزشی و حتی سیاست خارجی آن کشور را به شدّت تحت تأثیر قرار می دهد و لذا رژیم های پادشاهی در زمان قاجار و پهلوی، نظام «قضاوت شرعی» را با جدیّت بر انداختند و دست فقهاء عادل را از نظام قضائی کوتاه کردند. به علاوه، اجرای بسیاری از حدود شرعی و احکام قضائی (همچون مجازات محتکر و رشوه گیر و ...) بدون در اختیار داشتن حکومت، محال است. همچنین در رأس امر قضا، رسیدگی به مظالم حکومتی و تأمین عدالت اجتماعی است که فقیه را صد در صد با مسئله حکومت، مرتبط و درگیر می سازد. «امور حسبیّه»، اموری حکومتی است: «ولایت در امور حسبیّه» نیز، حوزه بسیار گسترده ای را فرا می گیرد. این حوزه را شامل اموری دانسته اند که شارع در هیچ شرایطی مطلقاً راضی به ترک آنها نیست. حال باید دید آن کدام امور مهم, اعم از حکومتی و اجتماعی است که شارع، راضی به ترک آنها می باشد و بنابراین از حوزه ولایت مجتهدان عادل، کاملاًـ خارج است؟! آیا روال حکومت در امور سیاسی و اقتصادی و فرهنگی که به طور قاطع در سرنوشت دنیوی و اخروی مردم و در حقوق مادی و معنوی ایشان دخالت دارد و آیا انجام احکام الهی در این قلمروها، اموری است که شارع راضی به ترک آنهاست؟! آیا اصلاح نظام آموزشی و قانونگذاری و فرهنگی و عدالت اقتصادی و . .. با وجود این همه احکام دقیق و متراکم شرعی در کتاب و سنت، اموری است که شارع، همه را به حال خود وا گذارده است؟! آیا امر به معروف و نهی از منکر که شامل کلیه حوزه های اخلاقی و فقهی (که اسلام در آن حوزه ها سکوت نکرده است)، می باشد و تا حدّ براندازی یک نظام و تشکیل حکومت جدید، توسعه می یابد، آیا همگی اموری خارج از حیطه «رضایت و عدم رضایت شارع» بوده و لذا خارج از «حوزه ولایت فقهاء» است؟! این است که فقهاء شیعه و در عصر غیبت «حدّاقل امور حسبیّه» را در عصر خود شمارش کرده اند که شامل اموری چون سرپرستی ایتام و سایر افراد و اموال جزئی بی سرپرست بوده و حکومت ها نیز نسبت بدانها حسّاسیّت چندانی نشان نمی دادند اما هرگز فقهاء از حدّاکثر و سقف ابدی برای این امور، سخن به میان نیاورده اند و بسیاری از فقهاء، آن را شامل کلیه اموری که متولیّ خصوصی ندارد و سرتاسر امور عمومی و اجتماعی (و از جمله، حکومتی) را فرا می گیرد، دانسته اند که حضوری فعّال در کلیه عرصه های مدنی و اجتماعی را می طلبد. «ولایت حسبه»، دولت در دولت: متولیّ امور حسبیه، در اصل، «حکومت شرعی و اسلامی» است و این امور در تحت ولایت و وظایف فقیهان است که البته با مباشرت و مشاورت و تصدّی کارشناسان فنّ و متخصّصان، امّا تحت اشراف و رهبری و سیاستگزاری کلّی فقیهان باید صورت گیرد یعنی نوعی مدیریت علمی در ذیل اهداف و احکام فقهی است. اما در دورانی که حکومتهای نامشروع، بر سر کارند، بخشی مهمّ از این امور، عملاً از دسترس قدرت فقیه خارج می شود ولی بخش دیگر، که همچنان در دسترس می باشند، گرچه اندک و محدود مثل رعایت حال بی سرپرستان (یتیمان، مجانین و ...) و تعیین تکلیف اموال بی صاحب و ... به هیچ وجه نباید بر زمین مانده و ضایع شوند و لذا وقتی حکومت، نامشروع بوده و فعلاً قابل اصلاح یا قابل تعویض نباشد، آن بخش از وظایف عمومی و اجتماعی که قابل اداء است، باید اداء گردد لذا می توان گفت «ولایت حسبه» در عصر حکومت اسلامی، شامل همه وظایف و اختیارات حکومتی عصر می باشد و در عصر حکومت های نامشروع، در واقع، به معنای نوعی تشکیل «دولت در دولت» توسط فقهاء عادل است و هرگز نباید تعطیل گردد. پس آنچه برخی فقهاء در عصر حکومتهای جور، از امور حسبه نامیده اند، درست اما حداقّل این امور می باشد که در وُسع و توان ایشان بوده است. زیرا به بهانه فقدان حکومت صالح اسلامی، نمی توانسته اند همه وظایف و حقوق و حدود ـ حتی آنها که

مقـدور است ـ را تعطیل کننـد, لـذا همان فقیهان، هرگاه توانسـتند، حتی حاکمان را عزل و نصب و تنفیذ یا تعویض کردند (همچون بخشـی از دوره صـفویه و اوائـل قاجـار) و هرگـاه می توانسـتند، خود مسـتقلاً قضاوت و اجراء حـدود و تعزیر (حتی رجم و تازیانه و اعدام و جریمه مالی) می کردند و هرگاه می توانسـتند، مالیات شـرعی گرفته و در امور عامه اجتماعی به نام سهم امام و زکات و ... مصـرف می کردنـد و هر گـاه می توانسـتند در مناسـبات و سـیاست خـارجی، اعمال نفوذ کرده و دسـتور قطع یا وصل رابطه با سایر کشورهـا می دادنـد و ... البته وقتی دسـتشان از همه جا کوتاه می شـد، وظیفه «قضاء» و بخش اعظم از «امور حسبیه» از حوزه قـدرت ایشان، خارج بود و حتی امکان «افتاء» در همه امور را نداشتند، از باب ضرورت، تنها، به درجات پایین تر و خصوصی تر امور حسبّیه (اموال مجهول المالک شخصی، سرپرستی ایتام و ...) و افتاء در امور عبادی و شخصی، اکتفاء می کردند زیرا اِعمال «ولایت حسبه و قضاء و افتاء» با همه گستره واقعی، برای ایشان، میسور نبود و معلوم است که اعمال ولایت و انجام هر وظیفه ای، تابع میزان اقتـدار و متناسب با شـرایط اجتماعی است امّا حوزه امور حسبیه، قضاء و افتاء، به وضوح، فراتر از یک فقه خصوصی و عبادی است و بسیاری مسائـل چـون امنیت، بهـداشت و آموزش عمومی مؤمنین را فرا می گرفته است و البته مفهوم و چگونگی تـأمین اموری چون امنیت، آموزش عمومی و بهـداشت و ... نیز متنـاسب با شـرایط حیات و جامعه و تاریـخ، گوناگون است و تأمین حقوق اجتماعی و نیازهای دنیوی مؤمنین بر عهـده حکومت مشـروع و اسـلامی است و قـدر متیقّن در جواز تصـرف در امور حکومتی نیز، به اجماع مکتب اهل بیت ـ علیهم السّـلام ـ فقیهان واجـد شـرایط اند و وقتی می گوییم «فقیهان»، مراد، نهاد «فقاهت» است که صاحب ولایت می باشد و فقیه به ملاحظه اینکه فقیه هست، شخصیت حقوقی است و «دولت اسلامی» نیز دقیقاً یک شخصیت حقوقی است که مشروعیت خود را از صـفات «فقاهت و عـدالت» شـخص ولیّ فقیه می گیرد. این همان رابطه متقابل میان شخصـیت حقیقی و شخصـیت حقوقی فقیه اسـت و امّـا اداره حکـومت توسّـط فقیه، به مفهـوم رهـبری مکتـبی است و اداره شـئون معیشـتی مردم به شـیوه علمی و تخصصـی به مباشرت متخصّصان و کارشناسان علوم و فنون تحت ولایت و ریاست «ولیّ فقیه» است. البته این بحث نیاز به یک بررسی اجمالی در ادوار فقه سیاسـی است که به آن خواهیم پرداخت: ادوار فقه سیاسـی: البته برای تبیین موضوع لازم است که ما به بررسی دوره هایی از فقه سیاسـی بپردازیم. دوره بندی فقه سیاسـی شـیعه از حیث شـرایط سیاسی ـ اجتماعی و ...، ارزشمند و جای آن تقریباً (نه کاملاً) خالی است اما، نباید به نام طبقه بندی و به جای بررسـی ادوار یک علم و شجره نامه نظریه پردازیهای واقعی گذشته، دست به نظریه تراشـی و ایراد نسبتهای عجیب و غریب به عالمان و متفکران بزرگ تاریخ فقه شیعه، زد. مفهوم «ادوار» نیز مفهوم دقیقی است و باید قبلاًـ ملاکهـای طبقه بنـدی و «روش» بررسـی آن، واضـح و مشـخص شـده باشـد تـا به نفی اصـلی ترین ارکـان فقه شـیعه و تحریف واقعیتهای تاریـخ آن منجر نگردد مثلاً ادّعا نگردد که «برای فقیهان هزاره اول هجری، اصـلاً مسـئله حکومت اسـلامی، به کلّی مطرح نبوده است»!! یـا «اولین بار که از ولایت فقیه، بحث فقهی به میان آمـده، توسط نراقی در قرن ۱۳ هجری !! بوده است» و یا «در شش قرن پس از غیبت کبری مطلقاً میان فقهاء شـیعه، بحث از حکومت و ولایت سیاسی نشده و هیچ نظریه سیاسی موجود نبوده و ذهنیت فقهـاء، اصولاًـ آمـاده حل چنین مسائلی نبوده است»!! و ... فقه سیاسـی ۴ قرن اخیر و شـفاعت افزون تر: از دوره صـفویه کـه مـذهب رسـمی ایران، به تشیع، تبـدیل می شود و فشار سـنگین سیاسـی، نظامی در ایران علیه شـیعیان و فقهاء ایشان تخفیف می یابـد و فقیه شیعه، به تدریج، امکان اظهار نظرهایی نسبتاً صریحتر می یابد، متون فقهی شیعه، با مسئله سیاست و حکومت، تا حدودی واضح تر و ریز تر و صریحتر برخورد می کنند زیرا شرایط تقیّه، تا حدودی، تسهیل و رقیق می گردد و البته کاملاً منتفی نمی شود. این است که در چهار قرن اخیر، فتاوای سیاسی فقهاء شیعه نیز، در مواردی علنی تر و شفاف تر شده است. اما هرگز، قبل از این دوران نیز، فقیهی نمی توانسته است که ادّعا، یا حتّی گمان کرده باشد که احکام سیاسی و حکومتی اسلام درباب امور حقوقی و سیاسی و فرهنگی و قضـائی و عبـادی و ...، در عصـر غیبت، منسوخ یـا تعطیـل است و حکومتها در غیبت معصومین ـ علیهم السّـلام ـ نبایـد تابع و مجری احکام اجتماعی اسـلامی باشـند و یا فسّاق و جهّال، در اجراء احکام اسـلام و عـدالت اجتماعی، مقدّم بر علماء عدول و فقیهان واجد

شرایط اند!! ... این از ارکان اصلی هر «نظریه دولت» در تفکر شیعی است که حکومت باید آشنا و ملتزم به شریعت باشد و «اجتهادی بودن» این آشنایی نیز، حتّی الامکان، ضرورت دارد و تنها در صورت تعذّر آن است که به آشنائی تقلیدی (عدول مؤمنین) تنزّل می شود و تشکیل و اداره چنین حکومتی بدون ولایت و نظارت و اشراف مجتهد عادل، امکان ندارد و لذا هیچ حکومتی بدون چنین نظارت و امضاء و تأییدی مشروع نمی باشد. البته ولایت، لزوماً به مفهوم مباشرت در همه امور حکومتی نیست و همچنین میزان این نظارت و اشراف و ولایت، تابع شرایط عینی اجتماعی و میزان قدرت فقیهان است و عقلاً و شرعاً روشن است که هر میزان از اسلام که امکان اجراء دارد، باید اجراء شود و ولایت و اشراف فقیهان، به هر مقدار که ممکن باشد، باید اعمال گردد و سرّ تفاوت مواضع عملی و گاه حتّی اظهار نظرهای فقهاء عادل در شرایط گوناگون سیاسی و اجتماعی نیز پذیرش همین اصل «تأمین اهداف و احکام دین، هر چه بیشتر و در حدّ امکان» بوده و خواهد بود و باید نیز چنین باشد. سیاست امر عرفی و یا امر شرعی: برخی این تلقی را دارند که فقهاء یک تقسیمی در این شرایط بین امور شرعی و امور عرفی کرده بودند. که باید گفت: تقسیم امور به «شرعی» و «عرفی» در لسان فقهی، ابداً به معنی تقسیم غیر اسلامی امور به «دینی و دنیوی» یا «دینی و سکولار» یا «مقدس و نامقدس» نیست. مراد از «عرف» در اینجا غیر از عرف به معنی غیر دینی و سکولار است. عرف در فقه شیعه، در «تشریع»، هیچ دخالتی ندارد بلکه تنها در حیطه «اجرایی» و کشف موضوع احکام و یا تفسیر آن مؤثّر است. «سیاست یا امنیت» را هیچ فقیهی، جزء امور عرفی (به معنی غیر دینی و سکولار) ندانسته است و لذا فقهاء در این قلمروها، بارها و بارها فتوی بلکه «حکم» شرعی صادر کرده و آن را مستند به ادلّه شرعی (اعم از نقلی و عقلی) کرده اند. البته تصدّی و مباشرت برخی وظایف مربوط به ایجاد امنیت و اجراء وظایف سیاسی، اختصاصی به فقهاء ندارد بلکه اگر کارشناسان اصلح در کار باشند، فقیه غیر کارشناس، شرعاً حقّ تصدّی بدون واسطه و مستقیم را ندارد زیرا به تضییع تکلیف شرعی و تقویت مصالح عامّه می انجامد و در موضوعات تخصّصی، فقیه تنها باید حکم شرعی را گفته و نظارت (استصوابی) کند. مثلاً هیچ فقیهی ادّعا نکرده که سدّ سازی، جاده کشی، اداره بیمارستان، خلبانی، مدیریت کارخانه ها و انجام جرّاحی، کشیک شبانه در خیابانها و ... امور دیگری که به قصد ایجاد امنیت عمومی و تأمین آموزش و بهداشت و ... است، باید به دست فقهاء صورت گیرد ولی این کجا و ادّعای غیر شرعی بودن و غیر دینی بودن این امور کجا؟! برای دینی بودن و شرعی بودن یک «مقوله»، کافی است که شریعت در مورد آن و احکام آن، اظهار نظر کرده باشد و ضرورت ندارد که فقیهان را نیز لزوماً مباشر تصدّی مستقیم و اجرائی آن کرده باشد. البته مواردی است که لزوماً مباشرت آن نیز در تخصّص فقیهان است و باید حتّی الامکان به تصدّی یا اذن مستقیم ایشان صورت گیرد و مواردی نیز به عناوین ثانوی، ممکن است چنین وضعی بیابند. مشروعیت سلطنت یا عدم مشروعیت: در اینجا لازم است در باب «دولت»، «قوه مجریه» یا «سلطان مسلمان ذی شوکت»، توضیحی اجمالی داده شود. آنچه هدف اصیل فقهاء بوده است، چنانچه گفتیم، اجراء هر چه بیشتر، کاملتر و دقیق تر احکام و حدود الهی و تأمین عدالت و حقوق شرعی فردی و جمعی و نشر هر چه وسیع تر معارف اسلام و ارزشهای اخلاقی است، نه دخالت جزء به جزء در همه اجزاء امور اجرائی و تصدّی امور تخصّصی و معاشی به جای اهل فنّ و تعطیل سایر تخصّص ها و حرفه ها و مشورت ها. بهترین حالت برای تأمین این اهداف مقدّس، حاکمیت و حضور معصومین چون پیامبر ـ صلّی الله علیه و آله ـ و علی ـ علیه السّلام ـ است و در عصر غیبت، ولایت فقیه عادل مدیر مدّبر که واجد شرایط حکومت است، بهترین جایگاه می باشد. پایین تر از شرایط ایده آل، آن است که حکومت اگر در «ید» فقیه عادل نیست و فقیهان، دستشان باز نیست دست کم، حاکمان غیر فقیه، هر چه بیشتر، عادل و عالم و تابع مجتهدین باشند تا به هدف اصیل، نزدیکتر باشند همچنین در شرایط عادی که غالباً میان مصالح مهم و اهمّ، تزاحم اجتماعی و عینی است فقهاء، شرائط عینی را واقع بینانه مدّ نظر داشتند، لذا با حکومت «سلطان مسلمان» یا «جمهوری مشروطه» نیز بشرط آنکه اجمالاً گوش به اظهارات و نصایح و رهنمودهای فقهاء سپرده و تا حدودی تن به نظارت کم یا زیاد فقیهان عادل دهند، از باب مصلحت جامعه اسلامی و ضرورت، همکاری و همراهی هایی نیز کرده اند ولی این بدان معنی نبوده است که

حکومت را حقّ آن سلاطین دانسته و یا نظام پادشاهی یا هر نوع جمهوری را بی قید و شرط، واجد «مشروعیت»، تلقی می کرده و یا درباری شده اند! باید توجه داشته که کلمه «سلطان» در لسان فقهاء، به مفهوم «حاکم» یا «حاکمیت» بکار رفته است و لزوماً به مفهوم حقوقی و مصطلح غیر فقهی آن یعنی «شاه و نظام پادشاهی»، نظر نداشته اند به عبارت دیگر، در متون فقهی «سلطان»، به مفهوم «صاحب سلطه»، دولت، نظام سیاسی و حاکمان است نه لزوماً «سلطنت مصطلح» البته در مصداق خارجی، عملاً سلطان و حاکم، همان سلاطین و پادشاهان بوده اند و این مطلب دیگری است. پس اگر فقیهی، از «سلطان ذی شوکت مسلمان»، سخن گفته، مرادش آن است که در صورت تعذّر وضع ایده آل شیعه، با «حاکمیتهای صاحب قدرت» که ادّعای مسلمانی کرده و اجمالاً هم در مواردی رفتار یا ظاهر مسلمانانه داشته اند، می توان برای تأمین حدّاقلی از عدالت و اجراء برخی احکام، تا حدودی مماشات کرد تا همه مصالح، به کلّی تضییع نگردند، نه آنکه فقیه، طرفدار نظام پادشاهی و سلطنتی (در اصطلاح علوم سیاسی) بوده و آن را بر «ولایت فقیه» هم مقّدم می دانسته است!! آرمان همه فقهاء عادل، آن بوده است که حاکمیتها را، تا آنجا که می توان، به سوی اجراء احکام و احقاق حقوق و رعایت حدود الهی، هدایت و ترغیب کرد گرچه آنان را مشروع و صاحب حقّ نیز ندانسته باشند. حق حاکمیت فقیه: در موارد معدودی، حاکمان و سلاطینی بوده اند که ـ به هر دلیل ـ تمکین بیشتری در برابر فقهاء داشته اند و در این موارد (به ویژه در بخشی از دوره صفویه)، برخی فقیهان، آن حاکمان را به وظایف شرعی خود واداشته اند و آنان را چون قوه مجریه خود، در واقع، تا توانسته اند، به کار اجراء عدالت و خدمت به مردم گمارده اند. یعنی حاکم ذی شوکت مسلمان، بخشی از نقش قوّه مجریه و بازوی اجرائی «ولی فقیه» را ایفاء می کرده است. به حدّی که در دوران صفوی، فقهاء، بتدریج به حقّ حاکمیت سیاسی خود و ضرورت کسب اجازه و اذن خواهی حاکمان صفوی از فقهاء، تصریح کردند و حتّی مستقلاً رساله های فقهی در باب خراج و نماز جمعه و جهاد و حوزه های ولایت فقهاء و مالیات شرعی حکومتی و اجراء حدود و قضاوت و امور عامّه نوشتند و حتی فقیه بزرگی چون مرحوم محقق کرکی (۹۴۰) علناً و به صراحت، از ولایت سیاسی فقیه و حاکمیت و اختیارات دولتی او سخن می گوید و ملاکهای حدیث «مقبوله عمر بن حنظله» را در رساله فقهی خود، آشکارا در حوزه قضاوت و فراتر از آن، طرح می کند و بدون ترس و مماشات، اعلام می کند که همه فقهاء شیعه، «اجماع» دارند که فقیه عادل و مجتهد اهل فتوی در عصر غیبت، در همه امور، نائب ولی عصر ـ علیه السّلام ـ و اهلبیت پیامبر ـ صلّی الله علیه و آله ـ است و اطاعت سیاسی حکومتی از فقیه، واجب است و سپس به اختیارات وسیع حکومتی فقیهان درباب تصرّفات مالی و سیاسی و قضائی و ...، اشاره می کند و ولایت فقهاء را مستند به توصیفات روائی از ناحیه معصوم ـ علیه السّلام ـ و نصب و جعل الهی آنان کرده و ادله شرعی بر این نیابت و ولایت می آورد و حوزه آن را هم بسیار فراگیر (و نه جزئی و در امور محدود) اعلام می دارد. چنین اظهاراتی، بی شک، اعلام رسمی حق حاکمیت فقهاء و ضرورت تشکیل حکومت اسلامی در عصر غیبت امام زمان ـ علیه السّلام ـ بود و به همین علت نیز کسی چون مرحوم محقّق کرکی با شاه صفوی، اصطکاک پیدا کرده و در اعتراض به حاکمیت، به عتبات عالیات، هجرت می کند و مشروعیت شاه را زیر سؤال می برد. پس روشن است که فقهاء، به محض «بسط ید» و امکان اظهار نظر صریح، خود را «حاکمان اصلی» می‌خوانده‌اند و حتی برخی از شاهان صفوی را مجبور کرده اند که برای حکومت و عزل و نصب ها و جنگ ها و صلح های خود، از فقهاء، کسب اجازه کنند. چنین مواضعی، اختصاص به محقّق کرکی نداشت بلکه از محقق اردبیلی ها تا شیخ جعفر کاشف الغطاء و میرازی قمی و ... (از دوران صفویه تا قاجار و پهلوی)، با غلظت کم یا بیش، فقهاء بزرگ، همین موضع را گرفته اند. قبلاً نیز در دوران عزلت و اقلیّت شیعه، از ابتداء غیبت کبری هر گاه که امکان داشته، نظریات فقهی، در همین راستا ارائه شده است. از شیخ مفید و شیخ طوسی که با اظهارات خود در ذیل عناوین کم و بیش مرتبط با «حکومت»، انواع ولایات سیاسی و قضائی و حکومتی را برای فقهاء لازم دانسته اند تا دوران اخیر که عاقبت، شرایط سیاسی ایران، در اثر مقاومتها و مجاهدات فقهاء صالح و مردمان شریف، به وضعی رسید که بزرگانی چون ملا احمد نراقی در قرن ۱۳ هجری، با صراحت کم نظیر، رسالاتی بنام «ولایت فقیه» که علناً نظریه سیاسی شیعه را با

شفافیت بیشتری بیان می کرد، می نوشتند و انتظام امور دنیوی مردم را بی تقیّه، مرتبط با ولایت فقیه خواندند و همه وظایف حکومتها را برای فقیه عادل، واجب دانستند. و اما در یکصد سال اخیر که شرایط سیاسی کشور، دچار تحولات اساسی گشت، نحوه بحث فقهاء نیز تغییراتی یافت و وارد مرحله جدیدی شد. در سده اخیر، چند اتفاق مهم افتاد که برخی داخلی و برخی بازتاب حوادث خارجی و جهانی بود و شاید بتوان «قیام مشروطیت» را نقطه عطف این دوران دانست: در این دوره، فقهاء بزرگ شیعه در ایران و عراق، با فساد و استبداد شاهی مستقیماً درگیر شدند و رهبری مردم را در جنبش عدالتخواهی و اسلامی، بر عهده گرفتند و دستگاه سلطنت را مجبور به عقب نشینی کردند. هدف آنان، ابتدا اصلاح و تعدیل حکومت و در صورت امتناع شاه از اصلاح پذیری، حذف شاه مستبدّ بود. اما وقتی انقلاب مشروطه به پاشد شعارهای مشتبه و دو پهلو که به تدریج بدل به شعارهای انحرافی گشت و عاقبت بحث مطالبه «عدالت اسلامی» تبدیل به «سلطنت مشروطه» از نوع انگلیسی آن شد با این وجود علماء با اصل «مشروطیت»، برخورد دفعی و بدبینانه نکرده و این شعار مجمل و دو پهلو را حمل بر صحّت نموده و با مبانی اسلامی که در صدد رفع ظلم و فساد و استبداد است. قابل جمع و سازگار یافتند ولی به تدریج روشن شد که مراد جریان وابسته به غرب «از مشروطیت» و «آزادی» و «مساوات»، چیزی غیر از مراد مردم و علماء دین بود. برخی فقهاء چون شیخ فضل الله نوری شهید، این رگه های انحراف را سریعتر کشف کرده و از صف مشروطه چیان وابسته، جدا شدند ولی بخش عظیم تر علماء و مراجع، از باب دفع افسد به فاسد، اوضاع را ـ هر چه بشود ـ بهتر از حاکمیت فردی شاه مستبدّ می یافتند و سعی کردند مفهوم مشروطیت، آزادی، مساوات، دمکراسی و بعدها «جمهوریت» را در ذیل مفاهیم اسلامی و فقهی، «باز تفسیر» و اصلاح کنند و در حوزه معنایی اسلامی، مبانی الحادی را از آنها بزدایند. اما جریان انحراف، با حمایت استعمارگران به ویژه انگلیس، رفته رفته میان مشروطه طلبان تقویت شد و وقتی که سلطنت و استبداد به دست علماء و مردم، کاملاً تضعیف شده بود و از پای در می آمد، ناگهان زمام کار را در لحظات آخر ربودند و با اعدام شیخ فضل الله و منزوی کردن سایر علماء مشروطه خواه، استبداد قبلی را با توافق انگلیس و روس و محمدعلی شاه به استبداد ریشه دارتر و تحت سیطره مستقیم استعمارچیان تبدیل کردند. فقیهی چون شیخ فضل الله، به سرعت دریافت که روشنفکران وابسته که اغلب از درباریان قاجار بودند و انگلیس و استعمارگران، از کلماتی چون «مساوات» و «حرّیت» و «مشروطیت» و «حقوق بشر»، «تفکیک قوا» و «وکالت» و «قانون» و «آراء عمومی»، نه تأمین آزادی و استقلال و پیشرفت ایران و نه اجراء احکام اسلامی است بلکه هدف، حتی از محدود کردن شاه، باج گرفتن از دربار و بازسازی قدرت سیاسی کشور به نفع منافع خارجی است و زمان نیز نشان داد که این پیش بینی درست بود زیرا همان انگلستان طرفدار مشروطه، در کنار روسها، با شاه و دربار قاجار، معامله کردند و شاه با آنان کنار آمد و اشغالگران ایران را میان خود تقسیم و آن را از شمال و جنوب، تکه تکه کردند و شیخ نوری را که ندای «مشروطه مشروعه» سر داد، بردار کردند و آخوند خراسانی، مرجع بزرگ طرفدار مشروطه را نیز بطرز مرموزی احتمالاً به قتل رساندند و بسیاری از روشنفکر نمایان مشروطه خواه، علیرغم شعارهای ضد استبدادی، در دربار حضور داشتند یا بعداً حضور یافتند و به تحکیم پایه های سلطنت قاجار و سپس پهلوی و به ویژه تأمین جا پای نفوذ استعمار گران ـ به ویژه انگلستان ـ پرداختند. تأویل اسلامی از شعارهای دو پهلو: در این حیص و بیص، بخش عظیمی از فقهاء و مراجع شیعه، کوشیدند با این الفاظ و تعابیر دو پهلو برخورد سلبی و دفعی نکنند و حتّی الامکان، نکات مثبت و قابل جمع با احکام اسلام را در این حوزه ها بر مبانی اسلامی استوار کنند و سعی در اصلاح یا نفی موارد غیر اسلامی و لیبرالی آن نمودند و تعابیری از مشروطیت، آزادی، برابری، حقوق بشر، قانون، تفکیک قواء وکالت و آراء عمومی کردند که غیر از تعبیر لیبرالی و الحادی آن بود. از جمله آنان، مراجع نجف و علماء تهران بودند و به عنوان نمونه، مرحوم علامه نائینی در این باب به نظریه پردازی فقهی بسیار دقیقی پرداخت و تصریح کرد که «سلطنت مشروطه» را از آن جهت، می پذیریم که نسبتاً از «سلطنت استبدادی» کم مفسده تر است. امّا وی صریحاً از «ولایت فقیه» به عنوان آرمان اصلی، دفاع می کند ولی از باب رعایت اقتضائات شرائط زمانه و ضرورت و تقیّه، و از باب دفع افسد

به فاسد، تن به سلطنت مشروط تحت نظارت علماء و محدود به قانون مجلس شورا (که آن هم تحت نظارت علماء باشد)، می دهند و این تنها راه ممکن در آن شرایط بود زیرا به هر حال، هم سلطنت و شاه و هم مجلس، حاضر شده بودند تن به نظارت فقهاء بدهند و مشروعیت خود را از «اذن فقهاء» بگیرند و این پیشرفت بزرگی بود. بنابراین، همه علماء، طرفدار «مشروطه مشروعه» بودند و هیچیک، نه از استبداد و نه از مشروطه غربی و لائیک، حمایت نکردند و شیخ فضل الله و نائینی و سایر علماء و مراجع، همه، طرفدار حکومت اسلامی تحت نظر و ولایت فقهاء عادل بودند. اغلب فقهاء، چون نائینی، به «اسلامی کردن» مفاهیم وارداتی دست زدند و وجه اسلامی از «آزادیخواهی» و «مشروطه طلبی» و «مساوات خواهی» را تبیین و از این مقولات، دفاع کردند و بخشی از فقهاء چون شیخ نوری، توجّه می دادند که این الفاظ، بار فلسفی خاصّی در کشورهای غربی دارند و با صرف ترجمه، بومی نمی شوند و نباید از ابتداء، به متشابه گویی تن دهیم و موج مشروطه خواهی که در انگلیس و روسیه و سپس هند و ترکیه عثمانی و مصر و ... برخاسته، مسبوق به مبانی خاصّ نظری و نیز اهداف خاصّ عملی و سیاست امپراتوری های غرب در جهان اسلام و شرق می باشد و باید با این موج ترجمه، محتاطانه برخورد کرد. و البته هیچیک از نائینی و نوری و سایر فقهاء بزرگ، هیچ منافاتی میان «وظایف الهی» و «حقوق مردم» نمی دیدند زیرا این حقوق را نیز شارع مقدس، بیان و تعیین کرده بود و هر دو مسبوق به بیش از هزار سال بحث دینی و فقهی بود. اسلامی کردن «حکومت»، هدف اجماعی فقهاء: هیچ فقیهی، حتی آنان که در انقلاب ضد شاه، به علل گوناگون موجّه یا غیر موجّه، حضوری از نوع حضرت امام ـ رضوان الله تعالی علیه ـ در صحنه ـ و با آن شدت و وسعت ـ نیافتند، منکر آن نبودند که «اسلامی کردن حکومت»، مطلوب شارع است و مخالفت علنی با ظالم و اقامه حکومت عدل، در صورت امکان بر فقیهان و مردم، واجب است. اگر چند و چونی بود، در امکان یا عدم امکان و در تحلیل شرایط سیاسی و تطبیق عناوین شرعی بر مصادیق خارجی بود و نیز به برخی خصوصیات شخصی که امام به طرز استثنایی واجد آنها بود و شرایط ویژه ای که در کشور پدید آمد، مربوط می شد نه آنکه برخی فقهاء، اسلام را دینی کاملاً ـ غیر سیاسی و رژیم شاه را مشروع دانسته باشند. «نظریه سلبی»، محصول «نظریه ایجابی»: بسیاری از موضع گیری های سیاسی سلبی فقهاء شیعه در انکار مشروعیت رژیمهای پادشاهی یا لائیک و... در طول تاریخ، مستند به مواضع ایجابی مشخص ایشان و مرزبندی دقیق شیعی در باب دولتهای جائر و دولت عادل بود و اساساً نظریه ایجابی و سلبی، دو روی یک سکّه اند و بدون وجود معیارهای ایجابی مورد اتفاق نظر و واضح فقهی نمی توان موضع گیری سلبی و مبارزات فقهای شیعه را در طول تاریخ توجیه نمود. آنان بی شک مبادی واضح و ملاکهای ایجابی خاصّ در این باب داشته اند. البته موضع ایجابی، لزوماً به مفهوم طراحی دقیق جزئیات اجرائی یک «حکومت مشروع» در هر دوره ای نبوده و لذا کم نبوده اند فقهایی که علیرغم چشم اندازی روشن از ایده های حکومتی و فقهی و علیرغم نظریه ایجابی شیعی در باب «دولت»، امّا شکل سازمانی و عملیاتی جامع و دقیقی برای نحوه اعمال نظریات خویش، نیندیشدند و شاید وجه آن، استبعاد امکان حاکمیت و فراهم نبودن زمینه اجرائی آن باشد و یکی از برجستگی های حضرت امام ـ رضوان الله تعالی علیه ـ نیز ورود در برخی جزئیات و تلاش در جهت عملیاتی کردن فقه حکومتی بود. فقهاء شیعه، اجماع دارند که در زمان غیبت معصوم ـ علیه السّلام ـ حکومت غیر مأذون از ناحیه معصوم ـ علیه السّلام ـ حکومت طاغوت است و تبعیّت از حکومت طاغوت، حرام است امّا در عین حال، نه «حکومت»، قابل تعطیل است و نه احکام اسلام، نسخ شده است و هر مؤمنی و از جمله، فقهاء مکلفند که احکام اسلام (اعمّ از فردی و جمعی، عبادی و سیاسی) را اجراء نموده و موانع را از سر راه بردارند. اگر اختلافی میان فقهاء بزرگ بوده است در تشخیص سیاسی شرایط خارجی و تحلیل وضعیت و احساس تکلیف و نیز مسائل شخصی و تشخیصی افراد بوده است. همچنین هیچ فقیهی نگفته است که شیوه های عقلائی تدبیر امور اجتماعی در حکومت اسلامی باید تعطیل شده و کنار گذارده شود و حکومت دینی، حکومت غیر عقلائی!! باشد بلکه گفته اند کلیه شیوه های تجربی و عقلی منتج و مؤثر را باید در راه پیشبرد اهداف و احکام اسلام، استخدام کرد و در موارد ضروری، اصلاحاتی در آن به عمل آورد و همه این امور، در سایه ولایت اجتهادی فقیه (ولایت مطلقه فقیه)، صورت

پذیر است. «علم به احکام» و «عدالت»، شرط اجماعی در «حاکمیت»: نیز همه فقهاء گفته اند که معرفت به احکام شرع (که اولویّت با معرفت اجتهادی است نه تقلیدی) و نیز عدالت و التزام به احکام و همچنین توان مدیریت و شرایط عقلی و عقلائی، شرط حاکمیت است و حاکم، شخصاً یا وصفاً، باید مجاز از طرف شارع و منصوب به نیابت عام یا خاصی از ناحیه معصوم ـ علیه السّلام ـ باشد و بنابراین، شارع در حضور مجتهدین عادل و دارای توان حاکمیت، به دیگران، حق حاکمیت نداده و این نه به معنای حکومت صنفی یا استبداد فردی است و نه مستلزم تعطیل مشورت ها و کارشناسی های متخصّصین امور و فنون و نه به معنی تصدّی مستقیم و مباشرت اجتماعی فقیهان در کلیه ابعاد زندگی جمعی و معیشتی مردم. همه فقهاء، ضوابط شرعی و عقلی خاصی برای سیاست دینی و حکومت دینی قائلند که در صورت تخلف از آنها، حاکمیت، فاقد مشروعیت خواهد شد. با این حساب، می توان از «نظریه ایجابی دولت» میان فقهاء شیعه با دقت و قاطعیت سخن به میان آورد و همه ضوابط مذکور، در تمام قرون گذشته، حتی ۶ قرن نخست پس از غیبت و در دوران تقیّه شدید فقهاء شیعه، مورد توجّه جامعه دینی و فقهاء بوده است گرچه همه فقهاء تفصیلاً به بحث فقهی راجع به مسائل حکومتی نپرداخته و راجع به نحوه اجرائی و ساختاری حاکمیت اسلامی بحث نکرده باشند. اما آنچه ملاـک است، آن است که هر فقیهی که به اظهار نظر فقهی در ابواب حکومت پرداخته، تصدیق کرده است که در شریعت، افراد خاصی برای حاکمیت و نحوه خاصّی برای حکومت، لحاظ شده اند بدین معنی که وظائف و اختیارات حکومت، تعیین شده است و مراد از «نحوه تعیین شده حکومت» شکل سازمانی و جزئیات روشی در اجراء حاکمیت نیست. و نیز اوصاف و صلاحیتهای خاصّی برای حاکمان، الزامی شده است که جز افراد واجد این اوصاف و شرائط، کس دیگری حق حاکمیت ندارد و این حق، مشروط به آن اوصاف است. مراد از «تعیین افراد خاصّ» نام بردن افراد یا صنفی خاصّ و موروثی کردن حاکمیت نیست، در حکومت اسلامی و در حکومتهای غیر اسلامی، مراد از تعیین «نحوه»، همان تعیین وظائف و اختیارات در هرم حکومتی است، و مراد از تعیین «افراد»، تعیین اوصاف و شرائط حاکمیت است و در این حدّ از تبیین، همه فقهاء شیعه نیز قائلند که چه اوصافی در حاکمان، الزامی است و کدام افراد، حق حکومت دارند و به چه نحوی باید اعمال حاکمیت کنند. فصلنامه کتاب نقد- شماره ۸، ص۷ (با تلخیص)

فقیه کیست؟ ویژگیهای فقیه جامع الشرایط چیست؟

فقیه کیست؟ ویژگیهای فقیه جامع الشرایط چیست؟ مقصود از((فقیه)) دربحث ولایت فقیه، مجتهد جامع الشرایط است نه هرکس که فقه خوانده باشد. فقیه جامع الشرایط باید سه ویژگی داشته باشد؛ ((اجتهاد مطلق)) ،((عدالت مطلق)) ، و((قدرت مدیریت واستعداد رهبری)).یعنی از سویی باید صدر و ساقه ی اسلام را به طور عمیق وبا استدلال واستنباط بشناسد و ازسوی دیگر، درتمام زمینه ها، حدود و ضوابط الهی را رعایت کند وازهیچ ازسوی دیگر، درتمام زمینه ها، حدود و ضوابط الهی را رعایت کند وازهیچ یک تخطّی و تخلّف ننماید وازسوی سوّم، استعداد و توانایی مدیریت و کشورداری ولوازم آن را واجد باشد. اکنون هریک از این سه ویژگی را مورد بررسی قرار می دهیم. ویژگیهای فقیه جامع الشرایط ۱. اجتهاد مطلق اسلام، یک مجموعه ی منسجم است به گونه ای که دیانت آن، عین سیاست است وسیاست آن ، عین دیانتش می باشد و فهم درست و کامل ره آورد وحی، زمانی صورت می گیرد که فقیه، به همه ی ابعاد آن آگاه باشد واز اینرو ، اسلام شناس واقعی کسی است که درهمه ی اصول و فروع، درعبادات وعقود واحکام و ایقاعات وسیاست اسلامی مجتهد باشد. بنابراین، کسی که درتحلیل همه ی معارف دین، اجتهاد مطلق ندارد وبه اصطلاح ، ((مجتهد مطلق)) نیست، بلکه ((مجتهد متجزی)) است، صلاحیت ولایت برجامعه ی اسلامی واداره ی آن را ندارد وهمچنین فقیهی که ابعاد سیاسی اسلام را خوب نفهمیده است، توان چنین مسؤولیت عظیمی را نمی تواند داشته باشد. فقیه حاکم برنظام اسلامی که درعصر غیبت، مجری وحافظ ومبیّن قرآن است،باید به تمام جوانب آن آگاه باشد. او باید علاوه برشناخت احکام و معارف قرآن کریم، درباره ی انسان وجامعه ی اسلامی، روایات رسیده از عترت(علیهم السلام) را نیز به خوبی بررسی

نماید وبه شناختی کامل وجامع از احکام اسلام برسد. اگر شخصی برخی ازمسایل اسلامی برایش حل نشده و خود نمی تواند آنها را عمیقاً بررسی نماید، او ولیّ مسلمین نیست؛ یعنی نه ((مرجع فتوا)) ست ونه ((مصدر ولایت)) ؛ نه می تواند فتوا بدهد و نه می تواند اسلام را به اجرا درآورد. فقیهی که شعاع عملش همدوش شعاع فقه باشد وبتواند مسایل جدید و مستحدثه ی مسلمین را حل کند وآنها را براصول وفروع دین تطبیق دهد، او ((مجتهد مطلق)) ی است که درصورت واجد بودن شرایط دیگر، می تواند مسؤولیت ولایت و مدیریت جامعه ی اسلامی را بپذیرد وازعهده ی آن برآید. ۲- عدالت مطلق فقیه جامع الشرایط، کسی است که علاوه برجناح عقل نظری، درجناح عقل عملی نیز به مقدار ممکن کامل باشد؛ یعنی علاوه براین که لازم است علم دین را درست بفهمد، باید آن علم را درخودش و محدوده ی حیاتش و درجامعه ی اسلامی به درستی اجرا نماید؛ لازم است همه وظایف دینی خود را انجام دهد وآن چه از دین باید به مردم ابلاغ کند، ابلاغ نماید وچیزی را کتمان نکند،فقیه عادل، باید به میل وهوس کاری نکند؛ مطیع هواهای نفسانی نگردد وگناهی ازاوسرنزند؛ نه واجبی را ترک کند ونه حرامی را مرتکب شود. شخصی که مطیع هوس است،دردرون جانش بتکده ای دارد و در نهادش، بت پرستی رسوخ یافته است ودر واقع ، هوایش را معبود واله خود قرار داده وهمان را می پرستد?: أفرأیت من اتّخذ الهه هواه?۱ . چنین شخصی، هیچ گاه صلاحیت ولایت و هدایت مسلمین را ندارد ومشمول خطاب ابراهیم خلیل (سلام الله علیه) است که فرمود?: أُف لکم ولما تعبدون من دون الله?۲؛ اُف بر شما وبرهرآن چه غیر خدا می پرستید. این بیان عتاب آمیز، تنها شامل بت پرستانِ بتکده های صوری نیست، بلکه بتکده های درونی هواپرستان را نیز شامل می شود. بنابراین، ویژگی دوّم فقیه جامع الشرایط ، ترک هوا وهوس و تابعیت عملی محض نسبت به احکام و دستورهای دین است . فقیه حاکم، اگر فتوا می دهد،باید خود نیز به آن عمل کند واگر حکم قضایی صادر می کند، خود نیز آن را بپذیرد واگر حکم ولایی و حکومتی صادر و انشاء می نماید، خود نیز به آن گردن نهد وآن را نقض نکند. ۳- قدرت مدیریت و استعداد رهبری دراصل یکصد ونهم قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران، ویژگی های رهبر، چنین بیان شده است: شرایط وصفات رهبری: ۱- صلاحیت علمی لازم برای افتاء درابواب مختلف فقه. ۲- عدالت و تقوای لازم برای رهبری امت اسلام. ۳- بینش صحیح سیاسی واجتماعی، تدبیر، شجاعت ، مدیریّت و قدرت کافی برای رهبری. درصورت تعدّد واجدین شرایط فوق، شخصی که دارای بینش فقهی وسیاسی قوی تر باشد مقدّم است. بنابراین، علاوه براجتهاد مطلق وصلاحیت علمی لازم برای افتاء در ابواب مختلف فقه وهمچنین عدالت وتقوای لازم برای رهبری امت اسلام، استعداد و توانایی رهبری و کشورداری ، شرط ضروری سوم برای فقیه است. فقیه جامع الشرایط باید علاوه براجتهاد و عدالت مطلق، اوّلاً بینش درست وصحیحی نسبت به امور سیاسی و اجتماعی داخل و خارج کشورداشته باشد وترفند های دشمنان خارج را خوب بشناسد وثانیاً ازهنر مدیریت ولوازم آن برخوردار باشد؛ زیرا مدیریّت، گذشته ازتئوری، نیازمند ذوق اداره وهنر تدبیر است؛ بسیاری ازما اوزان شعر را می دانیم که مثلاً فلان شعر باید بر وزن ((مستفعلن، مستفعلن، مستفعلن)) باشد؛ امّا دانستن عروض ، هیچ گاه کسی را شاعر نمی کند.شعرشناسی ، غیر ازشاعر بودن است؛ چرا که انشاء شعر،گذشته از آشنایی به قواعد شعر، نیازمند استعدادهای خاصی است. همه ی ما می دانیم که باید کشور را براساس قسط و عدل اداره کرد، امّا مدیر و مدّبر بودن، غیر از دانش و بینش سیاسی است؛ هنری است که هرکس آن را ندارد.شرط اسلام شناسی را ممکن است برخی داشته باشند ولی همه ی آنان شجاعت لازم را مانند شجاعت امام راحل (قدس سره) ندارند. وقتی خبر حکومت نظامی را دریکی از روزهای دهه دوم بهمن ۵۷ به ایشان دادند، امام هراسناک نبودند و فرمودند: بیرون بروید و حکومت نظامی را بشکنید! وآن زمان که خبر تجاوز رژیم عراق و توطئه استکبار برضدّ انقلاب اسلامی را به ایشان رساندند، نترسیدند و شجاعت خود را به دیگران نیز انتقال دادند. در رژیم فاسد ومنحوس پهلوی، دربحبوحه ی گرفت و گیرها، بعضی از آقایان، خدمت مراجع و فقهای بزرگ می رفتند و با آنان مشورت می کردند و خواستار اطّلاعیه می شدند . من خدمت یکی از بزرگان فقه رفتم، خدا غریق رحمتش کند که برما حق بزرگی داشت. درآن اوضاع بحرانی که امام می فرمودند وقتی که دین درخطر باشد،تقیه حرام است و

برای حفظ دین از هیچ چیزی حتی جان نباید دریغ ورزید، من دیدم این فقیهی که به علم و دانش او خیلی اعتقاد داشتیم و داریم، بِحار الانوار رَحلی مرحوم مجلسی (رضوان الله تعالی علیه) را جلوی خود گذاشته وبحث تقیه را مطالعه می کند. او به همه ی آنچه درکتاب و سنّت نوشته شده ، علم داشت و اگر اعلم از دیگران نبود، دیگران از او اعلم نبودند؛ اَدقّ از دیگران بود ولی هنر کشورداری و تدبیر و مدیریت دراو نبود که در پرتو آن، اگر به او بگویند ده نفر یا صد نفر کشته شده اند، آن خون ها را هدر رفته نبیند و بلکه شهادت هزاران نفر را برای حفظ اسلام و زنده کردن دین و حیات انسانی در جامعه ضروری ببیند. بنابراین، نمی توان گفت هرفقیه عادلی صلاحیت رهبری جامعه را دارد، بلکه باید گذشته از شرایط علمی ، دارای استعداد و توانایی لازم برای اداره ی امت اسلامی باشد. پی نوشت: ۱. سوره ی جاثیه، آیه ی ۲۳. ۲. سوره انبیاء، آیه ی ۶۷. نویسنده:آیت الله جوادی آملی منبع:ولایت فقیه (ولایت فقاهت و عدالت)

دلایل ولایتی بودن نه وکالتی بودن، مسأله ی حاکمیت فقیه

دلایل ولایتی بودن نه وکالتی بودن، مسأله ی حاکمیت فقیه ۱- تداوم امامت مقتضای دلیل اوّل بر ضرورت ولایت فقیه(برهان عقلی محض) آن است که ولایت فقیه، به عنوان تداوم امامت امامان معصوم می باشد و چون امامان معصوم (علیه السّلام) ، ولیِّ منصوب از سوی خداوند هستند، فقیه جامع الشرایط نیز از سوی خداوند و امامان معصوم، منصوب به ولایت بر جامعه اسلامی است. توضیح مطلب این که: عقل می گوید سعادت انسان، به قانون الهی بستگی دارد وبشر به تنهایی، نمی تواند قانونی بی نقص وکامل برای سعادت دنیا و آخرت خود تدوین نماید و قانون الهی، توسط انسان کاملی به نام پیامبر،برای جامعه ی بشری به ارمغان آورده می شود و چون قانونِ بدون اجراء، تأثیر گذار نیست و اجرایِ بدون خطا و لغزش، نیازمند عصمت است، خداوند، پیامبران و سپس امامان معصوم را برای ولایت بر جامعه اسلامی و اجرای دین، منصوب کرده است و چون از حکمت خداوند واز لطف او به دور است که در زمان غیبت امام عصر(عجل الله تعالی فرجه الشریف) مسلمانان را بی رهبر رها سازد و دین و شریعت خاتم خویش را بی ولایت واگذارد، فقیهان جامع الشرایط را که نزدیک ترین انسان ها به امامان معصوم از حیث سه شرطِ ((علم)) و ((عدالت)) و((تدبیر ولوازم آن)) می باشند، به عنوان نیابت از امام زمان(عجل الله تعالی فرجه الشریف) ، به ولایت جامعه ی اسلامی درعصر غیبت منصوب ساخته است و مردم مسلمان و خردمند که ضرورت امور یاد شده را به خوبی می فهمند ودر پی سرکشی و هواپرستی و رهایی بی حدّ و حصر نیستند، ولایت چنین انسان شایسته ای را می پذیرند تا از این طریق، دین خداوند در جامعه متحقّق گردد. حاکمیت فقیه جامع الشرایط ، همانند حاکمیت پیامبر(صلی الله علیه وآله وسلم) وامامان معصوم(علیهم السلام) است؛ یعنی همان گونه که مردم، پیامبر و امامان را در اداره ی جامعه ی اسلامی وکیل خود نکردند، بلکه با آنان بیعت نموده، ولایت آن بزرگان را پذیرفتند، در عصر غیبت نیز مردم با جانشینان شایسته وبه حق امام عصر(عجل الله تعالی فرجه الشریف) که از سوی امامان معصوم به عنوان حاکم اعلام شده اند، دست ولاء و پیروی و بیعت می دهند. اگر کسی دین اسلام را می پذیرد و آن را برای خود انتخاب می کند و اگر کسی به دین الهی رأی ((آری)) می دهد، آیا معنایش این است که با دین یا با صاحب آن قرارداد دو جانبه ی وکالتی می بندد؟ آیا در این صورت، پیامبر، وکیل مردم است؟ روشن است که چنین نیست و آن چه در این جا مطرح می باشد، همانا پذیرش حق است؟ یعنی انسانی که خواهان حق ودر پی آن است، وقتی حق را شناخت، آن را می پذیرد و معنای پذیرش او آن است که من، هوای نفس خود را در برابر حق قرار نمی دهم و آن چه را که حق تشخیص دهم، از دل و جان می پذیرم ودر مقابل ((نص)) ، اجتهاد نمی کنم. درجریان غدیر خم، ذات اقدس اله به پیغمبر (صلی الله علیه وآله وسلّم) دستور ابلاغ داد؟: یا أیّها الرّسول بلّغ ما أُنزل إلیک من ربّک؟ ۱ و رسول اکرم (صلی الله علیه وآله وسلّم) پیام الهی را به مردم رساند و فرمود: ((من کنت مولاه فهذا علیٌ مولاه))۲ و مردم نیز ولای او را پذیرفتند و گفتند: ((بخ بخ لک یابن ابی طالب))۳ و با او بیعت کردند. آیا معنای

بیعت مردم با امیرالمؤمنین (علیه السّلام) این است که ایشان را ((وکیل)) خود کردند یا این که او را به عنوان ((ولیّ)) قبول کردند؟ اگر علی بن ابی طالب (علیه السّلام) وکیل مردم باشد، معنایش این است که تا مردم به او رأی ندهند و امامت او را امضا نکنند، او حقّی ندارد؛ آیا چنین سخنی درست است؟ بنابراین، نظام اسلامی، هم چون نظام های غربی و شرقی نیست که اکثر مردم به دلخواه خود هرکس را با هرشرایطی، وکیل خود برای رهبری سازند؛ بلکه از طریق متخصصان خبره، از میان فقیهان جامع الشرایط ، بهترین و تواناترین فقیه را شناسایی کرده ، ولایت الهی او را می پذیرند. کسی که مکتب شناس و مکتب باور و مجری این مکتب است، پذیرش ولایت او در حقیقت ،پذیرش مسؤولیت اوست؛ نه این که به او وکالت دهند. البته پذیرش ولایت فقیه، تفاوت هایی با پذیرش ولایت پیامبر(صلی الله علیه وآله وسلّم) و امام معصوم (علیه السّلام) دارد که یکی از آن تفاوت ها این است که بیعت با پیامبر و امام معصوم، هیچ گاه قابل زوال نیست؛ زیرا آنان از مقام عصمتِ در علم و عمل برخوردارند، ولی بیعت با فقیه حاکم، اوّلاً تا وقتی است که امام معصوم (علیه السّلام) ظهور نکرده باشد و ثانیاً درعصر غیبت نیز تا زمانی است که در شرایط رهبری آن فقیه، خللی پدید نیامده باشد. البته فرق های فراوانی میان امام معصوم و فقیه وجود دارد که گذشته از وضوح آنها، برخی از آن فرق ها، دراثنای مطالب معلوم می گردد و اشتراک امام معصوم با فقیه جامع الشرایط، در وجه خاصی است که اشاره شد؛ یعنی اجرای احکام و اداره ی جامعه ی اسلامی. ۲- جامعیّت دین دین الهی که به کمال نهایی خود رسیده ومورد رضایت خداوند قرار گرفته است?: الیوم أکملتُ لکم دینکم وأتممت علیکم نعمتی ورضیتُ لکم الإسلام دینا ? ۴ ، دینی که بیان کننده ی همه ی لوازم سعادت انسان در زندگی فردی و اجتماعی اوست?:تبیانٌ لکلّ شیء ?۵ و به گفته ی رسول اکرم (صلی الله علیه وآله وسلّم) درحجة الوداع، که فرمودند: قسم به خداوند که هیچ چیزی نیست که شما را به بهشت نزدیک می کند و از جهنّم دور می سازد، مگر آن که شما را به آن، امر کردم و هیچ چیزی نیست که شما را به جهنّم نزدیک می کند و از بهشت دور می سازد، مگر آن که شما را از آن، نهی کردم: ((یا أیّها النّاس والله مامن شیء یُقرّبکم من الجنّة ویباعدکم عن النّار إلاّ و قد أمرتکم به، وما من شیء یقربکم من النّار ویباعدکم عن الجنّة إلاّ وقد نهیتکم عنه))۶؛ آیا چنین دین جامعی، برای عصر غیبت سخنی ندارد؟ بی شک کسانی را برای این امر مهم منصوب کرده و فقط شرایط والی را معلوم نساخته تا مردم با آن شرایط، دست به انتخاب بزنند و چون در وکالت، وظیفه ی وکیل، استیفای حقوق موکّل است ودر نظام اسلامی حقوق فراوانی وجود دارد که ((حق الله)) است نه ((حق الناس)) ؛ بنابراین ، رهبری فقیه ، هرگز به معنای وکالت نیست، بلکه از سنخ ولایت است. کسانی که نظام اسلامی را نظام امامت و امت می دانند ، درزمان غیبت و درهنگام دسترسی نداشتن به امام معصوم (علیه السّلام) سه نظر دارند: نظر اوّل آن است که مردم درزمان غیبت و عدم حضور امام معصوم ، هر نظامی را که خود صحیح بدانند می توانند اجرا نمایند؛ به این معنا که دراین زمان، دین را باسیاست کاری نیست و ازمنابع دینی، هیچ معنایی که عهده دار ترسیم سیاست کلی نظام حکومتی واجتماعی عصر غیبت باشد، استفاده نمی شود. نظر دوم آن است که دین اسلام، از آن جهت که خاتم ادیان است ، همه ی نیازها را بیان کرده است ولذا چنین نیست که دراین مقطع از زمان، درباره ی مسایل حکومتی پیامی نداشته باشد . درعصر غیبت ولیّ عصر (عجل الله تعالی فرجه الشریف) ، سیستم حکومت، درمدار ولایت وبرعهده ی نایبان امام معصوم و منصوبان از سوی ایشان که به نصب خاص یا عام معیّن شده اند ، جریان خواهد داشت؛ لیکن مسایلی از قبیل کیفیت قانونگذاری و چگونگی تشکیل مجلس و کیفیت اداره ی امور قضایی و هم چنین تنظیم ارگان های اجتماعی ، همگی ، به عقل صاحب نظران جامعه واگذار شده است. نظر سوّم آن است که دین، همه ی امور را، اعم از آن چه درباره ی جزییات و کلیات نظام حکومتی است، مشخص کرده و لیکن باید با جستجو درمنابع دینی آنها را استنباط نمود. آن چه گذشت، برخی از اقوال و نظراتی است که درباره ی قلمرو دین در جنبه های اجتماعی و سیاسی بیان شده است و تعیین نظر صحیح در این میان، منوط به تدبّر و تأمّل در برهان عقلی است که درمباحث نبوّت عامّه، برضرورت وجود دین اقامه می شود وما آن را درفصل اول کتاب بیان نمودیم.۷ البته مشخصات و ویژگی ها ی خاص این نظام از قبیل خصوصیات ارگان

ها و سازمان های اجتماعی مربوط به آن، مستقیماً از طریق این برهان عقلی دریافت نمی شود، بلکه نیازمند مباحث فقهی و حقوق است که در چارچوب اصول مربوط به خود استنباط می گردد و از سوی دیگر، برخی از نظام های رایج میان خردمندان جامعه، مورد امضاء منابع دینی قرار گرفته و نحوه ی اجرای بعضی از احکام، به تشخیص صحیح مردم هرعصر واگذار شده است و از آنجا که تقریر و امضای بناء و سیره عقلاء دلیل جواز آن سیره است واز دیگر سو، عقل برهانی، یکی از منابع احکام شرع است، با یکی از دوطریق عقل و نقل، می توان مشروعیّت برخی از اَشکال حکومت را استنباط کرد و به شارع مقدّس اسناد داد؛ و چون محور اصلی بحث کنونی ، ولایت فقیه است ، ارایه ی مسایل جزیی حکومت لازم نیست. ۳- احکام اختصاصی امامت و ولایت دراسلام، امور و کارها و حقوق ، به سه دسته تقسیم شده است: دسته ی اوّل، امور شخصی است و دسته ی دوّم، امور اجتماعی مربوط به جامعه است ودسته ی سوّم، اموری است که اختصاص به مکتب دارد و تصمیم گیری درباره ی آنها، مختصّ مقام امامت و ولایت می باشد. شکی نیست که افراد اجتماع، درقسم اوّل و دوّم امور و احکام یاد شده، همان گونه که خود مباشرتاً (به صورت منفرد یا مجتمع) حق دخالت دارند، حق توکیل و وکیل گرفتن در آن امور را نیز دارند؛ یعنی هم می توانند خود به صورت مستقیم به آن امور بپردازند و هم می توانند از باب وکالت، آن امور را به دیگری بسپارند که برای آنان انجام دهد. به عنوان مثال، مردم یک شهر می توانند شخصی را نماینده خود قرار دهند تا امور مربوط به کوی و برزن آنان را تنظیم نماید؛ زیرا محدوده ی شهر، به سکنه ی آن شهرتعلق دارد. البته شرط این وکالت آن است که همه ی ساکنان شهر، دروکالت شخص خاص، اتفاق نظر داشته باشند والاّ رأی اکثریت، برای اقلیّت، فاقد حجّیّت است و اگر چه این تقدّم اکثریت بر اقلیت ، بناء عقلاء باشد، ذاتاً حجّیّتی ندارد؛ مگر آنکه شرع آن را تأیید و امضا کند و یکی از راه های کشف تأیید شرعی آن است که این گونه اکثریت ها، به اتفاق کل برمی گردد؛ زیرا همگان براین نکته متفق می باشند که معیار، اکثریّت است. از سوی دیگر، دراین گونه امور اجتماعیِ قابل توکیل، اگر اتفاق همگان نیز حاصل گردد. وکالت ناشی از آن، دائمی نخواهد بود و برای مدت محدودی صحیح است؛ چرا که با گذشت زمان، کودکان و نابالغان زیادی به بلوغ می رسند و با بالغ شدن آنان، آن رأی گذشته ی پدرانشان در باره ی آن نوبالغان ، منتفی خواهد بود و خودشان باید تصمیم بگیرند که آن وکالت را تأیید کنند یا نه. وکالت و نیابت در امور اجتماعی ، با صرف نظر از همه ی اشکالات و پاسخ های فقهی اش، هرگز در قسم سوّم از امور اجتماع که از حقوق مکتب است و تصرّف درآنها، اختصاص به امامت و ولایت دارد، جاری نمی شود؛ زیرا همان گونه که گفته شد۸ ،وکالت، درمحدوده ی چیزی است که ازحقوق موکّل (وکیل کننده) باشد تا بتواند آن امر مربوط به خود را به دیگری بسپارد وامّا درکاری که ازحقوق اونبوده و دراختیار اونیست، هرگز حق توکیل(وکیل گیری) ندارد. به عنوان مثال، حکم رؤیت هلال و ثبوت اوّل ماه برای روزه یا عید فطر یا ایام حج یا شروع جنگ یا آتش بس و ... ، نه در اختیار فرد است و نه در اختیار افراد جامعه ؛ نه جزء وظایف مجتهد مفتی است ونه جزء وظایف مجتهد مفتی است ونه جزء اختیارات قاضی، بلکه فقط، حقِ مکتب می باشد و در اختیار حاکم به معنای والی و سرپرست امّت اسلامی است. هم چنین، تحریم حکومتی شیئی مباح مانند تنباکو و نظایر آن، از احکام ولایی اسلام است ولذا قابل وکالت نمی باشد و مردم نمی توانند برای امری که از حقوق آنها نبوده و در اختیار آنان نیست، وکیل بگیرند. احکام دیگری مانند دیه ی مقتولِ ناشناس و دریافت میراث مرده ی بی وارث و همه ی احکام فراوان فقهی که موضوع آنها عنوانِ ((سلطان))، ((حاکم)) ، ((والی)) ، و((امام)) می باشد، وکالت پذیر نیستند.۹ اقامه ی حدود نیز از وظایف امامت و ولایت است نه فرد و نه جامعه؛ و اگر چه ظاهر خطاب های قرآنی نظیر ? السارق والسارقهٔ فاقطعوا أیدیهما?۱۰ و ? الزّانیهٔ والزّانی فاجلدوا کلّ واحدٍ منهما مائهٔ جلدهٔ?۱۱ ، متوجه عموم مسلمین است، لیکن پس از جمع میان ادلّه ی عقلی ونقلی، وخصوصاً جمع بندی قرآن و سنّت معصومین (علیهم السلام) معلوم می شود که همه ی این عموم ها، یکسان نیستند؛ مثلًا شرکت درقتال و جنگ ?: وقاتلوا فی سبیل الله و اعلموا أنّ الله سمیعٌ علیم ? ۱۲ باشرکت درقطعِ دست دزد و زدن تازیانه به تبهکار، تفاوت دارد وهریک ، به وضع خاص خود انجام می پذیرد. حفص بن غیاث،

از امام صادق (علیه السّلام) پرسید: حدود را چه کسی اقامه می کند؟ سلطان یا قاضی؟ حضرت درجواب فرمودند: ((إقامـهٔ الحدود إلی مـن إلیه الحکم))۱۳ ؛ یعنی برپاسـاختن حـدود الهی ودینی، به دست کسـی است که حکـومت به او سـپرده شـد. مرحـوم شیخ مفیـد(رضوان الله تعـالی علیه) درمقنعه چنین فرمود: ((فأمّـا اقـامـهٔ الحـدود فهو إلی سـلطان الإسـلام المنصوب من قبـل الله وهم أئمّـهٔ الهدی من آل محمّد (صلی الله علیه وآله وسلّم) ومن نصـبوه لذلک من الأُمراء والحکّام و قد فوّضوا النظر فیه إلی فقهاء شیعتهم مع الإمکان))۱۴؛ یعنی اقامه ی حـدود، به دست سـلطان و حاکم اسـلامی است که از سوی خـدا منصوب شـده است که ایشان ، ائمّه ی هدی از آل محمّد (صلی الله علیه وآله وسلّم) می باشـند و هم چنین ، به دست کسانی است که امامان معصوم آنان را برای این امر نصب کرده انـد از امیران و حاکمان ؛ وبه تحقیق، امامان معصوم، تفویض کرده انـد رأی و نظر در این موضوع را به فقیهان شـیعه ی خود در صورت امکـان. مرحوم مجلسـی اوّل(رضوان الله تعالی علیه) نیز دراین باره فرمود: ((ولاشکّ فی المنصوب الخاص، امّا العام کالفقیه فالظاهر منه انّه یقیم الحـدود))۱۵؛ یعنی شـکی نیست در منصوب خـاص از سوی امـام(علیه السّـلام) وامّـا منصوب عام مانند فقیه، ظاهر دلیل این است که او حدود را اقامه می کند.بنابراین ، بررسـی نحوه ی ثبوت حدود در اسـلام و همچنین تأمّل درنحوه ی سقوط آن، نشان می دهـد که این امر، از وظایف والی است و دراختیار سـمت ولایت می باشـد؛ نه آن که هرکس نماینـده ی مردم شد، دارای چنان وظایفی باشد. تصدی مسایل مالی اسلام مانند دریافت وجوه شرعیه و پرداخت و هزینه آن ها درمصارف خاصّه نیز ازاحکـام ولایـی است که در اختیـارفرد و جامعه نیست؛ زیرا آن چه دراین موارد متوجّه جامعه می باشـد، خطاب و دسـتور پرداخت وجوهات به بیت المال است مانند ?: ءاتوا الزّکوهٔ? ۱۶ ? ؛ واعلموا أنّما غنمتم من شیء فأن لله خمسه وللّرسول ولذی القربی? ?۱۷و آن چه متوجّه امام مسـلمین می باشد. دریافت و جمع نمودن این اموال است که خدای سبحان خطاب به پیامبر خود فرمود ?:خذ من أموالهم صدقـهٔ تطهّرهم وتزکیهم بها وصلّ علیهم انّ صـلاتک سـکن لهم?۱۸ . سـهم مبـارك امام نیز در اختیار مقام امامت است و مصـرف ویژه و خاص خود را دارد ولذا فقیه جامع الشـرایط که نایب حضـرت ولی عصـر(عجل الله تعالی فرجه الشـریف) است،نمی توانـد آن سـهم امام را به هر گونه که صـلاح دانست مصـرف کنـد؛ ولو آن که درموارد لازم اجتماعی باشد. البته ولیّ فقیه، پس از مشورت با کارشـناسان و متخصـصان، آن چه را که به صـلاح جامعه اسلامی باشد از طریق اموال حکومتی دیگر انجام می دهد؛ چه دربُعـد اقتصادی باشـد، چه در بعد فرهنگی، وچه درابعاد دیگر؛ ولی سـهم خاص امام را باید درموارد ویژه ی شـرعی خود مصـرف نماید. در اینجا تذکر چند نکته ضروری است:۱– عموم صـدقات، غیر زکات را نیز شامل می شود ولذا برخی از قدماء مسأله خمس را درضمن مبحث زکات طرح فرموده اند.۲– وجوب، حکم است. ۳– صدقه ی واجب، موضوع است.۴–اموال نُه گانه و مانند آن ، متعلق است. ۵– عناوین هشت گانه مذکور درآیه ی ۶۰ سوره ی توبه، موارد مصـرف اند نه موضوع. ۶– تأسیس و اداره حوزه های علمی و تـألیف و تصـنیف کتـاب هـای دینی و هـدایت امت اسـلامی که از شؤون روحـانیت و عالمـان الهی است، ازمصـادیق بـارز مصـرف هَفتم آیه مزبور یعنی ((فی سبیل الله)) می باشد. ۷– دروجوب صدقات مستفاد از آیه ی ۶۰ سوره ی توبه، قاطبه ی مسلمین اتفاق دارند واختصاصـی به شـیعه ندارد.۸– قـذارت و آلـودگی معنوی قبـل از تـأدیه صـدقات واجب، طبق همـان آیه ثـابت است و مطـالب فراوان دیگر. بنـابرآن چه گـذشت، تصـرف در امور مربوط به امـامت و ولایت که نام برده شـد، فقط در حیطه ی اختیارات خود امـام یـا نـایب و ولی منصوب اوست نه در اختیـار افراد جـامعه تـا مردم برای آن، وکیل تعیین کننـد وبه همین جهت، نمی توان حاکم اسـلامی را که عهده دار چنین اموری است ، وکیل مردم دانست،بلکه او، وکیل امام معصوم و والی امت اسـلامی خواهد بود.

۴– عصاره ی دلایل نقلی مستفاد از ادلّه ی نقلی ولایت فقیه، نصب فقیه از سوی خداوند و ولایت داشتن اوست نه دستور خداوند به انتخـاب ازسوی مردم و وکیـل بودن فقیه از سوی آنـان؛ زیرا آن چه در ذیـل مقبوله ی عمربن حنظله آمـده است: ((فـإنّی قـد جعلته علیکم حاکمـاً فـإذا حکم بحکمنـا فلم یَقبله منه فإنّمـا اسـتخفّ بحکم الله و علینـا ردَّ و الرَّاد علینا الرّاد علی الله و هو علی حدّالشـرك بالله))۱۹ ، درخصوص سـمت قضاء نیست، بلکه برابر آن چه که درصدر حدیث آمده: ((فتحاکما إلی السلطان أو إلی القضاهٔ ؛ أیحلّ

ذلک؟)) مقصود، جامعِ میان سمت سلطنت و منصب قضاست که درپرتو ولایت و حکومت ، به نزاع طرفین خاتمه دهد؛ زیرا درغیر این صورت ،قضاءِ بدون حکومت، همانند نصیحت است که توان فصل خصومت را ندارد وموضوع سؤال در مقبوله ی عمربن حنظله نیز تنازع در دَین یا میراث است ونزاع، هرگز بدون اعمال ولایت برطرف نمی شود. مضمون این حدیث، شبیه مضمون آیه ی کریمه ای است که معیار ایمان را، در رجوع به رسول اکرم (صلی الله علیه وآله وسلم) ونیز پذیرش قلبی آن چه آن حضرت برای رفع مشاجره فرمودند، دانسته است?:ثمّ لایجدوا فی أنفسهم حرجاً ممّا قضیت و یسلّموا تسلیما?۲۰ ؛ چرا که منظور از قضاء در این آیه ، خصوص حکم قاضی مصطلح نیست، بلکه شامل حکم حکومتی والی مسلمین نیز می باشد؛ زیرا بسیاری از مشاجره ها توسّط حاکم حل می شود و صرف حکم قضایی قاضی، رافع آن مشاجرات نیست، بلکه تمرّد و طغیان عملی، زمینه ی آنها را فراهم می نماید. هم چنین آن چه که درمشهوره ی ابی خدیجه آمده است: ((فإنّی قد جعلته قاضیاً وإیّاکم أن یخاصم بعضکم بعضاً إلی السلطان الجائر))۲۱ ، نشانه ی آن است که فقیه جامع الشرایط، سلطان عادل است؛ زیرا می فرماید: من فقیه را برای شما قاضی قرار دادم و مبادا که برای رفع تخاصم خود، به سوی سلطان جائر بروید. تقابل میان قاضی بودن فقیه ونرفتن به نزد سلطان جائر،نشان می دهد که فقیه جامع الشرایط، سلطان عادل است.بنابراین ، فقیه عادل علاوه بر سمت قضاء، برای ولایت نیز نصب و جعل شده است؛ چون اگر مردم از رفتن به نزد سلطان جائر که سلطنت و حکومت دارد نهی شوند و چیزی جایگزین آن نگردد، هرج و مرج می شود و برای جلوگیری از این هرج و مرج، امام معصوم (علیه السّلام) می فرماید: به فقیه عادل مراجعه کنید که او دارای سلطنت و ولایت است. تأمّل در روایات باب قضاء، چنین نتیجه می دهد که مجتهد مطلقِ عادل، نه تنها قاضی است، بلکه والی و سلطان نیز هست ؛ نظیر روایت عبدالله بن سنان از امام صادق (علیه السّلام) که آن حضرت فرمودند: ((أیُّما مؤمنُ قدمَ مؤمناً فی خصومهٔ إلی قاضٍ أو سلطان جائر فقضی علیه بغیر حکم الله فقد شرکه فی الإثم))۲۲ ؛ یعنی اگر مؤمنی در خصومتی ، پیشی گیرد برمؤمن دیگر در رفتن به سوی قاضی، یا سلطان و حاکم جائر، وآن قاضی یا سلطان جائر، به غیر حکم خدا برآن مؤمن دیگر حکم براند، پس شریک شده است با او درگناه. آن چه در مجموعه ی روایات این باب آمده است ، دوچیز است؛ یکی نهی از رجوع به قاضی وسلطان جائر، و دیگری تعیین مرجع صالح برای قضاء و سلطنت که همان ولایت و حکومت اسلامی می باشد وفقیه جامع شرایط رهبری ، عهده دار آن است. امامت، عهد الهی است ادله نقلی نیز دلالت دارند براین که امامت، ((عهدالله)) است نه ((عهدالنّاس)) ؛ عهد خداست نه عهد مردم. خدای سبحان در جواب ابراهیم خلیل (سلام الله علیه) که در باره ی امامت برای ذریه ی خود سؤال نمود، می فرماید ?: لا ینال عهدی الظالمین?۲۳ ؛ یعنی امامت، عهد الهی است واین عهد الهی فقط شامل شخص عادل می شود؛ نه آن که عادل به آن نایل گردد. چه فرق عمیق است میان این که عهد الهی از بالا نصیب عادل شود و این که عادل بتواند به میل خود از پایین به آن برسد؛ واز این جا معلوم می شود که هرگز از اختیارات مردم نیست که به میل خود وصیّ و امام را تعیین کنیم. عمرو بن اشعث چنین حدیث می کند که من از حضرت صادق (علیه السّلام) شنیدم که فرمود : ((أترون الموصی منّا یوصی إلی من یرید، لا ?والله ولکنه عهد مِن رسول الله (صلی الله علیه وآله) رجل فرجل حتی ینتهی الأمر إلی صاحبه))۲۴ . مرحوم کلینی از ابی بصیر چنین حدیث می کند که من نزد امام صادق (علیه السّلام) بودم؛ اوصیاء ، یادآوری شدند و من نام اسماعیل ، فرزند آن حضرت را بردم و ایشان فرمود : ((لا ?والله یا أبا محمّد ما ذاک إلینا ؛ ما هو إلّا إلی الله (عزّوجلّ) ینزل واحداً بعد واحد))۲۵ ؛ نه والله ای ابامحمّد! تعیین امام، هرگز از اختیارات ما نیست که به میل خود وصی و امام را تعیین کنیم، بلکه مربوط به خداوند است که یکی را پس از دیگری تعیین می فرماید. نکته ای که از احادیث این باب استفاده می شود، لزوم امام در هرعصر است؛ زیرا در این روایات و روایات دیگر فرمود : ((واحداً بعد واحد)) ؛ یعنی درهر عصری باید امام و رهبر وحاکمی از سوی خداوند برای ولایت برجامعه اسلامی منصوب گردد. آن چه از این ادله استنباط می شود آن است که رهبری، متعلق به امام معصوم (علیه السّلام) است و درصورت دسترسی نداشتن به آن حضرت، کسی که از سوی ایشان، نایب ومنصوب می باشد(به نصب خاص یا عام) ،

عهده دار رهبری است؛ نه آن که مردم کسی را وکیل خود قراردهند. ۵- همسانی ولایت با ((افتاء)) و ((قضاء)) انتصابی بودن سمت افتاء و قضاء فقیه، شاهدی است بر انتصابی بودن سمت ولایت او. در بحث های آینده به تفضیل خواهد آمد۲۶ که فقیه جامع الشرایط ، به نیابت از امام معصوم (علیه السّلام) ، چهار سِمَت((حفاظت)) و((افتاء)) ، ((قضاء)) ، و ((ولاء)) را دارد. اکنون می گوییم همان گونه که فقیه جامع الشرایط، سمت های افتاء و مرجعیت و قضاء را با انتخاب مردم دارا نشده است ، سمت ولایت را نیز با انتخاب مردم واجد نگردیده؛ بلکه او با همه ی این سمت ها ، از سوی خداوند منصوب شده است و تفکیک میان این سمت ها، به این معنا که برخی از سوی خداوند باشد و برخی از سوی مردم پدید آمده باشد ، درست نیست. همان گونه که فقیه، با عبور از مرحله ی تقلید و دوران تجزی در اجتهاد و رسیدن به اجتهاد مطلق، حق ندارد از دیگران تقلید کند و سِمَتِ عمل به رأی خود و فتوا دادن برای دیگران ، به او اعطاء می شود و همان گونه که با رسیدن به مقام اجتهاد تام، منصب قضاء ، ازسوی خداوند به او داده می شود و حکمش برای خود او و برای دیگران نافذ است و پذیرش آن، برای طرفین دعوا لازم می باشد ، سمت ولایت برامّت اسلامی نیز به او داده شده است تا درپرتو حکومت اسلامی ، بتواند حکم نماید واحکام صادر شده را تنفیذ کند؛ و از آن جا که درمسأله ی مرجعیّت و قضاء ، مردم ، فقیه را برای مرجعیّت یا قضاء وکیل خود نمی کنند- بلکه چون فقیهان را از سوی شریعت دارای این سمت ها می دانند اوّلاً، وفقیهی خاص را دارای شرایط و صفات لازم می بینندثانیاً، مرجعیّت و قضاء او را قبول می کنند، از اینرو ، پیش از رجوع مردم، سمت ولایت نیز مانند دو سمت افتاء و قضاء ، به صورت بالفعل، از سوی خداوند به فقیه جامع الشرایط، داده شده است ورجوع نکردن مردم به فقیه جامع الشرایط، سبب فقدان یا سقوط سمت های فقیه نمی شود؛ چه این که رجوع کردن آنان به فقیه نیز سبب ایجاد آن سمت ها نمی گردد. البته تحقّق عملی این سمت ها و منشأ آثار اجتماعی گشتن آنها، بدون شک نیازمند رجوع مردم و پذیرش آنان می باشد وفقیه جامع الشرایط، حق اعمال جائرانه ی ولایت را ندارد. اگر مردم، فقیهی را دارای لیاقت و صلاحیّت های لازم بیابند، با پیروی از او، برای اجرای احکام اسلام و برای تحقّق قسط و عدل قیام می کنند. ولی این نظام که نظام جمهوری اسلامی است، با نظام های وکالتی غربی و شرقی تفاوت دارد؛ نظامی ((نه شرقی و نه غربی)) است و نظامی است بر اساس ولایت خداوند. تذکر: لازم است توجه شود که مقصود از سمت بالفعل داشتن فقیهان جامع الشرایط آن است که اوّلاً صلاحیّت آنان برای این سمت تمام است و به حدّ نصاب شرعی رسیده است وثانیاً، با وجود آنان، فرد دیگری این صلاحیت شرعی را ندارد وبدین جهت، هم برخود فقیهان جامع الشرایط پذیرش این سمت واجب است و هم بر مردم واجب است که ولایت فقیه جامع الشرایط راپذیرند و رهبری او را درجامعه ی اسلامی به فعلیت برسانند و به آن تحقّق خارجی بخشند. بنابراین ، اگر چه فقیه جامع الشرایط وکیل مردم نیست و بر آنها ولایت شرعی دارد، ولی سمت ولایت، ازحیث شرعی بودن، گاهی بالفعل است و گاهی بالقوّه. صورت اول آن است که شخصی، فقیه جامع الشرایط باشد و همه ی صفات لازم رهبری را به صورت بالفعل دارا باشد؛ چنین شخصی، از سوی شرع ولایت بالفعل دارد. صورت دوم آن است که شخصی، همه ی صفات لازم رهبری را به صورت بالفعل ندارد بلکه قریب به آن است که در این صورت ، سمتِ ولایت شرعی او بالقوه است نه بالفعل ؛ نظیر مجتهد متجزّی در مرجعیّت. در هریک از دو صورت فوق، وقتی ولایت را نسبت به پذیرش مردم و تحقق خارجی در نظر بگیریم ، باز هم گاهی بالفعل است و گاهی بالقوه؛ یعنی اگر مردم ولایت شخصی را بپذیرند، ولایت او از حیث تحقق خارجی بالفعل خواهد بود و اگر نپذیرند، بالقوه است. از مجموع موارد فوق، چهار صورت حاصل می شود: ۱- سمتِ ولایت، از نظر شرعی به حدّ نصاب لازم رسیده و بالفعل است و مردم نیز با پذیرش خود، ولایت او را درجامعه به فعلیّت در آورده اند. ۲- سمتِ ولایت، از نظر شرعی به حدّ نصاب لازم رسیده و بالفعل است، ولی مردم ولایت او را نپذیرفته اند و به همین دلیل، ولایت او از حیث تحقق خارجی به فعلیت نرسیده و بالقوه است. ۳- سمتِ ولایت، از نظر شرعی به حدّ نصاب لازم نرسیده و بالقوه است، ولی مردم رهبری او را پذیرفته اند و رهبری او را به فعلیّت رسانده اند. ۴- سمتِ ولایت، از نظر شرعی به حدّ نصاب لازم نرسیده و بالقوه است و مردم نیز

رهبری او را نپـذیرفته انـد که چنین شخصـی، رهـبری بـالقوه دارد؛ یعنی شـأن رهبری در چنین جـامعه ای را دارد. درفرض چهـارم، سخنی نیست، اما در فرض های دیگر: در فرض اوّل،پذیرش مردم، سـبب ایجاد ولایت شـرعی برای فقیه جامع الشرایط نشده است و در فرض دوم، عـدم پـذیرش مردم، آسـیبی به شـرعیت ولاـیت بالفعـل فقیه جـامع الشـرایط وارد نمی سـازد؛ اگر چه او از نظر تحقق خارجی مبسوط الیـد نیست و ولایتش بالفعل نیست و درفرض سوم، پـذیرش مردم، سـبب شـرعی شدن ولایت کسـی که صـلاحیت های لازم رهبری رابه صورت بالفعل نـدارد، نمی شود. پی نوشت: ۱. سوره ی مائده ، آیه ی ۶۷. ۲. کافی ؛ ج۱، ص ۲۹۵، ح ۱. ۳. بحار؛ج۱۹،ص۸۵ ،ح۳۶. ۴. سوره ی مائده، آیه ی۳. ۵. سوره ی نحل، آیه ی۸۹. ۶.بحار؛ج۶۷ ،ص ۹۶،ح۳،باب۴۷. ۷. رک: ص۵۵. ۸ . رک: ص ۲۰۹. ۹. بایـد توجه داشت که تمثیل به دیه و میراث مرده ی بی وارث ، برای تفکیک عنوان ولایت از وکالت است نه برای تلفیق ولایت به معنای سرپستی جامعه ی خردورزان و بالغان با ولایت به معنای قیّم بودن برمحجوران. ۱۰. سوره ی مائده، آیه ی ۳۸. ۱۱. سوره ی نور، آیه ی۲. ۱۲. سوره ی بقره، آیـه ی ۲۴۴. ۱۳. وسائل؛ ج۲۷، ص ۳۰۰. ۱۴. مقنعه،ص۸۱۰. ۱۵. روضهٔ المتقین؛ ج۱۰، ص ۲۱۴. ۱۶. سوره ی توبه، آیه ی ۵. ۱۷.سوره ی انفـال، آیه ی ۴۱. ۱۸. سوره ی توبه، آیه ی۱۰۳. ۱۹. بحار؛ج۲، ص ۲۲۱،ح۱. ۲۰. سوره ی نساء،آیه ی۶۵. ۲۱. تهذیب الاحکام؛ ج۶،ص ۳۰۳، ح۵۳. ۲۲. کافی؛ ج۷،باب ۴۱۱، ح۱. ۲۳. سوره ی بقره، آیه ی ۱۲۴. ۲۴.بحار؛ج۲۳، ص ۷۰، ح۸ . ۲۵. همان؛ ج۲۳، ص ۷۱،ح۱۱(متن پاورقی). ۲۶. رک: ص ۲۴۲. منبع:ولایت فقیه(ولایت فقاهت و عدالت) ، آیت الله جوادی آملی،مرکز نشراسراء

ولایت فقیه

ولاـیت فقیه نظارت بر مبارزه، نقطه عطفی در نظریه ولایت فقیه امام سـجاد(ع) اگر چه‌عقیـده داشت که هر کس از روی تعصب هم که شده در دفاع از حق رهبران‌الهی از اهل بیت پیامبر قیام کند بر مردم واجب است وی را یاری دهنداما علنا و مستقیما اجازه قیام به مختـار را صـادر نفرمـود بلکه قیـام او را تحت نظـارت یـک فقیه اهـل بیت قرار داد. این فقیه کسـی جز محمـد بن‌حنفیه عموی امـام سجـاد(ع) نبود و این، نقطه عطفی در نحوه اعمال‌ولاـیت فقهـاء در جـامعه بود که ولایت آنها بر مبارزه را نیز تثبیت‌می‌نمود". نظریه ولاـیت "از نیمه دوم سـده نخستین تـا آغاز غیبت نیمه دوم سـده‌نخست و نیمه اول سـده دوم را بایـد سالهای بالنـدگی نظریه ولایت قلمـداد کرد. در این سالهـا امـام باقر و امام صادق(ع) در رد دولت ظالمه و«حکومتهای عرفی و تثبیت «حکومت فقیه اظهارنظر فقهی کردند. این‌پدر و پسـر اولین دانشـگاه (آکادمی) فقه، معارف و علوم تجربی راپایه‌گذاری کردند؛ که در پرتو آن شاگردان برجسـته دانشـگاه در سراسـرکشور پراکنـده شدند و مقامهای مهمی را در بسـیاری از گروههای عمده فقه‌و کلام به دست آوردند (در کوفه، مدینه و بصـره) و آثاری در زمینه نظریه‌شیعی برای نمونه در سده دوم هجری هشام و مؤمن‌الطاق رساله‌هایی درامامت منتشر ساختند . که از روشن‌ترین نوشته‌هایی بـود که تـا آن‌زمـان دربـاره دیـدگاه ولاـیت نوشـته شـده بـود. در این رسالههـا اسـتدلال می‌شـد که "ولاـیت، "ساختـاری اسـت کـه برای بقـاء جـامعه و تعـالی انسانهـا ضـرورت دارد و در واقع از جهت ایـدئولوژیکی از ولاـیت فقیه پشتیبانی کردند. شـش‌هزار و ششصد کتاب حاصل فعالیت آکادمیک چهار هزار شاگرد نخبه مکتب صادقین(ع) بود که کتب فقهی آنهـا به" اصول چهارگـانه "معروف بودنـد. زیـد در دامـان پـدری بزرگ شـد که درسازمانـدهی «حزب شـیعه ، «حزب پیامبر» یا به عبارت دیگر «حزب‌الله به عنوان ضرورت، به شاخه نظامی آن نیز اهمیت می‌داد؛ زیرامی‌دانست که در چنین موقعیتی «ناآگاهی مردم و قدرت «حکومت‌مروانی به او اجازه آشـکار کردن فعالیت را نمی‌دهد، پس برای زنده نگه‌داشتن مکتب، دو شاخه سیاسی و نظامی حزب را بـا دو سازمانـدهی جـداگانه بایـد در نظر می‌گرفت. از همه اینهـا بالاـتر جلسات فقهی بود که مردم دسـته دسـته می‌آمـدند ومسئله‌های خود را مطرح کرده پاسـخ می‌گرفتنـد. بنـابراین طبقه‌ای در این‌زمـان رسـما به وجود آمدنـد که به نـام « فقهـاء » نامیـده می‌شدند. در هرشـهری از شـهرها یک فقیه وجود داشت که در مسائل نظری نظر می‌داد. تمام فقهاء بزرگ اهل تسنن یا بلاواسطه و

یا با واسطه، شاگردان این‌پدر و پسر در طول نیم قرن بوده‌اند. امام جعفر(ع) در این دوره ازفعالیت جهت تشکیل حکومت نیز غافل نبودند و فعالیتهای متعددی را دراین زمینه انجام داده و به تعبیر علامه مطهری، مبارزه مخفی می‌کردند.قضیه سدیر صیرفی که امام(ع) گله‌ای از گوسفندان را به او نشان داد وفرمود اگر به تعداد اینها پیرو داشتم قیام می‌کردم؛ و یا پاسخ‌امام(ع) به فرد خراسانی که ترسید به دستور امام(ع) به داخل تنوربرود که «آگاه باش که تا وقتی ۵ نفر از ما پشتیبانی نکنند خروج‌نخواهیم کرد»، خود نشانه‌هایی دال بر فعالیت امام(ع) در مورد قیام وانقلاب و اهمیت مقبولیت مردمی قیام نزد ایشان دارد. اما همین صادق ها که همواره در اندیشه قیام و انقلاب بر علیه حکومت غاصب بودند هیچگاه قیام های انحرافی مانند قیام «محمد بن عبدالله محض که «داعیه‌مهدویت داشت را تایید نکردند . در صورتی که قیام زید بن علی(ع)که داعیه بازگرداندن حکومت و ولایت‌به خاندان وحی بود را چون صادق‌می‌دانستند مورد تایید قرار دادند تا به مردم بفهمانند که هم موافق قیام و انقلاب هستند و هم می‌دانند که اکنون موقع قیام بر علیه حکومت وقت نیست. امام صادق(ع) به شیعیان خود فرمان داد که به حاکمان ستمگر پناه نبرید و از داد و ستد و همکاری با آنان خودداری کنید یعنی در واقع‌پس از یکسری مبارزه مخفی و مبارزه مثبت و قیام مسلحانه یک دوره ازمبارزه منفی را نیز آغاز نمود. زیدبن علی، فقیه قیامگر زید در دامان پدری بزرگ شد که درسازماندهی «حزب شیعه ، «حزب پیامبر» یا به عبارت دیگر «حزب‌الله به عنوان ضرورت، به شاخه نظامی آن نیز اهمیت می‌داد؛ زیرامی‌دانست که در چنین موقعیتی «ناآگاهی مردم و قدرت «حکومت‌مروانی به او اجازه آشکار کردن فعالیت را نمی‌دهد، پس برای زنده نگه‌داشتن مکتب، دو شاخه سیاسی و نظامی حزب را با دو سازماندهی جداگانه باید در نظر می‌گرفت. در سال ۱۲۰ ه ق یعنی در سال ششم رهبری امام صادق(ع) زید بن‌علی بن الحسین به قصد قیام و نهضت‌بر ضد دستگاه بنی‌امیه وارد کوفه شد. او برای موفقیت کار خویش و حفاظت جان خود و یارانش و خنثی‌کردن‌توطئه‌های عمال کومت‌برای درهم‌شکستن نهضت، مخفیانه، با احتیاط وتاکتیک وارد کوفه شد. زید مدت ۵ ماه در کوفه و بصره مردم را به قیام و بیعت‌با خود دعوت می‌کرد، و مردم فوج فوج و گروه گروه به محل سکونت وی می‌رفتند و با او بیعت می‌کردند و دست وی را به عنوان کمک وپشتیبانی او می‌فشردند. او در هنگام بیعت هدف خود را چنین بیان‌می‌کرد: «من شما را به کتاب خدا و سنت رسول خدا دعوت می‌کنم که به آن عمل کنیم و با ستمگران و ظالمان نبرد نماییم و از مظلومان وستمدیدگان دفاع نماییم. حقوق از دست رفته خویش را بازیابیم، ثروت‌مسلمین را با عدالت و تساوی بین آنان تقسیم نماییم و از حریم مقدس‌خاندان پیامبر دفاع کنیم . در مدت کوتاهی تعداد این گروه به پانزده هزار نفر فقط از کوفیان ونهایتا به دهها هزار نفر از مسلمانان بلاد مختلف افزایش یافت. ابوحنیفه نیز در این راه با کمک مالی خود زید را یاری داد. اما مردم کوفه زید را در مهمترین لحظات تنها گذاشتند، و از آن چند ده هزارنفری که با او بیعت کردند تنها دویست و هجده نفر اطراف او را گرفتندو او می‌گفت: «سبحان‌الله، فاین الناس » و در روز جمعه سال ۱۲۱ه ق در سن ۴۲ سالگی در یک رویارویی شجاعانه با لشکریان شام در کوفه‌به شهادت رسید. امام سجاد(ع) اگر چه‌عقیده داشت که هر کس از روی تعصب هم که شده در دفاع از حق رهبران‌الهی از اهل بیت پیامبر قیام کند بر مردم واجب است وی را یاری دهنداما علنا و مستقیما اجازه قیام به مختار را صادر نفرمود بلکه قیام او را تحت نظارت یک فقیه اهل بیت قرار داد. زید بن علی(ع) در زهد و عبادت و شجاعت و سخاوت معروف‌بود. او را به خاطر مقام علمیش «عالم آل محمد(ص)» یا «فقیه اهل‌بیت می‌نامیدند. امام صادق(ع) درباره او فرمود: «خدا زید را رحمت کند او عالمی درست‌گفتار بود». ابوحنیفه از محضر درس او استفاده شایانی برد و شاید به خاطر همین علاقه شاگرد و استادی بود که وی رادر کمک مالی به زید ترغیب نمود. جعفر بن محمد(ع)، گاه برای عمویش‌زید رکاب زین اسب را می‌گرفت تا سوار شود و بعد از سوار شدن لباس اورا روی زین پهن می‌کرد.مشاهیر اهل سنت مانند ابن‌حجر، ذهبی، ابن تیمیه و هیثمی و ابن‌شبه درموقع تجلیل از مقام وی می‌گویند: «او از بزرگان علما و فضلا اهل بیت‌در علم و فقه بود» او در علم فقه، کلام، حدیث و ... کتاب هایی‌تالیف نمود که تعداد آنها بیش از ده رساله است. او معتقد بود که باشهادت علی بن ابیطالب، حسن بن علی و حسین بن علی(ع) قوانین و

احکام‌الهی عملا تعطیل شده است. هر حکمی که به نفع رژیم و دولت وقت بود اجرا و هر چه مخالف منافع شخصی آنان بوده کنار گذاشته می‌شود.قوانین و احکام اسلام به صورت بی‌روح و به نحو تشریفات در میان مردم‌به چشم می‌خورد و منشا تمام این نابسامانی ها و هرج و مرجها را حکومت ستمگر» بنی‌امیه می‌دانست. امویان حتی جریان ظاهرا غیرنظامی‌محمدبن‌علی(ع) و فرزندش جعفربن محمد(ع) را نیز تحمل نمی‌کردند و به خاطر بیان احکام فقهی و مسائل جزئی عبادی آنها را تحت فشار قرارمی‌دادند.«زید» پس از آنکه فهمید بعضی از نظریه‌پردازان «امویه مقام‌خلیفه اموی را بالاتر از رسول خدا(ص) قرار داده‌اند برآشفته و قسم یادکرد که اگر یاوری جز فرزندش نداشته باشد بر ضد آنها قیام خواهد کرد. او علل دیگر قیام خود را خونخواهی حسین‌بن‌علی(ع) و شهدای اهل بیت،حمله امویان به مدینه، به آتش کشیده شدن خانه کعبه، امر به معروف ونهی از منکر و برگرداندن حکومت به مجرای اصلی خودش (هدف همه ائمه‌مکتب هدایت و رهبران شیعه در طول تاریخ) ذکر می‌کرد. امام صادق(ع) به شیعیان خود فرمان داد که به حاکمان ستمگر پناه نبرید و از داد و ستد و همکاری با آنان خودداری کنید یعنی در واقع‌پس از یکسری مبارزه مخفی و مبارزه مثبت و قیام مسلحانه یک دوره ازمبارزه منفی را نیز آغاز نمود و اعلام کرد: «هر مؤمنی که به قاضی یا سلطان ستمگر شکایت‌برد و به غیر از حکم خدا درباره او دادرسی شود در این گناه با او شریک است ... (حتی) کسی که فقط اسم خود را در دیوان جباران از فرزندان «فلان کس سیاه کند خداوند او را در قیامت‌به حالت سرگردانی محشورمی‌کند ...آنها را در بنای مسجد هم یاری نکنید... کسی که بقاء وجود حکومت آنها را دوست بدارد از آنها محسوب می‌شود و جایگاهش آتش خواهد بود... (بدانید) مشارکت در اعمال آنها و کمک نمودن به آنها وبه دنبال تقاضاها و درخواستهای آنان رفتن، هم‌پایه کفر است...چیزی از دنیای آنها به شما نمی‌رسد مگر آنکه به همان اندازه دینتان را به باد می‌دهد .» منبع: کتاب نقد /خ نویسنده:احمد جهان بزرگی

دلایل اثبات ولایت فقیه

دلایل اثبات ولایت فقیه ضرورت بحث و گفتگو درباره ی مسئله ولایت فقیه مسئله ولایت فقیه یکی از مهم ترین مسائل جامعه اسلامی است که بحث و گفتگو درباره ی آن از دو جهت ضروری است ؛ اول آنکه ولایت فقیه سنگ بنای نظام جمهوری اسلامی است و بر هر فرد مسلمان و انقلابی لازم است که این اصل اساسی را خوب بشناسد و سپس بر مدار آن حرکت کند و دوم آنکه دشمنان اسلام و انقلاب فهمیده اند که ظلم ستیزی انقلاب و نظام اسلامی ، از این اصل مهم و مترقی سرچشمه گرفته است و برای منحرف ساختن چنین نظام و انقلابی ، باید به قلب نیرو دهنده و ستون استوار آن هجوم برند و به همین جهت است که پس از پیروزی انقلاب اسلامی ، در هر زمان مناسبات شبهاتی در زمینه ی این اصل بی بدیل مطرح شده است. (۱) معنای واژگان «ولایت » و « فقیه » در اصطلاح ولایت فقیه مقصود از واژه ی ولایت در بحث ولایت فقیه ، سرپرستی است ، (۲) اما « ولایت » فقیه نه از سنخ ولایت تکوینی است و نه از سنخ ولایت بر تشریع و قانون گذاری و نه از نوع ولایت محجوران و مردگان ، بلکه ولایت مدیریتی بر جامعه اسلامی است که به منظور اجرای احکام و تحقق ارزش های دینی و شکوفا ساختن استعدادهای افراد جامعه (اثاره ی دفائن عقول) و رساندن آنان به کمال و تعالی در خور خویش ، صورت می گیرد. (۳) مقصود از فقیه در بحث ولایت فقیه ، مجتهد جامع الشرایط است ، نه هر کس که فقه خوانده باشد. فقیه جامع الشرایط باید سه ویژگی داشته باشد ؛ اجتهاد مطلق ، عدالت مطلق و قدرت مدیریت و استعداد رهبری. یعنی از سویی باید صدر و ساقه ی اسلام را به طور عمیق و با استدلال بشناسد و از سوی دیگر در تمام زمینه ها حدود و ضوابط الهی را رعایت کند و از هیچ یک تخطی و تخلف نکند و از سوی سوم، استعداد و توانایی مدیریت و کشورداری و لوازم آن را واجد باشد. (۴) دلیل عقلی اثبات ولایت فقیه برهان عقلی بر ضرورت ولایت فقیه در عصر غیبت ، نظیر برهان بر نبوت و امامت است ؛ زیرا آنچه که اثبات کننده ی نبوت عامه است ، یکی نیاز بشری به قوانین الهی است و دیگر نیاز به

وجود فردی است که به دلیل مسانخت و هم جنسی با انسان ها ، ضمن اسوه بودن توان تدبیر و اجرای همه قوانین الهی را داشته باشد. اثبات امامت عامه نیز با همان دو اصل ، یعنی احتیاج انسان به قوانین الهی و نیاز به رهبری اجتماعی است، زیرا هر چند که با رحلت پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله و سلم تشریع قوانین الهی به اتمام می رسد ، لیکن بسیاری از عمومات و اطلاقات ، تخصیص و یا تقیید یافته و علم به آنها در نزد کسی است که به منزله جان نبی در ارتباط باطنی با نبی اکرم صلی الله علیه و آله و سلم می باشد. از این رو بعد از رحلت پیامبر صلی الله علیه و اله و سلم نیاز به شخصی است که هم آگاه به قوانین اسلامی باشد و هم عهده دار ولایت و سرپرستی اجتماع باشد ، اما در زمان غیبت بعد از آن که بیان مقیدات و مخصصات شریعت نبوی به حد نصاب رسید، دیگر کمبودی در بخش قوانین احساس نمی شود، لیکن این مقدار ، جوامع انسانی را از انسان قانون شناس و امینی که عهده دار سرپرستی و اجرای قوانین باشد ، بی نیاز نمی کند . این نیاز همان امری است که ضرورت ولایت فقیه عادل و مدیر مدبر را در زمان غیبت امام زمان (عج) اثبات می کند. (۵) دلیل عقلی - نقلی اثبات ولایت فقیه صلاحیت دین اسلام برای بقا و دوام تا قیامت ، یک مطلب روشن و قطعی است و هیچ گاه بطلان و ضعف و کاستی در آن راه نخواهد داشت ؛ « لا یاتیه الباطل من بین یدیه و لا من خلفه » (سوره فصلت ، آیه ۴۲)، و تعطیل نمودن اسلام در عصر غیبت و عدم اجرای احکام و حدود آن، سد از سبیل خدا و مخالفت با ابدیت اسلام در همه شئون و عقاید و اخلاق و اعمال است و از این دو جهت هرگز نمی توان در دوران غیبت که ممکن است معاذ الله هزاران سال بینجامد ، بحث علم احکام اسلامی را به دست نسیان سپرد و حکم جاهلیت را به دست زمامداران خود سر اجرا کرد و نمی توان به بهانه این که حرمان ما بعد از برکات ظهور آن حضرت علیه السلام نتیجه ی تبهکاری و بی لیاقتی خود مردم است ، زعامت دینی زمان غیبت را نفی نمود و حدود الهی را تعطیل کرد. تأسیس نظام اسلامی و اجرای احکام و حدود آن و دفاع از کیان دین و حراست از آن در برابر مهاجمان ، چیزی نیست که در مطلوبیت و ضرورت آن بتواند تردید کرد و اگر چه جامعه اسلامی از درک حضور و شهود آن حضرت محروم است ، ولی هتک نوامیس الهی و مردمی و ضلالت و گمراهی مردم و تعطیل اسلام هیچ گاه مورد رضایت خداوند نیست و به همین دلیل انجام این وظایف برعهده ی نمایندگان خاص و عام حضرت ولی عصر علیه السلام است. بررسی احکام سیاسی و اجتماعی اسلام، گویای این مطلب است که بدون زعامت فقیه جامع الشرایط ، تحقق این احکام امکان پذیر نیست و عقل با نظر نمودن به این موارد ، حکم می کند که خداوند یقینا اسلام و مسلمانان را در عصر غیبت بی سرپرست رها نکرده و برای آنان ، والیان جانشین معصوم تعیین فرموده است . (۶) دلایل نقلی اثبات ولایت فقیه بررسی اجمالی احادیث منقول و نیز تبیین وظایف فقها در متون فقهی راجع به مسائل عمومی و مهم امت اسلامی ، خواه در ولایت بر افتا، خواه در ولایت بر قضا و خواه در ولایت بر صدور احکام غره و سلخ شهور ، خواه در دریافت وجوه شرعی که متعلق به خود مکتب و مقام امامت است (از قبیل انفال و اخماس و میراث بی وارث) خواه از قبیل اموال عمومی (مانند اراضی مفتوح العنوه) و نیز در موارد جزئی و شخصی (مانند شئون غایب و قاصر) نشان می دهد که هم مضمون آن نصوص از اهل بیت عصمت و طهارت علیهم السلام صادر شده است و هم عصاره ی این احکام و فتاوی از دوره ی طه و یس علیه السلام استفاده شده است و اگر چه امکان مناقشه در سند برخی از احادیث یا سداد و صحت بعضی از فتاوی وجود دارد ، لیکن مدار دیانت اصلی ترین هدفی است که روایت مأثور و فتاوای مزبور ، رسالت ابلاغ آن را بر عهده دارند. (۷) اثر خصوصیات عقلی و نقلی درعزل ولایت فقیه خصوصیات عقلی و نقلی ای که برای ولی فقیه ذکر شده است ، نه تنها شاهد بر انتصاب ولی فقیه است ، بلکه نشانه انعزال او نیز می باشد. توضیح مطلب این است که ... در اسلام شخص فقیه عادل نیست که حاکمیت دارد ، بلکه فقه و عدالت است که حکومت می کند و از این رو ولی فقیه همان گونه که حق ندارد به تبعیت از آرای مردم عمل نماید ، نمی تواند به رأی و نظر خود از حدود و وظایفی که برای او مقدر شده است ، تجاوز نماید. تنها فرق میان ولی فقیه و دیگران، عهده داری مقام ولایت است ... لذا او همانند دیگر افراد و بلکه قبل از همه موظف به رعایت و انجام دستورهایی است که بنابر احکام اسلام و مطابق با مصالح اجتماعی صادر شده است .

بنابراین شخص فقیه باید حدوثا و بقائا واجد همه اوصاف یاد شده بوده ، همواره در معرض سنجش با شرایط و موازین عقلی و نقلی ای باشد که برای مقام ولایت تعیین شده است و هر گاه او از حدود مقرره تعدی و تجاوز نماید و یا این که به دلیل کسالت یا کهولت توان انجام وظایف خود را از دست بدهد، بدون این که نیازی به عزل داشته باشد ، از مقام خود منعزل است. (۸) پی نوشتها : ۱. آیت الله جوادی آملی ؛ ولایت فقیه ؛ ولایت فقاهت و عدالت ؛ قم : نشر اسراء ، چاپ اول ، ۱۳۷۸ ، ص ۱۲۱. ۲. همان ، ص ۱۲۲. ۳. همان ، ص ۱۲۹. ۴. همان، صص ۷-۱۳۶. ۵. آیت ا... جوادی آملی ؛ ولایت فقیه ؛ رهبری در اسلام ؛ قم : نشر فرهنگی رجاء ، چاپ اول ،۱۳۶۷- صص ۸-۱۲۷. ۶. ولایت فقیه؛ ولایت فقاهت و عدالت ، صص ۸-۱۶۷. ۷. همان ، ص ۱۸۴. ۸. ولایت فقیه ؛ رهبری در اسلام ، صص ۹-۱۸۸. منبع: فصلنامه ی پویا شماره ی ۲ /خ نویسنده:آیت الله جوادی آملی (حفظه الله)

دلایل سه گانه بر ولایت فقیه- اوّل: دلیل عقلی محض بر ولایت فقیه

دلایل سه گانه بر ولایت فقیه- اوّل: دلیل عقلی محض بر ولایت فقیه پس از بیان برخی از مبادی تصوری و تصدیقی موضوع ولایت فقیه که درفهم آن سهم بسزایی داشت و ازآغاز کتاب تا کنون عرضه گردید، اینک زمان بیان دلیل های سه گانه دراثبات ولایت فقیه فرا رسیده است. اگر چه همه ی استدلال ها به چراغ عقل روشن می شود و هر استدلالی به نیرو و حکم عقل صورت می گیرد، لیکن دلیل های این مبحث، به تناسب مقدماتی که درآنها مورد استفاده قرار گرفته است ، به سه دسته تقسیم می شوند: ۱- دلیل عقلی محض. ۲- دلیل مرکب ازعقل و نقل. ۳- دلیل نقلی محض . ۱-دلیل عقلی محض برولایت فقیه دلیل عقلی محض همان برهان ضرورت نظم در جامعه ی اسلامی است که در گذشته بیان گردید و دانستن این نکته درباره ی آن ضروری است که این برهان ، به دلیل آن که مقدماتی عقلی دارد و از این جهت، دلیلی عقلی است، هرگز ناظر به اشخاص نیست و دارای چهار خصوصیّت ((کلیّت)) ، ((ذاتیّت)) و ((دوام))، و ((ضرورت)) می باشد وبه همین دلیل، نتیجه ای که از آن حاصل می شود نیز کلی و ذاتی و دایمی و ضروری خواهد بود. از اینرو، براهینی که درباب نبوّت و امامت اقامه می شود، هیچ یک ناظر به نبوت ویا امامت شخص خاص نیست و امامت و نبوت شخصی را ثابت نمی کند ودر مسأله ولایت فقیه نیز آن چه طبق برهان عقلی محض اثبات می شود ، اصل ولایت برای فقیه جامع الشرایط است و امّا این که کدام یک از فقیهان جامع الشرایط باید ولایت را به دست گیرد، امری جزیی و شخصی است که توسط خبرگان برگزیده ی مردم یا راه های دیگر صورت می گیرد. درفصل نخست کتاب گفته شد که حیات اجتماعی انسان و نیز کمال فردی و معنوی او، ازسویی نیازمند قانون الهی در ابعاد فردی و اجتماعی است که مصون و محفوظ از ضعف و نقص وخطا و نسیان باشد واز سوی دیگر، نیازمند حکومتی دینی و حاکمی عالِم و عادل است برای تحقّق و اجرای آن قانون کامل. حیات انسانی در بعد فردی و اجتماعی اش، بدون این دو و یا با یکی از این دو، متحقّق نمی شود و فقدان آن دو، دربعد اجتماعی ، سبب هرج و مرج و فساد و تباهی جامعه می شود که هیچ انسان خردمندی به آن رضا نمی دهد. این برهان که دلیلی عقلی است و مختص به زمین یا زمان خاصی نیست، هم شامل زمان انبیای (علیهم السلام) می شود که نتیجه اش ضرورت نبوت است، و هم شامل زمان پس از نبوّت رسول خاتم (صلی الله علیه وآله وسلّم) است که ضرورت امامت را نتیجه می دهد، وهم ناظر به عصر غیبت امام معصوم است که حاصلش ، ضرورت ولایت فقیه می باشد. تفاوت نتیجه ی این برهان دراین سه عصر، آن است که پس از رسالت ختمیّه ی رسول اکرم، حضرت محمّد مصطفی (صلی الله علیه وآله وسلم) ، آمدن قانونی جدید از سوی خداوند ناممکن است؛ زیرا هر آن چه که درسعادت انسان تا هنگام قیامت؛ از عقاید و اخلاق واحکام نقش دارد، به دست اعجاز، در کتاب بی پایانِ قرآن نگاشته شده است و از اینرو، یک نیاز بشر که همان نیاز به قانون الهی است، برای همیشه برآورده گشته است و آن چه مهم می باشد، تحقّق بخشیدن به این قانون در حیات فردی و اجتماعی و اجرای احکام دینی است. درعصر امامت، علاوه برتبیین قرآن کریم وسنت وتعلیل معارف و مدعیّات آن و دفاع ازحریم مکتب ، اجرای احکام اسلامی نیز به

قدر ممکن ومیسور و تحمّل و خواست جامعه، توسط امامان معصوم (علیهم السلام) صورت می گرفت و اکنون سخن دراین است که درعصر غیبت ولی عصر(عجل الله تعالی فرجه الشریف) نیز انسان و جامعه ی انسانی، نیازمند اجرای آن قانون جاوید است؛ زیرا بدون اجرای قانون الهی، همان مشکل و محذور بی نظمی و هرج ومرج ، و برده گیری و ظلم وستم وفساد و تباهی انسان ها پیش خواهد آمد و بی شک، خدای سبحان درعصر غیبت امام زمان (عجل الله تعالی فرجه الشریف) ، انسان و جامعه را به حال خود رها نساخته و برای هدایت انسان ها، ولایت جامعه ی بشری را به دست کسانی سپرده است. کسی که درعصر غیبت ولایت را ازسوی خداوند برعهده دارد، باید دارای سه ویژگی ضروری باشد که این سه خصوصیت، از ویژگی های پیامبران و امامان سرچشمه می گیرد و پرتویی از صفات متعالی آنان است وما درگذشته ازآنها سخن گفتیم.۱ ویژگی اوّل، شناخت قانون الهی بود؛ زیرا تا قانونی شناخته نشود، اجرایش ناممکن است. ویژگی دوّم، استعداد و توانایی تشکیل حکومت برای تحقّق دادن به قوانین فردی و اجتماعی اسلام بود و ویژگی سوّم، امانتداری و عدالت در اجرای دستورهای اسلام و رعایت حقوق انسانی و دینی افراد جامعه. به دلیل همین سه ویژگی ضروری است که گفته می شود نیابت امام عصر(عجل الله تعالی فرجه الشریف) و ولایت جامعه درعصر غیبت از سوی خداوند، برعهده ی فقیهان جامع شرایط (سه شرط مذکور) می باشد. تذکر این نکته نیز سودمند است که سلسله ی جلیله ی انبیای (علیهم السلام) به نصاب نهایی خود رسیده و با انتصاب حضرت ختمی مرتبت (صلی الله علیه وآله وسلم) از سوی خدای سبحان، محال است که کسی به مقام شامخ نبوت راه یابد؛ چنان که سلسله ی شریفه ی امامان (علیهم السّلام) نیز به نصاب نهایی خودبالغ شده وبا انتصاب حضرت بقیهٔ الله (ارواح من سواه فداه) ، ممکن نیست که احدی به مقام والای امامت معصوم راه یابد. لیکن برهان عقلی برضرورت زعیم و رهبر برای جامعه ، امری ضروری و دایمی است وهرکس درزمان غیبت، مسؤولیت اداره امورمسلمین را داشته باشد، باید به عنوان نیابت از طرف ولی عصر(علیه السلام)باشد؛ زیرا آن حضرت، امام موجود و زنده است که تنها حجت خدا می باشد وهمان گونه که درعصر ظهور امامان گذشته، درخارج ازاقلیم خاص آنان، نایبانی از طرف ایشان منصوب می شدند، درعصر غیبت ولی عصر(علیه السلام) نیز چنین است و نیابت غیرمعصوم از معصوم، امری ممکن است؛ زیرا امام معصوم دارای شؤون فراوانی است که اگر چه برخی ازآن شؤون مانند مقام شامخ ختم ولایت تکوینی، اختصاص به خود ایشان دارد ونایب پذیر نیست و هیچ گاه به کس دیگری انتقال نمی یابد، ولی برخی دیگر ازشؤون آن حضرت که جزء امور اعتباری و قرار دادی عقلاست و در زمره ی تشریع قرار دارد – مانند افتاء و تعلیم و تربیت و اداره ی امور مردم و اجرای احکام و حفظ نظام از تهاجم بیگانگان – نیابت پذیر است و این نیابت، به فقیهی تعلق می گیرد که با داشتن آن سه ویژگی ، بتواند درغیبت امام (علیه السّلام) تا حد ممکن و مقدور ، شؤون والای آن حضرت را عملی سازد. چند نکته پیرامون دلیل عقلی اول: گرچه ((برهان ضرورت وحی و نبوت)) براساس اجتماعی بودن زندگی انسان و نیازمندی وی به قانون و عدم امکان تدوین قانون کامل و جامع بدون وحی و نیز عدم سودمندی قانون معصوم، بدون مبیّن و مجری معصوم، اقامه می شود و به همین صورت درکتاب های کلامی و فلسفی رایج است، لیکن براهین برخی از مطالب ، دارای مراتبی است که طبق کارآمدی آنها، هریک درجایگاه ویژه خود مطرح می شود. آن چه برای اوحدی از انسان ها مؤثّر است، ارایه برهان وحی ونبوت از طریق نیاز بشر به تکامل مادی و معنوی و رهنمود وی درسلوک الهی و نیل به لقای خدای سبحان است. اصل این برهان جامع و کامل، از دوده ی ((طه)) و نسل ((یاسین)) است؛ سپس راهیان کوی ولاء و سالکان سبیل لقاء ، چونان شیخ الرئیس (رحمه الله) آن را طیّ تبیین مقامات عارفین و تشریح منازل سائرین و تعلیل ترتّب مدارج و معارج مسالکین و اصل بازگو کرد. آگاهان به متون فلسفی و کلامی مستحضرند که طرح مبدأ قابلی وحی یابی دراثناء ((علم النفس)) است و ارایه مبدأ فاعلی آن، درثنایای مبحث الهی است. اگرچه ابن سینا (ره) از ضرورت وحی ونبوت در پایان الهیات شفا سخن به میان آورد و بر منهج مألوف حکیمان سخن گفت – البته درآنجا نیز، دربحث از عبادات و منافع دنیوی و اخروی آنها، سخنی درباره ی خواص مردم وتزکیه ی نفس دارند که علاوه برصبغه ی تدّین اجتماعی، صبغه ی تمدن فردی را نیز

دراثبات نبوّت آورده اند۲ – لیکن آن چه را که ازبرهان امام صادق (علیه السّلام) درکتاب الحجة کافی ۳ بر می آید ، ذخیره عارفان قرار داد و درنَمَط نهم اشارات و تنبیهات ، نقاب از چهره ی آن برداشت تا روشن گردد که هرانسانی، خواه تنها زندگی کند وخواه با جمع، خواه تنها خلق شده باشد و خواه دیگری نیز آفریده شده باشد،نیازمند وحی و نبوت است ؛ یعنی یا خودش پیامبر است ویا در تحت هدایت یک پیامبر قرار دارد ؛ تا درظلّ وحی، به معرفت نفس وشناخت شؤون ادراکی و تحریکی روح و کیفیت بهره برداری ازآنها و نحوه ی ارتباط با جهان خارج و سرانجام ، کیفیّت هماهنگ کردن بهره وری از خود و جهان را در ارتباط با مبدأ عالم وآدم فرا گیرد وعمل کند: ((لما لم یکن الإنسان بحیث یستقل وحده بأمر نفسه إلاّ بمشارکة آخر من بنی جنسه و بمعارضة و معاوضة تجریان بینهما یفرغ کل واحد منهما لصاحبه عن مهم لو تولاه بنفسه لازدحم علی الواحد کثیر وکان ممّا یتعسّر ان امکن وجب أن یکون بین الناس معاملة و عدل یحفظه شرع یفرضه شارع متمیّز باستحقاق لالطاعة لاختصاصه بایات تدل علی أنّها من عند ربّه ووجب أن یکون للمحسن والمسیء جزاء عند القدیر الخبیر. فوجب معرفة المُجازی والشارع؛ ومع المعرفة سبب حافظ للمعرفة ففرضت علیهم العبادة المذکّرة للمعبود وکرّرت علیهم لیستحفظ التذکیر بالتکریر حتی استمرّت الدعوة إلی العدل المقیم لحیاة النوع ثمّ زید لمستعملیها بعدالنفع العظیم فی الدنیا الأجر الجزیل فی الأُخری ثمّ زید للعارفین من مستعملیها المنفعة التی خصوا بها فیما هم مولّون وجوههم شطره.فانظر إلی الحکمة ثمّ إلی الرحمة والنعمة تلحظ جناباً تبهرک عجائبه ثمّ أقم واستقم)).۴ دوم: تفاوت میان دلیل عقلی محض ودلیل ملفّق ازعقل ونقل، این است که چون دربرخی ازاستدلال ها، برای دوام دین و جاودانگی مکتب، از آیه? لایأتیه الباطل من بین یدیه ولامن خلفه?۵ ومانند آن استعانت شد، لذا تمام مقدمات آن دلیل مزبور، عقل محض نیست و چون پس ازفراغ ازاستمداد به برخی ازادله ی نقلی، جریان ولایت فقیه با کمک عقلی بررسی شد، لذا چنین دلیلی ، مُلَفّق ازعقل ونقل محسوب شد اولاً، و درقبال دلیل عقلی محض قرار گرفت ثانیاً، وسبب تعدّد ادلّه، همانا اختلاف دربرخی ازمقدمات است ؛ زیرا صرف اتحاد دربرخی ازمقدمات یا کبرای کلی، مایه ی وحدت دلیل نخواهد شد ثالثاً. سوم: برهان عقلی محض، براساس تبیین عقلی صرف که راجع به ملکه علم وملکه عمل استوار می باشد وعقل، هیچ گونه خَلَلی درمراحل سه گانه ی نبوت، امامت، و ولایت فقاهت و عدالت نمی یابد؛ واگرچه برهان عقلی ، بر شخص خارجی اقامه نخواهد شد،لیکن درمجرای خود که عنوان((فقاهت و عدالتِ همراه با تدبیر وسیاست)) است ، هیچ قصوری ندارد تا نیازمند به دلیل منقول باشد و از دلیل نقلی استمداد کند که به سبب آن، برهان عقلی محض،به صورت دلیل ملفّق از عقل ونقل تنّزل نماید واگر آسیب موهوم یا گزند متوهّمی، دلیل نقلی را تهدید می کند، دلیل عقلی مزبور را نیز با تحدید خویش تهدید نماید. غرض آن که؛ نصاب دلیل عقلی محض، با استعانت ازمقدمات عقلی صرف، محفوظ است؛ اگرچه محدوده ی دلیل ملفّق، جایگاه خود را داراست. چهارم: چون عقل ازمنابع غنّی وقوی دین است و بسیاری ازمبانی که سند استنباط احکام فقهی و فروع اخلاقی وحقوقی است ازآن استخراج می شود، پس اگر برهان عقلی، در مقطع سوم ازمقاطع سه گانه طولی مزبور، برضرورت ولایت فقیه عادل اقامه شد، چنین دلیلی،شرعی است وچنان مدلولی ، حکم شارع خواهد بود که ازطریق عقل کشف شده است؛ زیرا مکرّراً اعلام شد که عقل، درمقابل نقل است نه دربرابر دین وشرع؛ یعنی معقول در قبال مسموع است نه درمقابل مشروع؛ وبه تعبیر بهتر، مشروع ، گاهی از راه عقل کشف می شود زمانی از راه نقل. پس اگر ولایت فقیه عادل، با دلیل عقلی صرف ثابت شد، چنان ولایتی، مشروع بوده وحکم شریعت الهی را به همراه دارد. پنجم: ممکن است تحریر ((قاعده لطف)) برمبنای اهل کلام، مشوبِ به نَقدِ مقبول باشد؛ زیرا گروهی از آنان نظر اشاعره ، قائل به تحسین وتقبیح عقلی نیستند وگروه دیگر آنان، نظیر معتزله،گرچه قائل به حسن و قبح عقلی اند، لیکن میان ((واجب علی الله)) و((واجب عن الله)) فرق نگذاشتند؛ چه این که برخی از اهل کلام، میان امور جزیی و شؤون کلان وکلی فرق ننهادند و چنین پنداشتند که هر امری ظاهراً حَسَن باشد، انجام آن برخداوند واجب است و هر امری که ظاهراً قبیح باشد، ترک آن برخداوند لازم است. کفر کافران را نمی توان مورد نقض قرار داد؛ زیرا لطف، به حسب نظام کلی است اولاً و به حسب واقع است نه ظاهرثانیاً، که

تفضیل آن، ازحوصله ی این مقال و حوزه ی این مقالت بیرون است. لیکن تبیین آن قاعده به صورت حکمت و عنایت الهی درمسایل کلان جهان، برمنهاج حکیمان و به عنوان((واجب عن الله)) ونه ((واجب علی الله)) معقول ومقبول است. اگر حکومت عدل اسلامی، ضروری است و اگر تأسیس چنین حکومتی ضروری، بدون حاکم نخواهد بود واگر حاکم اسلامی، مسؤول تبیین ،تعلیل، دفاع و حمایت، و اجرای قوانینی است که اصلاً مِساسی با اندیشه بشری ندارد و اسقاط و اثبات و تخفیف و عفو حدود و مانند آن، درحوزه ی حقوق انسانی نبوده و نیست ومنحصراً حَصِیل وحی الهی است، زمام چنین قانونی، فقط به دست صاحب شریعت خواهد بود وتنها اوست که زمامدار را معیّن ونصب می نماید و تعیین زمامدار به عنوان حکمت وعنایت، ((واجب عن الله)) است وفتوای عقل مستقل، پس از کشف چنان حکمت و عنایت ، چنین است که حتماً درعصر طولانی غیبت، والی و زمامداری را تعیین کرده که در دو رکن رصینِ علم و عمل(فقاهت و عدالت) ، نزدیک ترین انسان به والی معصوم(علیه السّلام) باشد و این ، تنها راهی است که وجوب تصدّی وظیفه سرپرستی و ولایت را برای فقیه و وجوب تولّی و پذیرش را برای جمهور مردم به همراه دارد؛ زیرا نه جمهور مردم در مدار تدوین قانون الهی ودین خداوند سهیم می باشند تا ازسوی خود وکیل تعیین نمایند ونه تفکیک وکیل جمهور از ناظر برحسن جریان راهگشاست ؛به طوری که ملّت، مؤمن مدبّری را انتخاب نماید وفقیه عادل، براو نظارت کند؛ زیرا زمام چنین کار وتوزیع چنین وظیفه ای ، درخور حقوق جمهور که درتدوین قانون الهی سهمی ندارد نیست تا درنتیجه ، شرکت سهامی سرپرستی تشکیل دهد وشخصی را وکیل و فقیهی را ناظر سازد. ازاین جا، طریق منحصر نظام اسلامی معلوم می شود که همان تصدّی فقاهت عادلانه وسیاست فقیهانه، به عنوان نیابت ازمعصوم(علیه السلام) و سرپرستی حوزه ی اجرای قوانین الهی باشد خواهد بود. البته فقیه عادل که والی امت اسلامی است، می تواند وکیل معصوم باشد؛ زیرا وکالتِ از معصوم ولیّ، همراه با ولایت برامّیت است؛ چون وکیلِ ولیّ، ولایت را به همراه خود دارد؛ لیکن آن چه وکالتِ از معصوم را حائز است و درنتیجه ، ولایت برجمهور مردم را داراست، همانا شخصیّت حقوقی فقیه عادل؛ یعنی مقام برینِ فقاهت و عدالت است که شخصیّت حقیقی فقیه عادل ، همتای شهروندان دیگر، ((مولّی علیه)) چنان ولایتی خواهد بود. ششم: مدار محوری هربرهان را ((حدّ وسط)) او تعیین می کند ونتیجه برهان نیز درهمان مدار دور می زند وهرگز نتیجه برهان، از مدار فَلَک اَوسطِ او بیرون نمی رود؛ هرچند که ازکبرای عالم استمداد شود وازعموم یا اطلاق اصل جامعی استعانت حاصل آید. برهان عقلی برضرورت امامت، نتیجه ای وسیع تر از ضرورت وجود جانشین پیامبر (صلی الله علیه وآله وسلّم) نمی دهد؛ زیرا عنصر محوری امامت، همان خلافت و جانشینی امام از رسول اکرم (صلی الله علیه وآله وسلم) است نه وسیع تر ازآن تاگفته شود: اگر جامعه با وجود امام معصوم (علیه السّلام) به تمدّنی که عین تدیّن اواست می رسد وبا نبود پیامبر(صلی الله علیه وآله وسلم) به مقصد نایل می شود، پس دلیل برضرورت رسالت و نبوت نخواهد بود. سرّ ناصواب بودن چنین گفتاری این است که مدار برهان امامت، جانشینی و خلافت از رسول است نه جابجایی امام و رسول؛ تا امام،بدیل و عدیل رسول شود؛ زیرا عنصر اصیل استدلال، همانا اثبات بدل اضطراری است نه بدیلی عدیل. همچنین مدار محوری برهان عقلی برولایت فقیه و حدّ وسط آن که تعیین کننده مسیر اصلی استدلال است، همانا نیابت نزدیک ترین پیروان امام معصوم (علیه السّلام) وبدل اضطراری واقع شدن وی درصورت اظطرار و دسترسی نداشتن به امام معصوم(علیه السّلام) که ((منوب عنه)) می باشد. بنابراین نمی توان گفت: اگر نظم جامعه بدون رهبر معصوم حاصل می شود، پس نیازی به امام معصوم(علیه السّلام) نیست واگر بدون رهبر معصوم حاصل نمی شود ، پس فقیه، ولایت امت را فاقد بوده، واجد سِمَت رهبری نخواهد بود. سرنادرست بودن چنین برداشتی این است که عصمتِ والی، شرط درحال امکان و اختیار است و عدالت آن، شرط درحال اضطرار وامتناع دسترسی به والی معصوم می باشد. البته برکات فراوانی درحال اختیار و حضور ولایتمدارانه معصوم بهره امّت می شود که درحال اضطرار ، نصیب آنان نمی گردد. برای روشن شدن این مطلب که ازمسایل ((فقه اکبر)) به شمار می آید، نموداری از ((فقه اصغر)) ارایه می شود تا معلوم گردد که میان ((بدل اضطراری)) و ((بدیل عدیل)) فرق وافراست. وظیفه زائری که حج تمتع بعهده اوست، تقدیم

هَدْی و قربانی در سرزمین مِنی ?است. اگر فاقد هَدْی باشد وقربانی مقدور او نیست و درحال اضطرار به سر می برد، روزه ی ده روز، به عنوان بدل اضطراری از قربانی ، وظیفه او خواهد بود ?:فمن تمتّع بالعمرة إلى الحج فما استیسر من الهَدی فمن لم یجد فصیام ثلا?ثة أیام فی الحج وسبعة إذا رجعتم تلک عشرة کاملة ذلک لمن لم یکن أهله حاضری المسجد الحرام واتقوا الله واعلموا أنّ الله شدید العقاب? ۶ . همان گونه که درمثال فقه اصغر نمی توان گفت: اگر روزه درحج تمتع کافی است ،نیازی به قربانی نیست واگر قربانی لازم باشد، روزه کافی نیست، درمُمَثَّل فقه اکبر نیز نمی توان گفت: اگر عدالت فقیه رهبر کافی است، نیازی به رهبرمعصوم نیست واگرعصمت رهبر لازم است،رهبری فقیه عادل کافی نیست؛ زیرا موطن اختیار غیر از ممرّ اضطرار است. البته اختلاف رأی فقهاء که در زمان رهبری فقیه عادل رخ می دهد، غیر قابل انکاراست، لیکن حلّ آن به مقدار میسور درحال اضطرار، درپرتو عدل او ممکن است وهرگز چنین اختلافی در زمان رهبری امام معصوم(علیه السّلام) پدید نمی آید، البتّه اختلاف یاغیان عنود و طاغیان لَدُود، خارج از بحث است؛ زیرا این گروه هماره دربرابر هرگونه دادخواهی و عدل گستری ، به تطاول مبادرت کرده و می کنند و شأنی جز محاربت با خدا و مخالفت با دین او نداشته و ندارند. با این تحلیل،معلوم می شود که تمایز امام معصوم وفقیه عادل، از سنخ تخصّص است نه تخصیص؛ تا گفته شود: ((عَقْلیّةُ الأحکام لا تُخَصَّص))؛ یعنی درحال اختیار، عصمت رهبر لازم است ودرحال اضطرار ، عدالت وی کافی می باشد وبرهمین حدّوسط ،برهان عقلی اقامه شده است. هفتم: گرچه عناصر ذهنی برهان حصولی را عناوین ماهوی یا مفهومی تشکیل می دهند، لیکن افراد آن ماهیات یا مصادیق این مفاهیم، همانا امور وجودی اند که نه تنها اصالت ازآنِ آنهاست،بلکه تشکیک و تعدّد مراتب و تعیّن حدود واحکام برحسب مراتب وجودی، مطلبی است متقن وحکم مسلّم هستی است . اگر قاعده لطف متکلمانه یا حکمت و عنایت حکیمانه ارایه می شود واگر قاعده ی نظم و عدل فقه سائسانه ومانند آن مطرح می گردد، همراه با تشکیک و شدّت و ضعف درجات وجودی است واگر ملکه ی علم وعدل رهبران دینی بازگو می شود، همتای با تشکیک و تفاوت مراتب وجودی است و لذا، حفظ مراتب سه گانه نبوت، امامت، فقاهت ونیز صیانت درجات عصمتِ ویژه پیامبر ازیک سو و عصمت امام معصوم (علیه السّلام) ازسوی دیگر و عدالت فقیه که مرحله ضعیف ازملکه صیانت نفس از هوس و حفظ روح ازهواست از سوی سوم، لازم خواهد بود؛ به گونه ای که ضرورت نبوّت، عرصه را برامامت امام معصوم تنگ نمی کند وضرورت امامت معصوم نیز ساحت فقاهت را مسدود نمی سازد؛ چه این که برهان ولایت و رهبری فقیه عادل، هرگز ضرورت نیاز به امام معصوم(علیه السّلام) را پس ازارتحال رسول اکرم (صلی الله علیه وآله وسلم) برطرف نمی نماید ولذا، هیچ گاه نمی توان گفت: اگررهبری غیرمعصوم کافی است، پس بعد از ارتحال رسول اکرم(صلی الله علیه وآله وسلّم) ،نیازی به امام معصوم نیست وجریان غیبت امام عصر (علیه السّلام) مخدوش می شود. سرّ نارسایی چنین گفتاری آن است که مراتب معقول ومقبول، حفظ نشد و تمایز اختیار و اضطرار، ملحوظ نگشت و تفاوت وحدت تشکیکی یا وحدت شخصی ،منحفظ نماند؛ زیرا با درجه معیّن ازلطف، حکمت ،نظم ، وقسط وعدل، نمی توان نتایج سه گانه نبوت، امامت، و ولایت فقیه عادل را ثابت نمود، لیکن با درجات متعدد از اصول گذشته درطی سه برهان با سه حدّ وسط، کاملاً میسور خواهد بود. هشتم: ویژگی زمان اختیار این است که به ترتیب، وجود پیامبر(صلی الله علیه وآله وسلم) وسپس وجود امام معصوم (علیه السّلام) ضروری خواهد بود وچون عصمت رهبر، شرط است وراهی برای شناخت عصمت نیست ،لذا یا با معجزه و یا بانصّ و تعیین شخصی رهبر معصوم قبلی، رهبری والی فعلی،معلوم می شود؛ اما در زمان اضطرار که به ولایت فقیه بسنده می شود، برای آن است که فقاهت شناسی و عدالت یابی، مقدور بشراست ولذا می توان آن اوصاف را از راه خبرگان شناخت ؛ لیکن قدرت شناخت، تنها تأثیری که دارد این است که نیاز به اعجاز و مانند آن را برطرف می کند نه آن که زمام تعیین رهبر را به دست جمهور و مردم بسپارد؛ زیرا رهبر اسلامی ، متولی دین خدا و مکتب الهی است. دین الهی و مکتب خدا، حق جمهور نیست تا زمام آن را به دست شخص معیّن— هرچند فقیه عادل باشد- بسپارد؛ زیرا خود جمهور ، ((مورد حق)) است نه ((مصدر حق)) ؛ وبه اصطلاح ، ((مبدأ قابلی)) اجرای

حدود، احکام ، عقائد ، واخلاق الهی است نه ((مبدأ فاعلی)) آن؛ ولذا زمام تبیین، تقلیل،حمایت و دفاع،هدایت وتبلیغ و دعوت، وبالأخره اجرای آن باید ازسوی صاحب دین ومالک مکتب و به اصطلاح ، مبدأ فاعلی قانون سماوی تعیین شود؛ زیرا مکتب الهی ، قانونِ مدوّنِ بشری نبوده وعصاره اندیشه اندیشوران جامعه نخواهد بود ولذا هیچ یک ازشؤون یاد شده ی آن، دراختیار جمهور مردم نیست تا زمام حق خود را به دیگری واگذار کنند و او وکیل خویش قراردهند؛ چه این که شخصیّت حقیقی فقیه عادل نیز هیچ سهمی درامور مزبور ندارد؛ بلکه چونان شهروندان دیگر، تنها پذیرای ولایتِ فقاهت و عدالت است؛ بدون آن که تافته ای جدا بافته از جمهور مردم باشد. غرض آن که ؛ فرق معصوم و غیر معصوم ،گذشته از مقام معنوی، در سهولت شناخت و صعوبت آن است نه درولایت و وکالت که معصوم، ولیّ بر مردم باشد وفقیه عادل، وکیل جمهور. ترس دشمنان از ولایت فقیه باید توجه داشت که دشمنان اسلام و مسلمانان، بیش ازخود قانون آسمانی، از قانون شناسی که بتواند قانون الهی رابعد از وظایف سه گانه ی قبلی؛ یعنی تبیین، تعلیل، ودفاع علمی، قاطعانه پیاده کند هراسناکند وبا انتخاب رهبراست که بیگانگان آیس و ناامید می شوند؛ چرا که تنها با وجود رهبرِ قانون شناس و عادل و توانا است که دین الهی به اجرا در می آید وظهور می کند. دشمنان اسلام ، درزمان پیامبر اسلام (صلی الله علیه وآله وسلم) ، به امید نشسته بودند که لااقل پس از رحلت آن حضرت، کتاب قانون ، بدون ((مُجری)) بماند و آنگاه ، با این قانون مکتوب و نوشته شده، به خوبی می توان کنار آمد وآن را به دلخواه خود تفسیر کرد. امّا وقتی برای این کتاب،مجری و مفسّری به نام علی بن ابی طالب(علیه السّلام) نصب شد و او، امیر مؤمنان ورهبر جامعه ی اسلامی گشت، آن دشمنانِ به کمین نشسته ، ناامید گشتند وآیه ی شریفه ی ? الیوم یئس الّذین کفروا من دینکم فلا تخشوهم واخشون?۷ درهمین باره نازل شد. خدای سبحان می فرماید: امروز که روز نصب ولایت است، کافران از دین شما وازاضمحلال وبه انحراف کشیدن آن ناامید گشتند؛ پس دیگر ازآنان هراسی نداشته باشید و ازغضب خدا بترسید که دراثر سستی و کوتاهی تان شامل شما گردد. اگر دین خدا را یاری کنید و پشت سر ولیّ خدا و رهبر خود حرکت نمائید،خدایی که همه ی قدرت ها ازناحیه ی اوست، حافظ و نگهدار و ناصر شما خواهد بود ?: إن تنصروالله نیصرکم و یثّبت أقدامکم?۸ . توطئه ی انحلال مجلس خبرگان وقتی که درمجلس خبرگان قانون اساسی، نوبت به اصل پنجم قانون اساسی رسید که درآن ، ولایت امر و امامت امّت درزمان غیبت برعهده ی فقیه عادل و با تقوا، آگاه به زمان، شجاع ، ومدیر ومدبّر نهاده شده است، اَبَر قدرت های شرق و غرب تلاش ها وکوشش ها کردند که مجلس خبرگان را منحل کنند. همزمان با تصویب این اصل بود که در زمان دولت موقّت، سخن از انحلال این مجلس به میان آمد. دراصل چهارم قانون اساسی چنین آمده است: کلیّه ی قوانین و مقرّرات مدنی، جزایی ، مالی ، اقتصادی ، اداری، فرهنگی ، نظامی ،سیاسی وغیر این ها باید براساس موازین اسلامی باشد. این اصل براطلاق یا عموم همه ی اصول قانون اساسی و قوانین ومقرّرات دیگرحاکم است. این اصل ، با آن که تأکید دارد که همه ی قوانین ومقرّرات کشور، باید مطابق با کتاب خدا وسنّت معصومین (علیهم السلام) باشد، کسی با این اصل یا با مجلس خبرگان آن چنان مخالفت علنی و چشمگیری نکرد، ولی وقتی نوبت به تصویب اصل پنجم یعنی اصل ولایت فقیه رسید ومسأله ی رهبری جامعه ی اسلامی توسط فقیه عالم و عادل و توانا مطرح شد، توطئه های گوناگون برای انحلال مجلس خبرگان آغاز گشت واین، به دلیل هراسی بود که بیگانگان از ولایت فقیه داشتند؛ زیرا همان گونه که گفته شد، قانون ، به تنهایی وبدون مسؤول اجراء ، ترسی ندارد؛ آن چه برای دشمنان ترس آور است، اجرای قانون خدا توسط رهبر عادل و آگاه می باشد. کمال دین و تمام نعمت الهی، به داشتن یک ولیّ عالم و عادل وآگاه به زمان است که دین و احکام دینی را خوب بفهمد، آن را تبیین کند، به اجرا درآورد، وبا مهاجمان و دشمنان دین بستیزد . دین اسلام و ره آورد پیامبر اکرم (صلی الله علیه وآله و سلم) ، پس از اعلام ولایت علی بن ابی طالب (علیه السّلام) کامل شد?: الیوم أکملت لکم دینکم و أتممتُ علیکم نعمتی ورضیت لکم الإسلام دیناً?۹ واین نشانگر آن است که دین و جامعه ی دینی، آنگاه مورد رضایت خداوند است که ولیّ ورهبر داشته باشد. انقلاب وجامعه ای که ولیّ شایسته نداشته باشد، ناقص و بی کمال است؛ همان گونه که اسلام بی امام معصوم،

کامل وتام نیست. دشمنان، اگر شعار((اسلامِ منهای روحانیت)) را درآغاز انقلاب مطرح کردند، برای آن بود که به تدریج رهبری دینی را ازمیان بردارند وبا گذشت زمان، تنها یک سلسله قوانین مکتوب وبی روح بماند وآن را به دلخواه خود تفسیر و تحریف کنند. زنده بودن اسلام و قوانین اسلامی ، فقط با وجود رهبر قانون فهم و عادل وآگاه وقاطع وشجاع امکان پذیر است؛ که قانون را خوب بفهمد ، آن را خوب اجرا کند، و در برابر تهاجم های بیگانه ی داخلی و خارجی ، خوب از آن دفاع کند. تلاش هایی که درزمان حاضر و درجامعه ی ما مشاهده می شود که اسلام را بی حکومت وبی فقاهت معرفی می کنند، دانسته یا ندانسته ، آب درآسیاب دشمن می ریزند وآنان را در اهداف استکباری و دین ستیزی شان یاری می رسانند؛ زیرا همان گونه که گفته شد ، حیات دین، به اجرای آن است و اجرای آن، بدون حاکم و فقیه اسلام شناسِ عادل وآگاه به زمان و شجاع و مدیر ومدبّر ممکن نیست. پی نوشت: ۱. رک: ص ۱۳۷. ۲. الهیات شفاء؛ مقاله دهم، فصل دوم وسوم، ص ۴۴۱ و۴۴۶. ۳. درفصل نخست کتاب، ص ۵۷ و ۵۸ ، متن روایت امام صادق (علیه السّلام) ازکتاب کافی و نیز روایت دیگری دراین باره آمده است. ۴. اشارات و تنبیهات ؛ ج ۳، نمط نهم ص،۳۷۱. ۵. سوره ی فصلت ، آیه ی ۴۲. ۶. سوره ی بقره ، آیه ی ۱۹۶. ۷. سوره ی مائده، آیه ی ۳. ۸. سوره ی محمد (صلی الله علیه وآله وسلّم) ، آیه ی ۷. ۹. سوره ی مائده، آیه ی ۳. نویسنده:آیت الله جوادی آملی منبع:ولایت فقیه (ولایت فقاهت و عدالت)

دلایل عقلی بر ولایت فقیه

دلایل عقلی بر ولایت فقیه محکم ترین بر ولایت فقیه این است که قانون الهی و شریعت اسلام،بدون گرداننده و مجری وولی امر بی اثر و بیهوده می باشد. در یک نظام دینی- اسلامی،هرگز نمی توان زمام حکومت را به دست کسی دادکه در فقه و فقاهت که دستور العمل حیات فردی و جمعی جامعه است،متخصص نباشد و یا به آن بی اعتنا باشد.در نظام های سیاسی دنیا هم،همین طور است.زمامدار حکومت مارکسیستی متخصص و معتقد به مارکسیسم است،رهبر حکومت لیبرال و سکولار و... باید آشناترین و معتقدترین فرد به آن نظام حکومتی باشد؛لذا نمی شود زمام یک حکومت دینی را به دست کسی داد که به تمام یا عمده ی احکام مربوط به ساختار آن حکومت آگاه و یا معتقد نباشد. امام خمینی (رحمت الله علیه) درباره ی ضرورت عقلی وجود ولایت فقیه می نویسد: (همان دلایلی که لزوم امامت پس از نبوت را اثبات می کند،عیناً،لزوم حکومت در دوران غیبت حضرت ولی عصر (عجل الله تعالی فرجه الشریف) را در بر دارد.بویژه،پس از این همه مدت که از غیبت ان بزرگوار می گذرد و شاید این دوران هزارها سال دیگر نیز ادامه یابد؛علم آن نزد خداوند است و ما از طولانی شدن آن به خدای بزرگ پناه می بریم. آیا می توان تصوّر کرد که آفریدگار حکیم،امت اسلامی را به حال خود رها کرده و تکلیفی برای آن معیّن نکرده باشد؟ و آیا خردمندانه است که بگوییم خداوند حکیم به هرج و مرج میان مسلمین و پریشانی احوال آنان رضا داده است؟ و آیا چنین گمانی به شارع مقدس رواست که بگوییم حکمی قاطع جهت رفع نیازهای اساس بندگان خدا تشریع نکرده است تا حجّت بر آنان تمام شده باشد؟). (۱) مرحوم آیت الله خویی (قدس سره) در این زمینه می فرماید: (به دو دلیل،فقیه جامع الشرایط در عصر غیبت می تواند مجری احکام انتظامی اسلامی باشد: ۱.اجرای احکام انتظامی و حکومتی در راستای مصلحت عمومی تشریع گردید تا جلوی فساد گرفته شود و ظلم و ستم،تجاوز و تعدّی،فحشا و فجور و هرگونه تبهکاری و سرکشی در جامعه ریشه کن شود. واین نمی تواند مخصوص یک دوره ی از زمان (زمان حضور) بوده باشد؛زیرا وجود مصلحت یاد شده در هر زمانی،ایجاب می کند که احکام مربوط هم چنان ادامه داشته باشد.و حضور معصوم،در این مصلحت که در راستای تأمین سعادت و سلامت زندگی جامعه در نظر گرفته شده،مدخلیتی ندارد. ۲.از نظر فنّی ((مصطلحات علم اصول) دلایل احکام انتظامی اسلام،اطلاق دارد و نمی توان آن را مقیّد به زمان خاص یا حالت خاصّی دانست و همین اطلاق،چنین اقتضا دارد که در امتداد زمان نیز این احکام اجرا شود.ولی این که مخاطب به این

تکلیف کیست از دلایل یاد شده به دست نمی آید. بی تردید،آحاد مردم،مخاطب به این تکلیف نیستند؛زیرا در این صورت اختلال در نظام پدید می آید،و منجر به نوعی بی ضابطگی حاکم خواهد گردید.علاوه در (توقیع شریف) آمده است: (وَ اَمَّا الحَوادِثُ الواقِعَهُ ، فَارجِعُوا فِیها اِلی رُواه اَحادِیثِنا ، فَاِنَّهُم حُجَّتِی عَلیکُم وَ اَنَا حُجَّهُ الله). و نیز در روایت دیگر از حَفص بن غیاث آمده است: (اِقامَهُ الحُدودِ اِلی مَن اِلَیهِ الحُکم)؛اجرای احکام انتظامی اسلامی بر عهده کسی است که شایستگی صدور حکم را دارا باشد. بنابراین از آن چه گفته شده به خوبی معلوم می شود که اجرای احکام انتظامی در دوران غیبت بر عهده فقهای شایسته است). (۲) فقیه نامدار شیعه مرحوم آیت الله بروجردی (قدس سره) به مدد مقدّماتی عقلی و نقلی،چنین به اثبات ولایت عامّه ی فقیه می پردازند: الف) رهبر و قاید جامعه،عهده دار رفع نیازهایی است که حفظ نظام اجتماع متوقّف بر آن است. ب) اسلام این نیازهای عمومی را مورد توجه قرار داده و احکامی در این خصوص تشریع کرده و اجرای آنها را از والی و حاکم مسلمین خواسته است. ج) قاید مسلمین در صدر اسلام پیامبر اکرم (صلی الله علیه وآله وسلم) بوده و پس از وی مرجع و قائد حقیقی امت،ائمه ی اطهار (علیهم السلام) هستند و به اعتقاد شیعه،سیاست و تدبیر امور جامعه از وظایف آنها بوده است. د) مسایل سیاسی و تدبیر امور جامعه مختص به آن زمان نبوده و از مسایل مورد ابتلای مسلمین در همه ی زمان ها و مکان هاست.و در زمان حضور ائمه که به علت پراکندگی شیعیان،دسترسی آنان به حضرت ائمه به سهولت امکان پذیر نبوده،یقین داریم که آنها کسانی را به تدبیر این گونه امور منصوب می کردند تا امور شیعیان مختل نشود.ما احتمال نمی دهیم که در فصل غیبت امامان شیعه،آنها را از رجوع به طاغوت و قضاوت جائر نهی کرده باشند و در عین حال،سیاست را مهمل گذاشته و افرادی را در تدبیر سیاست و رفع خصومت و دیگر نیازهاای اجتماعی مهمّ تعیین نکرده باشند. هـ) با توجه به لزوم (نصب) از طرف ائمه (علیهم السلام) به ناچار فقیه عادل برای احراز این مقام متعیّن می شود؛زیرا هیچ کس معتقد به نصب غیر فقیه به این سمت نیست؛پس دو احتمال بیشتر وجود ندارد: ا آنها کسی را نصب نکرده اند،یا آن که فقیه عادل را نصب به ولایت نموده اند.و بر اساس مقدّمات چهارگانه ی قبلی بطلان احتمال اول روشن می شود.پس قطعاً فقیه عادل به ولایت منصوب است). (۳) خلاصه ی بیان آیت الله جوادی آملی در دفاع از ولایت عامّه فقیه چنین است: ۱. نیاز به جامعه ی بشری به دین الهی مطلبی ضروری است و اختصاص به عصر حضور معصوم ندارد. ۲. احکام سیاسی- اجتماعی اسلام همانند احکام عبادی آن برای ابَد مصون از گزند و زوال است،و لذا برای همیشه لازم الاجر است. ۳. لزوم احیا و اجرای احکام سیاسی اجتماعی اسلام ایجاب می کند تا کسی عهده دار اجرای آنها باشد که اسلام شناس و متخصّص و در عین حال عادل و وارسته باشد (یعنی فقیه جامع الشرایط). ۴. وجود مجتهدان عادل،که در کمال دقت احکام الهی را استنباط و به آن عمل کرده وبه دیگران اعلام کنند،لطف خدایی بوده و در نظام اصلح لازم است.(۴) آیت الله مصباح یزدی نیز در این خصوص دلیل عقلی می نویسد: با توجه به ضرورت وجود حکومت برای تأمین نیازمندی های اجتماعی و جلوگیری از هرج و مرج و فساد و اختلال نظام،و با توجه به ضرورت اجرای احکام اجتماعی اسلام و عدم اختصاص آنها به زمان حضور پیامبران و امامان (علیه السلام) با دو بیان می توان ولایت فقیه را اثبات کرد: ۱.هنگامی که تحصیل مصلحت لازم الاستیفایی در حدّ مطلوب و ایده آل،میسر نشد باید نزدیکترین مرتبه به حدّ مطلوب را تأمین کرد.پس در مسأله مورد بحث،هنگامی که مردم از مصالح حکومت امام معصوم (علیه السلام) محروم بودند باید مرتبه ی تالیه ی آن را تحصیل کنند؛یعنی حکومت کسی را که اقرب به امام معصوم باشد،بپذیرند،و این اقرّیت در سه امر اصلی،متبلور می شود:یکی علم به احکام اسلام (فقاهت)،دوم شایستگی روحی و اخلاقی به گونه ای که تحت تأثیر هواهای نفسانی و تهدید و تطمیع ها قرار نگیرد (تقوا)،و سوم کارآیی در مقام مدیریت جامعه که به خصلت های فرعی از قبیل درک سیاسی و اجتماعی،آگاهی از مسایل بین الملل،شجاعت در برخورد با دشمنان و تبهکاران،حدس صائب در تشخیص اولویّت ها و اهمیّت ها و... قابل تحلیل است. پس کسی که بیش از سایر مردم،واجد این شرایط باشد باید زعامت و پیشوایی جامعه را عهده دار شود،و ارکان حکومت را هماهنگ نموده به سوی کمال مطلوب سوق دهد.و تشخیص چنین کسی طبعاً به عهده ی خبرگان خواهد

بود که در سایر شؤون زندگی اجتماعی چنین است. ۲.ولایت بر اموال و اعراض و نفوس مردم از شؤون ربوبیّت الهی است و تنها با نصب و اذن خدای متعال،مشروعیّت می یابد؛و چنان که معتقدیم این قدرت قانونی به پیامبر اکرم (صلی الله علیه وآله وسلم) و امامان معصوم (علیهم السلام) داده شده است.اما در زمانی که مردم عملاً از وجود رهبر معصوم،محروم اند؛یا باید خدای متعال از اجرای احکام اجتماعی اسلام،صرف نظر کرده باشد،یا اجازه اجرای آن را به کسی که اصلح از دیگران است داده باشد تا ترجیح مرجوح و نقض غرض و خلاف حکمت لازم نیاید،و با توجه به باطل بودن فرض اوّل،فرض دوّم ثابت می شود؛یعنی ما از راه عقل،کشف می کنیم که چنین اذن و اجازه ای از طرف خدای متعال و اولیای معصوم،صادر شده است،حتی اگر بیان نقلی روشنی در این خصوص به ما نرسیده باشد.و فقیه جامع الشرایط همان فرد اصلحی است که هم احکام اسلام را بهتر از دیگران می شناسد و هم ضمانت اخلاقی بیشتری برای اجزای آنها دارد،و هم در مقام تأمین مصالح جامعه و تدبیر امور مردم کارآمدتر است. (۵) علاوه بر آن چه به تفصیل بیان شد،برخی از علما و فقهای بزرگ،اصل ولایت فقیه را امری ضروری و بدیهی دانسته،از جمله: ۱. امام خمینی (رحمت الله علیه) در کتاب بیع،ج۲،ص۴۶۷، و کتاب ولایت فقیه،ص۳. ۲. آیت الله العظمی بروجردی،طبق تقریرات آن جناب در کتاب (البدر الزّاهر)،چنان که پیشتر در همین مبحث آمد. ۳. صاحب جواهر،در کتاب ارزشمند جواهر الکلام،ج۱۶،ص۱۷۸،ج۲۱،ص۳۹۷. ۴. حاج آقا رضا همدانی،در کتاب الخمس،مصباح الفقیه،ص۱۶۱. ۵. آیت الله نایینی در کتاب (تنبیه الأمّه و تنزیه الملّه)،ص۴۶ . ۶. محقّق حلی صاحب شرایط الاسلام،کتاب خمس،مسأله پنجم. ۷. شهید ثانی در کتاب مسالک،کتاب خمس،ج۱ . ۸. مرحوم نراقی،در کتاب عوائد،ترجمه ی وزارت ارشاد اسلامی،ص۲۹ . ۹. محقّق کرکی،طبق نقل صاحب جواهر،ج۲۱،ص۳۹۶. ۱۰. آیت الله خامنه ای،رهبر معظّم انقلاب اسلامی ایران،در سخنرانی ها از جمله،خطبه های نماز جمعه ی تهران از ۲۶/۱/۶۲ الی ۸/۱۲/۶۶ ؛ به نقل از نشریه اندیشه حوزه،سال پنجم،شماره ۱، ویژه نامه ولایت فقیه (۱)،ص۴۵،و بسیاری دیگر. پی نوشت ها: ۱. امام خمینی (رحمت الله علیه)،شؤون و اختیارات ولی فقیه،ص۲۳ . ۲. آیت الله خویی (قدس سره)،مبانی تکلمه المنهاج،ج۱،ص۲۲۴-۲۲۶ ؛ به نقل از محمد هادی معرفت،ولایت فقیه،ص۱۱۷. ۳. ر.ک: آیت الله محمد حسین بروجردی،البدر الزّاهر فی صلاه الجمعه والمسافر،ص۷۲-۷۸ ، به نقل از احمد واعظی،حکومت دینی،ص۲۰۸. ۴. ر.ک: جوادی آملی،پیرامون وحی و رهبری،ص۱۴۶-۱۴۷ . ۵. محمد تقی مصباح یزدی،نشریه ی حکومت اسلامی،ج۱،ص۸۹-۹۱ ؛ مقاله ی اختیارات ولی فقیه در خارج از مرزها. نویسنده:علیرضا رجالی تهرانی منبع:کتاب،ولایت فقیه در عصر غیبت

ساده ترین دلیل عقلی بر ولایت فقیه

ساده ترین دلیل عقلی بر ولایت فقیه اصل تنزل تدریجی می توان با توجه به یک اصل عقلائی، ولایت فقیه را تبیین کرد و آن اینست که اگرامری برای عقلا مطلوب بود، ولی به دلایلی تحقق آن مشکل یا ناممکن گشت، به طورکلی دست از آن برنمی دارند، بلکه مرتبه نازلتر آن را انجام می دهند و به تعبیردیگر از اهم دست می کشند و به مهم می پردازند. آنها در امور مهم نیز این درجه بندی را رعایت می کنند. اساسا درجه بندی اهمیت امور به همین منظور است که اگربه دلیل شرایطی امر درجه اول ناممکن یا مشکل شد، امر درجه دوم را جایگزین وبدل آن قرار دهند. این اصل عقلایی را (تنزل تدریجی) می نامیم. که آن را اسلام نیز پذیرفته است. در فقه موارد فراوانی داریم که در آنها این اصل اجرا شده است. برای توضیح این مطلب به دو مثال اکتفا می کنیم. ۱- فرض کنید کسی قصد خواندن نماز را دارد. ایده آل آن است که نماز به حالت ایستاده خوانده شود، ولی اگر شخصی به علت بیماری قادر به خواندن نماز ایستاده نیست، آیا باید نماز را رها کند؟ همه فقها می گویند: هر مقدار از نماز رامی تواند، ایستاده بخواند و هرگاه نتوانست نشسته بخواند. در مرتبه بعدی اگرشخصی نماز را نمی تواند ایستاده بخواند، دستور فقهی این است که نشسته بخواند واگر نشسته هم نمی تواند، خوابیده بخواند. ۲- اگر کسی چیزی را برای جهت خاصی وقف کرد، مثلا منافع باغی را

وقف شمع حرم امام معصوم علیه السلام کرد، اکنون که شمعی وجود ندارد، منافع آن باغ را چه کنند؟ آیا می توان گفت چون مورد اولی منتفی است، این مال موقوفه را رهاکنیم؟ یقینا چنین نیست. باید در نزدیکترین مورد روشنایی مصرف کنیم، مثلامنافع آن باغ را هزینه برق نمائیم، زیرا برق نزدیکترین امر به شمع است. این را (تنزل تدریجی) می نامیم که اصطلاحا رعایت (الاهم فالاهم) نیز نامیده می شود. فقیه عادل، نزدیکترین فرد به امام معصوم براساس نظام عقیدتی اسلام، حاکمیت از آن خداست. از طرفی خدای متعال در اداره امور اجتماعی انسانها دخالت مستقیم نمی کند و حاکمیت را به انبیاء و امامان معصوم واگذار کرده است. در موقعیتی که معصوم منصوب از سوی خدا، بر کارهای اجتماع حاکمیت ندارد، چه باید کرد؟ آیا می توان گفت در چنین موقعیتی حکومت را رهاکنیم؟ چنین سخنی مقبول نیست، زیرا در جای خودش ثابت شده است که اصل حکومت در هر جامعه ای ضرورت دارد. در اینجاست که ولایت فقیه را با استناد به اصل (تنزل تدریجی) ضروری می دانیم. فقیه جامع شرایط، بدیل امام معصوم علیه السلام است و در رتبه بعد از او قرار دارد. البته فاصله میان معصوم و فقیه عادل بسیاراست ولی نزدیکترین و شبیه ترین افراد به اوست در امر حکومت ظاهری بر مردم. حاصل آنکه خدای متعال در مرتبه اول حاکمیت است، پس از او رسول اللّه صلی اللّه علیه و آله و سلم و سپس امامان معصوم علیهم السلام حاکم شرعی اند. آیا پس ازاین، مرتبه چهارمی در حاکمیت وجود دارد؟ باید گفت: در زمان غیبت امام معصوم، طبق دیدگاه شیعیان ولی فقیه مرتبه چهارم از حاکمیت را دارد زیرا فقیه جامع الشرایط به امام معصوم نزدیکتر است. چون حاکم اسلامی باید واجد صفاتی مانند آگاهی به قوانین و مقررات اسلامی، آگاهی به مصالح اجتماعی، و صلاحیت اخلاقی که ضامن امانتداری و رعایت مصلحت عمومی است باشد. در معصوم تمامی این شرایط وجود دارد، زیرا معصوم به دلیل عصمتش مرتکب هیچ تخلفی از قانون شرع نمی شود و به سبب علم غیبی که دارد به قوانین شرعی ومصالح جامعه کاملا آگاه است. فقیه جامع شرایط نیز باید همین شرایط را در رتبه نازل داشته باشد، تا حاکمیتش مشروع باشد. یعنی باید دارای ملکه فقاهت واجتهاد باشد تا احکام اسلام را بخصوص در زمینه مسائل سیاسی و اجتماعی بهتر ازدیگران بشناسد. و نیز باید دارای ملکه تقوی و عدالت باشد تا مصالح جامعه رافدای مصالح شخصی و گروهی نکند و همچنین باید به مصالح سیاسی و اجتماعی و بین المللی آگاه باشد تا شیاطین نتوانند او را فریب دهند و از مسیر عدل و قسط منحرف کنند. منبع: پرسشها و پاسخها، آیت الله محمد تقی مصباح یزدی(حفظه الله) /خ نویسنده:آیت الله محمد تقی مصباح یزدی(حفظه الله)

اثبات ولایت فقیه از طریق" برهان خلف"

اثبات ولایت فقیه از طریق" برهان خلف "در دوران امام‌صادق(ع) عمربن حنظله مطلبی را باعث شد که به گونه‌ای به برنامه‌ای‌برای گسترش نظریه ولایت فقیه تبدیل گردید. به طوریکه پاسخ به ابن حنظله نکاتی‌چند را آشکار ساخت: ۱- ولایت فقهاء نه تنها در فتوی وجود دارد که حداقل به مسائلی نیز که‌با اداره جامعه و قضاوت نیز مربوط می‌شود سر و کار پیدا می‌کند. ۲- نظام ولایت فقیه نظامی است که مشروعیت‌خود را از امام معصوم(ع)می‌گیرد و در واقع منصوب یا مقرر از جانب امام معصوم(ع) است. ۳- مردم حق مراجعه به غیر فقیه در مسائل قضایی و سیاسی را ندارند وبایستی به فقهاء روی آورده و در مسائل سیاسی اجتماعی آنها را برای‌تصدی انتخاب نمایند. بنابراین عده‌ای از فقهاء و محدثین از مقبوله عمر بن حنظله و امثال‌آن ولایت مطلقه (ولایت عامه یا ولایت همه جانبه) استنباط می‌کنند که‌خالی از وجه نیست زیرا کسی که صاحب حکم باشد بسیاری از مسائل‌اجتماعی سیاسی، اقتصادی و فرهنگی تحت نظر وی قرار می‌گیرد.اگر چه عده‌ای از این حدیث‌به خصوص، ولایت در فصل خصومت را استنباطمی‌کنند که ما در زیر نشان می‌دهیم که امامان مکتب جعفری(ع) ولایت‌فقهاء را در همه زمینه‌ها معتقد بوده‌اند. اگر چه به روایت مذکور تمسک ننماییم. اما مقبوله: عمربن حنظله که شهید ثانی و علامه مامقانی او را مردی‌جلیل‌القدر و کثیرالروایهٔ و مورد اطمینان دانسته‌اند می‌گوید: از امام‌صادق(ع) پرسیدم اگر دو نفر از شیعیان در مورد قرض و میراثی اختلاف‌پیدا کردند و به سلطان

یا قاضی وقت مراجعه می‌کنند آیا این رجوع به‌آنها حلال است. امام فرمود: کسی که قضاوت خود را به آنها ارجاع دهنددر مسئله حقی باشد و یا در مسئله باطل، به درستی که به «طاغوت مراجعه نموده است. و آنچه را که آنها برای او قضاوت نموده‌اند به‌درستی که اگر بگیرد به طور حرام گرفته است اگر چه آن را که می‌گیرد حق‌ثابت او باشد: زیرا آن را به حکم طاغوت یعنی کسی که خداوند دستورداده است که از او رویگردان باشد گرفته است. زیرا خداوند می‌فرماید:«تصمیم می‌گیرند که قضاوت خود را به نزد طاغوت ببرند در صورتی که‌دستور دارند که از طاغوت رویگردان باشند». ابن حنظله می‌گوید: پرسیدم: پس چه کند؟ حضرت فرمود: تحقیق کنند و ببینند چه کسی از شما،حدیث ما را روایت می‌کند و در حلال و حرام ما مطالعه می‌کند و احکام مارا می‌شناسد پس باید به حکم او راضی شوند به درستی که من او را برشما حاکم قرار دادم. پس اگر بنا بر دستورات ما، برای شما حکمی صادرکرد و افرادی از او نپذیرفتند بدانند که حکم خدا را تضعیف نموده وما را رد نموده‌اند. پس کسی که ما را رد می‌کند مثل این است که خدا رارد کرده است که این در حد شرک سبت‌به خداوند است. اجرای عدالت و تنفیذ احکام الهی و دوام و پایداری دستورات اسلام‌مستلزم اجرای حدود و قوانین کیفری و مجازات مجرمین است. اسلام دربسیاری از موارد اقامه حدود الهی را به عموم مردم دستور داده است‌اما مسئولیت تنفیذ احکام الهی و حدود کیفری و مجازات مجرمین را جزاز مطلعین به حدود الهی نمی‌خواهد. اثبات ولایت فقیه از طریق" برهان خلف "امامان مکتب جعفری در تثبیت فقهاء به‌عنوان ولی جامعه همه مناصب حساس جامعه را منحصرا حق آنها می‌دانند که‌با توجه به آنها درمی‌یابیم که امامان معصوم مکتب هدایت منصبی رابرای سلاطین عرفی یا افراد دیگر باقی نمی‌گذارند که شبهه‌ای ایجاد کند.در ذیل به چند منصب حساس جامعه که انحصارا در اختیار فقهاءقرار می‌گیرد اشاره می‌کنیم: ۱- وجوب ولایت‌پذیری: مردم باید گوش به‌فرمان، دعوت و حکم فقیه باشند. و در اجرای حدود، باید تمکین کنند وبه قول یکی از محققین «اگر قبول و اجابت دعوت فقیه بر مردم واجب‌نباشد وجوب دعوت و انذار از برای فقهاء، که در آیه نفر مطرح‌شده است لغو و بی‌اثر خواهد بود». امام صادق(ع) همانطور که ذکرشد معتقدند که اگر فقیهی طبق دستور و نظرات ائمه مکتب هدایت‌حکم دادو طرفین دعوی از او نپذیرفتند حکم خدا را سبک شمرده و ائمه را ردکرده‌اند و آنکه ائمه را رد کند خدا را رد کرده است و این در حد شرک‌به خدا است . ۲- ولایت در فتوی: «کسی که بدون علم و هدایت ازجانب پروردگار برای مردم فتوا بدهد، ملائکه رحمت و ملائکه عذاب او رالعنت می‌کنند و تبعات و خسارتهای وارده بر کسی که به فتوای او عمل‌کرده و به خود مفتی وارد می‌شود ». این سخن امام باقر(ع) کما بیش‌سخن همه امامان مکتب هدایت‌بویژه امام صادق(ع) است زیرا ایشان نیزعقیده دارد که هر فتوادهنده‌ای ضامن است و فتوی بدون آگاهی هلاکت‌است . بنابراین هیچ کس حق صدور فتوی را ندارد مگر آنکه با روح‌واقعی مکتب هدایت آشنا بوده و به دستورات آن واقف باشد و درست‌به‌همین خاطر است که حضرت به «ابان بن تغلب می‌فرماید: «در مسجد مدینه بنشین و برای مردم فتوا بده؛ بدرستی که من دوست‌دارم مثل تو را در شیعیان خود ببینم . در مقابل، امام افرادی‌که با عدم علم و توجه به روح مکتب با «رای و «قیاس به دادن‌فتوا می‌پرداختند را مورد سرزنش قرار داده آنها را از این کار منع‌می‌نمودند. ۳- ولایت در قضاء: فصل خصومت و رسیدگی به تظلمات و شکایات و صدور حکم‌برای حل و فصل دعاوی از اهداف کلی و اصیل دعوت انبیاء و از خصائص‌امامت است. به همین خاطر شریعت اسلام اینگونه اختیارات قضایی راشایسته هر کس ندانسته و تصدی آن را مشروط به شرایط خاص نموده است وقضاوت و حکم افراد فاقد صلاحیت را مردود و اطاعت از آن را بر خلاف‌ایمان، تلقی نموده است و می‌گوید: «بعضی گمان می‌کنند ایمان آورده‌اندرد صورتی که چنین نیست زیرا برای رفع خصومت تصمیم می‌گیرند که به‌طاغوت مراجعه نمایند در صورتی که دستور دارند که از طاغوت رویگردان‌باشند و به او کفر بورزند». امام جعفر بن محمد(ع) در این موردمی‌فرماید: «تحقیق کنید و مردی را پیدا کنید که از مسائل ما آگاه‌باشد او را در میان خود حکم قرار دهید. من او را قاضی قرار دادم پیش‌او برای اخذ حکم مراجعه نمایید». ۴- ولایت در اجرای حدود: اجرای عدالت و تنفیذ احکام الهی و دوام و پایداری دستورات اسلام‌مستلزم اجرای حدود و قوانین کیفری و مجازات مجرمین است. اسلام

دربسیاری از موارد اقامه حدود الهی را به عموم مردم دستور داده استاما مسئولیت تنفیذ احکام الهی و حدود کیفری و مجازات مجرمین را جزاز مطلعین به حدود الهی نمی‌خواهد «حفص فرزند غیاث از امام‌صادق(ع) می‌پرسد که اقامه حدود در حیطه وظایف و اختیارات چه کسی‌می‌باشد مسئول قوه اجرائیه (سلطان) یا کسی که حکم را صادر می کند(قاضی)؟ امام می‌فرمایند: اقامه حدود به دست کسی است که حکم صادرمی‌نماید. امام(ع) از قول پیامبر الهی می‌فرمایند: «به درستی که‌خداوند برای هر چیزی حدی قرار داده و برای کسی که از آن حد تجاوزنماید نیز حدی معین کرده‌است . ۵- ولایت تصرف (در امور مربوط به جان و مال مردم): ولایت تصرف عبارت است از سلطه تصرف در خصوص نفوس‌و اموال دیگران، به همانگونه که شخص بر نفس و مال خود ولایت دارد،یعنی می‌تواند به هر شکل و نحوی که بخواهد تصرف کند. اعم از تصرفات‌خارجی مانند آنکه «ولی ، «مولی‌علیه را طبق مصلحت تحت عمل جراحی‌پزشک قرار دهد و یا او را با خود به سفر ببرد و امثال آن و یاتصرفات اعتباری در نفس او مانند آنکه برای او زنی ازدواج کند یا زن‌او را طلاق دهد و یا در اموال «مولی علیه تصرفاتی اعم از تصرفات‌خارجی و یا اعتباری انجام دهد مانند آنکه اموال او را طبق مصلحت ازجایی به جایی و یا از شهری به شهر دیگری انتقال دهد، و یا آنکه به‌فروش برساند یا اجاره داده یا تعویض نماید. البته این نوع ولایت رابرخی از فقهاء مخصوص شخص معصوم دانسته‌اند و ثبوت آن را نسبت‌به فقیه‌مورد تردید قرار داده‌اند. در صورتی که از روایت محمدبن اسماعیل‌استنباط می‌شود که امام جواد(ع) آن را برای فقها جایز دانسته‌اند.آنجا که نقل می کند مردی از یاران ما از دنیا رفت و وصیت (یکی از فقهاء شیعه) را قیم اموال او قرارداد. درحالی که آن مرد (میت) ورثه خردسال و متاع و کنیزانی داشت وعبدالحمید بن سالم متاع او را فروخت اما وقتی می‌خواست‌به فروش‌کنیزان اقدام کند ترسید زیرا آن مرد میت او «عبدالحمید» را وصی‌خود قرار نداده بود بلکه از طرف قاضی نصب شده بود و کنیزان ناموس وی‌بودند. محمد بن اسماعیل ادامه می‌دهد که داستان را برای امام جواد(ع)بیان کردم حضرت فرمود: اگر قیم فردی مثل تو یا عبدالحمید باشد مانعی‌ندارد. این نوع ولایت از اختیارات حکومت و لازمه کشورداری و ایفاءوظایف کلی دولت است که یکی از مظاهر آن بسیج اجباری نیروها در زمان‌جنگ و تهدیدهای نظامی است و نمونه دیگر آن را می‌توان در مسئله‌مالیاتها مورد بررسی قرارداد. البته حکومت نمی‌تواند هر طور که‌می‌خواهد در مال و جان مردم تصرف نماید. بلکه در حقیقت این نوع ولایت‌یک اقتدار شانی و تقدیری است که اعمال آن منوط به مصلحت است زیراحکومت‌به مقتضای مصلحت‌باید توانایی آن را داشته باشد که مردم راوادار به کاری کند و یا به پرداخت‌بخشی از اموال خود ملزم نماید. فصل خصومت و رسیدگی به تظلمات و شکایات و صدور حکم‌برای حل و فصل دعاوی از اهداف کلی و اصیل دعوت انبیاء و از خصائص‌امامت است. ۶- ولایت زعامت (رهبری سیاسی): منظور از این نوع ولایت، ولایت فقیه‌منهای حکومت غیراسلامی موجود است. یعنی نقش فقیه در اصل تشکیل حکومت‌اسلامی در زمان غیبت امام عصر(عج) باید موضوع سخن واقع شود. امام صادق(ع) معتقدند: «اگر کسی بدون علم و بصیرت وارد کاری شود وبخواهد عمل کند افسادش بیش از اصلاحش خواهد بود ... و اگرکسی مردم را به سوی خود دعوت کند و داعیه رهبری و زعامت آنها را داشته باشد؛ درحالی که بین آن مردم افراد اعلم و داناتر از او حضور داشته باشندگمراه‌کننده و بدعت‌گذار و کافر خواهد بود...» به ویژه آنکه‌مردم را به زور سرنیزه (شمشیر) به سوی خود جذب نماید . ۷- ولایت در امور حسبیه: واژه «حسبه به معنی اجر و ثواب به کار می‌رود و امورحسبیه را از آن جهت، حسبیه گویند که شخص آنها را به خاطر ثواب انجام‌می‌دهد". امور حسبیه "به اصطلاح عبارت است از کارهای اجتماعی ضروری که مطلوب بودن آنها از دیدگاه شرع قطعی است و با انجام‌دادن یک یاچند نفر از ذمه دیگران ساقط می‌شود. معنی ولایت فقیه در امور حسبیه‌آن است که وی در انجام این امور بر دیگران اولویت دارد و کسی حق‌مزاحمت با او را ندارد. و به عبارت دیگر حق انجام این امور مادام‌که فقیه حضور دارد با اوست و در صورت عدم تصدی فقیه یا عدم حضوراو، این مسئولیتها بر عهده افراد باایمان و باتقوی است. در مواردی‌از امور حسبیه که انجام‌دادن عملی موجب تصرف در حقوق و اموال دیگران‌است و یا الزام و اجبار دیگران را متضمن می گردد تصدی آن بر غیر فقیه‌جایز نیست. مثالهایی که برای این

امور می‌توان زد عبارتند از: جهادبرای اسلام، دفاع از حریم اسلام، امر به معروف و نهی از منکر، نگهداری گم شده اعم از انسان و غیرانسان، نگهداری اموال قاصرین، نگهداری‌اموال غائبین، نجات افراد از هلاکت، کفن و دفن مردگان، کمک به‌مستمندان و غیرو. البته آن دسته از امور حسبیه که تصرف در اموال ونفوس و الزام و قهری را ایجاب نمی‌کند و شرع اسلام برای تصدی آن شخص‌یا عنوان خاصی را منظور ننموده است در شرایطی که دسترسی به فقیه‌نیست، بر عهده همه مسلمین است، و افراد با ایمان و عادل و یا موثق،ولایت و تصدی آن را بر عهده می‌گیرند. منبع: کتاب نقد /خ نویسنده: احمد جهان بزرگی

ولایت در زمان غیبت‌حضرت ولی عصر(عج)

ولایت در زمان غیبت‌حضرت ولی عصر(عج) برهان عقلی بر ضرورت ولایت فقیه در عصر غیبت نظیر برهان بر نبوت و امامت است. زیرا آنچه که اثبات کننده نبوت عامه است، یکی نیاز بشر به قوانین الهی است، و دیگر نیاز به وجود فردی است که به دلیل مسانخت و هم جنسی با انسانها، ضمن اسوه بودن، توان تدبیر و اجرای همه قوانین الهی را داشته باشد. وگرنه اگر جامعه بشری نیاز به قانون الهی نداشته باشد، و یا آن که قوانین الهی به تنهایی برای اداره زندگی اجتماعی، آنچنان که مقتضای حیات انسانی است، کفایت نمایند، ضرورتی برای نبوت اثبات نخواهد شد. دلیل مطلب این است که در صورت بی‌نیازی نسبت به قوانین الهی، دلیل ارتباط انسان با خداوند منتفی می‌گردد، و در صورت کفایت قوانین الهی برای گذران حیات اجتماعی، راهی برای اثبات نبوت باقی نمی‌ماند. زیرا اگر قوانین به تنهایی برای رفع حاجت‌های زندگی انسانی کفایت کنند، فرشتگان نیز می‌توانند از راه الهام، عهده‌دار ابلاغ این قوانین گردند، به طوری که هر فرد صالحی به قانونی از قوانین الهی آشنا گردد. گرچه همین معنا به نوبه خود سهمی از نبوت محسوب می‌گردد. بنابراین سر این مطلب که نبی حتما باید انسانی از جنس دیگران باشد، این است که فرشته نه اسوه آدمیان است، و نه مدیر و مدبر امور اجتماعی انسان. اثبات امامت عامه نیز با همان دو اصل یعنی احتیاج انسان به قوانین الهی، و نیاز به رهبری اجتماعی است، زیرا هر چند که با رحلت پیامبر اسلام صلی الله علیه و اله و سلم تشریع قوانین الهی به اتمام می‌رسد، لیکن بسیاری از عمومات و اطلاقات، تخصیص و یا تقیید یافته، و علم به آنها در نزد کسی است که به منزله جان نبی، در ارتباط باطنی با نبی اکرم صلی الله علیه و اله و سلم می‌باشد. از این رو بعد از رحلت پیامبر نیاز به شخصی است که هم آگاه به قوانین اسلامی باشد، و هم عهده دار ولایت و سرپرستی اجتماع باشد. و اما در زمان غیبت بعد از آن که بیان مقیدات و مخصصات شریعت نبوی به حد نصاب رسید، دیگر کمبودی در بخش قوانین احساس نمی‌شود. لیکن این مقدار، جوامع انسانی را از انسان قانون شناس و امینی که عهده دار سرپرستی و اجرای قوانین باشد، بی‌نیاز نمی‌کند. این نیاز همان امری است که ضرورت ولایت فقیه عادل مدیر و مدبر را در زمان غیبت امام زمان علیه السلام اثبات می‌نماید. از مقایسه مقدمات براهینی که بر نبوت و امامت عامه اقامه می‌شود با آنچه که ضرورت ولایت فقیه را اثبات می‌نماید، تفاوتی که در نتایج این براهین وجود دارد دانسته می‌شود. زیرا در دو برهان اول یکی از دو اصلی که مثبت ضرورت نبوت و یا امامت است، احتیاج به اصل تشریع قوانین الهی و یا آگاهی و علم به خصوصیات این قوانین می‌باشد، لیکن در برهان اخیر، با پایان گرفتن تشریع در طول حیات پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم و با تبیین خصوصیات قوانین الهی توسط وارثان علوم نبوی، آنچه که این احتیاج را رفع می‌کند حاصل است، از این رو تنها امری که برای اثبات ولایت فقیه بدان تمسک می‌شود، همان اصل دوم، یعنی نیاز به ولایت و رهبری کسی است که ضامن اجرای قوانین باشد. نتیجه متفرع بر این اصل این است که حوزه مسؤولیت ولایت فقیه همان گونه که در مباحث قبلی نیز بدان اشارت رفت، تنها در محدوده اجرای احکام است. در حالیکه نبی و امام علاوه بر اجرا، عهده‌دار ابلاغ شریعت و یا تبیین مقیدات و مخصصات قوانین الهی نیز می‌باشند. بنابراین هرگز به وسیله ولی فقیه، در احکام الهی حکمی افزوده و یا کاسته نمی‌شود. و اگر در مواردی حکم ولی فقیه، مقدم بر حلیت‌یک حلال و یا حرمت‌یک حرام می‌باشد، این از باب تقیید یا تخصص حکم الهی نیست، بلکه از باب حکومت برخی از

احکام الهی بر بعضی دیگر است. به عنوان مثال حکم مرحوم میرزای شیرازی به حرمت استعمال تنباکو به این بیان که: «الیوم استعمال تنباکو بای نحو کان در حکم محاربه با امام زمان – علیه السلام – است ، از باب تقیید و یا تخصیص قاعده حلیت نمی‌باشد، بلکه به مصداق آیه شریفه «اطیعوا الله و اطیعوا الرسول و اولی الامر منکم از باب حکومت‌حکم خداوند مبتنی بر ضرورت اطاعت از اولی الامر، بر دیگر احکام الهی است. حکومت‌حکم به اطاعت از اولی الامر بر دیگر احکام، نظیر حکومت مفاد قاعده «المؤمنون عند شروطهم یعنی نظیر حکومت وجوب رعایت‌شروط بر احکامی است که محکوم به آنند، مانند اباحه خیاطت و کتابت که به شرط ضمن عقد ضرورت می‌یابند. زیرا شخصی که در ضمن عقد لازم، کتابت را شرط می کند، گرچه عملا مباحی را واجب می‌نماید، لیکن به دلیل آن که دخالت و تصرف او در محدوده عمل است نه در محدوده قوانین، هرگز بر واجبی از واجبات الهی نمی‌افزاید. از اینرو اگر شرطی از محدوده عمل تجاوز کند، و در حوزه قانون گذاری تصرف نماید، به دلیل مخالفت با مقتضای کتاب و سنت، و تجاوز به حریم قانونگذاری باطل می‌شود. به عنوان مثال، اگر کسی در ضمن عقد لازم، شرط بر عمل به خیاطت و یا کتابت نکند، بلکه شرط حرمت‌یا وجوب این دو را نماید، بدین نحو که در ضمن عقد بگوید، به شرط آن که شما خیاطت را واجب بدانید، و یا آن که کتابت را حرام نمایید در این صورت، این شرط به دلیل ورود به منطقه قانونگذاری باطل می‌باشد. مثال دیگری که می‌تواند تفاوت دخالت در محدوده عمل و تصرف در محدوده قانونگذاری را بیان کند، مثالی است که در مورد احکام ثانویه مطرح است. زیرا در مورد احکام ثانویه نیز اگر تصرفی واقع می‌شود، در محدوده اجراء و عمل است نه قانونگذاری. مثلا بیماری که راه علاجش منحصر به مصرف داروی نجس و حرام است، طبیب در هنگام تجویز دارو، هرگز نمی‌تواند به بیمار بگوید من این دوای آلوده را حلال می کنم، چنانکه بیمار نیز نمی‌تواند حکم به حلیت آن دارو را از طبیب دریافت نماید. آنچه که طبیب و مریض بر آن ماذونند، بیان ضرورت مصرف دارو جهت صحت و دستور عملی به مصرف آن است. ولایت ولی فقیه نیز همانند آنچه که در مساله شروط و یا در محدوده احکام ثانویه گفته شد می‌باشد. فقیه جامع الشرائط هیچ گاه و در هیچ حالتی اذن دخالت در محدوده قانونگذاری را ندارد، بلکه آنچه که او انجام می‌دهد اجرای قوانین است. پس اگر قوانین در هنگام اجرا بدون تزاحم قابل عمل باشند، مطابق آن فرمان خواهد داد اما اگر اجرای قوانین به تزاحم منجر شد همان گونه که طبیب برای حفظ مصالح اشخاص، شرب داروی حرام را تجویز می‌نماید، ولی فقیه نیز برای حفظ نظام اسلامی، بر انجام آنچه که اهم است دستور می‌دهد، و در عین حال حکم هر واقعه برای غیر مورد تزاحم به همان حال اولی باقی، است، چنانکه حکم آن داروی حرام برای غیر مضطر، به حرمت اصلی خویش باقی است. پس ضرورت ولایت فقیه به همان برهان که ضرورت نبوت و امامت عامه را اثبات می کند، ثابت می‌شود، با این تفاوت که آن برهان معروف، ضرورت نبوت و ولایت را از دو جهت، ولیکن ضرورت ولایت فقیه در عصر غیبت را از یک جهت اثبات می‌نماید. و به دلیل همین امتیاز است که عمومات و اطلاقات کتاب و سنت، و هم چنین مخصصات و مقیدات شریعت را از نبی اکرم صلی الله علیه و اله و سلم و اهل بیت عصمت و طهارت – علیه السلام – که وارثان علوم نبوی هستند اخذ می‌نماییم، و حال آن که از غیر آن بزرگواران جز انتظار عمل به مقتضای آنچه که از جانب آنان مقرر شده است، نداریم. نکته‌ای که در پایان این برهان، تذکر آن لازم است این است که آنچه از شواهد نقلی ذکر شد، از جهت تقریب مطلب به ذهن است، والا برهان عقلی محض، در صورتی که آمادگی ذهنی برای دریافت آن وجود داشته باشد نیازی به شواهد نقلی ندارد. نویسنده: آیت الله جوادی آملی منبع:حوزه علمیه

اجماع یا اختلاف فقها بر ولایت فقیه

اجماع یا اختلاف فقها بر ولایت فقیه با توجّه به پیشینه نظریه ولایت فقیه که در متون فقهی شیعه و آراءِ صاحب نظران به تفصیل مورد اشاره و بحث قرار گرفته است، نیازی به تکرار آن مباحث نیست لذا در اینجا، افزون بر آن مطالب، چند نکته را مناسب می

بینیم که مورد توجّه و یادآوری قرار گیرد: ۱. نکته اوّل آن که اگر در بحث« اجماع فقهای شیعه بر ولایت فقیه»، منظور از اجماع و اتّفاقِ نظر فقیهان شیعه آن است که در دامنه و شعاع اختیارات فقیه و همچنین در تلقّی و تفسیری که فقیهان از ولایت فقیه دارنـد، اختلافی وجود ندارد، در پاسخ باید گفت: بی تردید، پاسخْ منفی است و چنین اتّفاق نظری وجود ندارد و فقیهان شیعه، هم به لحاظ دامنه و حـدود اختیارات فقیه و هم به لحاظ تلقّی و تفسیری که از ولایت فقیه دارنـد، نظریه های متفاوتی را ارائه کرده اند. امّا، اگر منظور از اجماع و اتّفاق نظر آن باشد که درباره ی اصل ولایت فقیه اختلاف نظری وجود نـدارد و کسی را نمی توان یافت که ولایت فقیه را به طور کلّی و از ریشه نفی کرده باشد، بدون شک، پاسخ مثبت است و کسی نمی توانـد مدّعی شود که در طول تاریخ فقاهت شیعه، می توان کسانی را یافت، که به طور کلّی، از اساس، با ولایت فقیه مخالفت کرده و یا تنها عـدّه ای معـدود از فقها، با برداشت های فقهی خاص از پاره ای از روایات، به این نظریه گرایش نشان داده اند. اصل ولایت فقیه از مسلّمات و حتمیات فقه اسلامی است ;گرچه در دامنه و تفسیر آن، تفاوت نظر قابل انکار نیست. در نکات بعدی به برخی از شواهد و ادلّه ی مسلّم و حتمی بودن ولایت فقیه اشاره خواهـد شـد. ۲. متون فقهی شیعه، از عصر اهل بیت(علیهم السلام)تا زمان معاصر، گواه این واقعیّت است که نمی توان فقیهی را یافت که ولایت فقیه را از ریشه انکار کرده باشد و برای فقهایِ عصر غیبت، جایگاه و موقعیّت و اختیاراتی علاوه بر فتوا دادن نپذیرفته باشد. بدون شک، اختیارات فقها در ولایت و تصدّیِ امر قضاوت و مسائل مربوط به آن و دخالت در امور حسبیه از اجماعیّات محسوب می شود و احدی از فقها آن را انکار نمی کند. علاوه بر این تتبّع فقهی، وقتی به اظهار نظرهای صریح برخی از فقیهان درجه اوّل و برجسته مراجعه می کنیم، می بینیم که عده ای از ایشان در مسئله ی ولایت فقیه یا نقل اجماع کرده اند و یا خودشان آن را از اجماعیّات شیعه برشمرده اند: یک. مرحوم سید جواد عاملی در کتاب مفتاح الکرامه (شرح قواعد علاّمه حلّی) پس از آن که ولایت فقیه را اجماعی دانسته است، حتّی روایات را به عنوان مؤیّد ذکر می کند و می فرماید: و یدّل علیه العقل و الاجماع و الاخبار ;بر این مطلب عقل و اجماع و روایات دلالت می کنـد. آنگاه درباره اجماع می گویـد: وامّا الاجماع فبعد تحققه کما اعترف به یصح لنا ان ندعی انه انعقد علی انه نایب عنه (عج) اتفاق اصحابنا حجّه والاّ لوجب الظهور لماتواتر من الاخبار ان لاتزال الطائفه علی الحقّ(;.۱) اجماع بر ولایت فقیه محقّق است و علاّمه حلّی نیز به آن اعتراف کرده است; بنابراین، می توان مدّعی شد که اجماع فقیهان شیعه، بر نیابت فقیه از سوی امام زمان (عج) انعقاد یافته است و چنین اتفاق نظری حجّت است والاّـ اگر اجماع حجّت نبود، باید مخالفت با آن آشکار می شد ;زیرا روایات متواتری وجود دارد که اتفاق نظر طائفه (شیعه) را نشانه ی راستی و درستی نظر آنها می دانند. دو. محقّق کرکی، فقیه برجسته ی دیگری است که ولایت فقیه را به عنوان نیابت از امام معصوم(علیه السلام)اجماعی می داند و می گوید: اتفق اصحابنا ـ رضوان الله علیهم ـ علی ان الفقیه العدل الامامی الجامع شرایط الفتوی، المعبّر عنه بالمجتهد فی الاحکام الشرعیه نائب من قبل ائمه الهدی فی حال الغیبه فی جمیع ما للنیابه فیه مدخلٌ(;.۲) فقهای شیعه اتّفاق نظر دارند به این که فقیه جامع الشرایط و مجتهد توانا در استنباط احکام شرعی، در زمان غیبت، از طرف امامان معصوم(علیهم السلام) نیابت دارد تا تمام امور نیابت پذیر را بردوش بگیرد. سه. محقّق اردبیلی یکی دیگر از فقیهانی است که مستند ولایت فقیه را اجماع معرفی می کند.(۳) چهار. مرحوم میرزای قمی(رحمه الله) دلیل ولایت حاکم را اجماع منقول می شمرد.(۴) پنج. ملاـ احمد نراقی، ولایت فقیه را، به مقتضای ظاهر کلمات اصحاب، اجماع می داند و می گوید: از کلمات اصحاب ظاهر می شود که ثبوت اختیارات معصوم برای فقیه از مسلّمات فقه است.(۵) شش. میر فتّاح مراغی، در کتاب العناوین، پس از آن که مدّعی «اجماع محصل»(۶) بر ولایت حاکم شرع می شود، می گوید: وهذا الاجماع واضح لمن تتبّع کلمه الاصحاب(;۷) برای متتبّعی که در کلمات فقهای شیعه کاوش کند، این اجماع از واضحات است. هفت. صاحب جواهر، از فقیهان برجسته و سرآمد دیگری است که اجماعی بودن و مسلّم و ضروری بودن ولایت فقیه را به عنوان نیابت عامّه ی فقیه از سوی امام معصوم(علیه السلام)، در موارد متعدّد از دایره المعارف عظیمِ فقهیِ خویش، کتاب جواهر الکلام، با صراحت مورد تأکید قرار داده

است و می گوید: فمن الغریب وسوسه بعض الناس فی ذلک بل کانّه ماذاق من طعم الفقه شیئاً(۸;) وسوسه ی برخی از مردم در نیابت عامّه ی فقیه از امام معصوم(علیه السلام) شگفت آور است، گویا اینان چیزی را از طعم فقه نچشیده اند. آنچه گذشت، سخن صریح و روشن عدّه ای از بزرگ ترین چهره های شاخص فقاهت شیعه بود که ولایت فقیه را، آن هم در بعد گسترده و وسیع و به عنوان نیابت عامّه از طرف امام زمان (عج)، اجماعی و مسلّم می دانند ;و اگر محقّق و کاوشگرِ با حوصله ای به بررسی متون فقهی بپردازد چه بسا تعداد مدعیان اجماع را به بیش از آنچه گزارش شد، برساند. اجماعات یاد شده ی بالا، اگر درحدّ «متواتر» نباشد، «مستفیض» بودن آن خالی از تردید است و نشان می دهد که مسئله ی ولایت فقیه، مسئله ای مسلّم و ریشه دار در تاریخ فقاهت شیعه است و انکار اجماعی بودن آن، و یا نسبت دادن آن به برداشت خاصّ تعدادی از فقهای معاصر از چند روایت نشان از بی اطلاعی و غفلت گوینده دارد. امام خمینی(رحمه الله) درباره ی مسئله ی ولایت فقیه، معتقد بود: فولایه الفقیه - بعد تصوّر اطراف القضیه - لیست امراً نظریاً یحتاج الی البرهان(۹;) پس از تصور کامل اطراف قضیه ی ولایت فقیه (موضوع و محمول آن) آشکار می گردد که این مسئله، از مسائل نظریِ نیازمند برهان نیست. ۳. آخرین نکته ی قابل توجّه در باب اجماع و اتّفاق نظر نسبت به ولایت فقیه که یادآوری آن مناسب به نظر می رسد، آن است که، ولایت فقیه یا مشروط بودن حاکمیّت سیاسی به فقاهت و اجتهاد، مطلبی نیست که تنها در فقه شیعه از مسلّمات محسوب شود، بلکه این موضوع از جمله مواردی است که در مورد آن، میان همه ی مسلمانان، اعم از شیعه و سنّی، وحدت و یک صدایی حاکم است ;چرا که در فقه اهل سنّت نیز مسئله ی مشروط بودن زمام داری و حاکمیّت سیاسی به فقاهت، ازمسائل ریشه دار مذاهب اربعه ی فقهی آنان به شمار می رود. شخصیّت های برجسته ای از قدمای اهل سنّت، مثل امام الحرمین جوینی، ایجی، ماوردی، قاضی ابی یعلی و غزالی، حاکمیّت و الزام سیاسی را مشروط به مجتهد بودن حاکم دانسته اند. در عصر حاضر نیز چهره های برجسته ای چون: شیخ محمد ابوزهره، استاد محمد مبارک و شیخ شلتوت، همان نظریّه سلف خود را برگزیده و بر این حقیقت تأکید نموده اند که: حاکم و رئیس دولت اسلامی باید مجتهد باشد.(۱۰) جزیری، پدید آورنده اثر معروف الفقه علی المذاهب الاربعه، درباره ی اجماعی بودن شرط اجتهاد برای حاکم اسلامی، پس از آن که شرایط امامت را از دیدگاه مذاهب اربعه ی اهل سنت (حنبلی، شافعی، مالکی و حنفی) شرح می دهد، در شرط هفتم معتقد است: اتفق الائمّه رحمهم الله... ان یکون عالماً مجتهداً لیعرف الاحکام و یَتَفقَّهَ فی الدین فیعلم الناس و لایحتاج الی استفتاء غیره(۱۱;) پیشوایان چهارگانه مذاهب اربعه بر این نظر متّفق اند که باید امامْ دانشمندی مجتهد باشد تا احکام الهی را بشناسد و در دین تفقّه نماید و آنگاه به مردم آموزش دهد و نیازمند مراجعه به دیگران و درخواست فتوا از آنان نباشد.

(____۱)- مفتاح الکرامه، ج ۱۰، ص ۲۱. (۲)- رسائل، ج ۱، ص ۱۴۲. (۳)- مجمع الفائده والبرهان، ج ۱۲، ص ۲۸. (۴)- جامع الشتات، ج ۲، ص ۴۶۵. (۵)- ملّا احمد نراقی، عوائد الایّام، ص ۵۳۶. (۶)- در اصطلاح علم اصول، دو گونه اجماع موجود است: اجماع منقول و اجماع محصّل. اجماع منقول، اجماعی را گویند که فردی از اجماعی خبر می دهد و به تعبیر دیگر، نقل اجماع می کند ;ولی اجماع محصّل به اجماعی گفته می شود که خود فرد، با تتبع و کاوش در کلمات فقها، به این نتیجه برسد که مسئله مورد اتفاق نظر همه ی فقهاست. (۷)- ج ۲، ص ۵۶۳. (۸)- ج ۲۱، ص ۳۹۷. (۹)- کتاب البیع، ج ۲، ص ۴۶۷. (۱۰)- برای آگاهی بیش تر از شرط فقاهت در حاکم و امام المسلمین نزد اهل سنّت ر.ک: محمد سروش محلاتی، دین و دولت در اندیشه ی اسلامی، ص ۲۹۱ - ۲۹۴. (۱۱)- الفقه علی المذاهب الاربعه، ج ۵، ص ۴۱۶ و ۴۱۷. نویسنده:مصطفی جعفرپیشه فرد منبع:- مطالعات و پژوهش های فرهنگی حوزه علمیه

شرایط رهبری

شرایط رهبری دو شرط اساسی شرایطی که برای زمامدار ضروری است مستقیماً ناشی از طبیعت طرز حکومت اسلامی است. پس از

شرایط عامه مثل عقل و تـدبیر، دو شـرط اساسـی وجود دارد که عبارتند از: ۱- علم به قانون ۲- عـدالت چنانکه پس از رسول اکرم «صلی الله علیه وآله» وقتی در آن کسی که باید عهده‌دار خلافت شود، اختلاف پیدا شد باز در اینکه مسئول امر خلافت باید فاضل باشد، هیچ گونه اختلاف نظری میان مسلمانان بروز نکرد. اختلاف فقط در دو موضوع بود. ۱- چون حکومت اسلام حکومت قانون است، برای زمامـدار علم به قوانین لازم می‌باشد، چنانکه در روایات آمده است. نه فقط برای زمامدار بلکه برای همه افراد، هر شـغل یا وظیفه و مقامی داشـته باشند چنین علمی ضرورت دارد. منتهی حاکم باید افضلیت علمی داشته باشد. ائمه ما برای امامت خودشان به همین مطلب اسـتدلال کردنـد که امام بایـد فضل بر دیگران داشته باشـد. اشـکالاتی هم که علمای شـیعه بر دیگران نموده‌انـد در همین بوده که فلاـن حکم را از خلیفه پرسـیدند نتوانست جواب بگویـد، پس لاـیق خلاـفت و امـامت نیست. فلاـن کار را بر خلاف احکـام اسـلام انجـام داد، پس لایق امامت نیست .... (۱) قانوندانی و عدالت از نظر مسـلمانان، شـرط و رکن اساسـی است. چیزهای دیگر در آن دخـالت و ضـرورت نـدارد. مثلاً علم به چگونگی ملائکه، علم به اینکه صانع تبارک و تعالی دارای چه اوصافی است، هیـچ یـک در موضوع امـامت دخـالت نـدارد. چنـانکه اگر کسـی همه علوم طبیعی را بدانـد و تمـام قوای طـبیعت را کشف کنـد یا موسیقی را خوب بلـد باشـد، شایسـتگی خلافت را پیـدا نمی‌کند و نه به این وسـیله بر کسانی که قانون اسـلام را می‌دانند و عادلند، نسبت به تصـدی حکومت، اولویت پیدا می‌کند. آنچه مربوط به خلافت است و در زمان رسول اکرم «صلی الله علیه وآله وسلّم» و ائمه ما «علیهم السلام» درباره آن صـحبت و بحث شـده و بین مسـلمانان هم مسلّم بوده این است که حاکم و خلیفه اولاً باید احکام اسلام را بدانـد یعنی قانوندان باشد و ثانیاً عدالت داشـته، از کمال اعتقادی و اخلاقی برخوردار باشد. عقل همین اقتضا را دارد. زیرا حکومت اسـلامی حکومت قـانون است، نه خودسـری و نه حکومت اشـخاص بر مردم. اگر زمامـدار مطالب قـانونی را ندانـد، لاـیق حکومت نیست. چون اگر تقلیـد کنـد، قدرت حکومت شکسـته می‌شود و اگر نکند، نمی‌تواند حاکم و مجری قانون اسـلام باشد. و این مسلّم است که «الفقهاء حکام علی السلاطین»(۲)، سـلاطین اگر تابع اسلام باشند باید به تبعیت فقها درآیند و قوانین و احکام را از فقهـا بپرسـند و اجرا کننـد. در این صورت حکام حقیقی همان فقها هسـتند، پس بایستی حاکمیت رسـماً به فقها تعلق بگیرد، نه به کسـانی که به علت جهل به قانون مجبورنـد از فقها تبعیت کننـد. ۲- زمامـدار بـایستی از کمال اعتقادی و اخلاقی برخوردار و عادل باشـد و دامنش به معاصـی آلوده نباشـد. کسـی که می‌خواهـد حـدود جاری کنـد، یعنی قانون جزای اسـلام را به مورد اجرا گذارد، متصـدی بیت المال و خرج و دخل مملکت شود، و خداونـد اختیار اداره بنـدگانش را به او بدهد باید معصـیت کار نباشد و «لا ینالُ عَهدی الظالمین»(۳) خداوند تبارک و تعالی به جائر چنین اختیاری نمی‌دهد. زمامدار اگر عادل نباشد در دادن حقوق مسـلمین، اخذ مالیاتها و صرف صحیح آن و اجرای قانون جزا، عادلانه رفتار نخواهد کرد و ممکن است اعوان و انصار و نزدیکان خود را بر جامعه تحمیل نماید و بیت المال مسـلمین را صـرف اغراض شخصـی و هوسـرانی خویش کند. (۴) شـرط مرجعیت لازم نیست. من از ابتدا معتقد بودم و اصرار داشتم که شرط مرجعیت لازم نیست. مجتهد عادل مورد تأیید خبرگان محترم سراسر کشور کفایت می‌کند. اگر مردم به خبرگان رأی دادند تا مجتهد عادلی را برای رهبری حکومتشان تعیین کنند. وقتی آنها هم فردی را تعیین کردند تا رهبری را به عهـده بگیرد، رهـبری او مـورد قبـول مردم است. در این صـورت او ولی منتخب مردم می‌شـود و حکمش نافـذ است. (۵) الگوی رهبری رهبر در محکمه در صـدر اسـلام در دو زمان، دو بار حکومت اصـیل اسـلام محقق شـد، یک زمان رسول‌الله «صلی الله علیه وآله وسلّم» و دیگر وقتی که در کوفه علی بن ابی‌طالب سلام‌الله علیه حکومت می‌کرد. در این دو مورد بود که ارزش‌هـای معنوی حکومت می‌کرد. یعنی یک حکومت عدل برقرار و حاکم ذره‌ای از قانون تخلف نمی‌کرد. حکومت در این دو زمان حکومت قانون بوده است و شایـد دیگر هیچ وقت حاکمیت قانون را بدانگونه سـراغ نداشـته باشـیم، حکومتی که ولیّ امرش ـ که حالا به سـلطان یا رئیس جمهور تعبیر می‌کننـد ـ در مقابل قانون با پایین‌ترین فردی که در آنجا زنـدگی می‌کنـد علی السواء باشـد. در حکومت صدر اسلام این معنی بـوده است. حتی قضـیه‌ای از حضـرت امیر در تاریـخ است: در وقـتی که حضـرت امیر سـلام‌الله علیه حـاکم وقت و

حکومتش از حجاز تا مصر و تا ایران و جاهای بسیاری دیگر بسط داشت، قضات هم از طرف خودش تعیین می‌شد، در یک قضیه‌ای که ادعایی بود بین حضرت امیر و یک نفر یمنی که آن هم از اتباع همان مملکت بود قاضی حضرت امیر را خواست. در صورتی که قاضی دست نشانده خود او بود، و حضرت امیر بر قاضی وارد شد و قاضی خواست به او احترام بگذارد، امام فرمود که در قضا به یک فرد احترام نکنید، باید من و او علی‌السواء باشیم. و بعد هم که قاضی بر ضد حضرت امیر حکم کرد، با روی گشاده قبول کرد. این حکومتی است که در مقابل قانون همگی علی‌السواء حاضرند، برای اینکه قانون اسلام قانون الهی است و همه در مقابل خدای تبارک و تعالی حاضرند، چه حاکم، چه محکوم، چه پیغمبر و چه امام و چه سایر مردم. (۶) رهبر بین مردم حاکم اسلام مثل حاکم‌های دیگر از قبیل سلاطین یا رؤسای جمهوری نیست. حاکم اسلام، حاکمی است که در بین مردم، در همان مسجد کوچک مدینه می‌آمد و به حرف‌های مردم گوش می‌کرد و آنهایی که مقدرات مملکت دستشان بود، مثل سایر طبقات مردم در مسجد اجتماع می‌کردند و اجتماعشان به صورتی بود که کسی که از خارج می‌آمد نمی‌فهمید که کی رئیس مملکت است و کی صاحب منصب است و چه کسانی مردم عادی هستند. لباس، همان لباس مردم، معاشرت، همان معاشرت مردم و برای اجرای عدالت طوری بود که اگر چنانچه یک نفر از پایین‌ترین افراد ملت، بر شخص اول مملکت ادعایی داشت و پیش قاضی می‌رفت، قاضی شخص اول مملکت را احضار می‌کرد و او هم حاضر می‌شد. (۷) ولایت فقیه ضد دیکتاتوری در اسلام قانون حکومت می‌کند. پیغمبر اکرم هم تابع قانون بود، تابع قانون الهی، نمی‌توانست تخلف بکند. خدای تبارک و تعالی می‌فرماید که اگر چنانچه یک چیزی بر خلاف آن چیزی که من می‌گویم تو بگویی من تو را اخذ می‌کنم و «وتینت» را قطع می‌کنم،(۸) اگر پیغمبر یک شخص دیکتاتور بود و یک شخصی بود که از او می‌ترسیدند که مبادا یک وقت همه قدرت‌ها که دست او آمد دیکتاتوری بکند، اگر او شخص دیکتاتور بود، آن وقت فقیه هم می‌تواند باشد. (۹) فقیه، مستبد نمی‌شود، فقیهی که این اوصاف را دارد عادل است، عدالتی که غیر از عدالت اجتماعی، عدالتی که یک کلمه دروغ او را از عدالت می‌اندازد، یک نگاه به نامحرم او را از عدالت می‌اندازد، یک همچو آدمی نمی‌تواند خلاف بکند، خلاف نمی‌کند. (۱۰) اختیارات رهبری و حکومت اگر فرد لایقی که دارای این دو خصلت باشد، بپا خاست و تشکیل حکومت داد، همان ولایتی را که حضرت رسول اکرم «صلی الله علیه وآله وسلّم» در امر اداره جامعه داشت، دارا می‌باشد و بر همه مردم لازم است که از او اطاعت کنند. این توهّم که اختیارات حکومتی رسول اکرم «صلی الله علیه وآله وسلّم» بیشتر از حضرت امیر «علیه السلام» بود، یا اختیارات حکومتی حضرت امیر «علیه السلام» بیش از فقیه است، باطل و غلط است. البته فضائل حضرت رسول اکرم «صلی الله علیه وآله وسلّم» بیش از همه عالم است و بعد از ایشان فضائل حضرت امیر – علیه السلام – از همه بیشتر است ;لکن زیادی فضائل معنوی، اختیارات حکومتی را افزایش نمی‌دهد. همان اختیارات و ولایتی که حضرت رسول و دیگر ائمه «صلوات الله علیهم» در تدارک بسیج و سپاه، تعیین ولات و استانداران، گرفتن مالیات و صرف آن در مصالح مسلمانان داشتند، خداوند همان اختیارات را برای حکومت فعلی قرار داده است، منتهی شخص معینی نیست، رویِ عنوانِ «عالمِ عادل» است. وقتی می‌گوییم ولایتی را که رسول اکرم «صلی الله علیه وآله وسلّم» و ائمه «علیهم السلام» داشتند، بعد از غیبت، فقیه عادل دارد، برای هیچ کس این توهم نباید پیدا شود که مقام فقها همان مقام ائمه ـ علیهم السلام ـ و رسول اکرم «صلی الله علیه وآله وسلّم» است. زیرا اینجا صحبت از مقام نیست، بلکه صحبت از وظیفه است. ولایت یعنی حکومت و اداره کشور و اجرای قوانین شرع مقدس، یک وظیفه سنگین و مهم است نه اینکه برای کسی شان و مقام غیر عادی به وجود بیاورد و او را از حد انسان عادی بالاتر ببرد. به عبارت دیگر ولایت مورد بحث، یعنی حکومت و اجرا و اداره، بر خلاف تصوری که خیلی افراد دارند امتیاز نیست، بلکه وظیفه‌ای خطیر است. یکی از اموری که فقیه متصدی ولایت آن است، اجرای حدود (یعنی قانون جزای اسلام) است. آیا در اجرای حدود بین رسول اکرم «صلی الله علیه وآله وسلّم» و امام و فقیه امتیازی است؟ یا چون رتبه فقیه پائین‌تر است، باید کمتر بزند؟ حد زانی که صد تازیانه است اگر رسول اکرم «صلی الله علیه وآله وسلّم» جاری کند ۱۵۰ تازیانه می‌زند و

حضرت امیر المؤمنین «علیه السلام» ۱۰۰ تازیانه و فقیه ۵۰ تازیانه؟ یا اینکه حاکم، متصدی قوه اجرائیه است و باید حد خدا را جاری کند، چه رسول الله «صلی الله علیه وآله وسلّم» باشد و چه حضرت امیر المؤمنین «علیه السلام» ، یا نماینده و قاضی آن حضرت در بصره و کوفه، یا فقیه عصر. دیگر از شؤون رسول اکرم «صلی الله علیه وآله وسلّم» و حضرت امیر «علیه السلام» اخذ مالیات، خمس، زکات، جزیه و خراج اراضی خراجیه است. آیا رسول اکرم «صلی الله علیه وآله وسلّم» اگر زکات بگیرد، چقدر می گیرد؟ از یک جا، ده یک و از یک جا، بیست یک؟ حضرت امیر المؤمنین «علیه السلام» خلیفه شدند، چه می کنند؟ جناب عالی فقیه عصر و نافذ الکلمه شدید، چطور؟ آیا در این امور، ولایت رسول اکرم «صلی الله علیه وآله وسلّم» با حضرت امیر المؤمنین «علیه السلام» و فقیه، فرق دارد؟ خداوند متعال رسول اکرم «صلی الله علیه وآله وسلّم» را «ولی همه مسلمانان قرار داده و تا وقتی آن حضرت باشند، حتی بر حضرت امیر «علیه السلام» ولایت دارند. پس از آن حضرت، امام بر همه مسلمانان حتی بر امام بعد از خود ولایت دارد، یعنی اوامر حکومتی او درباره همه نافذ و جاری است و می‌تواند والی نصب و عزل کند. همانطور که پیغمبر اکرم «صلی الله علیه وآله وسلّم» مأمور اجرای احکام و برقراری نظامات اسلام بود و خداوند او را رئیس و حاکم مسلمین قرار داده و اطاعتش را واجب شمرده است فقهای عادل هم بایستی رئیس و حاکم باشند و اجرای احکام کنند و نظام اجتماعی اسلام را مستقر گردانند. (۱۱) حکومت از احکام اولیه و مقدم بر احکام فرعیه است اگر اختیارات حکومت در چارچوب احکام فرعیه الهیه است، باید عرض حکومت الهیه و ولایت مطلقه مفوّضه به نبی اسلام ـ صلی الله علیه و آله ـ یک پدیده بی معنی و محتوا باشد. حکومت که شعبه‌ای از ولایت مطلقه رسول الله «صلی الله علیه وآله وسلّم» است، یکی از احکام اولیه اسلام است و مقدم بر تمام احکام فرعیه حتی نماز و روزه و حج است. حاکم می‌تواند مسجد یا منزلی را که در مسیر خیابان است خراب کند و پول منزل را به صاحبش رد کند، حاکم می‌تواند مساجد را در موقع لزوم تعطیل کند و مسجدی که ضرار باشد در صورتی که رفع بدون تخریب نشود، خراب کند. حکومت می‌تواند قراردادهای شرعی را که خود با مردم بسته است، در موقعی که آن قرارداد مخالف مصالح کشور و اسلام باشد یک جانبه لغو کند و می‌تواند هر امری را چه عبادی و یا غیر عبادی است که جریان آن مخالف مصالح اسلام است، از آن، مادامی که چنین است جلوگیری کند. حکومت می‌تواند از حج که از فرایض مهم الهی است، در مواقعی که مخالف صلاح کشور اسلامی دانست موقتاً جلوگیری کند. (۱۲) ولایت و حق تحدید مالکیت در اسلام اموال مشروع و محدود به حدودی است یکی از چیزهایی که مترتب بر ولایت فقیه است و مع الأسف این روشنفکرهای ما نمی‌فهمند که ولایت فقیه یعنی چه، یکی‌اش هم تحدید این امور است. مالکیت را در عین حال که شارع مقدس محترم شمرده است، لکن ولی امر می‌تواند همین مالکیت محدودی که ببیند خلاف صلاح مسلمین و اسلام است، همین مالکیت مشروع را محدودش کند به یک حد معیّنی و با حکم فقیه از او مصادره بشود. (۱۳)

پی نوشت : ۱ـ بحارالانوار، ج۲۵، ص۱۱۶؛ نهج البلاغه، ص۵۸۸، خطبه ۱۷۲؛ الاحتجاج، ج ۱، ص۲۲۹. ۲ـ مستدرک الوسائل، ج۱۷، ص۳۲۱، «کتاب القضاء»، «ابواب صفات قاضی»، باب ۱۱، حدیث۳۳. ۳ـ سوره بقره/ ۱۲۴. ۴- ولایت فقیه – ص ۶۱ـ ۵۸ ۵- صحیفه نور جلد ۲۱- ص ۱۲۹ – تاریخ ۹/۲/۶۸ ۶- صحیفه نور جلد ۱۰ـ ص۱۶۹ـ۱۶۸ ـ تاریخ:۱۷/۸/۵۸ ۷- صحیفه نور جلد ۳ـ ص۸۴ـ تاریخ: ۱۸/۸/۵۷ ۸- اشاره به آیات مبارکه ۴۴- ۴۶ سوره الحاقهٔ است که می‌فرماید: وَلَوْ تَقَوَّلَ عَلَيْنَا بَعْضَ الْأَقَاوِيلِ * لَأَخَذْنَا مِنْهُ بِالْيَمِينِ * ثُمَّ لَقَطَعْنَا مِنْهُ الْوَتِينَ .«و اگر (محمد) به ما به دروغ سخنانی را می‌بست، قطعاً ما او را به قهر می گرفتیم و شاهرگش را قطع می کردیم.» ۹- صحیفه نور جلد ۱۰- ص ۲۹ – تاریخ: ۳۰/۸/۵۸ ۱۰- صحیفه نور جلد ۱۱ـ ص ۱۳۳ ـ تاریخ: ۷/۱۰/۵۸ ۱۱- ولایت فقیه ـ ص ۹۳-۹۲ ۱۲- صحیفه نور ج ۲۰- ص ۱۷۰- تاریخ: ۱۶/۱۰/۶۶ ۱۳- صحیفه نور جلد ۱۰ – ص ۱۳۸ – تاریخ ۱۴/۸/۵۸

منبع: WWW.leader.ir /خ

تطورات فقهی ولایت فقیه

تطورات فقهی ولایت فقیه نویسنده: حجت الاسلام برجی اندیشه ولایت فقیه در بستر تاریخ خود، به همین صورتی که حضرت امام گفته‌اند مطرح بوده یا این که حضرت امام در این عرصه، دیدگاه نویی ارائه داده‌اند؟ البته هر نظریه فقهی به طور طبیعی در طول تاریخ، تطوراتی پیدا می‌کند، ولی به نظر می‌رسد تولد نظریه ولایت‌فقیه باید هم زمان با تولد فقه باشد ;آغاز عصر اجتهاد. من در کلمات شیخ مفید، که آغازگر اجتهاد - به معنای متعارف - است، شواهد و قراینی پیدا کردم که ایشان به ولایت مطلقه فقیه معتقد بوده است. اما پیش از ادامه سخن، ذکر یک نکته ضروری است: بدون شک، زمانی فقه شیعه صورت گرفت که فقهای ما در شرایط خاصی قرار داشتند: حکومت‌ها در دست جائران بود و فقها در حاشیه قدرت، و حتی احتمال این که زمانی قدرت را به دست آورند، داده نمی‌شد. اگر چه در دوره‌های محدودی مانند دوره شیخ مفید که آل‌بویه شیعه بر سر کار بودند و یا دوره صفویه روزنه‌هایی برای علمای شیعه وجود داشت، اما با این حال، همین حکومت‌های شیعی هم مقید به حفظ قدرت خود بودند و راضی نمی‌شدند برای اجرای مسائل شرعی، به راحتی از حکومت‌خود دست‌بردارند، حتی اگر احساس می‌کردند که علما در برابر حکومت آنها ایستاده‌اند، با آنها درگیر می‌شدند. با توجه به این، در مساله حکومت، به نظر می‌رسد بخشی از آنچه حاکم اعمال می‌کند مربوط به یا مال یا جان مردم است. اگر ما بتوانیم اثبات کنیم که در این حوزه، فقهای ما برای فقیه، قایل به حق دخالت‌بوده‌اند، به طریق اولی، ثابت می‌شود که آنها در حوزه‌های دیگر هم حق دخالت داشته‌اند. این سه حوزه اهمیت فراوانی نسبت‌به دیگر حوزه‌ها دارد. فقهای ما در کتاب‌های خود، وقتی به این سه حوزه می‌رسند، مسؤولیت اجرای احکام را بر عهده فقیه می‌گذارند. به عنوان مثال، وقتی مرحوم شیخ مفید در مباحث‌خود، به نماز جمعه یا عیدین می‌رسد، می‌فرماید: «و للفقهاء ان یجمعوا باخوانهم بصلوات الخمس وصلاة الاستسقاء والعیدین والجمعة ایشان این سخن را در حالی مطرح می‌کند که نماز جمعه یکی از شؤون حاکم بود و توسط او یا کسی که او معرفی می‌کرد، اقامه می‌شد. اما چون این یک موضوع دینی است، شیخ مفید آن را بر عهده فقیه می‌داند. یا - مثلا - در مساله زکات، که یکی از منابع مالی مهم حکومت اسلامی است، شیخ مفید در بحث از آیه «خذ من اموالهم صدقة می‌گوید: مسؤولیت جمع آوری زکات و دیگر صدقات واجب بر عهده پیامبر (ص) است. سپس می‌فرماید: پس از وی، این کار به جانشینان او واگذار شده است «;و قد فوضوا النظر فیه الی فقهاء شیعتهم. » در بحث اجرای حدود هم همین سخن را می‌فرماید. از جمع‌بندی نظرات معلوم می‌شود که شیخ مفید (ره) معتقد بوده اجرای حساس‌ترین مسائل دین بر عهده فقهاست و طبیعی است که فقیه در دیگر مسائل عرفی نیز مسؤولیت دارد. این توسعه از کارهای جالبی است که شیخ مفید کرده است ;مثلا، در باب وصیت می‌گوید: «اذا عدم السلطان العادل - مما ذکرنا من هذه الابواب للفقیه ان یتولا ما تولاه السلطان در تمام این ابواب، احکامی را که سلطان باید اجرا کند، اگر سلطان عادل - یعنی پیامبر (ص) و امام معصوم (ع) - نبود، فقیه باید اجرای آنها را متکفل شود. این سخن شیخ دقیقا نظریه «ولایت عامه انتصابی فقیه را اثبات می‌کند که سابقه نظریه ولایت‌فقیه حضرت امام است، در حالی که من ندیده‌ام این سابقه را تاکنون کسی به شیخ مفید رسانده باشد ;آنچه هست‌سابقه‌ای است که به مرحوم شیخ احمد نراقی می‌رسانند یا بعضی هم سعی کرده‌اند آن را به محقق کرکی یا محقق اردبیلی برسانند. اما در کلمات شیخ مفید، که بنیانگذار اجتهاد و اولین فقیهی است که به صورت اجتهادی کتابی نوشته، به روشنی رد پای نظریه حضرت امام مشاهده می‌شود. نکته جالبی که نظریه انتصاب شیخ مفید را اثبات می‌کند این است که ایشان این مساله را مطرح می‌کند که اگر فقیهی را سلطانی جائر به ولایتی و حکومتی نصب کند، این فقیه یا دارای شروط لازم است‌یا فاقد آن. اگر او این شروط را واجد باشد - یعنی عادل و مدبر باشد - بر او واجب است این ولایت را بپذیرد، به این دلیل که ولایت‌حق اوست از ناحیه امام زمان (عج) ، ولی با امکاناتی که زمامدار در اختیارش گذاشته است. اما اگر او شروط لازم را نداشته باشد، حرام است ولایت را بپذیرد. این نظریه در طول تاریخ، تطوراتی پیدا کرده و در زمان محقق کرکی از چند جهت تفاوت‌هایی نموده است. محقق کرکی برای اولین بار، این نظریه را مستدل کرده، مساله «مقبوله را مطرح نموده و روایت «العلماء ورثة الانبیاء» را ذکر کرده است. ایشان موضوع «نیابت را مطرح می‌کند و به صراحت

«ولایت را تعمیم می‌دهد. در زمان محقق اردبیلی نیز این نظریه تطوراتی پیدا کرد و در عصر محقق نراقی موضوع روشن شد ;ایشان برای اولین بار این مساله را به صورت یک قاعده فقهی در آورد و روایات متعددی بر تایید آن ذکر کرد. اما حضرت امام این موضوع را به شکل دیگری مطرح نمودند ;به قول آیهالله جوادی‌آملی، حضرت امام هم اندیشه دینی داشتند و هم انگیزه دینی. گذشتگان معتقد بودند ولایت فقیه واجب مشروط است ;یعنی مع‌الامکان، با وجود فراهم بودن شرایط، این کار واجب است، اگر چه تحصیل شرایط هم بر فقیه واجب نیست ;اگر شرایط به گونه‌ای فراهم شد که حکومت را تقدیم فقیه کردند، در این صورت، واجب استبپذیرد. اما حضرت امام معتقد بودند که فقیه باید در پی فراهم کردن شرایط و کسب قدرت باشد ;این کار واجب مطلق است که فقیه متصدی اجرای احکام شود. برخی معتقدند تاسیس حکومت اسلامی به معنای واپس گرایی و بازگشتبه دوره‌های ما قبل نوین است. در مقابل، برخی آن را در جهان امروز، فرامدرن می‌دانند. حضرتعالی چه تحلیلی از این دو دیدگاه دارید؟ بنده معتقدم که اگر جوانب مساله را خوب بررسی کنیم، می‌بینیم «ولایت فقیه در واقع یک نظریه فرا مدرن است ;زیرا این نظریه با تمسک به آیه شریفه «واعدوا لهم ما استطعتم من قوهٔ و من رباط الخیل معتقد است که باید از تمام امکانات روز و فن‌آوری‌ها استفاده کرد و برای هدایتبشر به سوی یک جامعه مطلوب و مدینه فاضله، که دین در وجود انسان متجلی باشد و شخصیت افراد ربانی گردد، خود را مجهز نمود. البته من در اصل این گونه تعبیرها شک دارم ;یعنی این که ما این نظریه را سنتی یا فرامدرن بدانیم و بعد چنین تلقی کنیم که اگر فرامدرن یا نوین استخوب، و اگر سنتی می‌باشد مردود است ;چون از «مدرن تا «مدرنیته فاصله‌ای استبا بار فرهنگی خاصی که از ابتدا منتقدان زیادی هم به آن پرداخته‌اند که حتی بسیاری از آنها غربی بوده‌اند. فراصنعتی (پست مدرنیسم) هم که امروزه در غرب مطرح می‌شود، بیشتر به دلیل ضعف‌ها و نارسایی‌هایی است که از دوره صنعتی (مدرنیسم) احساس کرده‌اند و می‌بینند که راه بازگشتی به گذشته ندارند. بنابراین، امتیازی به حساب نمی‌آید که ما ثابت کنیم «ولایت فقیه مدرن استیا پست مدرن. تصور من در این زمینه آن است که بشریتبدون شک، بر مبنای عقل و درک و عرفیاتش برخی شعارها را مطرح کرده که خوب است ;مانند آزادی، عدالت و رعایتحقوق دیگران. برای این که ببینیم «ولایت فقیه این گونه ارزش‌های بشری را داراستیا نه باید این نظریه را ارزیابی کنیم. می‌بینیم بسیاری از این گونه ارزش‌ها در این نظریه مورد توجه قرار گرفته است، همانند عدالت - که اصل این نظریه بر آن مبتنی است - آزادی - که به قول شهید مطهری (ره) ، آزادی از قید و بندهای نفس است - و برخی دیگر از امتیازات که در این نوع حکومت وجود دارد. بنابراین، علاوه بر شعارهای خوبی که در حکومت‌های - به ظاهر - مردم‌سالار و مدرن مطرح است - و البته شکل صحیح و عمیقش در این نظریه وجود دارد - «ولایت فقیه نقاط قوت و امتیازات دیگری نیز دارد که خود غربی‌ها هم به آن اذعان دارند. به عنوان مثال، یکی از انتقاداتی که - حتی خود غربی‌ها - بر مدرنیته دارند این است که انسان را از معنویات دور نموده و در واقع، معنویت زدایی کرده است. و زندگی بدون معنویات - اگر چه از لحاظ ظاهری، بهشتبرین هم باشد - انسان را ارضا نمی‌کند ;زیرا انسان موجودی استبا نیازهایی متفاوت از حیوانات. اگر او را از معنویات منسلخ کنیم، او را از کمال وجودی‌اش دور ساخته و به حیوانیت کشانده‌ایم. نتیجه چنین چیزی همان می‌شود که آن دانشمند غربی گفت: انسان پاره‌سنگی است پرتاب شده در صحرای هستی ;یعنی بی‌هدف و بدون برنامه. این در حقیقت، به بن‌بست کشاندن بشر است ;از جمله ضعف‌های نظام مدرنیته. بنابراین، ما اصلا مدرنیته و پست مدرنیسم را کامل نمی‌دانیم که بخواهیم ولایت فقیه را با آن مقایسه کنیم. با فرض دنیوی بودن «دولت در ساختحکومت‌های مادی و با توجه به ضرورت وجود «دولت در حکومت اسلامی، چگونه ممکن است ولایت فقیه بتواند در بسط معنویات موفقیت کسب کند؟ همان گونه که اشاره شد، ماهیت ولایت فقیه با حکومت‌های دنیوی فرق می‌کند ;حکومت هایی که با اهداف دنیوی و مادی بنا شده است. بنابراین، برای تعبیر از چنین حکومتی، نباید از اصطلاحات این نوع حکومت‌ها، که بار منفی دارد، استفاده کرد ;البته نباید متکی به اصطلاحات فنی و سنتی حوزه هم باشیم که مردم نمی‌فهمند یا حتی بوی کهنگی از آن استشمام می‌کنند، بلکه باید با توجه به

ماهیت‌حکومت اسلامی و نظام ولایت فقیه، الفاظی را هم که در آن به کار می‌بریم دارای بار معنایی خاص خود باشد، غیر از آنچه در آن حکومت‌ها وجود دارد ;مثلا، بیان کنیم که منظور از آزادی در این نظام، آزادی غربی نیست ;همین گونه است عدالت، رعایت‌حقوق دیگران و دیگر واژه‌ها، اگر چه ممکن است در برخی زمینه‌ها تعاریف ما با تعاریف آنها متنافی هم نباشد، بلکه بار معنایی بیشتری داشته باشد. بنابراین، اگر حکومت مبتنی بر ولایت فقیه تشکیل دهیم، با توجه بار معنایی خاص الفاظی که از آنها استفاده می کنیم، موانعی جدی در مسیر ترویج معنویات و اخلاق وجود ندارد، اگر چه این کار چندان ساده هم نیست و در یک جهان مادی گرا و غربت معنویت، نگه‌داشتن علم معنویت مشکل است. اما با استقامت و فداکاری این کار میسر است، به ویژه آن که ما شیعیان برای بشریت‌به آینده‌ای روشن و پر از عدالت و معنویت معتقدیم. برخی معتقدند که نظام ولایت فقیه زمینه ساز فرج امام زمان (ع) است و برخی به عکس، آن را موجب بیگانگی با آرمان انتظار فرج می‌دانند. این بحث تازه‌ای نیست، در این باره اظهار نظرهای بسیاری هم شده است. حضرت امام با این طرز تفکر که تشکیل حکومت اسلامی مانع ظهور حضرت مهدی (عج) می‌شود، قاطعانه مبارزه کردند. اصلا این غیر معقول است که ما خود را منتظر حکومتی صالح بدانیم، ولی در پی اصلاح خودمان نباشیم یا بگوییم اگر صالح باشیم، حکومت صالح به تاخیر می‌افتد. به عنوان مثال، اگر کسی منتظر آمدن میهمان است، دست روی دست نمی گذارد و بی کار نمی‌نشیند، بلکه برای پذیرایی از میهمان، خود را آماده می کند. «انتظار» در جایی مصداق پیدا می کند که «منتظر» کارهایی متناسب با «منتظر» انجام دهد. وقتی ما منتظر مصلحی هستیم، به تعبیر آقای حکیمی، خودمان باید صالح باشیم و جامعه را هم اصلاح کنیم. ما اگر در پی استقرار ولایت فقیه و معتقد باشیم که در سایه این حکومت، می‌توانیم جامعه را اصلاح کنیم و معنویات را گسترش دهیم، در جهت انتظار مصلح حرکت کرده‌ایم. این تصور که چون در روایات آمده است در زمان ظهور حضرت حجت (عج) جامعه پر از ظلم و جور و هرج و مرج است، پس ما باید چنین وضعیتی به وجود آوریم تا آن حضرت ظهور کند، دقیقا مثل روایتی است که حضرت می‌فرماید: مورچه تصور می کند خدا هم مثل او شاخکی دارد. انسان معمولا در هر محدوده‌ای که زندگی می کند، دنیا را هم مثل همان جا تصور می‌نماید و به رنگ همان جا می‌بیند ;تصور می کند اگر جامعه خودش صالح شد، همه دنیا صالح شده است‌یا به عکس، در صورتی که وقتی ما دید جهانی داشته باشیم - که حکومت‌حضرت ولی عصر (عج) هم در تفکرات ما گستره‌ای جهانی دارد - طبیعی است که هر قدر هم تلاش کنیم، واقع آن است که جهان در سقوط و سراشیبی است ;همان گونه که می‌بینیم عدالت و آزادی را به مسلخ برده‌اند و اینها همه مفاهیمی ضد خود پیدا کرده‌اند. سیاست و رویکرد دینی در دنیای امروز حجة‌الاسلام محبی با توجه به تاسیس حکومت اسلامی توسط حضرت امام، آیا اندیشه حکومتی ولایت فقیه فرایند تاریخی فقه شیعه است؟ این فرایند تا چه حد معطوف به مبانی فکری امامیه می‌باشد؟ وقتی فقه شیعه را مطالعه می کنیم، از اول کتاب طهارت تا کتاب دیات، در همه مسائل، کم و بیش به احکام فقهی حکومتی برخورد می کنیم که حتی در مسائل اولیه فقهی نیز به فقیهی نیاز است تا آنها را طبق مبانی کتاب و سنت، برای مردم بیان کند. ضرورت آگاهی او بر فقه به این دلیل است که استدلال‌هایی را که از کتاب و سنت ارائه می‌دهد مبتنی بر مبانی عقلانی باشد. از جمله مباحثی که به خصوص تاکید شده زیر نظر ولی‌فقیه باشد مسائلی است که در کتاب‌های جهاد، امر به معروف و نهی از منکر، مباحث اقتصادی و امثال آن آمده است. ولایت فقیه از ولایت‌خدای متعال، پیامبر اکرم (ص) و ائمه اطهار (ع) سرچشمه گرفته است. به عبارت دیگر، می توان ولایت فقیه را در طول ولایت آنان دانست ;یعنی اگر خدای متعال بر همه موجودات ولایت دارد و این ولایت را در قانون تکوین و تشریع به نحوی به پیامبر اکرم (ص) و ایشان نیز به ائمه اطهار (ع) عنایت فرموده است، بر همین اساس، از میان فقها نیز کسی که به مسائل زمان خود، از حیث‌سیاسی، اجتماعی و فقهی آگاهی داشته باشد بر همه مسلمانان جهان ولایت دارد. پس در واقع منشا این ولایت قرآن و روایات است. در این زمینه، استدلال به آیات بحث مفصلی دارد، اما از لحاظ روایی، همین که پیامبر (ص) فرمود: «الست اولی بکم من انفسکم و همه از سر فطرت هم که بود، گفتند: بلی، بر این موضوع دلالت دارد. سپس پیامبر اکرم (ص)

فرمود: اگر من ولی شما هستم، علی (ع) مولای شماست و برای پس از او، دیگر ائمه (ع) را معرفی نمود. در زمان غیبت هم قوانین اسلامی نباید مسکوت و معطل بماند. پس باید این قوانین به دست کسی اجرا شود. مجری این قوانین در زمان غیبت، ولی فقیه است. دستور او باید باشد تا احکامی که در جامعه مطرح می‌شود مشروعیت پیدا کند. تاسیس حکومت دینی را بعضی به معنای واپس گرایی و بازگشت‌به گذشته و سیر قهقرایی می‌دانند، ولی برخی دیگر معتقدند حکومت دینی در واقع، گذر به جهان سیاسی فرامدرن است و از اندیشه‌های سیاسی حضرت امام چنین برمی‌آید که جهان برای رسیدن به مدینه فاضله و سعادت ابدی، باید با حکومت دینی اداره شود. با توجه به آنچه ذکر شد که ولایت فقیه در طول ولایت‌خدا و رسول او (ص) و ائمه اطهار (ع) است، اگر آن را ارتجاعی بدانیم، در واقع، ولایت‌خدا و پیامبر (ص) و اهل بیت (ع) را این گونه دانسته‌ایم، در صورتی که معنا ندارد قوانینی را که ریشه در وحی دارد و وابسته به زمان خاصی نیست، موجب عقب‌افتادگی افکار و اجتماع بدانیم، بلکه طبق روایت‌شریف، به ما امر شده است که در هر زمانی مسائل را به روات احادیث اهل بیت (ع) ارجاع دهیم. اگر مسائلی که از سوی آنها بیان شده برای همیشه بشریت مفید است، ولایت فقیه هم در عرض همین مسائل قرار دارد. بنابراین، اگر خطایی هم وجود داشته باشد، خطای در حکم نیست ;ممکن است در تشخیص مصادیق حکم باشد. اما شخصی که به عنوان فقیه مدبر و متقی انتخاب می‌شود، خداوند در مرحله عمل، به او تفضلاتی دارد که نمونه آن را پس از رحلت امام بزرگوار در راهنمایی‌های خردمندانه مقام معظم رهبری می‌بینیم و این از الطاف خفیه الهی است. پس نباید فراموش کنیم که اگر حکومت وابسته به اسلام باشد، خداوند هم به حاکم آن عنایت دارد ;در هر زمانی این گونه بوده، در زمان غیبت هم همین گونه است. آیا نزدیک کردن حکومت اسلامی به استانداردهای تمدن نوین به معنای آن است که اسلام را مدرنیزه کرده‌ایم یا آن که حکومت اسلامی، خود فرامدرن است و نیازی به این چیزها ندارد؟ در این باره از اندیشه حضرت امام چه استفاده‌ای می‌توان کرد؟ چون اندیشه حضرت امام به تعبیر خودشان، اندیشه فقه جواهری است، وقتی در فقه جواهری تحقیق می‌کنیم، می‌بینیم از جزئی‌ترین مسائل زندگی فردی انسان تا کلی‌ترین مسائل اجتماعی، سیاسی و اقتصادی او در آن آمده و این به برکت قرآن کریم و روایات اهل بیت (ع) است. اصول قواعد هر رشته‌ای از زندگی انسان در فقه آمده، فقط تطبیق آن در هر زمان با مصادیق، کار فقیه است. به عبارت دیگر، «حلال محمد حلال الی یوم القیامهٔ و حرام محمد حرام الی یوم القیامهٔ. » این واقعیتی است که احکام الهی قابل تغییر و تبدیل نیست، اما در هر زمانی، هر مساله‌ای اتفاق بیفتد، حکمش در فقه موجود است، حتی اگر مسائل سیاسی باشد. به عنوان مثال، در زمینه ارتباط با دیگر کشورها، اگر رابطه سیاسی و مبتنی بر سلطه باشد، قرآن می‌فرماید: «لن یجعل الله للکافرین علی المؤمنین سبیلا» ، کفار هیچ سلطه‌ای بر مسلمانان ندارند. اما اگر رابطه اقتصادی و به نفع مسلمانان باشد، همین رابطه که قبلا حرام بود، اینک حلال است، نه به اعتبار این که حکم الهی تغییر کرده، بلکه به این اعتبار که زمان و مکان - شرایط - در بیان حکم و تطبیق با احکام الهی تاثیر دارد. بنابراین، نقصی در فقه اسلامی نسبت‌به زندگی بشر در هر زمانی وجود ندارد و نیازی نیست آن را مدرنیزه کنیم ;زیرا در هر زمانی که این فقه در اختیار یک فقیه مدبر و آگاه به زمان باشد می‌تواند نیازهای جامعه را تامین کند. اخیرا مباحثی که در حوزه مطرح می‌شود بیشتر مسائل حکومتی است، به خلاف گذشته که بیشتر مسائل در زمینه مطهرات و نجاسات و امثال اینها بود. این نشان دهنده آن است که این گونه مسائل جدید در گذشته فقه مطرح نبوده، اما با رشد افکار، اکنون این مسائل از میان آیات و روایات استنباط می‌شود. به عبارت دیگر، ولی‌فقیه مبین و مجری احکامی است که کلیاتش در قرآن و سنت آمده و اگر پس از این هم جامعه در هر زمینه‌ای دچار تحول و پیشرفت‌شود، فقها می‌توانند احکام جزئی را از احکام کلی الهی کشف کنند. حضرت امام می‌فرمودند: حکومت اسلامی و نظام ولایت فقیه در واقع، زمینه‌ساز ظهور حضرت حجت (عج) است. چگونه ممکن است چنین باشد؟ در ضمن یک مثال، این مطلب را چنین می‌توان بیان کرد: اگر قرار باشد مهمانی عظیم‌الشان برای ما برسد، خانه را آب و جارو می‌کنیم و مقدمات استقبال از مهمان و پذیرایی او را فراهم می‌نماییم، نه این که بی‌کار بنشینیم و هر گونه آمادگی را از خود سلب نماییم. ما باید وقتی حضرت

بقیـةالله – ارواحنـا فـداه – ظهور می کننـد – ان شـاءالله – از قبل در خودمان آماد گی اسـتقبال از ایشان را فراهم کرده باشـیم. تا زمینه ظهور ایشـان را فراهم نکنیم، ظهور نخواهنـد کرد. روایـاتی هم که می گوینـد: «یملاـء الله الارض قسـطا و عـدلا بعـد ما ملئت ظلما و جورا» این گونه تفسیر می‌شونـد که هنگـام ظهور، طبیعتـا جـامعه این گونه است، نه این که ما بایـد خودمان ظلم را زیاد کنیم تا در ظهور حضـرت تعجیل شود. در حقیقت، ایشان برای ظهور، نیاز به یارانی صالح دارد. بنابراین، ما باید مقدمات واقعی ظهور را فراهم کنیم، نه این که ایجـاد فسـاد نمـاییم. کـاری که مردم ایران به رهبری امـام راحل کردنـد و اکنون نیز این راه را به رهبری مقام معظم رهبری ادامه می‌دهنـد، به واقع زمینه‌ساز ظهور حضـرت بقیـةالله (عج) خواهد بود و امیدواریم همان گونه که اهل معنا معتقدند، فرج آن حضرت هر چه زودتر تحقق پیدا کند. منبع: پایگاه اطلاع رسانی امام خمینی (رحمت الله علیه)

قدمت و ثبات نظریه ولایت مطلقه فقیه درسیره امام (رحمت الله علیه)

قـدمت و ثبات نظریه ولایت مطلقه فقیه درسـیره امام (رحمت الله علیه) نویسـنده:دکتربهرام اخوان کاظمی اشاره : مقاله نشان می‌دهد «ولایت مطلقه فقیه به آن مفهوم که امام رض مد نظر داشـتند، از همان‌ابتدا و نخستین مکتوبات ایشان، مورد توجه و اعتقاد امام بوده و چرخش و تجدیـد نظری دردیـدگاه ایشـان واقع نشـده است. مقـاله، پاسـخی مسـتدل به کسـانی است که برای نظریه ولایت فقیه‌و حکومت اسلامی امام، چند مرحله تجدید نظر قائل شده و ولایت مطلقه فقیه را ایده‌ای‌خلق‌الساعهٔ و شخصی خوانده‌اند و حتی مفهوم ولاـیت مطلقه را مـورد تحریف قرار داده‌انـد. مقـدمه پیروزی انقلاـب اسـلامی ایران در۲۲ بهمـن ۱۳۵۷، یکی ازکهن‌ترین نظامهـای سلطنـتی راازمیـان برد و برویرانه‌هـای سـلطنت و «انـدیشه سیاســی شـاهی ، جمهـوری اســلامی رابرپـایه «نظریـه ولاـیت مطلقـه فقیه امـام‌خمینی(ره) بنانهـاد. نظریـه ولاـیت فقیـه، درفقـه شـیعی از قـدمتی هزارسـاله برخـوردار است و اگرچـه دربـاره همـه جزئیـات اختیـارات‌ولی‌فقیه، اجماع نظر نبوده اما همواره از آن سـخن رانده‌انـد. امام(ره) ازکسانی است که به تفصیـل دراین باره‌نظریه‌پردازی کرده‌انـد. ویژگی نظریه ولاـیت مطلقه فقیه امـام خمینی(ره)، اعتقـاد ایشان به اطلاق و گسترد گی‌اختیارات ولی فقیه و هم‌طرازی آن بااختیـارات حکومـتی پیـامبر(ص) و ائمه(ع) می‌باشـد و این نـوع نگرش درتمـام آثـار شـفاهی و مکتوب ایشـان آمـده است. کتـاب کشف‌الاسرار (۱۳۲۲ه) را می‌تـوان به عنـوان مبـدا و یکی ازشواهـد خوب این نظریه به حسـاب آورد. پس ازپیروزی انقلاـب، نظام جمهوری اسلامی باوجود مشکلات فراوان داخلی و خارجی، هر روز ثبات واستحکام بیشتری یافت، افزایش این ثبات و بروز مسائل متعـدد، شـرایط و مقتضـیات زمـانی ومکـانی، این امکـان‌را به وجود آورد که رهبرانقلاـب درطول ده سـال رهـبری نظـام، به شـکل روزافزونی زوایـای مختلف نظریه ولاـیت‌مطلقه فقیه راآشـکار سازنـد. اوج این آشـکاری، پیـام ایشـان در۱۶ دی مـاه ۱۳۶۶ بـود که می‌تـوان آن رافصل‌الخطـابی در تـبیین ایـن نظریـه بـه شــماآورد. ازایـن پیــام تــاکنون تلقی‌هـای نـادری نیز صـورت گرفتـه اسـت. یکی‌ازعمـده‌ترین این تلقی‌ها وتوهمات، اعتقادبه ظهور یکباره نظریه مزبور دراین تاریـخ است. نتیجه مسـتقیم‌چنین باوری این اسـت که نظریه ولایت مطلقه امام خمینی (ره) دارای انسـجام وثبات نبوده، بلکه نظریه‌ای‌پر گسـست و افتراق می‌باشـد که بعد از انقلاب به دلیل شـرایط خاصی در۱۶ دی مـاه ۱۳۶۶ به یکبـاره عرضه‌گردیـده است. این نوشـتار درپی‌ارزیـابی این قبیل توهمات است. فرضـیه اصـلی این تحقیق، به صورت زیر بیان می‌شود: «نظریه ولایت مطلقه فقیه، درسـیره نظری و علمی امام‌خمینی(ره) دارای قدمت، ثبات و انسـجام قطعی‌است و ارائه و اعلام کامل آن، بخاطر رعایت مصالح اسـلام و مردم، و باتوجه به مقتضـیات زمانی و مکانی، به‌شکل تدریجی صورت گرفته است.» از سویی، فرضـیه‌های فرعی نیز قابل تصوراست که اثبات یانفی آنها به ارزیابی صـحت وسـقم فرضیه اصـلی کمک شایانی خواهـدنمود، این فرضـیه‌ها بـدین قرارند: ۱- نظریـه ولاـیت مطلقه فقیه، ناشـی ازاسـتنباط واجتهـاد فقهی، مبتنی برلحاظ مؤکـد نقش زمان ومکان امام‌خمینی است وجزیی ازاین مجموعه به حساب می‌آیـد. بااثبات قدمت چنین شـیوه اجتهادی در سیره نظری وعملی ایشان، قدمت وثبات وانسـجام نظریه ولایت مطلقه فقیه، ثابت می‌شود. فرضـیه‌های فرعی بعدی به بررسی نقش و

ویژگیهای «مردم ، «روحانیت و«اوضاع واحوال کشور» در ارائه‌تدریجی نظریه ولایت مطلقه فقیه، توسط امام (ره) می‌پردازد وازآن عوامل به عنوان عناصرعمده در زمان‌ومکان ارئه این نظریه، بحث مینماید. ۲- مردم باویژگیها و قابلیتهای خاص و مقطعی خویش، در ارائه و اعلام تدریجی نظریه ولایت‌مطلقه‌فقیه‌مؤثر بوده‌اند. محوری بودن نقش مردم درسیره نظری وعملی امام خمینی (ره) واهمیت‌به پذیرش و خواست‌عمومی وبلوغ فکری وسیاسی مردم، عامل اساسی در ارائه تدریجی نظریه ولایت مطلقه فقیه بوده است. ۳- روحانیت وحوزه‌ها باویژگیها وقابلیتهای خاص و مقطعی، درارائه واعلام تدریجی نظریه ولایت مطلقه‌فقیه مؤثربوده‌اند. رخوت، استعمارزدگی، بی‌ایمانی ودنیازدگی، نافهمی، تقدس معآبی و تحجراندیشی پاره‌ای‌از روحانی نمایان واشکال و مانع تراشی و تهمتهای پاره‌ای از آنها نسبت‌به نهضت وحرکت امام خمینی (ره)وبه طورکلی رکود و آفت‌زدگی‌های مقطعی حوزه‌ها، ازعوامل تاخیر وتدریج ارائه نظریه ولایت مطلقه فقیه‌بوده است. همچنان که همیاری وهمکاری روحانیت اصیل و مبارز با این نهضت، تفصیل نظری وتحقق عملی‌این نظریه راپیش انداخته است. ۴- وضعیت‌بحرانی واضطراری کشور، خصوصا درسالهای اوایل انقلاب ایام دفاع مقدس و ضرورت حفظنظام اسلامی، و آرامش سیاسی کشور و پرهیزاز طرح مسائل مناقشه‌پذیر، از عوامل تاثیرگذار بر نحوه ارائه‌تدریجی نظریه ولایت مطلقه فقیه بوده است. مفهوم «ولایت «ولایت به معنای محبت و نصرت و یاری کردن، موضوع بحث ما نیست. محل بحث، ولایت‌به معنای‌حکومت است. در این خصوص می‌توان به تعریف بحرالعلوم ازاین واژه اشاره کرد: «در اصطلاح، «ولایت به معنی سرپرستی وسلطه داشتن برفرد یا افرادمعین می‌باشد و در حقیقت‌بیانگرنوعی حق دخالت واعمال نظر درامری برای شخص خاص است. مصطلح فقها آن است که «ولایت به کسرو او - سلطه برغیر به حکم عقل یا شرع، در بدن یامال و یا هر دو می‌باشد. این سلطه می‌تواند اصالتا یا عرضاملحوظ گردد.» (۱) باچنین تبیینی ولایت، بیانگرقدرت تسلط و سرپرستی فرد براشخاص حقیقی یادیگر افراد است. چنین‌سلطه‌ای دارای ابعاد ومراحل مختلفی است. شرط این سلطه درتمام ابعادش، حفظ مصلحت ومنافع حقیقی وافراد تحت ولایت می‌باشد. همچنین درتعبیر اسلامی، ازمقام ومنصب زعیم ورهبر سیاسی کشور اسلامی که‌واجد صفات لازم است، با عنوان ولایت امر، یا ولی امریاد می‌کنند. در کتاب «ولایت فقیه امام (ره)، ولایت‌اینگونه معنا شده است: «ولایت‌یعنی حکومت واداره کشور واجرای قوانین شرع مقدس.» (۲) مفهوم «اطلاق ولایت فقیه یکی از اساسی‌ترین مباحث درباره ولایت فقیه، حدود اختیارات «ولی فقیه می‌باشد. از دید امام‌راحل(ره)، ولی فقیه دارای کلیه اختیارات حکومتی پیامبر(ص) می‌باشد و حکومت وی شعبه‌ای ازولایت‌مطلقه رسول الله (ص) ویکی از احکام اولیه اسلام است که بر تمام احکام فرعی، حتی نماز، روزه وحج تقدم‌دارد وبه تعبیری دیگر«کلیه امور مربوط به حکومت و سیاست که برای پیامبر وائمه (علیهم السلام) مقرر شده،در مورد فقیه عادل نیز مقرر است وعقلا نمی‌توان فرقی میان این دو قایل شد.» (۳) باید خاطرنشان ساخت که آیات متعددی درشان اطلاق ولایت پیامبر(ص) ولزوم تبعیت ازایشان واردشده است (۴) که معتقدین به ولایت مطلقه به آنها استناد کرده‌اند. ممکن است عده‌ای توهم کنند که اختیارات ولی فقیه، صرفا همان موارد یازده گانه‌ای است که دراصل ۱۱۰ قانون اساسی آورده شده است. به رغم این گروه، عبارت ولایت مطلقه فقیه در اصل ۵۷، با اختیارات‌محدود اصل ۱۱۰ تخصیص خورده ومنحصر به آنها می‌گردد، درحالی که این تصور نادرست است،زیرااختیارات یادشده از باب حصر نبوده و فقط هدف ذکر مصادیقی از وظایف ولی فقیه بوده است. استاد عمید زنجانی درپاسخ این توهم می‌نویسد: «مطلقه بودن ولایت فقیه دراصل ۵۷ حاکم بر اصل ۱۱۰، آنهایی که استناد می‌کنند به اصل ۱۱۰،می‌گویند: یازده اختیار بیان شده پس معنایش این است که دوازدهمی را ندارد، اینها باید توجه کنند به‌این مطلب که برای اینکه دوازدهمی وسیزدهمی پیش نیاید کلمه «مطلقه آورده شده است، پس‌درتعارض بین اصل ۵۷ و اصل ۱۱۰، حاکم اصل ۵۷ است. اصل ۵۷ بیان کننده این است که نیازی برای‌اختیارات مازاد نیست... بنابراین براساس اصل ۵۷، ولایت مطلق است و یازده بندی بوده اصل ۱۱۰،انحصار رانمی‌سازند، چون هر حصری احتیاج به مفهوم مخالف دارد - به تعبیر حقوقی - اصل ۵۷ مطلق‌است... اکنون می‌توان تصریح کرد که به استناد اصل ۵۷، «ولایت مطلقه حاکم براصول قانون اساسی است‌و

یازده‌بندی بودن اصل ۱۱۰، حصر رانمی‌سازد.» (۵) توهمی دیگر، این است که ولایت مطلقه فقیه به معنای انحصار قدرت اجرایی و عـدم تفـویض آن اسـت،درحـالی کـه چنیـن نیسـت. امـام (ره) درکتـاب «البیع ، تفـویض قسـمتی ازقـدرت اجرایی توسـط فقیـه را مایه‌توانمنـدی وی دراداره امـورمی داننـد و معتقدنـد تـدبیر امـور کشـور می‌بـایستی درهرحکومت‌باتشـریک مسـاعی‌کثیری از افراد متخصص و ارباب بصیرت انجام گیرد همانگونه که در زمان حضرت علی(ع) نیز تمام کارهابدست‌خودایشان انجام نمی‌گرفت. (۶) ازسویی نبایـد تصورکرد که ولایت مطلقه به معنای ولایت رها و بی‌قیـد و شـرط و بـدون ضابطه فقیه است که‌بخواهـد بـدون درنظر گرفتن معیارهای اسـلامی ومصالح عمومی کاری راانجام دهد، دراین حکومت، شـخص‌حقیقی ولی فقیه نیست که حکومت می‌کند بلکه شخصـیت فقیه ومقـام فقـاهت، ولایـت وحکومت دارد. به‌عبارت دیگر شخصـیت‌حقوقی او که همان فقاهت، عـدالت وکفایت است، حکـومت می‌نمایـد. این نـوع ولایـت‌درحقیقت مظهر اجرایی ولایـت الهی است‌به همین خـاطر، اعتبـار آن مربـوط به شـخص خاصـی نیست‌بلکه به‌شخصـیت ویژه اومرتبط است. بـاوجود همسـانی اختیـارات حکومتی ولی فقیه بااختیارات حکومت پیامبر(ص) وائمه (س)، می‌توان‌ترسیم حـدودی برای اعمـال ولایـت مطلقه فقیه پرداخت. بایـد گفت که اساسا«اطلاق ولایت مطلقه فقیه‌دربرابر ولایت نسبی مطرح می‌شود: یعنی نباید اختیارات ولی فقیه را محدود و مقید به امور خاصـی دانست،مانند آنکه گفته شود فقیه صرفا درقضاوت و تعیین قاضـی حق دخالت دارد، اما در تعیین فرمانـده جنگ حق‌دخالت نـدارد. لـذا هیچ محدودیتی جز محدوده مصالح مردم و قوانین الهی و موازین و ضوابط اسـلامی در زمینه‌اختیارات فقیه عادل وجود نـدارد و مفهوم اطلاق آن، به معنای نسبی نبودن ولایـت‌برای فقیه درچـارچوب‌مقررات اسـلامی است. برخی برای اطلاـق رهبری ولی فقیه، موارد کنترل کننـده‌ای رابرشـمرده‌اند که ازجمله‌آنهـا، کنترل صـفاتی، کنترل قـانونی، کنترل مالی، کنترل به وسـیله مشورت رهبر است. ازاین دیـدگاه رهبرحکومت اسـلامی ناگزیراز مشورت با متخصصـین و کارشـناسان مسائل مختلف جهت اخذ تصـمیم مقتضی‌است. (۷) بنـابراین «ولایت مطلقه به معنای سرپرستی ودخـالت درتمـامی امور کشور است که معمولاـ بـا مشورت‌عـده‌ای صـاحب‌نظر انجام می‌گیرد» (۸) محـدودیتهای ولایت مطلقه ازدیـدگاه امـام راحـل (ره) الف – اعتبـاری بودن «ولایـت فقیه از دیـدگاه امـام (ره) همسـان بودن اختیـارات حکومتی فقها با اختیـارات حکومتی پیـامبر وائمه عظیم الشان‌به معنای همپایی مقام معنوی آنها نیست. «جعل خلافت‌برای فقها در رتبه جعل آن برای ائمه نیست‌وبرخلاف آنچه بعضـی گمان برده‌انـد، این دو نوع خلافت درعرض یکـدیگر قرارنـدارد». (۹) امام خمینی (ره) با تقسیم خلافت‌به ۱– خلاـفت اعتباری وقراردادی و ۲– خلافت تکوینی الهی به تشـریح‌دقیق به این مطلب می‌پردازند و ضـمن معتبرشـمردن اختیـارات پیامبر(ص)وائمه (س) برای فقهای عادل وهمسـنگ دانسـتن آنها، فقط اجازه جهاد ابتـدایی را خارج از حیطه وظایف ولی فقیه می‌دانند. (۱۰) ازاین دیـدگاه‌پیامبر وائمه معصومین (ع) دارای دو شـکل خلاـفت پیش گفته هسـتند وخلافت تکوینی الهی تنها مختص آنهااست و فقها درخلافت اعتباری و قراردادی با ایشان مشابه بوده و میراث دارشان می‌باشند. (۱۱) ب – ولایت مطلقه فقیه، مقیـد به چـارچوب قـوانین الهی است حکـومت اسـلامی، حکـومت قـانون است و همه مجریـان و دست انـدرکاران آن مطیع قـانون هسـتند، حتی ولایت مطلقه فقیه نیزبا اختیارات گسترده‌اش تابع قانون ومقرات اسلامی است، قانون که باکوچکترین رفتارمستبدانه‌ای در هر شـکل وصورت وعنوانی، شدیـدا مخـالف است. امام راحل درآبان ۵۸، بلافاصـله پس ازتصویب قانون اساسـی و اصل ولایت فقیـه، ضـمن تصـریح به این مطلب، همه اعم ازپیـامبر، فقیه وغیرفقیه راتحت‌حـاکمیت قـانون می‌داننـد. (۱۲) ازدیدگاه ایشان اسـلام بنیانگذار حکومتی است که در آن نه شـیوه اسـتبداد حاکم است که آراء وتمایلات‌یک‌تن، بر سراسـر جامعه تحمیل شود، و نه شیوه مشروطه و جمهوری‌که متکی بر قوانینی باشد که گروهی از افراد جامعه برای تمامی آن‌وضع می‌کنند، بلکه حکومت اسلامی نظامی است ملهم ومنبعث ازوحی الهی که در تمام زمینه‌ها از قانون الهی مـدد می‌گیرد، و هیـچ یک‌از زمامـداران و سرپرسـتان امور جامعه حق اسـتبداد رای ندارنـد، تمام‌برنامه‌هایی که در زمینه زمامـداری جامعه و شؤون و لوازم آن، جهت‌رفع نیازهای مردم به اجرا درمی آیـد، بایـد براسـاس قوانین الهی باشـد.این اصـل کلی حتی درمورد اطاعت از زمامـداران و متصـدیان امرحکومت نیزجاری و ساری

است. (۱۳) ج - ولایت مطلقه فقیه، مقید به چارچوب مصلحت عمومی است اطلاق ولایت ولی فقیه مشروط به آن است که در جهت منافع حقیقی‌افراد تحت ولایت و مصالح مردم باشد. بدین ترتیب رعایت مصالح عامه‌وتاکید برمنافع جمعی به جای منافع فردی از لوازم اعمال ولایت مطلقه فقیه‌می‌باشد. در کتاب «ولایت فقیه ، مصالح فرد در مصالح عامه، فانی می گردد: «کسی که برمسلمین وجامعه بشری حکومت دارد، همیشه بایدجهات عمومی و منافع عامه را در نظر بگیرد، و ازجهات خصوصی‌وعواطف شخصی چشم بپوشد، لهذا اسلام بسیاری از افراد را درمقابل مصالح جامعه فانی کرده است، بسیاری ازاشخاص را در مقابل‌مصالح بشراز بین برده است.» (۱۴) امام (ره) در کتاب «البیع ، نیز می‌فرمایند: «حاکم اسلامی می‌تواند در موضوعات، بنابرمصالح کلی مسلمانان یا طبق مصالح افراد حوزه حکومت‌خود،عمل کند. این اختیار هرگز استبداد به رای نیست، بلکه مصلحت اسلام و مسلمین منظور شده است ;پس‌اندیشه حاکم جامعه اسلامی نیز، همچون عمل او، تابع مصالح مسلمین است.» (۱۵) بعد ازپیروزی انقلاب نیز چنین نظری دربیانات متعدد امام (ره) بخوبی قابل مشاهده است. (۱۶) بدین‌ترتیب مشخص می‌شود که «ولایت مطلقه به معنای تصرف درهمه امور کشور لدی المصلحه می‌باشد» (۱۷) البته باید اذعان داشت که برحسب نظرایشان، ولایت فقیهی که بر خلاف مصلحت جامعه عمل می کند، ساقطاست. (۱۸) پس رعایت مصالح عمومی، شرط عمده در تجویز ولایت مطلقه است. د - «ولایت فقیه به معنای نظارت وکنترل فعال است نه حکومت مطلقه شخص حاکم: از دید امام (ره)، حکومت ولی فقیه به معنای «نظارت واشراف برامور» است وفقیه نظارت فعال و توام بااختیارات می‌کند یعنی بر اجرای قوانین اسلامی کنترل دارد واساسا درنظام اسلامی، حکومت‌به معنای استیلاو «تغلب حاکم برمحکومین وجود ندارد. ولی فقیه، نه جزء دولت است ونه خارج از آن، بلکه به شکلی فعال‌هدایتگر جامعه و مجریان کشور درمسیر صحیح اسلامی است و دولت ونظام سیاسی، به واسطه این نوع‌دخالت وکنترل فقیه، مشروعیت می‌یابد. امام می‌فرمود: «ما باید به مردم ارزش بدهیم و خودمان کنار بایستیم وروی خیر و شر کارها نظارت کنیم.» (۱۹) ویژگی کلامی - فقهی «نظریه ولایت مطلقه فقیه در فقه سیاسی تشیع، ولایت فقیه، قدمت دیرینه دارد. مرحوم نراقی می‌نویسد: «ولایت فقیه فی الجمله بین شیعیان اجماعی است و هیچ فقیهی در ولایت فقیه، اشکال نکرده است . (۲۰) آیت الله یوسف صانعی، تصریح می‌کند که بجز یکی دو نفر، هیچ کس نگفته که فقیه به هیچ وجه ولایت‌ندارد. (۲۱) البته در زمینه محدوده اختیارات فقیه جامع الشرایط، نظرات متفاوتی بین فقها مطرح گشته است.امام (ره) نیز به رواج بحث ولایت فقیه دربین فقهاو اختلاف آراء آنها درحدود اختیارات ولی فقیه، اذعان‌نموده‌اند و در کشف الاسرار براین اعتقادند که ولایت مجتهد، هم دراصل داشتن ولایت ونداشتن وهم درحدود ولایت ودامنه حکومت، از روز اول میان خود مجتهدین مورد بحث‌بوده است. (۲۲) درباب اختیارات ولی فقیه وحاکم اسلامی، فقهای معظم اصولا- دو مبنا رابرگزیده‌اند، عده‌ای از آنهامعتقدند. که ولایت فقیه تنها درمواردی که دلیل شرعی مشخصی وجود دارد، ثابت است. ازنظر این دسته ازفقها، برخی ازموارد مذکور با توجه به دلایل قطعی شرعی از این قبیل است: ۱ - حفظ وسرپرستی اموال یتیمان و سفیهان و دیوانگان. ۲ - حفظ اموال غایبان و کسانی که به دلیل عدم حضور، امکان سرپرستی اموال خود راندارند. ۳ - برخی از امور مربوط به زناشویی، مثل تزویج‌سفیهان و... ۴ - حفظ وسرپرستی اموال امام (ع)، مثل نیمی ازخمس، اموال مجهول المالك وارثیه بدون وارث . فقهاء بزرگی نیز مانند امام (ره) اعتقاد دارند که براساس دلایل عام ولایت فقیه، در تمام اموری که‌پیامبر(ص) و امام معصوم (ع) ولایت واختیارات داشته‌اند، فقیه دارای ولایت و اختیارات و مسئولیت است.مگر آنکه ادله شرعی وجود داشته که امری ازاین اختیارات رااستثناء و خارج نماید: درهر حال باید به این واقعیت اعتراف کرد که درفقه شیعی تاکنون کسی بحث‌حکومت اسلامی و نظریه‌ولایت مطلقه فقیه را مبسوط از امام (ره) طرح نکرده است و مباحث ایشان در این زمینه مستوفی بوده وازگستردگی، جامعیت وتفریعات وعمق کاملی بهره‌منداست. یکی از دلایل این ادعا آن است که « اگرمرحوم‌نراقی‌ها مساله ولایت فقیه راطرح می‌نمودند، در همان محورفقه مطرح می کردند و یکی از مسائل فقهی‌رابه عنوان ولایت فقیه به شمارمی آوردند» (۲۳) ضمن آنکه «باید اعتراف کرد علامه نراقی بحث ولایت فقیه‌را با یاس ازتشکیل حکومت

اسلامی ودر دوران اختناق حکومتهای طاغوتی به رشته تحریردر آورده‌است (۲۴) درحالی که امام (ره) «بحث ولایت فقیه مظلوم رااز قلمرو فقه بیرون کشید وبه جایگاه اصلیش که‌مساله کلامی است نشانده، آنگاه بابراهین عقلی وکلامی این مساله راشکوفاکرد»، (۲۵) به تعبیر بهتر«امامامت اولاـ مساله ولایت فقیه رابه دنبال امامت قرار داد. ثانیا، امامت و ولایت رادر جای خود نشاند. ثالثا،این درخت‌برومند امامت وولایت را شکوفاکرد، رابعا، آنرابرسراسر ابواب فقه سایه افکن کرد» (۲۶) و بدین‌ترتیب با ارائه نظریه ولایت مطلقه فقیه و عملی کردن آن «مجددالمذهب درقرن‌پانزدهم گردید. (۲۷) توهم گسست در «نظریه ولایت مطلقه فقیه درباره اعتقاد به گسست درنظریه ولایت مطلقه فقیه، عواملی وجود دارند که درحقیقت می‌توان آن رازمینه‌ساز این توهم به حساب آورد. به عنوان نمونه، تحول وتعبیر جایگاه نظریه ولایت مطلقه فقیه، درقانون‌اساسی وطرح تدریجی وتکامل این نظریه درقانون از علل ایجاد این شبهه است. در تبیین این مطلب بایدگفت که درگذشته درمورد قوای حاکم درج ۱۰۱ دراصل ۱۶ پیش نویس قانون اساسی مصوب ۱۳۵۸ اسمی ازولایت فقیه نیست و ارتباط سه قوه را رئیس جمهور برقرار می‌کند اما در اصل ۱۵ پیشنهادی گروه بررسی‌اصول درهمین سال، قوه رهبری به عنوان قوای پنجم و برقرارکننده ارتباط بین سایرقوا ذکر می‌شود. سپس‌دراصل ۵۷ قانون اساسی مصوب سال ۱۳۵۸ کلمه «ولایت امر» جایگزین قوه رهبری گشته است. ازسوی دیگرشاهد آنیم که دراصل ۵۷ قانون اساسی بعد از بازنگری سال ۱۳۶۸، «ولایت مطلقه امر» بجای کلمه ولایت‌امرجایگزین شد. همچنین برای برخی، وجود اختیارات یازده‌گانه ولی فقیه درکنار عبارت «ولایت مطلقه فقیه اصل ۵۷، به‌این توهم کمک می‌کند. از دیداین دسته، وجود اختیارات محدود اصل ۱۱۰ درتقابل بااختیارات مطلق ولی‌فقیه دراصل ۵۷ قانون اساسی ۱۳۶۸ است و تازگی اصل مزبور، این تصور را ایجاد می‌کند که شاید نظریه‌ولایت مطلقه امام (ره) نظریابی مستدام نبوده است. ازسویی نفس پیچیدگی نظریه ولایت مطلقه فقیه، درپیشینه فقه سیاسی علمای شیعی وعدم اجماع فقهادرباره میزان تک تک اختیارات ولی فقیه وعدم بحث کافی و صریح آنها دراین زمینه، وعدم اطلاع عمومی‌ازآن، ازعواملی است که باور برخی رانسبت‌به تداوم این نظریه در سیره امام (ره) تضعیف یامحو می‌کند. موجد دیگر این شبهه، برداشتهای متفاوت ازاسلام و بدبینی نسبت‌به اختیارات مطلقه فقیه است، از این‌دیدگاه، چنین حکومتی با توجه به الگوهای غربی، استبدادی و ضد دموکراسی است. القای چنین تصوری درصحنه عمومی باعث‌شده است که بعضی باتوجه به رهبری الهی و مردمی امام راحل، جهت پیراستن چنین‌خدشه هاچندان به نظریه ولایت مطلقه فقیه ایشان وتداوم آن اصرارواستناد نورزند. بسیاری ازتاریخ نویسان انقلاب اسلامی به درستی به نقطه آغازین نظریه ولایت مطلقه فقیه اشاره‌نکرده‌اند، زیرا اولا به جای مبدایابی نظریه ولایت مطلقه فقیه، تنهابه زمان پیدایش نظریه «ولایت فقیه توجه‌نموده‌اند ویا بدون روشنگری لازم، این دو واژه را به شکل مترادف وهمسان به کاربرده‌اند، ثانیا آغاز حکومت‌اسلامی و ولایت فقیه را به سال ۱۳۴۸ ه. ش - یعنی تاریخ ارائه رساله ولایت فقیه درنجف - نسبت داده‌اند.البته منظور بعضی از ارائه چنین مبدایی آن بوده است که ازاین تاریخ، طرح جدی وپیگیری وتفصیلی‌حکومت اسلامی وتلاش درجهت تحقق ولایت عینی فقیه آغازگشته است، اما به هرحال چنین افرادی حتی‌اگر در مواردی به قدمت نظریه امام (ره) ودراین باره وقبل ازاین مقطع ۱۳۴۸ - عقیده داشته باشند، به شکل‌صریح ومقتضی آن را مورد تاکید همه جانبه وتوضیحات فراگیرقرار نداده‌اند. همچنین بعضی، درآثارخویش، بدون دقت وتوضیح لازم، ازاشاره مجدد ومفصل امام (ره) به ولایت‌مطلقه در۱۶ دیماه ۱۳۶۷، به گونه‌ای صحبت کرده‌اند که ازآن، ارائه آغازین این نظریه القا می‌گردد، این‌درحالی است که امام خمینی (ره) یک ربع قرن پیش ازرساله «ولایت فقیه ، به طورصریح درسال ۱۳۲۳ه. ش‌درکتاب کشف الاسراربه اختیارات وسیع ولایت مطلقه فقیه اشاره کرده‌اند وبعد ازآن نیزاین نظریه رادرآثاروبیاناتشان تکرارنموده، بر شرح وتفصیل آن افزوده‌اند. بنابراین، خلط تکامل تدریجی نظریه مزبوربا انقطاع‌وگسست آن، اشتباه فاحشی است که باید از آن پرهیز کرد. مآلا باید گفت که توهم گسست نظریه ولایت مطلقه فقیه مورد اعتقاد پاره‌ای ازگروههاو افراد نیز می‌باشد.به عنوان نمونه پس از اشارات مجددو صریح امام خمینی (ره) به ولایت مطلقه فقیه - درشانزده دیماه ۱۳۶۶-گروه نهضت آزادی به موضع گیری دراین باره پرداخت و مجموعه

نظرات خود را در کتابی تحت عنوان «تفصیل‌و تحلیل ولایت مطلقه فقیه گردآوری نمود. (۲۸) این گروه ضمن حمله شدید به ولایت مطلقه به نوظهوری این‌نظریه تصریح کرده و مبدا بروز آن را ۱۶ دیماه ۱۳۶۶ می‌دانند که توسط امام (ره) در منشور صادره دراین‌تاریخ به صورت مکتبی جدید و فقهی و پویا عرضه شده و فقه سنتی را کنار زده است. (۲۹) افراداین گروه‌باانتساب امام(ره) به صنف بازار، درتعلیل پردازش نظریه ولایت مطلقه فقیه، آن رانظریه‌ای مقطعی وبدیع‌وپیرو منافع صنف مزبور به شمارمی آورد. از دید این دسته افراد، ظهور نظریه مزبورناشی از اختلافات درونی‌هیئت‌حاکمه بوده وبه خاطر شکستن بن بستهای اجتماعی و اعتقادی طرح گردیده‌است. (۳۰) به همین‌خاطرمی توان گفت که، نهضت آزادی معتقد به گسست وعدم ثبات درنظریه ولایت مطلقه فقیه است. فرددیگری درهمین راستا، نظریه ولایت مطلقه فقیه رامخلوق قانون اساسی جمهوری اسلامی و ناشی از ادغام‌ونظام حقوقی فقه شیعه وحقوق عمومی سیاسی دول جدید دانسته است. (۳۱) درعین حال بعضی قصد داشته‌اند ولایت فقیه را از ابتداء مورد نظر مجلس خبرگان اول به شمارآورند،ازدید این دسته، تایید اصل ولایت فقیه به خاطر آن بوده که اکثریت این مجلس به روحانیون اختصاص داشته‌است وآنها به خاطرتعلقات و منافع صنفی و طبقاتی خویش، تصویب آن راتحمیل نموده‌اند. می‌توان گفت که‌تا حد زیادی نظرات «نیکی کدی - نویسنده زن آمریکایی - به چنین باوری نزدیک است. (۳۲) برخی نیزبرداشتی مغایر از چنین آرایی ارائه داده‌اند و نهاد ولایت فقیه راحاصل تحول نگرش سنتی نسبت‌به اسلام‌می‌داند. از این منظر، نهادهای سنتی مانند امامت، تقلید و ولایت فقیه به وسیله زمان وتجربه تاریخی صیقل‌یافته و در قالب نهادهای جدیدی احیاء و در اشکال حقوقی مدرنی نمود یافته‌اند. (۳۳) «ولایت مطلقه فقیه در آثار امام(ره) الف - «کشف الاسرار» کشف الاسرار اولین اثر مکتوبی است که امام راحل طی آن به ولایت مطلقه فقیه اشاره نموده‌اند. این کتاب‌درسال ۱۳۲۳ ه. ش نگاشته شده وباوجودآنکه مقصود اصلی نگارش آن، رد شبهات رساله «اسرارهزارساله وشبهات وهابیت‌بوده است، امادراین کتاب به شکل مقتضی به ارائه نظریه ولایت مطلقه فقیه نیز پرداخته شده‌است. باید اذعان داشت که بسیاری به این نوشتار توجه کافی مبذول نداشته‌اند. امام دراین کتاب به غیرقابل‌قبول بودن کلیه حکومتهای غیر اسلامی وازجمله حکومت مستبدانه رضاخان، ونفی مشروعیت همه آنهااشاره می‌نمایند، آنگاه به ترسیم حکومت آرمانی اسلامی و مصداق آن در عصر حاضر یعنی «حکومت مطلقه‌الهی اولی الامر» می‌پردازند وبرای آن حق تصرف گسترده و اختیارات مبسوط قائلند: «... تنهاحکومتی که خرد حق می‌داند وبا آغوش گشاده وچهره باز آن را می‌پذیرد (حکومتی است) که همه‌کارش حق وهمه عالم وتمام ذرات وجود حق خود اوست. به استحقاق او در هر چه تصرف کند، درمال‌خود تصرف کرده و از هرکس هرچه بگیرد، مال خود را گرفته وهیچ‌کس انکاراین سخن را نتواند کرد، مگرآنکه به اختلال دماغ دچارباشد، اینجاست که حال حکومتها همه معلوم می‌شود و رسمیت‌حکومت اسلامی اعلام می‌گردد.» (۳۴) امام (ره) درنفی «اولی الامری حکومت رضاخان، به معنای صحیح‌حاکم اولی الامری می‌پردازد، که حکومتش همسان حکومت الهی‌پیامبراست واین تصریح به اطلاق ولایت فقیه است: «اولی‌الامر باید کسی باشد که در تمام احکام از اول امارتش تا آخرکارهایش یک کلمه برخلاف دستورات خدا و پیغمبر نگوید و عمل‌نکند و حکومت او همان حکومت الهی که پیغمبر داشت، باشد، چنانچه از مقارن نمودن اطلاعت این سه‌به هم معلوم می‌شود که از یک سرچشمه آب می‌خورند.» (۳۵) ب - «الرسائل شاید بتوان گفت که بخش «الاجتهاد و التقلید» کتاب الرسائل، یکی از ناشناخته‌ترین آثار امام(ره) درزمینه‌معرفی افکارسیاسی ایشان باشد واگرعنایتی هم بدان مبذول شده، بیشتربه خاطر اهمیت فقهی واصولی آن‌بوده است. اهمیت اساسی این نوشتار، آن است که علاوه بر طرح بعضی آرای فقه سیاسی امام(ره) به شکل بارزو بسیار صریحی حاوی نظریه ولایت مطلقه فقیه وطرح آن درتاریخ ۱۳۷۰ ه. ق - ۱۳۲۹ ه. ش - می‌باشد. در این نوشتار، در بحث از حدیث «العلماء ورثهٔ الانبیاء»، امام (ره) درجواب تفسیرهایی که ارث بردن علماءاز انبیاء را منحصر به علم یاحدیث می‌دانند، می‌فرمایند: «مقتضای حدیث علما وارث انبیا هستند این است که برای علما وراثت در هر چیزی، هم شان پیامبران‌باشد و از شؤون انبیاء حکومت وقضاوت است. پس باید حکومت‌برای فقها به شکلی مطلق جعل واعتبارگردد تا این اطلاق واخبار صحیح

واقع شود» (۳۶) امام (ره) درجای دیگر به اثبات ولایت مطلقه فقیه پرداخته‌اند: «ازآنچه برحق قضاوت، بلکه مطلق حکومت‌برای فقیه دلالـت می کنـد، مقبـوله عمربن حنظله است.» (۳۷) ج - «ولایـت فقیه یـا «حکومت اسـلامی این کتـاب درنزد بسیاری، مشـهورترین نوشـتار سیاسی امام (ره) درباب ولایت فقیه وحکومت اسلامی‌است. ویژگی ارائه نظریه ولایت مطلقه فقیه در کتاب مزبور، صراحت تبیین و تفصیـل بیشتر آن است وهمین‌خصوصیت‌باعث آن گشـته که اکثرا به اشـتباه این کتاب را(۱۳۴۸ ه. ش) رابه عنوان سـرآغاز طرح ولایت فقیه‌تصور بنماینـد، درحـالیکه نظریـه ولایـت فقیـه وبیـان اطلاق آن دریک ربع قرن پیش ازایـن مقطع درکتـاب کشف‌الاسرار مورد اشاره قرارگرفته است. برخی اشاره‌های امام راحل، به ولایت مطلقه فقیه درکتاب «ولایت فقیه به‌شرح زیراست: «همین ولایـتی که برای رسول اکرم(ص) وامـام در تشـکیل حکومت واجراوتصـدی هست‌برای فقیه هم هست... (۳۸) این توهم که اختیـارات حکومت رسول‌اکرم(ص) بیشتر از حضـرت امیر(ع) بود یـا اختیـارات حکومتی حضـرت علی(ع)بیش از فقیه است‌باطـل و غلط است... (۳۹) در این امور معقول نیست که رسول اکرم(ص) وامـام بـافقیه فرق داشـته‌باشد.» (۴۰) د - «البیع یکی از شـیوه‌های بـدیع در سیره نظری امام (ره) طرح و بسط آرای سیاسـی درخلال مباحث فقهی واصولی‌است. علاوه بر کاربرد این روش در کتاب «الرسائل می‌توان چنین سـبکی را در کتاب «البیع مشاهـده کرد. جلـد دوم کتاب البیع که حاوی بحث مهم ولایت فقیه است، درسال ۱۳۹۱ه. ق / ۱۳۵۰ ه. ش درنجف به‌چاپ رسیده است. اشاره‌های مبسوطی دراین کتاب به موضوع ولایت مطلقه فقیه شـده است. به عنوان مثال‌امـام(ره)، در شـرح حـدیث امـام زمـان (ع) - انـا حجـةالله وهم‌حجتی علیکم - نتیجه می گیرنـد که ائمه(ع)تنهامرجع بیان احکـام اسـلامی نیسـتند، بلکه امـام دارای منصب الهی وصـاحب ولایـت مطلقه است وفقهـا نیز ازطرف ایشان دارای همین اختیارات هسـتند، و مرجع این حقوق جعل ولایت از جانب خداوند برای امام(ع) وجعل ولایت ازجانب امام برای فقیهان است. . . و به واسـطه این حدیث کلیه اختیارات امام برای فقهاثابت‌می‌شود،... (۴۱) واین درست، تعبیر دیگری از ولایت مطلقه در مورد ایشان است. (۴۲) «ولایـت پیامبریعنی «اولی بودن حضـرتش برمؤمنین نسبت‌به خودشان وامور راجع به حکومت وزمامـداری، به فقها انتقال می‌یابـد... (۴۳) بنابرآنچه گفتیم، کلیه امور مربوط به حکومت و سـیاست که برای‌پیامبر و ائمه - علیهم‌السلام - مقرر شده، در مورد فقیه عادل نیز مقرر است و عقلاـ نیز نمی‌توان فرقی میان‌این دو قایل شـد.» (۴۴) ولایت مطلقه فقیه دربیانات قبل و بعـد ازانقلاب اسـلامی شاید صریح‌ترین بیـان امام (ره) دراین‌باره، در پاسـخنامه ۱۶ دی مـاه ۱۳۶۶ نهفته باشـد که درفاصـله هفـده‌ماه مانده به ارتحال ایشان (۱۳ خرداد ۱۳۶۸)، وشـش ماه قبل ازقبول قطعنامه ۵۹۸ (۲۷ تیر۱۳۶۷) در ایام‌دشوار جنگ تحمیلی صادر شـده است ویژگی اصـلی این نامه صـراحت و تفصیل بیشتر و اتمام حجت قاطعانه‌امام(ره)، پیرامون اختیارات وسیع فقیه است. که در آن، حکومت فقیه رابه معنای ولایـت مطلقه‌ای می‌داننـد که‌ازجـانب خـدا به نـبی‌اکرم(ص) واگـذار شـده و اهم احکـام الهی و بر جمیع احکـام فرعیه تقـدم دارد: «حکومت‌شـعبه‌ای از ولایت مطلقه رسول الله - صل الله علیه وآله وسلم - است، یکی ازاحکام اولیه اسلام‌است و مقدم برتمام احکام فرعیه حتی نماز و روزه و حـج است...» (۴۵) ذکر بعضـی ازمصادیق نظری و عملی اعتقاد امام (ره) به ولایت مطلقه فقیه، مسبوق به سابقه بودن این‌نظریه وثبات تـداوم آن را در سایر بیاناتشان نشان می‌دهـد. جالب اینجاست که این مصادیق از ابتـدای مبارزه‌آشـکار امـام (ره) بارژیم گذشـته به چشم می‌خورد، به عنوان مثال درقضیـه مخالفت‌با انجمن‌های ایالتی وولایتی ایشان امر کردنـد که جهت اعتراض به رژیم، نمـاز جمـاعت در سرتاسـر کشورتعطیـل گردد دراین مقطع‌ولی فقیه در راسـتای حفظ مصالـح عمومی ازاختیارات وسـیع خود اسـتفاده نموده، حتی دسـتور تعطیلی امری‌که در شرع اسلام مستحب است، می‌دهند. (۴۶) درجریان همین مبارزات امام خمینی (ره) درآبـان سال ۴۳ طی‌نطقی علیه کاپیتولاسـیون، و کلاـمی مجلس رژیم سـابق رابه دلیـل موافقت‌بالاـیحه این موضوع، با حکم خویش‌عزل و تصویبنامه‌هایشـان را باطل شـمردند. (۴۷) ایشان چنـد روز پس ازافتتاح مجلس بررسـی نهایی قانون‌اساسـی (۲۸ مرداد ۱۳۵۸)، طی پیامی به مناسبت‌حوادث کردسـتان، به مدیر عامل شـرکت نفت دستورمی‌دهند یک روز پول نفت رابه کردستان اختصاص دهد. (۴۸) این دسـتورها و عملکردهـا نشـان می‌دهـد که‌امام(ره) به اختیارات وسـیع شـرعی خویش، به عنوان ولی مطلقه

فقیه، اعتقاد عملی داشته، وحتی قبل ازتاییداصل ولایت فقیه درقالب اصل پنجم قانون اساسی، آن رابرحسب لزوم به کارمی برده‌اند . امام طی بیانات دیگری در چهاردهم آبان همان سال – یعنی تقریبا یک ماه قبل از همه پرسی قانون‌اساسی در۱۱و۱۲ آذر۱۳۵۸ – به اختیارات وسیع ولی فقیه در چارچوب مصالح عمومی اشاره می‌کنندومعتقدند که ولی فقیه دراین راستا حق دخالت وتصرف دراموال دیگران را دارد و می‌تواند آن رامحدود کند. (۴۹) ایشان در اواخر مهرماه سال ۱۳۶۰ با استفاده ازاختیارت وسیع ولی‌فقیه، به مجلس اختیارات عمده‌ای دروضع قوانین برحسب احکام ثانویه می‌دهند (۵۰) ویا اینکه در بیست و سوم مهر ۱۳۶۲ با درخواست نخست‌وزیر وقت، حکم به اقامه نماز جماعت در ادارات بعد از اتمام کار می‌دهند. (۵۱) چنین حکمی همانند حکم‌ایشان درتعطیلی نماز جماعت درقضیه انجمنهای ایالتی و ولایتی و نظرایشان درپاسخنامه ۱۶ دی ماه ۱۳۶۶است که مبتنی برتقدم احکام حکومتی بر احکام فرعیه، مانند نماز و روزه وحج است. مصادیق مشابه در این‌موارد به فراوانی درسیره نظری وعملی امام (ره) قابل مشاهده است که به ذکر همین حد کفایت می‌شود. عنصر اجتهاد در نظریه «ولایت مطلقه فقیه اجتهاد مصطلح که بیشتر مورد استفاده فقهای متاخر ومعاصر امام خمینی (ره) بوده به علت عدم توجه‌کافی به نقش زمان و مکان، ازسوی امام (ره) ناکافی شمرده شده است زیرابه تعبیرموضوعات احکام تحت‌تاثیراینده و عامل عنایت کافی نمی‌نماید. اجتهاد مطلوب امام (ره)، شیوه اجتهادی است که مهمترین ویژگی‌آن لحاظ نمودن نقش زمان و مکان دراجتهاد است. چنین اسلوبی در حل مسائل فقهی وحکومتی بسیاربالنده‌و راهگشااست، زیرا دراین روش، هم درمرحله نظری و هم در مرحله عملی، تفریع وتطبیق صورت می‌گیردوبعد ازسنجیدن ابعاد قضایاو بررسی ویژگیهای موضوعات دربستر زمان، اجتهاد براساس منافع شناخت انجام‌می‌پذیرد. و درآن شرایط زمان و مکان و احوال که در تعبیر موضوعات احکام نقش دارند رعایت می‌شودومطابق آنها اجتهاد بر اساس منابع اصلی استنباط متحول می‌شود و در نتیجه هیچ رویدادی نیست که با این‌شیوه بی پاسخ بماند. به‌علاوه موجب غنا و سرشاری و گسترش فقه اسلامی ازنظر فروع و مصادیق می‌شود وحکومت اسلامی را مبسوطالیه در همه زمینه‌های اجتماعی وحکومتی نگه می‌دارد. (۵۲) بدین‌ترتیب می‌توان‌به این استنتاج رسید که نظریه ولایت مطلقه فقیه، اساسا محصول شیوه اجتهادی امام(ره) و ملازم باآن است. ازاین منظراسلام چون دین جامع وخاتم است، لذا فقیه جامع الشرایط باید علاوه براجتهاد به این شیوه،مبسوطالیه بوده و از اختیارات گسترده‌ای برخوردارباشد، یعنی باید اساس حکومتی را بنا گذارد که تمام‌شؤون فردی واجتماعی جوامع بشری را دربرگرفته، معضلات انسانها را کارسازی و پاسخگویی نماید. در این‌صورت است که اسلام واجتهاد ونقاهت، جنبه عملی یافته وتمامی زوایای زندگی فرد و جامعه را شامل‌می‌شود. بنابراین، جامعیت وخاتمیت اسلام بااجتهاد به شیوه مزبور ودارابودن اختیارات وسیع حکومتی ولی‌فقیه، معنی پیدا می‌کند و لازم و ملزوم یکدیگرند. (۵۳) ازنظر امام (ره) اساسا ماهیت و حقیقت اسلام،بااستنباط به شیوه لازم مکشوف می‌گردد و عقلا و نقلا نیز ولایت مطلقه فقیه رانیز بدین شکل باید ازمنابع‌اسلامی استنباط کرد. (۵۴) باتاملی کوتاه درآثار مکتوب امام (ره) (کشف الاسرار، الرسائل، ولایت فقیه، البیع) به‌شواهد متعددی دست می‌یابیم که ثابت می‌کند امام (ره) ازدیر باز وحداقل اززمان نگارش کشف الاسرار دارای‌این شیوه اجتهادی بوده، و در کلیه این آثار ویژگیهای این سبک اجتهادی بطور ملموس آشکاراست. شیوه‌ای که کاملا متلازم با اختیارات مبسوط ولایت فقیه است و اطلاق آن را مد نظردارد. (۵۵) مردم و «ولایت مطلقه فقیه در فرضیه ما ارائه واعلام کامل نظریه مداوم ولایت مطلقه فقیه، بخاطر رعایت مصالح اسلام و مردم و باتوجه به مقتضیات زمانی ومکانی، به شکل تدریجی صورت گرفته است. خوشبینی به مردم وتوان عظیم آنهاواهمیت‌به پذیرش وخواست عمومی بلوغ فکری، سیاسی ملت وتکریم ازایشان، درهمه آثار معظم له به چشم‌می خورد در فقاهت و سیاست وعرفان امام، نقش عمده مردم قابل رؤیت است ومردم پس از رکن الهی، رکن‌دوم اندیشه ونهضت وی راتشکیل می‌دهند. البته بعد الهی (اسلامی) این تفکر، بربعد مردمی، احاطه داشته وجنبه مردمی مقید به آن است. این دو رکن بی‌تردید رمز پیروزی و بقای انقلاب اسلامی به زعامت ایشان بوده‌است. امام (ره) نیز با اتکال به ذات احدیت و استظهار مردم، نهضت را رهبری و به ثمر رساندند. وبی دلیل‌نیست که سیره نظری و عملی

ایشان مملو ازعبارات «مردم و «ملت است و شاید به جرات بتوان گفت که هیچ‌فقیهی در طول تاریخ به اندازه وی، مردم را واجد نقش ندانسته و آنها را مورد خطاب و تکریم و استظهارقرارنداده است. (۵۶) اما مردم چه نقشی در تحقق ولایت فقیه دارند؟ پاسخ آن است که بدون هیچ تردیدی نظرایشان در مورد جایگاه ونقش مردم درتحقق ولایت فقیه، مطابق با نظریه ولایت انتصابی است وامامت‌ورهبری رامنصوب الهی و نه مجعول دست‌بشرمی دانند (۵۷) واساسا نفس نظریه ولایت مطلقه فقیه امام (ره)همطرازی و همگونی اختیارات حکومتی فقیه جامع الشرایط باپیامبر(ص) و ائمه معصومین (ع) و آبشخورالهی واحد این اختیارات لالت‌براین دارد که منصب حکومت امری الهی است واختیارات حاکم نیز منصوب ومجعول ازسوی خدای متعال است ونه مردم، وعزل ونصب فقیه متولی، مطابق «نظریه ولایت انتخابی بدست‌مردم نیست. از سویی تاکید مکرر امام (ره) برنقش بااهمیت مردم و اعتقادبه ولایت انتصابی موجد هیچگونه‌شبهه وتوهم و تناقضی نیست زیرا ایشان اگر چه به این نظریه باور قطعی داشته‌اند، اما به دلائلی ازجمله،احترام وعلاقه وافر به مردم واهمیت‌بیش ازحد مردم به پذیرش وخواست آنها وضرورت حفظ اسلام ومصالح‌عمومی و درنظر گرفتن موقعیتهای زمانی و مکانی جدید، عملا «نظریه احتیاطی راپیش گرفته‌اند، تابه هر دونظریه ولایت انتصابی وانتخابی عمل شود. (۵۸) عمل به نظریه احتیاطی، عمل به همه آراء است وبراین دلالت‌دارد که فقیه درصورتی «ولی امر» می گردد که مردم او راپذیرند. بدین ترتیب امام (ره) باعلاقه مفرط به مردم وچشم‌پوشی ازحق شرعی خویش، ضمن رعایت احتیاطهای شرعی در امر زعامت، به مردم نقش بیشتری‌اعطاء کرده‌اند و بدینوسیله درعصری که خواست مردم دربسیاری از نظامهای سیاسی ملاك ومناط اصلی‌عملکرد حکومت راتشکیل می‌دهد، به مردم و خواست آنها استناد جسته‌اند وبدین گونه بنا به قاعده «الزام (۵۹) همگان راملزم به پذیرش مطلوب مردم - حکومت اسلامی فقیه وتوابع آن - نموده‌اند وحجت را برهمگان‌بااستواری بیشتری تمام کرده‌اند. ایشان حکومت اسلامی رابرخواسته ازآراء و انتخاب مردم دانسته و ایشان راناظر برهمه امور و ازجمله ولایت فقیه می‌دانند وحتی تخلف ازاین خواست رابرهیچکس و ازجمله خودشان‌جایز نمی‌دانند: «اینجا آرای ملت‌حکومت می کند. اینجاملت است که حکومت را در دست دارد، واین ارگانها راملت تعیین کرده است، وتخلف ازحکم ملت‌برای هیچ یك از ما جایزنیست وامکان ندارد. (۶۰) ما تابع آرای ملت‌هستیم (۶۱) انتخاب باملت است. (۶۲) ملت‌بایدهمه اشان ناظر امور باشند. (۶۳) هیچ گروه و شخصی‌نمی‌تواند با خواست ملت ایران مخالفت کند، اولا محکوم به نابودی است ملت ایران خواستارحکومت‌اسلامی است.» (۶۴) این مطلب تائید مجددی برمحوریت نقش مردم در اندیشه امام (ره) دارد و می‌توان اینطوراستنتاج نمودکه به همین جهت نیز، ارائه نظریه ولایت مطلقه فقیه - که عالیترین بخش نظریه سیاسی ایشان است واحتیاج‌به قدرت هضم بیشتری دارد - درهمه ادوار، بستگی به پذیرش، آمادگی، قابلیتها وهمراهی مردم داشته است.بنابراین، ارائه این نظریه، تدریجی و دارای مراتبی بوده است تا باگذشت زمان وانجام روشنگریهای لازم‌وافزایش بلوغ فکری مردم، زمینه پذیرش وآمادگی آنها فراهم گردد واین مهم در اواخر جنگ تحمیلی که مردمرشد وتعالی خود را با رشادتهایشان نشان دادند، حاصل گردید و امام راحل (ره) درشانزدهم دیماه سال۱۳۶۶، طی پاسخنامه‌ای، روایای بیشتری را ازاین نظریه آشکار نمودند. روحانیت و «ولایت مطلقه فقیه همانطورکه ذکر شد، امام (ره) درکتاب «ولایت فقیه ، اوضاع حوزه‌های علمیه راخصوصا از عوامل عدم‌توجه به موضوع ولایت فقیه شمرده‌اند. روحانیت وحوزهای علمیه درگذشته وحال عظیم‌ترین نقش رادرحفظ و تدریجی اسلام ایفا نموده‌اند به همین دلیل بخش عمده‌ای ازبیانات وآثارمبسوط امام خمینی (ره)مملو ازتجلیل وشرح خدمات و مجاهدات روحانیت اصیل است. (۶۵) اما این نیز قابل انکاراست که این نهادخصوصادر طول دهه‌های پیشین با آفات زیادی مواجه بوده است و همواره فکر اصلاح حوزه‌ها دل مشغولی‌بسیاری از زعمای شیعی و از جمله امام(ره) را به خود اختصاص داده است. به همین دلیل وی نیز درابتدای‌نهضت‌حرکت اصلاحی و روشنگری خود را از آنجا آغازکرد. می‌توان اذعان نمود که اساسا روحانیت و نهادحوزه درتعادل با امام (ره) و نهضت انقلابی ایشان دارای نقشی دوگانه - مثبت ومنفی - بوده است. دریک‌سوروحانیت اصیل وآگاه باادامه خط امام(ره) و جانفشانیهای بسیار، به عنوان بازوی قدرتمند قیام

وحرکت‌ایشان عمل نموده است و در تحقق انقلاب حکومت اسلامی نقش کاملا مؤثری داشته است، و درسوی دیگرروحانیونی قرار دارند که شامل صنوف مختلفی هستند و نسبت‌به این حرکت‌یابی تفاوت بوده و یا باابزارهای‌مختلف سعی نموده‌اند که آن رامنکوب و متوقف سازند. خطرناکترین صنف این دسته، جماعت مقدس مابان ومتحجرین هستند که بیشترین مقابله رابانهضت امام خمینی (ره) انجام داده و می‌دهند و وی بارها تخدیرواحساس خطرخویش را ازآنها اعلام کرده است. (۶۶) صف بندی ومواضع تقابلی بخشی از روحانیون مقدس نما ومتحجر درباره نواندیشی‌های سیاسی فقهی وشیوه اجتهاد امام بر کسی پوشیده نیست و حتی مراجع مخلوعی مانند شریعتمداری رانیز می‌توان دراین صف‌بندی ومواجه با امام مشاهده کردکه مستقیما به موضع‌گیری علیه نظریه ولایت مطلقه فقیه واختیارات‌مبسوط وی پرداختند. (۶۷) امام (ره) درپیام تاریخی اسفند سال ۶۷ به مراجع روحانیون سراسر کشوربه خوبی علیه این صنف ازروحانیون هشدار داده واز رویه و کارشکنیهای آنها بشدت انتقاد می‌نمایند. ازجمله می‌فرمایند: «آن قدرت که اسلام ازاین مقدسین روحانی نما ضربه خورده است، ازهیچ قشر دیگر نخورده است ونمونه‌بارزآن، مظلومیت و غربت امیرالمؤمنین (علیه السلام) که در تاریخ روشن است... ولی طلاب جوان بایدبدانند که پرونده تفکراین گروه همچنان باز است وشیوه مقدس مابی و دین فروشی عوض شده است‌شکست‌خوردگان دیروز سیاست‌بازان امروز شده‌اند... امروز می‌گویند: مسئوولین نظام کمونیست‌شده‌اند! تا دیروز مشروب فروشی و فساد و فحشا و فسق و حکومت ظالمان را برای ظهور امام زمان - ارواحنا فداه) رامفید و راهگشا می‌دانستند، امروز ازاین که در گوشه‌ای خلاف شرعی که هرگز خواست‌مسؤولین نیست رخ می‌دهد، فریاد وا اسلاما سرمی‌دهند!. . . راستی اتهام آمریکایی و روسی و التقاطی، اتهام حلال کردن حرامها و حرام کردن حلالها، اتهام کشتن زنان آبستن وحلیت قمار و موسیقی از چه‌کسانی صادرمی شود؟ از آدمهای لامذهب یا ازمقدس نماهای متحجر و بی‌شعور؟فریاد تحریم نبردبادشمنان خدا و به سخره گرفتن فرهنگ شهادت و شهیدان واظهار طعن‌ها وکنایه‌ها نسبت‌به مشروعیت‌نظام کارکیست؟ عوام یاخواص، خواص ازچه گروهی؟ به ظاهرمعمین یاغیر آن؟ بگذریم که حرف بسیاراست. همه اینها نتیجه نفوذ بیگانگان درجایگاه و فرهنگ و حوزه‌هاست و برخورد واقعی هم با این خطرات‌بسیار مشکل وپیچیده است.» (۶۸) به نظرنگارنده، آنچه مسلم است، دوران پر التهاب دهساله رهبری امام (ره) - درجمهوری اسلامی -مساعده طرح نهایی مسائل مناقشه پذیری مانند نظریه ولایت مطلقه فقیه نبود، زیرا وقتی حتی بعدها برخی‌متحجرین امام را به ناسبت‌حکم حلیت‌شطرنج، خارج ازدین دانستند، (۶۹) مسلم است که درحضور چنین‌طایفه‌ای ودرآن دوران حساس، طرح صریح این نظریه به صلاح اسلام و مسلمین نبوده است، لذا امام در اواخرعمر خویش و همزمان با افشانمودن چهره مقدس مآبان ومتحجرین، ابعاد کاملتر این نظریه راآشکارساختند. وضعیت‌بحرانی کشور و «ولایت مطلقه فقیه امام درطول حیات سیاسی خویش، به حفظ ائتلاف و وحدت همه نیروها در جهت مصالح اسلام اعتقادداشتند وبه همین دلیل از هرآنچه که این وحدت رامخدوش کند وبقای حکومت اسلامی رادرشرایط بحرانی‌آنروز متزلزل سازد پرهیز می‌نمودند. درواقع عدم اصرار ایشان بر تبیین کامل اطلاق نظریه ولایت مطلقه نیزدرسالهای اوایل انقلاب نیز باچنین توجیهی، تبیین می‌شود. امام (ره) در دمادم پیروزی انقلاب واوایل آن،جهت ارائه نظریه ولایت مطلقه فقیه برای عموم مردم و گروههای «غیر خط امامی به شکلی مداراگونه عمل‌کرده‌اند لذا اطلاق این نظریه رابه دلیل حفظ وحدت کلمه مسلمین واجتناب از طرح مسائل مناقشه‌پذیر،ورعایت مدارا با سایر گروههای سیاسی، آنچنان که باید وشاید مورد تاکید و تشریح قرار نداده‌اند والبته این امرخللی بر تداوم این نظریه وارد نمی‌سازد. ایشان با وجود آنکه ازماهیت ومواضع لیبرالی بسیاری از اعضای‌دولت موقت اطلاع داشتند ولی باز سعی می‌کردند تا آنجا که خطری اسلام را تهدید نکند، و در آن شرایطبحرانی صبر پیشه نموده و ازتوان آنها برای مصالح نظام استفاده کنند. (۷۰) همین سیره و موضع تحمل ومدارادرقضیه عزل بنی صدر مشاهده می‌شود و امام جهت‌حفظ آرامش کشور درشرایط جنگی، فرمان عزل‌بنی‌صدر را در۲۶ خرداد ۱۳۶۰ - پس ازیکسال صبر ورعایت مصالح صادر می‌نمایند. (۷۱) به همین شکل فرمان‌عزل منتظری هم توسط ایشان پس از دو سال کوشش صبورانه صادر گردید. (۷۲) درامر

ارائه نظریه ولایت‌مطلقه فقیه نیز امام (ره) سعی داشتند که آرامش و وحدت کلمه جامعه رابه خاطر موقعیت‌حساسی که نظام‌اسلامی در آن قرارداشت‌حفظ نمایند و اساسا با شعارهای فراگیر، همه طبقات واصناف جامعه را درمسیرمبارزه با ایادی داخلی وخارجی، همراهی ورهبری کنند، به همین دلیل هم ایشان در تصویب اصل ولایت‌فقیه در قانون اساسی سال ۱۳۵۸ واختیارات محدود آن کوتاه آمدند: «اینکه درقانون اساسی یک مطلبی ولو به نظرمن یک قدری ناقص است‌وروحانیت‌بیشتر ازاین، در اسلام اختیارات دارد و آقایان برای اینکه‌خوب دیگر با این روشنفکرها مخالفت نکنند، یک مقداری کوتاه آمدند.اینکه درقانون اساسی هست، بعض شؤون ولایت فقیه است نه همه شؤون‌ولایت فقیه، و ازولایت فقیه به آن شرایطی که اسلام قرار داده است، هیچ‌کس ضرر نمی‌بیند.» (۷۳) البته باید اذعان داشت که رعایت‌شرایط بحرانی اضطراری‌کشور توسط امام تنهادر نحوه ارائه نظریه مزبور مشاهده نمی‌شود،بلکه تاخیرمسائل مهمی مانند بازنگری قانون اساسی نیز به همین‌علت‌بوده است. ایشان درقضیه تتمیم این قانون وصدور فرمان آن‌اظهار داشتند: «من نیز بنابر احساس تکلیف شرعی و ملی خود از مدتها قبل در فکر حل‌آن بوده‌ام که جنگ ومسائل دیگر مانع از انجام آن می‌گردید.» (۷۴) شایان ذکر است که برداشت امام (ره) درمورد کوتاهی قانون‌اساسی نسبت‌به اختیارات وسیع ولایت مطلقه فقیه مقرون به‌واقعیت‌بود و بعدها بامساعد شدن مقتضیات وبه خاطر حفظ‌مصالح اسلام وتقویت نظام و حل معضلات جدید جامعه، ایشان به‌طور صریح وتفصیلی، کلیت واقعیت نظریه پر قدمت و ثابت ولایت‌مطلقه فقیه راتشریح نموده، و هر روز روایای بیشتری راهمزمان بارخداد وقایع مستحدثه ونیازهای جدید، نمایان ساختند که اوج‌این تصریح درپیام ۱۶ دیماه سال ۱۳۶۷ رخ نمود. جالب اینجاست‌که حتی دراین پاسخنامه هم‌چنین اظهار می‌دارند که: «من میل نداشتم که دراین موقع حساس به مناقشات پرداخته شود وعقیده دارم که دراین مواقع، سکوت‌بهترین طریقه است.» (۷۵) بدین ترتیب ایشان به خاطر اوضاع بحرانی کشور، ارائه نهایی وصریح نظریه خویش راتاجای ممکن به‌تاخیر انداخته‌اند. پاسخ به پاره‌ای شبهات بعضی ممکن است در رد قدمت و تداوم و ثبات نظریه ولایت مطلقه فقیه این اشکال را واردکنند که‌دربیانات امام (ره) در دهه‌های ۲۰ و ۳۰ و اوایل دهه ۴۰ شمسی، مواردی وجود دارد که ایشان به قانون اساسی‌استناد واتکاء نموده و خواستار تحقق آن گشته‌اند. واین مغایر ثبات رای امام (ره) درمورد این نظریه است. پاسخ این امر، در بیانات ایشان بوضوح داده شده است وایشان علت استناد خود را قاعده الزام ذکرکرده‌اند. قاعده وشیوه‌ای که در بین سیره پیامبران وائمه معصومین (ع)رایج ویکی از علل اساسی تکیه علی(ع)به بیعت مردم درامر حکومت‌بوده است. (۷۶) از آنجا که اصل دوم متمم قانون اساسی رژیم پهلوی، تصویب‌هرقانون خلاف قرآن را بی‌اعتبار فرض کرده بود، امام خمینی نیز با استناد به قانون اساسی مورد اتکای رژیم،قصد ملزوم نمودن آنها رابه انجام این امور داشتند و می‌خواستند اعمال ضد اسلامی آنها رابا چنین استنادی‌افشا نموده ودر صورت امکان از آن جلوگیری نمایند. (۷۷) ازسویی درعصر نگارش کشف الاسرار که امکان اقامه حکومت اسلامی میسرنبوده است، اگر امام(ره)اشاراتی به عدم مخالفت‌خود و علماء بااصل تشکیلات وحکومت نموده‌اند، به خاطر اعتقاد فقه اسلامی،وشیعی به ضرورت دایمی وجود حکومت است. ازدیدگاه ایشان علماء پیشین، سلطنت الهی را حق وسایرسلطنتها را جور می‌دانستند ولی به دلیل عدم امکان استقرار وپذیرش آن، به نظامهای غیر الهی و بیهوده،اضطرارا بسنده نموده وبه خاطر رعایت مصلحت - عدم مخالفت‌با اصل تشکیلات، اسمی ازحکومت نبرده‌اند واساس همین حکومتهای نیم بند رابر هم نزده‌اند واز وظایف فقها فقط به فتواو قضاوت و دخالت درحفظ مال‌صغیر و قاصر بسنده کرده‌اند. (۷۸) بنابر باورامام (ره)، نهی ومقابله بامنکر «حکومت نامشروع وتاسیس حکومت‌برحق برای فقیه یافقهای‌واجد شرایط، امری واجب وسقوط ناپذیراست وبه شکل کفایی بر عهده آنها است، داشتن قدرت یا عدم آن نیزدر مبادرت به‌این مساله، رافع تکلیف ایشان نیست، بنابراین، آنها باید با کوشش درجهت تحصیل قدرت،هرقدر که می‌توانندبه این وظیفه قیام کنند. قاعده فقهی «المیسور لایسقط باالمعسور» نیز همین معنا رادربردارد ومنظورآن این است که «براثر سختی‌وعسر، انجام وظیفه به اندازه‌ای که درتوان است ازگردن ساقط نمی‌شود» وبراساس سلسله مراتب تدریجی‌امربه معروف ونهی ازمنکر، تاجای ممکن می‌بایستی به مدارج نازله

تکلیف عمل نمود. (۷۹) سیره امام راحل‌مشعربرآن است که اگر زمانی تاسیس حکومت اسلامی دشوار وناممکن باشد وحکومت اشخاص جایز نیز اصل‌دین را مورد هدف قراردهد، توسل به قانون اساسی مشروطه جهت کاهش فشارو ستم آنها مفید خواهدبود.امام(ره) هم، درزمان رضاخان ومقطعی ازحکومت‌شاه عملااینگونه رفتار نمود. زیرا اگر چه حکومت اسلامی،حکومتی بسیار آرمانیتی ازمشروطه است، ولی مشروطه نیز بر استبداد ترجیح دارد. «اگر ورود بعضی ازعلماء دربرخی از شؤون دولت (طاغوتی) موجب به پاداشتن فریضه یا فرایض ویا ازبین‌رفتن منکریا منکراتی گردد و محذور مهمتری مانند هتک حیثیت علم و علماء و تضعیف عقاید افراد کم‌ایمان، درپی نداشته باشد واجب کفایی است که شرکت جویند». (۸۰) برهمین مبنا، امام (ره) درکتاب کشف الاسراراز همراهیهای بسیاری ازعلمای بزرگ عالی مقام درتشکیلات مملکتی باسلاطین یاد می‌کنند، (۸۱) البته مبنای دیگر چنین همکاریهایی، اعتقاد فقیه شیعی به‌ضرورت وجود دائمی حکومت است، بنابراین توصیه مشروط اینگونه همکاریها و یا استناد به قانون مشروطه‌درمقاطعی خاص، به هیچ وجه به ثبات نظریه ولایت مطلقه فقیه خدشه‌ای وارد نمی‌کند ومترادف باقبول‌سلطنت - چه به شکل محدود و غیر محدود - نیست. اساسا بیان تفصیلی طرح حکومت اسلامی ونظریه ولایت‌مطلقه فقیه و ذکر تفریعات آن از سوی امام (ره)، چیزی جز عمل به تکلیف شرعی نبوده است. این تکلیف به‌اقتضای ملاحظه عناصری درقالب زمان و مکان صورت پذیرفته است، مثلا- درموقع نگارش کتاب «کشف‌الاسرار به دلیل ضرورت وجود حکومت وعدم امکان تاسیس حکومت اسلامی، نظریه ولایت مطلقه بعد عملی‌نیافته وموردراصرارقرار نگرفته است. بلکه فقهابا گذشتن ازحق زعامت وحکومت‌خویش وبه خاطررعایت‌مصالح مردم، که قوامش مبتنی بر وجود حکومت است، به همان حکومت نیم‌بند آن زمان بسنده کرده‌اند. (۸۲) همچنین درمقطع پس از انقلاب، بدلیل حفظ مصالح نظام اسلامی که ازدید امام (ره)، بالاترین تکلیف است‌وادله دیگری که درهمین چارچوب جای می‌گیرند، ذکر تفصیلی وکامل فروعات نظریه ولایت مطلقه فقیه‌تاجای ممکن توسط امام راحل به تاخیر افتاده وبنابه سیاست تدریج گرایی - که رویکرد ومبنای عملی‌پیامبران عضلام بوده است - تدریجا بیان شده است. این نحوه ارائه بدین خاطر است که رفته رفته بسترمناسب زمانی ومکانی وشعور سیاسی دینی مردم مهیای دریافت آن گردد. زیراچگونه ممکن است که رهبردرشرایطی که تنهانسیمی ازاسلام آمده است‌به ارائه نهایی‌ترین سطح نظریه حکومت اسلامی وفروعات آن‌بپردازد وباید اذعال نمود که ایشان براساس سیاست تدریج گرایی، منتظرآماده شدن کامل جو و ظهورمقتضیات لازم ازجمله بلوغ فکری ومذهبی مردم بودند وباید گفت که این رشد در واپسین سالهای حیات امام(ره) بیشتر شده بود ونفس همین امر باعث تکامل تدریجی نظریه ایشان گردید وعجیب آن است که برخی‌تکامل مزبور رابااانقطاع وگسست نظریه وعدم ثبات آن، خلط نموده‌اند. تجربه تدریجی حکومت اسلامی‌وپیش آمدن جنگ ومشکلات روح افزون وضرورت ارائه راه حلهای جدید وگشایش دشواریهای نو، کاربردولایت مطلقه راتوسط امام (ره) ایجاب می‌نمود. ارائه کار ویژه‌های متنوع ولایت مطلقه فقیه درطول زمان‌جهت‌حل معضلات باعث تطور وافزایش موارد اعمال این ولایت گردید که برخی این تطور رابانفس ظهورنظریه مذکور اشتباه گرفته‌اند. که این نیز، توهم غلطی است. مساله شبهه‌ساز دیگر، برخی ازاظهارات امام راحل در مصاحبه‌های قبل از انقلاب و روزهای اول پیروزی‌است. ایشان در پاسخ سؤالات خبرنگاران خارجی که مصرانه از ایشان می‌خواستند، نقش آینده خودرا دردولت انقلابی مشخص کنند، بارها در مضامینی فرموده‌اند: «که من فقط نظارت می‌کنم و شغل دولتی‌نمی‌گیرم یا من همان که قبلا بوده‌ام، درآینده نیز هستم.» و عباراتی ازاین قبیل. (۸۳) بعضی باعدم درک منطق درونی این بیانات، دچاراین توهم می‌گردند که اظهارات مذکور باقبول رهبری وولایت مطلقه ایشان منافات دارد و اعمال و قبول چنین وظیفه‌ای نشانه گسست درتداوم نظریه ولایت مطلقه‌معظم‌له است. به اختصار می‌توان گفت که یکی ازعلل اینگونه پاسخهای امام (ره) آن است که ولی فقیه به قول ایشان نظارت می‌کند نه «حکومت ، وبراجرای قوانین اسلامی کنترل فعال دارد وهادی مردم دراین مسیر است.دلیل دیگر دراین نظر ایشان نهفته است که اساسا دراسلام حکومت، به معنای استیلای حاکم برمحکومین‌وجود ندارد. (۸۴) از سویی، پاسخ منفی امام به در

راس حکومت قرار گرفتن، بخاطر سن و موقعیت و رغبت‌شخص ایشان و دشواری رهبری بوده است وبعدهانیز امام، پذیرفتن این امر بخاطر احساس تکلیف وخواست‌مردم عنوان نمودند: «... البته ملت‌یک چیزی را خواستند وما همه تابع او هستیم.» (۸۵) ازسویی امام (ره) همواره اعتقاد به ترجیح نقش ارشادی فقها وروحانیت داشتن وبراستقلال آنهاو عدم‌آمیختگی این قشر بادولت پای می‌فشردند. به تعبیری ایشان، روحانیت رانه جزء دولت ونه خارج از آن‌می‌دانستند و ترجیح می‌دادند که وظیفه روحانیت در مراقبت ونظارت خلاصه شود (۸۶) ودر مورد رئیس‌جمهور و نخست وزیر شدن آنها می‌فرمودند که «صلاحشان هم نیست که اینهابشوند» (۸۷) اماپس ازتجربه تلخ روی کار آمدن دولت موقت ودوران حکومت‌بنی صدر وآسیبهایی که در این میان به‌انقلاب اسلامی وارد گردید، بنابه پیشنهاد و در خواست‌یاران امام وپذیرش وتائید مردم، امام خمینی به‌حسب اضطرار و به خاطر ضرورت واولویت‌حفظ نظام، با ریاست روحانیون در مناصب کلیدی نظام، موافقت‌نمودند هر چند ایشان تا آخر حیاتشان ازترجیح نظری خود دراین باره عدول نکردند: «این مطلب رابارها گفته‌ام که روحانیون باید وضعی ارشادی داشته باشند نه اینکه بخواهند حکومت کنند.کاری نباید بکنیم که مردم بگویند اینها دستشان به جای نمی‌رسید، حالا که رسید دیدید اینطور شدند.استبداد دینی خود تهمتی است که ازکنارش نباید گذشت.» (۸۸) البته نباید فراموش کردکه امام راحل بشدت وهمواره روحانیان وحوزه‌ها رابه دخالت در امرسیاست‌تشجیع و تحریص می‌نمودند وبرعدم تنافی سیاست و دینانت پای می‌فشردند و سیاست گریزی را از آفات‌گذشته و حال حوزه‌ها می‌دانستند بااین توضیحات مشخص می‌گردد که هیچگونه تعارض و دوگانگی درپاسخهای رهبر راحل دیده نمی‌شود البته لازم به ذکر است که امام اگرچه باصداقت‌به تبیین و روشنگری‌حکومت اسلامی وطرح ولایت فقیه برای جهانیان پرداخته است اما پاسخهای وی به خبرنگاران خارجی‌دراین مواضع، بادرایت و رازداری کامل واختصاربیان شده وحتی گاهی ازبیان بعضی مطالب سرنوشت‌سازطفره رفته و یا سؤال را عامدانه به گونه‌ای پاسخ گفته‌اند که امکان سوءاستفاده ازآن در مقابله با نهضت‌میسرنگردد. (۸۹) پرسشهای مصرانه خبرنگاران در یکصدوبیست مصاحبه درمورد حکومت اسلامی و ولایت‌فقیه ونوع مشارکت روحانیون در سیاست و نظام جدید و...، حاکی ازاین خواست وکنجکاوی شدید غربیها بودکه بدانند آیا رژیم اسلامی جدید، ازنوع رژیمهای اسلامی تشریفاتی است‌یا جنبه عملی و رادیکال وضد منافع‌آنها را بخود خواهد گرفت؟ واساسا با فهم شکل حکومت اسلامی و زیر و بمها و زوایای پنهان آن، چگونه باید بارژیم جدید مواجهه شد وبا آن مقابله کرد؟ این یک واقعیت است که علاوه بر امدادهای غیبی، اظهارات امام -درمصاحبه‌های پیش ازانقلاب، خصوصا درباره حکومت اسلامی و ولایت فقیه - درملایم نمودن طرفهای‌داخلی وخارجی درگیر با انقلاب اسلامی بسیارمؤثر بوده است وایشان با اعمال درایت‌آمیز تاکتیک رازداری،ومعرفی صادقانه چهره‌ای صلح طلب و مردمی از حکومت ولایت فقیه، باعث تسکین نسبی حساسیتهای غرب‌نسبت‌به انقلاب گشتند، ضمن آنکه بدون راه انداختن جارو جنجالهای زاید، با بیاناتی کاملا حساب شده، راه رابرای تاسیس نظام اسلامی وبازگشت‌به ایران هموار نمودند. کدی - نویسنده آمریکایی - نیز بر این اعتقاد است‌که بسیاری ازسیاستمداران آمریکایی بنابه اظهارات امام و بی‌تجربگی سیاسی وی گمان می‌کردند درصورت‌پیروزی انقلاب، ایشان ازکار کنار کشیده وزمام حکومت رابه افراد میانه‌رو خواهد داد. (۹۰) اما تاریخ و فراز ونشیبهای آن ثابت کرد درایت امام باعث این خوشبینی ودرنتیجه تمهید فرصت‌به مقصود رسیدن نهضت‌اسلامی گردید و منجربه رفع مزاحمتهای غربیها، حداقل درهمان اوایل کار شد. بدین ترتیب فهم وتفسیر درست‌بیانات امام (ره) درمصاحبه‌های مزبور، بخوبی رافع توهم گسست نظریه‌ولایت مطلقه فقیه است وحتی خلاف آن را ثابت می‌کند. پی نوشت: ۱. محمدبن محمد بحر العلوم. بلغه الفقیه، ج ۳. تهران، منشورات مکتبهٔ الصادق، چاپ چهارم ۱۳۶۲، ص ۲۱۰. ۲. امام خمینی، ولایت فقیه، قم، انتشارات آزادی (بی‌تا)، ص ۵۶. ۳. امام خمینی، شؤون و اختیارات ولی فقیه، ترجمه مباحث ولایت فقیه از «کتاب البیع . تهران، وزارت فرهنگ و ارشاداسلامی، چاپ اول، بهمن ۱۳۶۵، ص ۳۵. ۴. ر. ک به، احزاب ۵، ۳۶ و نساء، ۸۰. ۵. پرسش و پاسخ با آیت‌الله عمید زنجانی در مورد قانون اساسی و ولایت مطلقه فقیه، روزنامه رسالت، شماره ۱۸۵۰، ۲۰/۳/۷۱. ۶. امام خمینی (ره)،

شؤون و اختیارات ولی فقیه، ص ۸۰. ۷. ر. ک به ;مصطفی کواکبیان، دموکراسی در نظام ولایت فقیه، تهران، سازمان تبلیغات اسلامی، ج اول، ۱۳۷۰ ص ۱۵۰. ۸. احمد آذری قمی، ولایت فقیه از دیدگاه فقهای اسلام، قم، مؤسسه مطبوعاتی دارالعلم، ۱۳۷۱، ص ۱۵ . ۹. امام خمینی (ره)، پیشین، ص ۶۱. ۱۰. برای اطلاع بیشتر ر. ک به ;آیت‌الله یوسف صانعی، ولایت فقیه، تهران، واحد مطالعات و تحقیقات بنیاد قرآن، امیرکبیر چاپ‌دوم، ۱۳۶۴، صص ۲۴۲-۲۴۱. ۱۱. ر. ک به امام خمینی(ره)، پیشین، صص ۳۵-۳۳. ۱۲. صحیفه نور، مجموعه رهنمودهای امام خمینی(قدس سره)، ج ۱۰، تهران، مرکز مدارک فرهنگی انقلاب اسلامی وزارت ارشاداسلامی، بهمن ۱۳۶۱، ص ۵۳ (مورخ ۳/۸/۵۸) ۱۳. امام خمینی(ره)، پیشین، صص ۲۱-۲۰. ۱۴. امام خمینی(ره)، ولایت فقیه، ص ۹۵. ۱۵. امام خمینی(ره)، شؤون و اختیارات ولی فقیه، ص ۲۱. ۱۶. برای نمونه ر. ک به ;صحیفه نور، پیشین، ص ۱۳۸، (بیانات مورخ ۱۴/۸/۸۵). ۱۷. آذری قمی، پیشین، ص ۱۷۰. ۱۸. ر. ک به ;صحیفه نور، ج ۱۰، ص ۲۹. ۱۹. صحیفه نور، ج ۱۸، ص ۲۰۶، (بیانات مورخ ۲۷/۵/۶۴) ۲۰. صانعی، پیشین، صص ۱۵-۱۴ . ۲۱. همان، صص ۳۱-۳۰. ۲۲. امام خمینی(ره)، کشف الاسرار، (بی‌جا)، نشر ظفر، (۱۳۲۳)، ص ۱۸۵ . ۲۳. آیت‌الله عبدالله جوادی آملی، «نقش امام خمینی در تجدید بنای نظام امامت ، کیهان‌اندیشه، شماره ۲۴، خرداد و تیر ۱۳۶۸،ص ۱۰. ۲۴. ملا احمد نراقی، شؤون ولی فقیه، مترجم دکتر سید جمال موسوی، تهران، واحد تحقیقات اسلامی بنیاد بعثت، ۱۳۶۷،(مقدمه مترجم، ص ۱۰) ۲۵. جوادی آملی، پیشین، صص ۱۰-۹. ۲۶. همان، ص ۱۱. ۲۷. این تعبیر و توصیف از امام(ره)، توسط مرحوم آیت‌الله العظمی اراکی صورت گرفته است. ر. ک به ;مصاحبه با ایشان در روزنامه‌رسالت، ۱۴/۱۱/۷۲. ۲۸. تفصیل و تحلیل ولایت مطلقه فقیه، تهران، نهضت آزادی ایران، (بی‌تا). ۲۹. همان، ص ۱۳۴. ۳۰. همان، ص ۱۳۳. ۳۱. سعید امیر ارجمند، «قوانین اساسی ایران در چارچوب تاریخی و تطبیقی ، نگاه نو، مهر و آبان ۱۳۷۲، ص ۱۱-۱۰. ۳۲. ر. ک به ;نیکی، آر. کدی، ریشه‌های انقلاب ایران، ترجمه عبدالکریم گواهی، تهران، انتشارات قلم، ۱۳۶۹، ص ۳۸۰. ۳۳. ر. ک به ;حسین بشیریه، «نهادهای سیاسی توسعه ، مجله فرهنگ و توسعه، شماره ۳، آذر و دی ۱۳۷۱، ص ۳. ۳۴. امام خمینی، کشف الاسرار، پیشین ص ۲۲۲. ۳۵. همان، صص ۱۱۲-۱۱۱. ۳۶. امام خمینی، الرسائل، ج ۲، مع تذبیلات لمجتبی الطهرانی، قم، چاپخانه مهر، ۱۳۵۸، ص ۱۰۸. ۳۷. همان، ص ۱۰۴. ۳۸. امام خمینی، ولایت فقیه، پیشین، ص ۵۷. ۳۹. همان، ص ۵۵. ۴۰. همان، ص ۵۶. ۴۱. امام خمینی، شؤون و اختیارات ولی فقیه، ترجمه مباحث ولایت فقیه از کتاب «البیع ، پیشین، ص ۴۷. ۴۲. همان، ص ۴۴. ۴۳. همان، ص ۵۸. ۴۴. همان، ص ۳۵. ۴۵. صحیفه نور، ج ۲۰، صص ۱۷۱-۱۷۰. (مورخ ۱۶/۱۰/۶۶). ۴۶. ر. ک به ;صانعی، پیشین، ص ۲۱۹. ۴۷. صحیفه نور، ج ۱، ص ۱۰۷، (مورخ ۴/۸/۴۳) ۴۸. همان، ج ۸، ص ۲۶۲، (مورخ ۳۱/۵/۵۸) ۴۹. همان، ج ۱۰، ص ۱۳۸، (مورخ ۱۴/۹/۵۸) ۵۰. همان، ج ۱۵، ص ۱۸۸، (مورخ ۲۰/۷/۶۰) ۵۱. همان، ج ۱۷، ص ۱۴۵، (مورخ ۲۳/۷/۶۲) ۵۲. محمد ابراهیم جناتی، «نقش زمان و مکان در اجتهاد، فقه اجتهادی، کیهان، ۱۴/۱۰/۷۲. ۵۳. ر. ک به ;صحیفه نور، ج ۲۰، صص ۱۷۱-۱۷۰ و ج ۲۱، ص ۶۱. ۵۴. ر. ک به ;ولایت فقیه، صص ۷۰-۶۹. ۵۵. بهران اخوان کاظمی، قدمت و تداوم نظریه ولایت مطلقه فقیه از دیدگاه امام خمینی، تهران، انتشارات سازمان تبلیغات‌اسلامی، ۱۳۷۷ ص ۱۲۴-۱۱۱. ۵۶. ر. ک به ;همان، ۱۵۶-۱۳۷. ۵۷. ر. ک به; امام خمینی، ولایت فقیه، پیشین، ص ۵۷. ۵۸. یوسف صانعی، پیشین، صص ۳۱-۳۰. و آیت‌الله آذری قمی، پیشین، صص ۱۶۹-۱۶۸. ۵۹. «والزموهم بما الزموا علیه انفسهم . آنها را بدانچه خود را ملزم می‌دانند، الزام نمائید. ۶۰. در جستجوی راه از کلام امام (دفتر نهم) ملت، امت، تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۲، ص ۳۴۳. ۶۱. صحیفه نور، ج ۱۰، ص ۱۸۱، (بیانات مورخ ۱۹/۸/۵۸). ۶۲. همان، ج ۳، ص ۱۴۵، (بیانات مورخ ۲۲/۸/۵۸). ۶۳. همان، ج ۱۳، ص ۷۰، (بیانات مورخ ۱۹/۶/۵۹). ۶۴. در جستجوی راه از کلام امام (دفتر نهم) ملت، امت، صص ۱۴-۱۳. ۶۵. برای مثال، ر. ک به ;در جستجوی راه از کلام امام، (دفتر هشتم) روحانیت، تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۲، صص ۱۶-۱۵. ۶۶. ر. ک به ;صحیفه نور، ج ۲۱، صص ۹۳-۹۲. ۶۷. برای ملاحظه آرای شریعتمداری دراین‌باره ر. ک به ;احمد سمیعی، طلوع و غروب دولت موقت، تهران، شباویز، ۱۳۷۱، صص ۲۲۴-۲۰۹، (بیانات مورخ مهرماه ۵۸) ۶۸. صحیفه نور، ج ۲۱،

صص ۹۳-۹۲، پیام به مراجع اسلام و روحانیون سراسر کشور (بیانات مورخ ۳/۱۲/۶۷) ۶۹. ر. ک به ;مصاحبه با آیت‌الله احمد آذری قمی، حضور، شماره ۱، خرداد ۱۳۷۰، ص ۲۱. ۷۰. ر. ک به ;حجت الاسلام موسوی خوئینیها، «نکات ناگفته ، حضور، شماره ۲، آبان ۱۳۷۰، ص ۱۲. ۷۱. نگاهی کوتاه بر اهم رویدادهای انقلاب، واحد مطالعات سازمان تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۰، ص ۴۴. ۷۲. ر. ک به ;همان، ص ۱۳۳، و صحیفه نور، ج ۲۱، ص ۱۱۶، پیام به نمایندگان مجلس، (بیانات مورخ ۲۶/۱/۶۸). ۷۳. صحیفه نور، ج ۱۱، ص ۱۳۳، (بیانات مورخ ۷/۱۰/۵۸). ۷۴. همان، ج ۲۱، ص ۱۲۲، (بیانات مورخ ۴/۲/۶۸). ۷۵. همان، ج ۲۰، ص ۱۷۰، (بیانات مورخ ۱۶/۱۰/۶۷). ۷۶. برای مثال ر. ک به ;علی(ع)، نهج‌البلاغه، ترجمه و شرح فیض الاسلام، خطبه ۱۷۳، ص ۵۵۸. ۷۷. بیانات امام(ره) در ۱۱ آذر ۱۳۴۱ (حمید روحانی، نهضت امام خمینی، ج ۱ قم، دارالفکر، (بی‌تا)، ص ۲۰۰. ۷۸. امام خمینی، کشف‌الاسرار، پیشین، صص ۱۸۷-۱۸۶. ۷۹. امام خمینی، ولایت فقیه، پیشین، صص ۵۸-۵۷. ۸۰. امام خمینی، تحریرالوسیله، ج ۱، نجف، مطبعهٔ الادب (بی‌تا)، ص ۴۷۵. ۸۱. ر. ک به ;امام خمینی، کشف‌الاسرار، پیشین، صص ۱۸۹-۱۸۷. ۸۲. ر. ک به ;همان، صص ۱۸۷-۱۸۶. ۸۳. برای اطلاع بیشتر از این مصاحبه‌ها ر. ک به ;طلیعه انقلاب اسلامی (مصاحبه‌های امام خمینی در نجف، پاریس، قم) .تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۲. صص ۳۴۶، ۳۱۸، ۲۶۶، ۲۶۱، ۱۴۶، ۱۴۵، ۱۳۱، ۳۰، ۲۹، ۱۴. ۸۴. ر. ک به; صحیفه نور، ج ۱۱، ص ۳۶. (بیانات مورخ ۲۷/۹/۵۸). ۸۵. همان، ؟؟؟، ۱۳۴، (بیانات مورخ ۷/۱۰/۵۸). ۸۶. ر. ک به همان، ص ۱۳۳. مرحوم مطهری از کسانی است که اظهار می‌دارد که امام معتقد بوده‌اند که روحانیت‌باید مستقل و به صورت مردمی مانند همیشه‌باقی بماند و با دولت آمیخته نشود. مطهری بر این باور است که گرچه اشتغال پست دولتی برای روحانیون تحریم نشده ولی‌انجام این امر بیشتر از باب اضطرار بوده است. ر. ک به ;مرتضی مطهری. پیرامون جمهوری اسلامی، تهران، صدرا، ج ششم،بهار ۱۳۷۰، صص ۲۷-۲۵. ۸۷. صحیفه نور، ج ۱۱، ص ۱۳۴. ۸۸. همان، ج ۱۹، ص ۵۰، (بیانات امام خمینی در جمع فقها و حقوقدانان شورای نگهبان، مورخ ۱۱/۶/۶۳) ۸۹. برای اطلاع بیشتر از تفسیر مصاحبه‌های امام، ر. ک به ;اخوان کاظمی، پیشین، صص ۲۳۲-۲۲۳. ۹۰. ر. ک به ;نیکی. آر. کدی، ریشه‌های انقلاب اسلامی، عبدالکریم گواهی، تهران، قلم، ج اول ۱۳۶۹، صص ۳۷۳-۳۷۲. منبع:

مبانی مشروعیت ولایت فقیه

منشأ مشروعیت حکومت در اندیشه سیاسی اسلام و امام خمینی «قسمت اول»

منشأ مشروعیت حکومت در اندیشه سیاسی اسلام و امام خمینی «قسمت اول» اشاره خاستگاه مشروعیت نظامهای سیاسی از دیرباز جزء اساسی ترین مباحث فلسفه سیاسی به شمار می رفته است و اینک نیز به فراخور گستردگی مباحث و نظریه پردازیها در حوزه سیاست، مورد اهتمام می باشد. انقلاب اسلامی ایران با رهبری و اندیشه حضرت امام خمینی نسخه ای منحصر به فرد از نظام سیاسی را در جهان معاصر ارائه کرد که طبعاً زمینه بحثها و نظریه پردازیهای بسیاری را بویژه در محافل داخلی فراهم ساخت. یکی از مهمترین و پردامنه ترین مباحث بویژه در سالهای اخیر، خاستگاه مشروعیت نظام جمهوری اسلامی و حکومت بر اساس ولایت فقیه می باشد. این مهم تاکنون محور بسیاری از مباحث روز و مسایل مطرح شده در محافل علمی بوده است. همچنان که این امکان را فراهم ساخته تا به بسیاری از مسایل پیرامونی آن پرداخته شود. پژوهشها و نوشته های بسیاری در قالب کتاب و مقاله ارائه شده و طبیعی است که همچون بسیاری از مباحث اجتماعی و سیاسی دیگر، تاب دیدگاههای مختلف و نقد و نظرهای متعدد را داشته است. آنچه با عنوان «منشأ مشروعیت حکومت در اندیشه سیاسی اسلام و امام خمینی» می خوانید تلاشی است بر تثبیت نظریه مشهور در تبیین خاستگاه مشروعیت حکومت اسلامی که فقیه هر چند مقبولیت خود در رهبری جامعه را به ناچار از مردم می گیرد،

اما مشروعیت رهبری وی تماماً برخاسته از ولایـت الهی و نصب است و از این رو ولایت فقیه، امری انتصابی است نه انتخابی. این تحلیل در تبیین نظریه ولایـت فقیه، مـواجه بـا دیـدگاه دیگری است که برای گزینش و رأی مردم، نقشـی بیش از مقبولیت دادن به رهبری ولی فقیه، قائل است. البته هر دو دیـدگاه محور تفسیرها و نظریه پردازیهای چندی نیز شده اند. سـرزندگی و نشاط بحث در تقابل نزدیک دو دیـدگاه، شایسته می نمود همزمان، نقـد این دیدگاه را در قالب مقاله ای جداگانه بیاوریم. آنچه در همین شـماره مجله با عنوان «نقـدی بر مقاله منشأ مشـروعیت حکومت در اندیشه سیاسـی اسـلام و امام خمینی» می خوانید به همین انگیزه است. با این تأکید که نقد یاد شده بر اساس قرائتی خاص از نقش گزینش مردم در مشروعیت می باشد و از این رو آینه تمام نمای قائلان به نظریه انتخاب نمی باشـد. هر دو مقاله در یک قسـمت تنظیم شـده بود اما ارائه همزمان آن چاره ای جز تقسیم آن به دو بخش باقی نمی گـذارد.«فصـلنامه حکومت اسـلامی» مشـروعیت یکی از کهن ترین و اساسـی ترین مبـاحث نظامهای سیاسـی است که از یونان باسـتان توسط افلاطـون و ارسـطو و سـپس از سـوی متفکرانی چـون سیسرو، آگوسـتین قـدیس، تومـاس آکوئینـاس و غیر آن از شخصـیتهای علمی مغرب زمین و نیز توسـط متفکران بزرگی نظیر فـارابی، ابن رشـد، غزالی، مـاوردی، ابن سـینا و غیر آنها در حوزه تفکر اسـلامی و مشـرق زمین مورد توجه بوده و با تقسیم حکومت به آریستوکراسـی، دموکراسی، جمهوری و مانند آن به بحث در باره مصادیق حکومتهای مشـروع و نامشـروع پرداخته انـد. هر حکومت، دولت و نظام سیاسـی برای حـدوث و بقای خویش ناچار به بازشناسـی مبانی مشـروعیت نظام سیاسـی خویش است تا با پشتیبانی از مبانی بتواند در امور عمومی و اجتماعی مردم تصـرف کند و حق فرمـانروایی را از آنِ خود قرار دهـد. سـخن در بـاب مفهوم مشـروعیت زیـاد است و حاصـل گفتمان در باره مشـروعیت، تهیه و تـدوین مقالاـت و کتب زیـادی در این خصوص است.(۱) اجمـال سـخن در ایـن زمینـه این است که مشـروعیت بـا دو رکن مهم از نظامهـای حکومتی سـر و کـار دارد: نخست بـا رکن حاکم و این که چرا و به چه دلیل توده مردم بایـد از فرامین و دسـتورات حاکم اطاعت کنند و بر چه اساسی باید فلان حاکم، حکمرانی کند؟ دوم، رکن نظام حکومتی، و این که اساساً ملاک مشروعیت حکومتها چیست؟ آیا حکومت زورمـدارانه و اسـتبدادی مشـروعیت دارد یا تنها مشـروعیت نوع حکومت از طریق رضایت و اراده عموم مردم تحقق پـذیر است و یا از راه انطباق آن با اراده و فرامین الهی؟ در تبیین مفهوم مشـروعیت، تعاریف زیادی متناسب با رویکردهای به آن، ارائه شـده است: از جمله گفته انـد: ۱ مشـروعیت، یعنی توجیه عقلی و یـا عقلانـی اِعمال سـلطه و اطاعت، به این معنا که اعمال قدرت و سـلطه از سوی حاکم باید توجیه عقلی داشته و در چارچوب عقل و مدار عقلانی و منطقی باشد.(۲) ۲ مشروعیت، به معنای قانونی بودن یا طبق قانون بودن است. یعنی وقتی می گوییم کدام دولت یا حکومتی مشـروع است، مقصود این است که چه دولت و حکومتی قانونی است و قانون حاکم بر جامعه چه نوع حکومتی را اقتضا می کنـد؟ آیا سیسـتم حکومتی حاکم بر جامعه برخاسـته از قـانون موجود در آن جـامعه بوده و هماهنگ با آن است یا نه؟(۳) ۳ مشـروعیت، یعنی پذیرش همگانی و مقبولیت مردمی و یا مورد رضایت مردم بودن.(۴) ۴ مشـروعیت، به معنای حق داشتن و مجاز بودن، به این معنا که دولت و حکومت یک جامعه با چه مجوزی حق حاکمیت و حکومت خواهد داشت؟ و این حق از کجا به او رسـیده و چه کسـی این حق را به او داده است؟ در واقع مشـروعیت در این دیـدگاه نظیر مشـروعیت قـانون و حقوق خواهـد بود. چنـان که می گوییم: قـانون و حقوق بر چه اسـاس مشروع است و این مشـروعیت ناشـی از چه چیز است؟(۵) ۵ مشـروعیت در انـدیشه سیاسـی اسـلام (فلسـفه، کلاـم و فقه اسـلامی)، به معنای مطابقت با مـوازین و آمـوزه هـای شـریعت اسـلام است، یعنی حکـومت و حـاکمی مشـروع است که پایگـاه دینی داشـته باشـد. بر این اسـاس، حکومتی که پایبند به موازین شـرعی و الهی باشد، حقانیت دارد. مشـروعیت سیاسـی در اندیشه و تفکر اسـلامی از نوع پدرسالاری، وراثت، شـیخوخت، نژادی، ملیت پرستی، حکومتهـای اشـراف گرایی، نخبه گرایی، کاریزمـایی و ماننـد اینها نیست؛ گرچه به لحاظ توجه تام از سوی اسـلام به ویژگیها و اوصاف رهبری، مدیران، کارگزاران نمونه دینی از فرهمندی و وارستگی خاصی برخوردارند و همین امر سـبب می شود تـا بر اطاعت پـذیری، علاقه و رضایت مردم تأثیر روانشـناسانه ای داشـته باشـند. ولی این نکته از حقانیت

حاکم و حکومت کاملاً جداست؛ در نتیجه اگر حکومتی یا حاکمی تمام اسباب و عوامل رضایت مردم را فراهم کند اما مطابق موازین شریعت عمل ننماید، مشروعیت دینی پیدا نمی کند، و در برابر، حکومت و حاکمی که آموزه های دینی را رعایت کند و به احکام الهی پایبند باشد، همچنان که مشروعیت دینی دارد باید اسباب و عوامل رضایت مشروع اکثریت مردم را نیز فراهم کند و حقوق طبیعی و شرع ی ملت را تحقق بخشیده و تأمین کند. در این صورت است که متدینان به دلیل اعتقاد آنها به فرامین الهی و پایبندی شان به شریعت، مشروعیت و مقبولیت جامعه شناسانه را نیز پدید می آورند.(۶) اما در باب منبع مشروعیت، باید توجه داشت که از منظر درون دینی، خداوند تنها منبع ذاتی و اصلی مشروعیت سیاسی است؛ زیرا مبانی اعتقادی اسلام، توحید در همه ابعاد آن، یعنی توحید ذاتی، صفاتی، افعالی، ربوبی، خالقی و عبادی را از آنِ خداوند سبحان دانسته، و نیز حق حاکمیت، تشریع و قانونگذاری را به تمام و کمال مختص آن ذات پاک و یگانه می داند، و حق فرمانروایی و حاکمیت اجتماعی از سوی خداوند به افراد برگزیده اش یعنی پیامبر(ص) و امام(ع) و به توسط آنان به وارثان راستین رسالت و امامت، یعنی عالمان و فقیهان واجد شرایط رهبری واگذار شده است؛ حال چه به صورت نصب خاص و تعیین مصداق، که مخصوص زمان حضور معصوم(ع) است و چه به صورت نصب عام و بدون تعیین مصداق، که مربوط به عصر غیبت است. بنابراین، از میان منابع و مبانی متعدد مشروعیت،(۷) تنها منبع و سرچشمه مشروعیت حکومت در دیدگاه دینی اسلامی، الهی بوده و از ولایت تشریعی و یا اراده تشریعی الهی سرچشمه می گیرد؛ زیرا چنان که استاد آیهٔ الله جوادی آملی فرمودند اساساً هیچ گونه ولایتی جز با انتساب به نصب و اذن الهی، مشروعیت نمی یابد هر چند همراه با مقبولیت باشد و هر گونه مشروع دانستن حکومتی جز از این طریق نوعی شرک در ربوبیت تشریعی الهی بشمار می رود.(۸) با آنچه گفته شد تفاوت میان مشروعیت و مقبولیت در دیدگاه اسلامی نیز تا حدودی روشن شد؛ زیرا مفهوم مشروعیت و مقبولیت در تعاریف حقوقی اسلام غیر از مفهوم این دو واژه در حقوق بین الملل است. مشروعیت در حقوق بین الملل غربی که شالوده حکومت و نظام سیاسی بر «قرارداد اجتماعی» است، چیزی غیر از مقبولیت نیست. چون در این گونه نظامهای سیاسی اجتماعی همه مشروعیتها و مقبولیتها اعم از مشروعیت قانون اساسی، انتخاب دولت مردان و غیر آن از رأی اکثریت (نصف به علاوه) سرچشمه می گیرد، یعنی هر آنچه را که اکثریت مردم بپسندند و به آن رأی بدهند، قانونی و مشروع می شود. در حالی که در فلسفه سیاسی اسلام، مشروعیت از غیر مقبولیت و مفهومی عمیق تر و جایگاهی بلندتر از مفهوم مقبولیت را دارا است. در نظام سیاسی اسلام مشروعیت علاوه بر مقبولیت، از بار اعتقادی نیز برخوردار بوده و به معنا و مفهوم گسترده تر و عمیق تری می باشد که آن انطباق با نظام تشریع الهی و هماهنگی عمل و نظر با قرآن و سنت است. لیکن این هرگز بدین معنا نیست که در اسلام مردم بر سرنوشت خویش مسلط نبوده و صاحب اختیار خود نیستند و حق انتخاب و آزادی عمل ندارند چنان که برخی به عمد یا غیر عمد چنین معنایی را القا می کنند بلکه به عکس، در اسلام انسان تمام آزادیهای فردی و اجتماعی را دارد، ولی آزادیها و اختیارات منطقی و معقول و در چارچوب ارزشهای دینی و الهی بر اساس خدامحوری نه انسان محوری یعنی باید گفت بر اساس دیدگاه اسلامی، انسان آزاد آفریده شده و بر سرنوشت خویش مسلط است. و در تعریف جامع تر: انسان از دیدگاه اسلام، موجودی عاقل، هوشمند، کمال خواه، آرمان گرا، دارای استعدادها و صفات نیک روحی و اخلاقی و نیز صاحب اختیار و مسؤول سرنوشت خویش است، و در یک جمله کوتاه اشرف مخلوقات و برتر از همه موجودات عالم ماده است. اما در عین حال از یک سو به دلیل این که دارای نفس سرکش حیوانی، هواها، شهوات و تمایلات بی شمار نفسانی است به تنهایی قادر به شکوفایی استعدادهای تعالی بخش خویش و در نتیجه نیل به کمال مطلوب و سعادت و رستگاری حقیقی، آن گونه که خداوند برایش مقرر کرده، نیست، و از سوی دیگر، به خاطر شدت علاقه، محبت و رحمت خداوندی به انسان و حساسیتی که آن ذات پاک بی همتا نسبت به سرنوشت انسان دارد، او را به حال خود رها نساخته و در معرض طوفانهای نفس سرکش قرار نداده است، بلکه لطف و رحمت ویژه اش را مشمول او ساخته و برای شکوفا ساختن آن استعدادها و رساندنش به کمالات مطلوب انسانی الهی، برنامه کامل زندگی

سعادتمندانه را تحت عنوان «دین»، توسط انسانهای برگزیده و وارسته اش، یعنی پیامبران و جانشینان راستین آنها از فراسوی عالم ماده فرا راه او قرار داده است. بر این اساس، در عین اینکه گفته است هیچ اکراه و اجباری در پذیرش دین و عمل به دستورات دینی نیست(۹)، اما اعلام داشته است که تنها راه سعادتمندی و خوشبختی واقعی انسان، در گرویدن به دین حق و گردن نهادن به فرامین مترقی و انسان ساز و نیز بایدها و نبایدهای آن است.(۱۰) لیکن روشن است که چنین آیین مترقی و دارای برنامه کامل زندگی سعادتمندانه، برای اجرا، بستر مناسب سیاسی اجتماعی را که همان تشکیلات حکومتی و ساز و کارهای سیاسی باشد، نیاز دارد. اینجاست که تشکیل حکومت اسلامی ضروری به نظر می رسد و این مهم نیز در متن دین مترقی اسلام پیش بینی شده است، زیرا که دین فطری و عقلی است و دین فطری و عقلی چنان که مرحوم علامه طباطبایی اظهار داشتند نمی تواند نسبت به یکی از مهمترین و ضروری ترین نیاز فطری و عقلی بشر یعنی حکومت و تشکیلات سیاسی حکومتی بی تفاوت باشد.(۱۱) با اینکه عقل و منطق اقتضا دارد که پس از پذیرفتن اصل دین و التزام عملی به دستورات دینی از سوی مردم، آنان باید به همه جنبه های عملی و اجرایی آن و از جمله حاکمیت دینی سیاسی هم گردن نهند چون زیر مجموعه اصل دین است، ولی باز در تشکیل حکومت دینی با مشخصه اسلامی آن که «حکومت و ولایت فقیه» باشد، رضایت مندی و مقبولیت مردمی را لحاظ کرده و استقرار حکومت اسلامی و تحقق ولایت فقیه را به اقبال و آرای مردم واگذار کرده است. چنان که در اصل پنجاه و ششم قانون اساسی جمهوری اسلامی نیز مطالب یاد شده فوق بدین صورت قانونمند شده است: «حاکمیت مطلق بر جهان و انسان از آنِ خداست و هم او، انسان را بر سرنوشت خویش حاکم ساخته است. هیچ کس نمی تواند این حق الهی را از انسان سلب کند یا در خدمت منافع یا گروه خاصی قرار دهد و ملت این حق خداداد را از طرقی که در اصول بعد می آید، اعمال می کند.» یعنی بر اساس اصل اولی و عقلایی، هیچ شخصی حق حاکمیت بر دیگری را ندارد مگر آنکه از جانب حق تعالی به این منصب نائل آید. چون منافاتی نیست میان اینکه انسانها به حسب اصل اولی و عقلی بر یکدیگر هیچ گونه سلطه و حکومتی ندارند و اینکه دلیل خاصی این قاعده کلی عقلی و عقلایی را استثنا کرده باشد، چون این مستثنا نیز خود متکی و مبتنی بر یک اصل عقلی و فطری دیگری است و آن نیاز به حکومت برای برقراری نظم، امنیت و عدالت اجتماعی، تا در پرتو آن احکام و قوانین مترقی و حیات بخش اسلام در جهت تعالی و سعادتمندی انسان به اجرا درآید. از آنچه گذشت نتیجه می گیریم که هویت و انسانیت انسان و به تعبیر رساتر، مشروعیت همه جانبه انسان و تطهیر و تزکیه او از همه پلیدیهای کفر، شرک و فساد در اندیشه و عمل و در نهایت سعادتمندی حقیقی او، همانا در گرویدن به دین و گردن نهادن به فرامین الهی و حاکمیت برخاسته از دین و اراده تشریعی الهی است، نه این که مشروعیت حاکمیت دینی و قوانین برخاسته از دین و دستورات آسمانی اسلام برخاسته از خواست، اراده و آرای مردم باشد؛ چنان که برخی چنین پنداشته اند. اما آیا آنچه گفته شد با مفاد ادله ولایت فقیه و دیدگاه حضرت امام خمینی نیز همخوانی دارد یا نه؟ دلایل ترجیح انتصاب و مشروعیت الهی پیش از ذکر دلایل، تصریح و تأکید بر چند نکته و اصل پذیرفته شده نیز ضروری است: ۱ مقصود طرفداران نظریه انتصاب از این واژه در زمان غیبت «نصب خاص» یعنی نصب شخصی معین نیست، نظیر نصب مالک اشتر برای استانداری مصر از سوی حضرت علی(ع) و یا نصب نواب اربعه از سوی حضرت ولی عصر(ع) در عصر غیبت صغرا؛ و نیز منظور آنها نصب عنوان فقیه جامع الشرایط نیست، زیرا نصب عنوان امکان ندارد. بلکه مراد آنها از این کلمه «نصب عام» می باشد، بدین معنا که همه فقهای واجد شرایط رهبری در زمان غیبت از سوی ائمه(ع) دارای صلاحیت برای تصدی امور، شناخته شده اند. که این سخن به معنای شأنیت و صلاحیت داشتن همه آن فقهای واجد شرایط و نه فعلیّت داشتن ولایت همه آنها است که در این صورت موجبات هرج و مرج و اختلال نظام را در بردارد. اما اینکه ولایت کدامین آنها به فعلیت می رسد و این امر چگونه تحقق می یابد؟ بحثی اثباتی است که لزوماً با انتخاب پیش بینی امت همراه نیست، زیرا ممکن است این فعلیت از راه اقدام عملی یکی از آنها و یا انتخاب خبرگان (اهل حل و عقد) و یا انتخاب مردم صورت گیرد. هر چند تحقق یافتن و فعلیت و کارآمدی بودن حاکمیت و

ولایت فقیه مبتنی بر رضایت منـدی و پـذیرش مردمی است، ولی این رضایت منـدی پسینی امت و یا انتخاب پیشینی آنها به خودی خود نمی توانـد دلیـل بر مشـروعیت دینی اسـلامی یـک حـاکم اسـلامی اعم از فقیه یـا غیر فقیه باشـد؛ زیرا چنـان که خواهیم گفت احتمال سوء استفاده از جهل و سادگی مردم و فریب دادن آنها بسیار قوی است اگر مانند اهل سنت نگوییم که حتی تمکین مردم به زور سـرنیزه و برق شمشـیر هم موجب مشـروعیت حکومت می شود و تصدی کرسی خلافت و منصب زعامت و رهبری به هر طریق ممکن از سوی حتی فرد ظالم و فاسـدی هم که باشد حکومتش مشـروع و اطاعتش واجب است! چه این که در تاریخ اسـلام خاطره تلخی از سوء اسـتفاده از جهـل و سـادگی مردم مسلمان مبنی بر جلب رضایت و اخـذ بیعت از آنها در جهت تثبیت حاکمیت حکام فاسد و ستمگر را پیش رو داریم. آنچه حکومت و ولایت حاکم اسلامی را مشروع و اطاعتش را ضروری می کند انطباق کامل او با موازین شـرع از جهت شایسـتگی شخصـی و اقـدام عملی برای تشـکیل حکومت است؛ زیرا گفتیم از دیـدگاه شیعه تصدی کرسـی زعامت سیاسـی و تشـکیل حکومت هر چند به ظاهر اسـلامی، اگر با تمام اسباب رضایت مندی و پذیرش مردمی همراه باشد ولی با موازین شـرعی و آموزه های دینی سازگار نباشـد هرگز مشـروعیت دینی پیـدا نمی کنـد، مگر در صورتی که مردم در اثر هدایت و ارشاد و آگاهی لازم دینی گزینش منطبق با شـرع بنماینـد که شـرحش در ذیل می آید. ۲ در تقریر محل نزاع میان طرفـداران نظریه انتصاب و طرفـداران نظریه انتخاب، بایـد گفت تأثیرگـذاری رأی و انتخاب مردم در موضوع ولایت فقیه، بنا بر نظریه انتخاب به نحو قیـدیت و شـرطیت اسـت ولی بنـا بر نظریـه انتصـاب به گـونه کاشـفیت است. مراد از قیـدیت و شـرطیت این است که انتخـاب مردم همردیف و همتای با سایر شـرایط و ویژگیهای ولی فقیه نظیر فقاهت و عـدالت قرار دارد و با نبود آن، مشـروعیت ولایت فقیه از بین می رود؛ و منظور از کاشـفیت این است که انتخـاب فقیه عـادل از سوی مردم کاشف از رضایت معصوم(ع) و در نهایت خداونـد به زمامداری اوست، آن هم انتخابی آگاهانه و از روی موازین شرع، نه از روی هوای نفس و یا از روی جهل و ناآگاهی. یعنی انتخاب فقیه از روی آگاهی و سازگاری با شـرع و مقبولیت مردمی حکومتش، کشف از مشروعیت دینی حکومتش می کند نه اینکه صرف این انتخـاب عامـل مشـروعیت حکومت او شود. این در حالی است که: ۳ اصل لزوم تشـکیل حکومت اسـلامی در زمان غیبت مورد پذیرش طرفین است. ۴ اصل ولایت فقیه یعنی لزوم زمامـداری جامعه اسـلامی به وسیله فقیه عادل را هم هر دو گروه قبول دارند. ۵ هر دو گروه می پذیرند که ولایت در مورد پیامبر اکرم(ص) و ائمه معصومین(ع) حتی نواب خاص آنان به صورت انتصاب است. ۶ محل بحث، بُعـد حکومتی ولایت فقیه یعنی تصـمیم گیری در مسایل حکومتی به جای مردم است، و طرفین در منصـبهای دیگر فقیه نظیر افتا، قضا و داوری بحثی نـدارد. ۷ هر دو گروه بر این نکته اتفاق نظر دارنـد که منشاء مشـروعیت ولایت، خداونـد متعال است، لیکن در این مطلب بحث دارنـد که آیا خداونـد این ولایت را به نحو انتصاب در اختیار فقها قرار داده است یا اینکه برای رأی مردم نیز نقشـی کلی یا جزئی در مشـروعیت ولایت فقیه قائل شده است؟(۱۲) اما دلایل اثبات انتصاب فقیه و مشـروعیت دینی حکومت و ولایت او، عبارتنـد از: الف دلایل عقلی دلایل عقلی بر انتصاب فقیه اعم از دلایل عقلی مسـتقل و یا دلایل عقلی ملفّق از عقل و نقل بسـیار زیـاد است که ذکر همه آنهـا نه میسـر است و نه لـازم. در اینجا به چنـد نمونه به اختصار اشاره می شود: ۱ اسلام دین فطرت است و از آن سوی، حکومت و ولـایت بر مردم نیز یک نیاز فطری بشـر است، زیرا نفی حکومت یعنی ترویـج هرج و مرج و اختلال نظـام اجتمـاعی، که این مخـالف عقـل و فطرت است. چگونه می توان گفت که دین فطری یکی از مهمـترین و ضـروری ترین نیـاز فطری یعنی حکومت را نادیـده گرفته باشـد؟ از این رو، به حکـم عقـل و به اقتضای فطرت، اسـلام نیز حکومت را تشـریع کرده و در منـابع خود مطرح ساخته است، نه در این امر مهم سـکوت کرده و نه به مردم واگـذار نموده است.(۱۳) ۲ این دلیل عقلی با مقدمات زیر تبیین می گردد: الف تشـکیل حکومت برای تأمین نیازمندیهای اجتماعی و جلوگیری از هرج و مرج و فساد و اختلال نظام چنان که گفتیم از ضـرورتها و بـدیهیات عقـل عملی است؛ زیرا برقراری نظم و عـدالت از عهـده افراد به تنهایی برنمی آیـد. ب اسـلام نیز دینی سیاسـی اجتماعی بوده و در همه زمینه های عبادی، سیاسـی، اجتماعی، اقتصادی، حقوقی، جزایی، دفاعی، تربیتی، خانوادگی و

سایر ابعاد حیات آدمی دارای احکام و قوانین مترقی و حیات بخش است. ج این احکام و قوانین گسترده و متنوع نیز پایدار و ابدی بوده و هرگز منسوخ نمی شود؛ زیرا دین خاتم، کامل، جاوید و جهانی باید جهت برآوردن نیازهای هر عصر و زمان مردم، احکام و قوانین فرا زمانی داشته باشد. د تحقق بخشیدن و پیاده کردن احکام و قوانین اسلام بدون تشکیل حکومت، میسر نیست؛ زیرا احکام مربوط به جهاد و دفاع و همچنین قوانین اقتصادی، مالی، بین المللی و سایر قوانین الهی اسلامی بدون برپا داشتن حکومت دینی و داشتن تشکیلات اداری و اجرایی قابل اجرا نیست. ه ...عقل حکم می کند که رئیس دستگاه حکومتی و مدیر اجرایی جامعه اسلامی فردی متخصص، کارشناس در مسایل دینی اسلامی، وارسته اخلاقی، مدیر شایسته و بویژه عادل و باتقوا باشد، و نیز در اجرای قوانین الهی و انطباق قوانین کلی بر جزئیات دارای شجاعت و عصمت و صیانت نفس باشد. و هنگامی که پیدا کردن چنین مدیر و رئیس دستگاه حکومتی در حد ایده آل و کامل تمام عیار (یعنی معصوم) میسر و ممکن نباشد، عقل حکم می کند که از باب ضرورت رجوع جاهل به عالم، باید به نزدیکترین فرد به معصوم(ع) رجوع کرد، و چنین فردی جز فقیه واجد شرایط نخواهد بود. ز زیرا اکنون که در عصر غیبت کبرا هستیم و دست ما از حکومت مستقیم معصوم(ع) کوتاه است، یا باید بگوییم خداوند از اجرا و پیاده شدن احکام و قوانین اسلام بویژه قوانین اجتماعی آن صرف نظر کرده است، که این با فلسفه ارسال پیامبران و تشریع قوانین الهی مباین و خلاف حکمت و لطف آن ذات یگانه حکیم است، و یا بپذیریم که اجرای آن را به فرد یا افراد غیر شایسته، غیر اصلح و غیر متخصص واگذار کرده است، که این نیز از باب این که ترجیح مرجوح بر راجح و غیر اصلح بر اصلح خلاف حکمت و نقض غرض است مردود می باشد. با توجه به باطل بودن دو فرض مزبور، این صورت قطعی می شود که شارع اسلام، نزدیکترین فرد به معصوم(ع) را برای تصدی منصب زعامت و حکومت دینی اسلامی جهت اجرا کردن قوانین اسلام منصوب به نصب عام نموده است. یعنی ما از راه عقل کشف می کنیم که چنین وظیفه و اذنی از طرف خدای متعال و به توسط اولیای خاص او به فقیه واجد شرایط داده شده است.(۱۴) خلاصه آن که مسأله ولایت فقیه چه مسأله ای کلامی باشد و مبانی کلامی داشته باشد که دارد و چه آن را مسأله ای فقهی بدانیم، در هر صورت، یک مسأله ای دینی اسلامی بوده و ضرورت حکومت و ولایت فقیه و مشروعیت دینی آن یک مسأله درون دینی نه فرا دینی است و ادله عقلی و نقلی فراوانی آن را اثبات می کند؛ زیرا از دیدگاه کلامی(۱۵) ولایت فقیه به عنوان امتداد ولایت معصومین و نیز امامت که ریاست عامه در امور دین و دنیا می باشد، مورد بحث قرار می گیرد. از این رو، بدون هیچ تردیدی همه دلایلی که ولایت (به معنای امامت و زعامت سیاسی) پیامبر اکرم(ص) و ائمه معصومین(ع) را اثبات می کند، همان دلایل، ولایت فقیه را در عصر غیبت اثبات می کند؛ زیرا اسلام یک نظام است که برای تنظیم حیات سیاسی اجتماعی و مادی معنوی برنامه کاملی دارد، و آمده است تا راه سعادت مندی حقیقی و سلامت و رفاه در زندگی را برای انسان هموار سازد. بنابراین، همان دلیل حکمت و لطف الهی که اقتضای ارسال رسل و شرایع آسمانی بویژه شریعت کامل اسلام برای هدایت و نجات بشریت را نموده است و نیز ضرورت امامت و ولایت پیامبر(ص) و امامان معصوم(ع) را ایجاب کرده است، همان دلیل حکمت و لطف، تداوم آن رهبری الهی را برای ادامه هدایت و نجات بشر در این عصر نیز ضروری می کند.(۱۶) ب دلایل نقلی ۱ فقها و متفکران اسلامی برای اثبات ولایت انتصابی فقیه و مشروعیت دینی او به دلایل نقلی زیادی از آیات و روایات استناد کرده اند. اما آیات، که مجال ذکر و بررسی آنها نیست و کسانی که خواستار پیگیری این بحث و تفحص و تحقیق بیشتر هستند باید به کتابهای مربوط رجوع کنند.(۱۷) اما از جمله روایات: مقبوله عمر بن حنظله، مشهوره ابی خدیجه و احادیث «اللهم ارحم خلفائی»، «العلماء ورثة الانبیاء»، «الفقهاء حصون الاسلام»، «الفقهاء امناء الرسول»، «اما الحوادث الواقعة ...»، «العلماء حکام علی الناس»، «مجاری الامور و الاحکام علی ایدی العلماء» و غیر آن می باشد. این احادیث و احادیث دیگر از سوی علما و فقهای فراوانی مورد استناد و استدلال قرار گرفته است. از جمله محقق نراقی در عوائد الایام(۱۸)، صاحب جواهر در جواهر الکلام(۱۹)، شیخ انصاری در کتاب القضاء و الشهادات(۲۰)، بحرالعلوم در بلغة الفقیه(۲۱)، امام خمینی در کتاب البیع(۲۲)، آیت الله جوادی آملی در

کتاب پیرامون وحی و رهبری(۲۳) و بسیاری از اندیشمندان اسلامی دیگر. خلاصه سخن در مفاد این روایات این است که با دقت و تأمل در مضامین آنها این معنا به روشنی ثابت می شود که ولایت فقیه یک منصب الهی است و او بر امت اسلامی از سوی شرع ولایت دارد نه به عنوان نیابت و وکالت از سوی مردم. چنان که در توقیع شریف «فارجعوا فیها الی رواهٔ حدیثنا»، امر به رجوع است و کاری به انتخاب مردم ندارد و همچنین از ذیل مقبوله عمر بن حنظله نیز این مطلب به وضوح استفاده می شود، چه آنکه صدر و ذیل این حدیث گویای این معناست که روایت تنها در صدد نصب قاضی برای قضاوت نیست، بلکه متضمن معنای جامع تری است اعم از ولایت و قضاوت؛ زیرا روشن است قضاوت بدون ولایت و حکومت هرگز کارساز نیست و قدرت رفع مخاصمه را نخواهد داشت. از این رو، منصب قضا جزء زیر مجموعه مقام ولایت است، چه اینکه در حدیث عمر بن حنظله امام می فرماید: «فانی جعلته علیکم حاکماً». بنابراین، مقام ولایت نظیر سایر مناصب الهی چون رسالت، امامت، قضاوت و حق افتا، قابل جعل و انشا است، لیکن در اختیار کسی نیست بلکه فقط در اختیار خداست که بدون واسطه یا با واسطه، آنها را جعل می کند؛ زیرا این مناصب و سمتها نظیر ریاست، وزارت، مدیریت و مانند آن از مشاغل بشری نیستند تا ثبوت و سقوط آنها در حوزه اختیار و انتخاب انسانها باشد. بدین ترتیب در باره غیر معصومان(ع) از فقیهان واجد شرایط رهبری و زعامت، مناصب آنها اعم از افتا، قضا و ولایت تنها با نص و نصب عام الهی و توسط معصومان(ع) ثابت می شود. هر چند که کارآمدی و فعلیت آنها با رأی و انتخاب مردم است. ۲ یکی دیگر از ادله نقلی که عالمان و فقیهان برای اثبات ولایت انتصابی فقیه و مشروعیت دینی او استناد و ارائه می کنند، اجماع است. این اجماع از سوی بسیاری از آنان به طرق مختلف اعم از اجماع محصّل یا منقول مطرح شده است.(۲۴) علامه حلی، متفکر و اندیشمند بزرگ و بلندآوازه شیعه در این زمینه می فرماید: «عقلا و اندیشمندان مسلمان بر وجوب و ضرورت امامت و حکومت فی الجمله اجماع دارند. برخلاف گروههای ازارقه، اصفریه و غیر آنان از خوارج (که منکر ضرورت حکومتند)(۲۵).» ۳ بسیاری از فقها و علمای اسلام ضرورت دینی و الهی حکومت فقیه و نیز مشروعیت دینی او را از راه «حسبه» (اموری که هرگز شارع به ترک آن راضی نبوده و حتماً باید اجرا شود) اثبات کرده اند. از جمله آنها شیخ اعظم انصاری است که در این باره به طور مکرر چنین فرموده است: «اقامهٔ النظام من الواجبات المطلقهٔ».(۲۶) بر پا داشتن نظام (سیاسی اجتماعی و حکومت اسلامی) و حفظ آن از نابسامانی، از واجبات ضروری و بدون قید و شرط است که هرگز تقییدبردار نیست. ایشان بر پا داشتن نظام حکومتی و حفظ و حراست از آن از زوال و اضمحلال جهت جلوگیری از هرج و مرج را از امور حسبیه ای می داند که هرگز شارع مقدس راضی به ترک آن نیست. با این دید و نظر، ایشان نیز دائره امور حسبه را بسیار گسترده و وسیع می داند، و محدودیتی برای آن قائل نیست، زیرا هیچ گاه شارع مقدس اسلام حاضر نیست امری از امور جامعه اسلامی تعطیل شده و یا در آن اختلال ایجاد شود. لا محاله حکومت و ولایت فقیه نیز داخل در امور حسبیه ای می شود که خداوند تحقق آن را ضروری دانسته و به هیچ وجه راضی به ترک آن نیست. با این بیان مشروعیت حکومت و ولایت فقیه امری کاملاً دینی و الهی می شود نه برخاسته از رأی مردم. ج دلایل تاریخی شواهد تاریخی گواهی می دهد که رأی اکثریت در مکتب انبیا و بویژه اسلام و تشیع مبنا و منشأ مشروعیت قرار نگرفته است؛ زیرا به گواهی قرآن کریم در طول نهضت انبیا با همه تلاش و مجاهدتهایی که از سوی آن رهبران راستین الهی صورت گرفته است، بنا به هر دلیلی، رهبری الهی و نهضت رهایی بخش آنان نه تنها از سوی اکثریت مردم مورد حمایت و پذیرش واقع نشده و به آنها ایمان نیاورده اند، بلکه به عکس، به خاطر مخالفتها و مانع تراشیهای همین اکثریت توده های مردمی و حمایتها و کمکهای همه جانبه آنان از حکام و سلاطین جور، پیامبران موفقیت مورد نظر در نشر دین خدا و دعوت به حق و حقیقت را به دست نیاورده اند تا جایی که حضرت نوح(ع) با نهصد و پنجاه سال پیامبری و دعوت به دین حق و خداپرستی، هشتاد و اندی نفر را به خود مؤمن ساخته بود! که به همراه او بر کشتی نشسته و پس از طوفان به ساحل نجات رسیده اند. از این رو، پیوسته تاریخ، پیروان حق و حق پرستان در اقلیت بوده و از سوی اکثریت ناآگاه و گمراه مورد شکنجه و آزار قرار داشته و مطرود آنان و طاغوتهای زمان بوده اند. چنان که در اسلام نیز چنین

بوده است؛ زیرا پیامبر(ص) و اصحاب و گرون دگان راستین به مکتبش در اقلیت بوده انـد، و پس از آن حضـرت نیز اسـلام ناب با اقلیت نـاچیزی به حیـات سیاسـی خود ادامه داد. بر این اسـاس بـا اینکه اکثریت مسـلمانان از حکومت خلیفه اول «ابوبکر» حمـایت و پیروی کرده و با او بیعت نموده انـد، که بر مبنای نظام مردم سالاری و دموکراسـی امروزی حکومت خلیفه نخستین را بایـد نمونه ای از یک حکومت دموکراسـی و مردم سالاری دانست. اما متفکران سیاسـی شـیعه آن را مشـروع نمی دانند. نیز اگر ملاک مشـروعیت رأی اکثریت هر چنـد مسلمان باشـد، در طول تاریخ پیوسته پیروان ائمه معصومین(ع) در اقلیت بوده اند. همچنین اگر رأی اکثریت مشروعیت آور باشد، پس تعداد اندک ۷۲ تن یاران امام حسین(ع) در نهضت عاشورا در برابر دهها و شاید صدها هزار پیروان یزید و ابن زیاد مشـروعیتی نخواهنـد داشت، و با این حساب نباید قیام آن حضـرت را نعوذ بالله به حق دانست! در حالی که حقیقت چنین نیست. نه همراهی نکردن اکثریت مردم از پیشوایـان معصوم دینی اعم از پیامبران و امامان(ع) دلیل بر عـدم مشـروعیت راه و راهبری آنهـا و حقـانیت مرامشـان می باشـد و نـه پیروی و حمـایت کردن اکـثریت از حکـام و سـلاطین جـور دلیـل بر مشـروعیت حکـومت آنهاست. زیرا در اندیشه سیاسی اسلام حق با آرای افراد انسانی سنجیده نمی شود تا زیادی و کمی تعداد پیروان دلیل بر حق بودن و مشـروعیت داشتن یا نداشتن یک مذهب و یا یک رهبری سیاسی مذهبی بوده باشد. چنان که حضرت علی(ع) فرمود: «لا تستوحشوا فی طریق الهـدی لقلّـهٔ اهله فانّ الناس قـد اجتمعوا علی مائـدهٔ شِبَعُها قصـیر و جوعها طویل.»(۲۷) در پیمـودن مسـیر حق و حقیقت و صراط مسـتقیم هدایت هرگز از کمی تعداد پیروانش هراس نکنید. زیرا مردم در اطراف سـفره ای اجتماع کرده اند که مدت سـیری آن کوتـاه و گرسـنگی آن طولـانی است. قرآن کریم نیز معیـار گزینش را «انتخاب اکثر» معرفی نمی کنـد، زیرا می فرمایـد: «اَلـذَّین یَسْـتَمِعوُنَ القَوْلَ فَیَتَّبِعونَ اَحْسَنَهُ.»(۲۸) (مؤمنـان حقیقی) کسـانی هسـتند که سـخنان را می شـنوند و بهترین آن را مورد عمل قرار می دهند. این آیه معیار «احسن» را برای گزینش مطرح می کند و می گوید آنچه را احسن و خوبتر است برگزینید و از آن پیروی کنید. روشن است که «اتباع احسن» نیکی و بدی نفس الامری اعمال است و کار به اشـخاص گوینده ندارد که چه کسی با چند نفر آن را می گویند، که اگر تعداد بیشتری آن بگویند پس خوب بوده و باید مورد عمل قرار گیرد و اگر کسان کمتری بگویند اعتبار نداشـته باشد. با توجه به عملکرد بد اکثریت در بسیاری از ادوار تاریخ بشـر بویژه در نهضت انبیا و پیشینه ناپسند آن است که در بسیاری از آیـات قرآن، از آرای اکثریت که به دور از هوشـمندی و خردورزی بوده، به شـدت نکوهش شـده است و با تعابیری همچون: «اکثر الناس لا یعلمون»(۲۹)، «اکثر الناس لا یؤمنون»(۳۰)، «اکثرهم لا یعقلون»(۳۱)، «اکثرهم یجهلون»(۳۲)، «اکثرهم للحق کارهون»(۳۳) وماننـد آن کـه بـه طـور مکرر در قرآن آمـده، بر این حقیقت تصـریح و تأکیـد ورزیـده است. تـا جـایی که خطـاب به رسـول گرامی اسـلام(ص) چنین فرمود: «وَ اِنْ تُطِعْ اَکْثَرَ مَنْ فِی الْـاَرضِ یُضِـلّوکَ عَنْ سَبیلِ الله اِنْ یَتَّبِعُونَ اِلَّا الظَّنَّ وَ اِنْ هم الاّ یَخْرُصُونَ»(۳۴) اگر از اکـثر مردم روی زمین پیروی کنی تـو را از راه (درست) خـدا گمراه می کننـد زیرا آنهـا تنهـا از گمـان پیروی می کننـد و تخمین و حدس (واهی) می زنند. بنابراین، اکثریت از آن جهت که اکثریت است (یعنی از حیث تعداد)، در اندیشه سیاسـی اسـلام مشروعیتی نداشـته و فاقـد هر گونه ارزش و اعتبار است(۳۵)؛ امـا اکثریت دارای فکر، انـدیشه و خردورزی، ایمـان و باورهای درست و آگاه به مسایل سیاسـی اجتماعی اسـلام و جامعه اسلامی و بلکه اقلیت اینچنینی در اسلام بسیار ارزش و اعتبار دارد(۳۶)، و رأی و نظر چنین مردمی و طرف مشورت قرار دادن آنان به لحاظ اینکه رأیشان با موازین شرع و احکام آن همسو و منطبق است، ملاک عمل افراد و بلکه حکومت اسلامی می باشد که در این عصر به لطف الهی ما از چنین مردمی برخورداریم و آرای آنها راهکارهای عملی و شیوه های اجرایی مسؤولان نظام مقـدس جمهوری اسـلامی ایران است، یعنی آرای چنین مردمی با خصوصـیتهای مزبور، مقبولیت مردمی نظـام نـه مشـروعیت دینی آن را کـه شـرط کارآمـدی و تحقـق پـذیری حکـومت و ولاـیت فقیـه اسـت، فراهـم کرده و مـوجب می گردد.ادامه دارد. پی نـوشت هـا: ۱ برخی از کتب و مقالاـتی که به طـور مسـتقل و مسـتقیم علاـوه بر کتب و مقالاـتی که در ضـمن مباحث دیگر مشـروعیت را مطرح ساخته انـد به آن پرداخته انـد عبارتند از: مشـروعیت دینی دولت و اقتدار سیاسـی دین، علی رضـا

شجاعی زند، مؤسسه فرهنگی انتشاراتی تبیان؛ نقد دینداری و مدرنیسم، محمد جواد لاریجانی، ص۵۱ ۷۸، انتشارات اطلاعات؛ کتاب نقد (فصلنامه)، شماره های ۷ و ۸ در چندین مقاله؛ مجله نور علم، شماره های ۲، ۳، ۴ و ۶، مقاله مشروعیت حکومت و دولت؛ فصلنامه حکومت اسلامی، سال اول، شماره دوم، مقاله مشروعیت ولایت فقیه؛ فصلنامه راهبرد، شماره ۳ بهار ۷۳، مقاله نگاهی به مسأله مشروعیت، سعید حجاریان. ۲ نقد دینداری و مدرنیسم، محمد جواد لاریجانی، ص۵۱؛ کتاب نقد، شماره ۷، ص۱۱۲. ۳ بنیادهای علم سیاست، عبدالرحمن عالم، ص۱۰۵، نشرنی؛ مجله نور علم، شماره ۲، ص۵۵. ۴ بنیادهای علم سیاست، ص۱۰۶؛ کتاب نقد، شماره ۷، ص۱۱۲ ۱۱۳. ۵ کتاب نقد، شماره ۷، ص۱۱۳؛ مجله نور علم، شماره ۲، ص۵۶. ۶ ر.ک. کتاب نقد، شماره ۷، ص۴۲ ۴۴ و ۱۱۶ ۱۲۴. ۷ ر.ک. همان، ص۱۱۴ ۱۱۵؛ مشروعیت دینی دولت و اقتدار سیاسی دین، شجاعی زند، ص۴۵ ۹۶. ۸ ر.ک. مجله حکومت اسلامی، سال اول، شماره اول، ص۶۸. ۹ «لا ـ اکراه فی الدین قد تبیّن الرشد من الغی فمن یکفر بالطاغوت و یؤمن بالله فقد استمسک بالعروة الوثقی ...»، بقره، آیه ۲۵۶؛ انسان، آیات ۳ ۴؛ بلد، آیات ۸ ۱۰؛ شمس، آیات ۱ ۱۰. ۱۰ همان. ۱۱ ر.ک. معنویت تشیع، ص۵۵ ۷۹، بویژه ص۷۳ ۷۶، انتشارات تشیع، قم. ۱۲ نگویید با این مشترکات، پس نزاع لفظی بوده و در طرح این بحث ثمره ای مترتب نیست؛ زیرا ثمره و بلکه آثار مهمی بر هر یک از دو دیدگاه مترتب است. ثمره انتصاب آشکار است اما ثمره انتخاب که در گفتار زیر آمده است و به صراحت از ولایت فقیه قداست زدایی شده است، نیز آشکارتر، زیرا گفته است: «ولایت شرعی فقیه بر مردم فاقد مستند معتبر عقلی و نقلی است، لذا، مورد، تحت اصل عدم ولایت باقی می ماند، یعنی فقیهان ولایت شرعی بر مردم ندارند!» (حکومت ولایی، محسن کدیور، ص۳۹۲، نشرنی). ۱۳ برگرفته از معنویت تشیع، علامه طباطبایی، ص۷۳ ۷۶، انتشارات تشیع، قم. ۱۴ ر.ک. البدر الزاهر، آیة الله بروجردی، ص۵۲ ۵۷، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، قم؛ کتاب البیع، امام خمینی، ج۲، ص۴۶۰، مؤسسه مطبوعاتی اسماعیلیان، قم؛ وحی و رهبری، جوادی آملی، ص۱۴۶ ۱۴۷؛ فصلنامه حکومت اسلامی، سال اول، شماره اول، ص۸۹ ۹۱. ۱۵ ر.ک. حاکمیت دینی، نبی الله ابراهیم زاده آملی، ص۹۵ ۹۹، نشر اداره آموزشهای عقیدتی سیاسی نمایندگی ولی فقیه در سپاه. ۱۶ برگرفته از ولایت فقیه، محمد هادی معرفت، ص۱۱۳ ۱۱۶، مؤسسه فرهنگی انتشاراتی التمهید، قم. ۱۷ از جمله ر.ک. ولایت فقیه، محمد هادی معرفت، ص۱۱۹ ۱۲۲؛ حاکمیت دینی، ابراهیم زاده، ص۴۷ ۵۰. ۱۸ ر.ک. عوائد الایام، ملا احمد نراقی، عائدة فی ولایة الحاکم، ص۵۳۳، چاپ بصیرتی، قم. ۱۹ ر.ک. جواهر الکلام فی شرح شرائع الاسلام، محمد حسن نجفی، ج۲۱، ص۳۹۵، دار التراث العربی، بیروت. ۲۰ کتاب القضاء و الشهادات، لجنه تحقیق تراث الشیخ الاعظم، ج۱۰، ص۴۶ ۴۹، قم. ۲۱ ر.ک. بلغة الفقیه، سید محمد بحرالعلوم، ج۳، ص۲۳۳، مکتبة الصادق(ع)، تهران. ۲۲ ر.ک. کتاب البیع، ج۲، ص۴۷۶، مؤسسه مطبوعاتی اسماعیلیان، قم. ۲۳ ر.ک. پیرامون وحی و رهبری، ص۱۶۴ ۱۶۶، انتشارات الزهرا(س)، تهران. ۲۴ ر.ک. از جمله: العناوین، میر فتاح حسنی مراغی، ج۲، ص۵۶۳ از عنوان ۷۴، مؤسسه نشر اسلامی، مدرسین قم، جواهر الکلام، ج۱۶، ص۱۷۸ و ج۲۱، ص۳۹۷؛ رسائل، محقق کرکی، ج۱، ص۱۴۲، انتشارات کتابخانه آیت الله مرعشی. ۲۵ الفین، ص۱۱، چاپ نجف اشرف. ۲۶ ر.ک. مکاسب محرمه، ص۶۴، چاپ سنگی. ۲۷ نهج البلاغه، صبحی صالح، خطبه ۲۰۱، ص۳۱۹، چاپ بیروت. ۲۸ زمر، آیه ۱۸. ۲۹ یوسف، آیات ۲۱، ۴۰ و ۶۸؛ نحل، آیه ۳۸ و دهها آیه دیگر. ۳۰ روم، آیه ۳۰ و آیات دیگر. ۳۱ مائده، آیه ۱۰۳ و غیر آن. ۳۲ انعام، آیه ۱۱۱. ۳۳ زخرف، آیه ۷۸. ۳۴ انعام، آیه ۱۱۶. ۳۵ مرحوم علامه طباطبایی نیز ضمن بحث مفصل در این زمینه، می فرماید: «در نتیجه پیروی اکثریت روا نباشد و سنت طبیعی بر وفق خواسته اکثریت بنا نهاده نشده است. ر.ک. تفسیر المیزان، ج۴، ص۹۸ ۱۰۴. ۳۶ حتی از برخی روایات به دست می آید که اکثریت عددی در اسلام، ملاک نیست بلکه اکثریت نمود حق و ارزش است. چنان که پیامبر(ص) فرمود: «جماعة امّتی اهل الحق و ان قلّوا»؛ جماعت امت من کسانی اند که بر حق باشند هر چند اندک باشند. حضرت علی(ع) نیز می فرماید: «ان القلیل من المؤمنین کثیر». ر.ک: محاسن برقی، ج ۱، ص ۳۴۵. منابع مقاله: فصلنامه حکومت اسلامی، شماره ۱۵، ابراهیم زاده آملی، نبی الله؛

منشأ مشروعیت حکومت در اندیشه سیاسی اسلام و امام خمینی «قسمت دوم»

منشأ مشروعیت حکومت در اندیشه سیاسی اسلام و امام خمینی «قسمت دوم» در مقدمه بخش نخست مقاله اشاره کردیم که خاستگاه مشروعیت حکومت، موضوعی است که همانند بسیاری از دیگر مباحث حکومت، نگاههای متفاوتی را متوجه خود کرده است. مبنای نصب و مبنای انتخاب دو شاخه کلی در تقریر خاستگاه مشروعیت حکومت اسلامی در دوره غیبت می باشد اما از همین دو مبنا نیز تفسیرهای چندی ارائه شده است. مقاله ای که بخش دوم آن را پیش روی دارید از منظر انتصابی بودن حکومت و ولایت فقیه که مشهور میان فقیهان است به موضوع پرداخته است. در مقاله دیگری که در پی می آید و در نقد این دیدگاه نگاشته شده، از منظر نصب ولی با تفسیری خاص و به عبارتی از منظر انتخابی بودن به موضوع پرداخته شده است. نویسنده محترم در بخش پیش به دلیلهای مبنای نصب پرداخت و اینک به نقد ادلّه موافقان انتخاب می پردازد و آنگاه به تحلیل دیدگاه حضرت امام خمینی می نشیند. د مخدوش بودن دلایل انتخابی یکی دیگر از مرجحات و مؤیدات ولایت انتصابی فقیه و مشروعیت دینی آن، مخدوش بودن دلایل ولایت انتخابی و تنگناهایی است که دچار آن است. در اینجا به برخی از آن اشاره می شود. دیدگاه انتخابی که به گزینش ولی فقیه از سوی مردم نظر دارد، بر خلاف دیدگاه انتصابی، گمارده شدن ولی فقیه از سوی امامان(ع) را باور ندارد و می گوید هیچ یک از فقیهان از سوی امامان(ع) به ولایت گمارده نشده اند، زیرا آنچه از روایات در این باره آمده، ناظر به بیان شرایط و ویژگیهای رهبر اسلامی است، که مردم باید در گزینش حاکم، در روزگار غیبت این ویژگیها را در نظر بگیرند و فقیهی را برگزینند که آن شرایط را دارا باشد. همین که مردم یکی از فقهای واجد شرایط را برمی گزینند، این گزینش در مشروع بودن حکومت و نفوذ کلمه اش کفایت می کند. اما دلایل عمده این دیدگاه و نقدهای وارد بر آن: ۱ تشکیل حکومت، به حکم عقل برای گریز از هرج و مرج و نابسامانی اوضاع جامعه بایسته و ناگزیر است. در این صورت یا مردم باید حاکمی شایسته و مورد دلخواه خود را برگزینند یا باید به ناچار تن به حکومت ناخواسته و ستم پیشه ای بدهند. تنها صورت نخست مطلوب عقل و شرع است. نقد: این دلیل عقلی با فرض صحت که صحیح هم هست نه تنها اثبات کننده مبنای انتخاب فقیه و رد انتصاب نیست، بلکه مؤید و گواه بر انتصاب فقیه است؛ زیرا این دلیل عقلی، مقیّد و مخصّص آن اصل عقلی اولی «عدم ولایت و حکومت کسی بر کس دیگر» است. یا اینکه نقض کننده آن اصل عقلی اولی بوده و با آن تکافو دارد. اما این نظریه انتصاب است که با یک دلیل عقلی محکم دیگر یعنی «بایستگی استمرار ولایت امامان(ع)» به تقویت و تحکیم ادله نقلی انتصاب می پردازد، و نیز دلایل عقلی دیگر در جهت اثبات انتصاب فقیه. حتی در صورتی که دلیل عقلی مزبور مخصّص اصل اولی یاد شده باشد نیز نمی تواند دلیلی بر مبنای انتخاب فقیه باشد؛ زیرا گزینش مردمی ولی فقیه در چارچوب شرایط و ویژگیهای تعیین شده در شرع را دیدگاه انتصاب هم قبول دارد، ولی سخن در نوع و مقدار تأثیرگذاری گزینش مردم است که به نحو مقبولیت است یا به نحو مشروعیت. ۲ دلیل دیگر نظریه انتخاب، «بیعت» است. به باور این دیدگاه بیعت در روزگار پیشین به منزله انتخاب روزگار ماست. و بیعت، پیشینه دینی و مقبولیت شرعی دارد. نقد: با اینکه در اصل درستی بیعت و اینکه مواردی از بیعت در زمان پیامبر(ص) و حضرت علی(ع) وجود داشته و روایاتی هم در تأیید آن است، بحثی نیست. لیکن به هیچ وجه بیعت نمی تواند دلیل انتخابی بودن مسأله مهم ولایت فقیه باشد؛ زیرا: الف بی گمان، بیعتی که در روزگار پیامبر(ص) و علی(ع) انجام می گرفت به معنای انشای ولایت و یا انتخاب آن بزرگواران نبوده است بلکه همان گونه که از معنای خود بیعت هم استفاده می شود پافشاری بر بایستگی پیروی از آنان و وفاداری و پایبندی به این پیمان و بیعت است. ب انتخابات به شکل امروزی آن نمی تواند همان بیعت باشد و در اصل و ریشه با هم فرق دارند؛ زیرا بیعت به معنای پیروی، پایبندی و وفاداری است. بیعت کننده پیمان می بندد که برابر رأی بیعت شونده عمل کند و وفادار باقی بماند، و حال آنکه ماهیت انتخاب عکس بیعت است. مردم با انتخاب خویش، در حقیقت فرد منتخب را وکیل می کنند و او باید بر اساس وکالت

و در چارچوب خواست و اراده موکلین خویش عمل کند. ج بیعت فرع بر وجود حاکم است. باید ولی فقیهی باشد تا مردم به وی دست بیعت بدهند و اعلام وفاداری کنند، نه اینکه با بیعت، ولی فقیه را برگمارند و ولایتش را ایجاد و تثبیت کنند. بنابراین، با بیعت، جعل ولایت نمی شود و اصل بیعت نمی تواند دلیل بر انتخابی بودن ولایت فقیهان باشد. ۳ از دیگر دلیلهایی که برای انتخابی بودن ولایت فقیهان به آن استناد شده است اصل رضامندی و آزادی در گزینش است. اسلام، دین عدالت و آزادی است و هیچ گاه نخواسته با زور و اجبار امری را بر مردم تحمیل کند. بر این اساس، انسانها در چارچوب قوانین اسلام در گزینش راه خود و تعیین سرنوشت خویش آزادند. لازمه این امر، انتخاب ولی فقیه، توسط مردم است. نقد: درست است که اکراه و اجبار در اسلام مردود است و مردم بر سرنوشت خویش مسلط بوده و در گزینش و انتخاب ولی فقیه در چارچوب دین آزادند، ولی ولایت و حکومت فقیه بر اساس نصب نیز با رضامندی و اراده مردم سازگار است، چون باز این مردمند که با رضامندی و آزادی عمل، فقیه گمارده شده از سوی امام معصوم(ع) را برمی گزینند و حکومت او را تحقق بخشیده و کارآمد می کنند. در این جهت فرقی میان دیدگاه انتخاب و انتصاب نیست. ۴ همچنین است استناد به شورا در اثبات انتخابی بودن ولایت فقیه، زیرا مسأله شورا هیچ ناسازگاری با گمارده شدن فقیهان به نصب عام از سوی امامان ندارد، چون فقیه گمارده شده از سوی معصوم، برای به فعلیت در آوردن و کارآمدی ولایت و حکومت خویش نیازمند هماهنگی، سازگاری، پذیرش و رضامندی مردم است. یکی از سخنان امام علی(ع) که مورد استناد طرفداران مبنای انتخاب قرار گرفته و یا می تواند قرار بگیرد، نامه آن حضرت به معاویه است که در آن، امام با تکیه بر اصل شورا و بیعتی که امت اسلامی با او برای استقرار حکومت ظاهری اش به عمل آوردند، بر مشروعیت مردمی حکومت خویش تأکید ورزیده است. امام علی(ع) در فرازی از آن نامه فرموده است: «انّه بایعنی القومُ الذین بایعوا ابابکر و عمر و عثمان علی ما بایعوهم علیه، فلم یکن للشاهد ان یختار و لا للغائب ان یردّ، و انما الشوری للمهاجرین و الانصار فان اجتمعوا علی رجل و سموه اماماً کان ذالک لله رِضیً».(۱) همان کسانی که با ابوبکر، عمر و عثمان بیعت کردند. با همان شرایط و کیفیت با من هم بیعت کردند بنابراین، نه آنکه حاضر بود (اکنون) اختیار فسخ و بیعت شکنی دارد و نه آنکه غایب بود اجازه رد کردن. شورا فقط از آنِ مهاجران و انصار است، اگر آنها بالاتفاق کسی را امام نامیدند خداوند راضی و خشنود است. این کلام امام در باره بیعت و شورا نمی تواند دلیل بر مشروعیت سازی حکومت و ولایت توسط آنها چه در سطح کلان آن یعنی امامت امام معصوم باشد که محل ابتلای در این حدیث است و چه در سطح پایین تر آن یعنی حکومت و ولایت فقیه باشد؛ زیرا اولاً، در این صورت با مبنای اعتقادی شیعه در باره اصل امامت منافات دارد که بر خلاف اهل سنت به خلافت و جانشینی پیامبر(ص) به نصب الهی قایل است نه بیعت و شورا، که عمده دلیل و مستند اهل سنت بر خلافت خلیفه اول می باشد. گواه بر آن وجود دهها دلیل عقلی و نقلی در اثبات ولایت انتصابی ائمه(ع) است. ثانیاً، اینکه امام(ع) در مقام بحث و مناظره هر چند غیر مستقیم و از طریق نامه با خصم است که در برابر حکومتی که حتی طبق مبنای او نیز قانونی و مشروع است می ایستد و آن را از روی عناد و لجاج مورد انکار قرار می دهد. از این رو، از شیوه جدال احسن در مناظره و بحث استفاده کرده و از راه الزام خصم به چیزی که مورد قبول و باور خصم است یعنی بیعت و شورا، استناد کرده و او را ملزم به پذیرش نتایج آن نموده که راه تثبیت حکومت خلفای پیش از او نیز از همین طریق بوده است. بر اهل فن پوشیده نیست که استناد به چیزی در مقام مناظره و بحث جدالی، دلیل بر قبول مدعا از سوی جدال کننده نیست. ثالثاً، این سخن حضرت که امام مورد قبول مهاجران و انصار مورد رضای خداوند است، با دیدگاه انتصابی ولایت فقیه سازگار است، زیرا پیشتر گفتیم پذیرش مردمی حکومت و ولایت فقیه کشف از رضای الهی و مشروعیت دینی چنین حکومتی می کند. منشأ مشروعیت حکومت در اندیشه سیاسی امام خمینی امام خمینی از آغاز اندیشه سیاسی تا پایان عمر شریفشان که ظاهراً از سال ۱۳۲۲ هجری شمسی با نوشتن کتاب «کشف الاسرار» و طرح مباحث حکومت اسلامی در آن، آغاز شده و تا آخر عمر شریفشان در سال ۱۳۶۸ ادامه یافته است، دیدگاههای خود در باره مسایل سیاسی اجتماعی اسلام و خصوص مسأله حکومت و

ولایت فقیه را به طور مشروح و مستدل مطرح ساخته و در مجموعه تألیفات ایشان موجود می باشد. جالب اینجاست که آن اندیشمند سترگ اسلامی از آغاز به ولایت مطلقه انتصابی و مشروعیت حکومت دینی معتقد بوده و برای اثبات آن دلایل متعدد عقلی و نقلی اقامه کرده است، و تا آخر حیات سراسر بابرکتش نیز به آن پایبند و معتقد باقی مانده است؛ و بر خلاف پندار کسانی که پنداشته اند امام بعداً از آن عقیده نخستین مربوط به ولایت مطلقه فقیه و مشروعیت دینی الهی آن عدول کرده، هرگز از این عقیده عدول نکرده است، البته باید پذیرفت آن حضرت به تناسب نیاز روز در سالهای پس از انقلاب دیدگاه خود را به طور شفاف تر و روشن تر بیان نمود و نیز به جایگاه مردم در حکومت اسلامی و نقش سازنده و تعیین کننده آنها در حفظ و تداوم انقلاب اسلامی و کارآمدی نظام بسیار تأکید ورزیده اند. امام خمینی با پذیرش ولایت انتصابی فقیه و مشروعیت دینی و خاستگاه الهی آن، هیچ گاه از مشروعیت به معنای جامعه شناسی سیاسی آن یعنی «مقبولیت مردمی» و نیز رضایت، خواست، آرای عمومی و انتخاب مردم غافل نبوده و پیوسته آن را همراه با خاستگاه دینی الهی ولایت فقیه مطرح می ساخته است. در اینجا فرازهایی از سخنان امام خمینی را در این زمینه می آوریم. امام خمینی با رویکردی کلامی اعتقادی به مسأله «ولایت فقیه» پرداخته و همه ادله عقلی و نقلی اثبات امامت و ولایت ائمه(ع) را شامل اثبات ولایت فقیه نیز دانسته است، زیرا آن را استمرار امامت و شأن و شخصیت حقوقی آن شمرده و در این جهت تفاوتی میان امام معصوم(ع) و غیر معصوم «فقیه واجد شرایط حکومت و ولایت» قایل نمی باشد. از آنچه گذشت (دلیلهای عقلی و نقلی) به این نتیجه می رسیم: از سوی معصومان(ع) برای فقیهان ولایت ثابت است در هر آنچه که برای خود آنان ولایت ثابت بوده است، از آن جهت که آنان سلطان بر امت بوده اند. اگر مواردی را بخواهیم از این قاعده کلی خارج کنیم نیاز به دلیلی داریم که بر ویژگی آن امام معصوم(ع) دلالت می کند. اگر در اخبار آمده: فلان کار با امام است یا امام به فلان کار دستور می دهد و مانند اینها، بسان این اختیارها برای فقیهان عادل نیز به دلیلهای پیشین ثابت می شود ...(۲) برای فقیه عادل همه آن اختیارات پیامبر و ائمه(ع) که به حکومت و سیاست برمی گردد، ثابت است؛ زیرا تفاوت (میان فقیه و آنان) معقول و منطقی نیست؛ چه اینکه والی و حاکم هر کسی که باشد مجری احکام شرعی، برپا دارنده حدود الهی، گیرنده خراج و سایر مالیاتها و حقوق مالی اسلامی و تصرف در آنها به آنچه صلاح مسلمانان است، می باشد ...(۳) البته فضایل حضرت رسول اکرم(ص) بیش از همه عالم است و بعد از ایشان، فضایل حضرت امیر(ع) از همه بیشتر است، لکن زیادی فضایل معنوی اختیارات حکومتی را افزایش نمی دهد. همان اختیارات و ولایتی که حضرت رسول و دیگر ائمه، صلوات الله علیهم، در تدارک و بسیج سپاه، تعیین وُلات و استانداران، گرفتن مالیات و صرف آن در مصالح مسلمانان داشتند، خداوند همان اختیارات را برای حکومت فعلی قرار داده است.(۴) بر این اساس است که فرمود: اینکه در قانون اساسی هست بعضی شؤون ولایت فقیه هست نه همه شؤون آن؛ و از ولایت فقیه آن طور که اسلام قرار داده، هیچ کس ضرر نمی بیند.(۵) بر خلاف کسانی که در راستای اثبات ولایت انتخابی فقیه مدعی می شوند که در ادله اثبات ولایت فقیه، به صرف بیان صفات ویژه ولی فقیه اکتفا شده نه بیشتر، امام خمینی این برداشت را قبول ندارد؛ زیرا در زمینه مشروعیت دینی و در راستای اثبات ولایت انتصابی، تأکید می ورزد که در ادله ولایت فقیه علاوه بر بیان صفات و ویژگیها، به نصب عام فقیه نیز تصریح شده است: از نظرگاه مذهب تشیع، این از امور بدیهی است که مفهوم حجتِ خدا بودن امام(ع) آن است که امام دارای منصبی الهی و صاحب ولایت مطلقه بر بندگان است و چنان نیست که او تنها مرجع بیان احکام الهی است. لذا از گفته آن حضرت که فرمود: «انا حجهٔ الله و هم حجتی علیکم»، می توان دریافت که می فرماید هر آنچه از طرف خداوند به من واگذار شده است و من در مورد آنها حق ولایت دارم، فقها نیز از طرف من صاحب اختیارات هستند و روشن است که مرجع این حقوق جعل ولایت از جانب خداوند برای امام(ع) و جعل ولایت از جانب امام برای فقیهان است.(۶) امام در باره مشروعیت الهی حکومت و ولایت فقیه، در جای دیگر چنین می فرماید: واضح است که حکومت به جمیع شؤون آن و ارگانهایی که دارد، تا از قِبَل شرع مقدس و خداوند تبارک و تعالی شرعیت پیدا نکند، اکثر کارهای مربوط به قوه مقننه و قضائیه و اجرائیه

بدون مجوز شرعی خواهد بود و دست ارگانها که باید به واسطه شرعیت آن باز باشد، بسته می شود و اگر بدون شرعیت الهی کارها را انجام دهند، دولت به جمیع شؤون، طاغوتی و محرم خواهد بود.(۷) در فرازی دیگر از سخنان خویش به منصوص بودن ولایت فقیه اشاره کرده و می گوید: پیامبر اکرم(ص) که می خواست از دنیا تشریف ببرند جانشین و جانشینها را تا زمان غیبت تعیین کرد و همان جانشینها امام امت را هم تعیین کردند. تا ائمه هدی(ع) بودند آنها بودند و بعد فقها.(۸) در بیانات دیگری ضمن تصریح برآمیختگی دیانت و سیاست در اسلام، بر این نکته هم تأکید ورزیده است که حکومت اسلامی بستر اجرای احکام دینی الهی است و برخاسته از متن دین: رسول الله(ص) پایه سیاست را در دیانت گذاشته است، رسول الله(ص) تشکیل حکومت داده است، تشکیل مرکز سیاست داده است.(۹) مجموعه قوانین، برای اصلاح جامعه کافی نیست ... به همین جهت خداوند متعال در کنار فرستادن یک مجموعه قوانین، یعنی احکام شرع، یک حکومت و دستگاه اجرا و اداره مستقر کرده است.(۱۰) اسلام و حکومت اسلامی پدیده الهی است که با بکار بستن آن سعادت فرزندان خود را در دنیا و آخرت به بالاترین وجه تأمین کند.(۱۱) نیز از دیدگاه آن فقیه فرزانه تشکیل حکومت اسلامی و برقراری عدالت همه جانبه یک دستور دینی است؛ زیرا اسلام دین جامع و کاملی است و حکومت اسلامی نمودار جامعیت و کمال دین اسلام است که قدرت پاسخگویی به نیازمندیها را دارد. چنان که فرمود: هر که اظهار کند که تشکیل حکومت اسلامی ضرورت ندارد، منکر ضرورت اجرای احکام شده و جامعیت و جاودانگی دین مبین اسلام را انکار کرده است.(۱۲) همچنین در تبیین جایگاه حکومت و ولایت فقیه و حکم حکومتی فرمود: حکومت ... به معنای ولایت مطلقه ای که از جانب خدا به نبی اکرم(ص) واگذار شده ... از اهم احکام الهی است و بر جمیع احکام فرعیه الهیه حتی نماز، روزه و حج تقدم دارد ... ولایت فقیه و حکم حکومتی از احکام اولیه است.(۱۳) امام در تبیین بیشتر جایگاه دینی و مشروعیت الهی حکومت و ولایت فقیه، در سخنان دیگری چنین فرمود: ولایت فقیه یک چیزی نیست که مجلس خبرگان ایجاد کرده باشد، ولایت فقیه یک چیزی است که خدای تبارک و تعالی درست کرده است، همان ولایت رسول الله(ص) است.(۱۴) شما اطلاع ندارید، می گویید ولایت فقیه نداریم، ولایت فقیه از روز اول تا حالا بوده، زمان رسول الله(ص) بود هم.(۱۵) اسلام ولایت فقیه را واجب کرده است. اگر رئیس جمهور به نصب فقیه نباشد غیر مشروع است، وقتی غیر مشروع شد طاغوت است، اطاعت از او اطاعت از طاغوت است.(۱۶) نگویید ما ولایت فقیه را قبول داریم لکن با ولایت فقیه، اسلام تباه می شود، این معنایش تکذیب ائمه و تکذیب اسلام است.(۱۷) مخالفت با ولایت فقیه، تکذیب ائمه و اسلام است.(۱۸) همچنین امام در رویکرد دیگر و با تکیه بر حاکمیت خدا و قوانین الهی، به مسأله پرداخته و فرموده است: در این طرز حکومت، حاکمیت منحصر به خداست و قانون، فرمان و حکم خداست. قانون اسلام یا فرمان خدا بر همه افراد و دولت اسلامی حکومت تام دارد.(۱۹) در اسلام آن چیزی که حکومت می کند یک چیز است و آن قانون الهی است. پیغمبر اکرم(ص) هم به همان عمل می کرده است. خلفای او هم به همان عمل می کرده اند. حالا ـ هم ما موظفیم به همان عمل کنیم. قانون حکومت می کند، شخصیت حکومت نمی کند، آن شخص و لو رسول خدا باشد.(۲۰) کسی جز خدا حق حکومت بر کسی ندارد و حق قانونگذاری نیز ندارد و خدا به حکم عقل باید خود برای مردم حکومت تشکیل دهد و قانون وضع کند ... و جز قانون خدایی همه قوانین باطل و بیهوده است.(۲۱) امام علاوه بر تصریح به انتصابی بودن ولایت فقیه و خاستگاه دینی الهی آن در عرصه نظر و مقام ثبوت، در میدان عمل و مقام اثبات و اجرا نیز به آن تصریح و تأکید ورزیده است. چنان که در زمان نصب نخست وزیر موقت فرمود: به واسطه ولایتی که از طرف شارع مقدس دارم، ایشان (مهندس بازرگان) را قرار دادم. ایشان را که من قرار دادم واجب الاتباع است. ملت باید از او اتباع کند. یک حکومت عادی نیست. یک حکومت شرعی است. باید از او اتباع کنند. مخالفت با این حکومت مخالفت با شرع است، قیام بر علیه شرع است ... قیام بر ضد حکومت خدایی قیام بر ضد خداست قیام بر ضد خدا کفر است.(۲۲) ملت ایران ... نظر خودشان را راجع به دولت ... که الان دولت شرعی اسلامی است اعلام کند.(۲۳) ما نخست وزیر تعیین کردیم به ولایت شرعی و ولایت عام.(۲۴) این دولتی که

تعیین شده است و به ولایت شرعی تعیین شده است و یک حکومت شرعی است نه فقط حکومت قانونی باشد، یعنی حکومت شرعی لازم الاتباع، همه کس واجب است بر او که از این حکومت اتباع کند. نظر مالک اشتر را که حضرت امیر سلام الله علیه می فرستاد به یک جایی و منصوبش می کرد، حاکم واجب الاتباع بود، یعنی حاکم الهی بود، حاکم شرعی بود؛ ما ایشان را حکومت شرعیه دادیم.(۲۵) امام خمینی، چنان که مکرر اشاره گردید، با اینکه از لحاظ تئوریک قایل به ولایت عامه و مطلقه انتصابی فقیه و مشروعیت دینی الهی خاستگاه حکومت بود، ولی برای آرای مردم نیز در مرحله عمل و عینیت جامعه جهت کارآمدی نظام و تحکیم پایه های حکومت و ولایت فقیه، نقش بسزایی قایل بوده و احترام فوق العاده ای می گذاشت. در این خصوص نیز فرازهایی از سخنان آن رهبر فرزانه نقل می شود. لیکن قبل از نقل این سخنان بر این نکته تأکید می کنیم که امام مردم باوری و احترام به آرا و نظر اکثریت مردم را در مکتب اهل بیت(ع) و اسلام ناب محمدی(ص) آموخته است نه اینکه ضرورت زمانه و یا خدای ناخواسته سیاسی کاری او را به چنین موضع گیری در برابر مردم وا داشته باشد. چه اینکه پیشوای پرهیزکاران و امیر مؤمنان علی(ع) چنین فرمان داده است: و الزموا السَّوادَ الاعظم فإنّ ید الله علی الجماعهٔ و ایاکم و الفرقهٔ فَاِنّ الشّاذ من النّاس لِلشیطان کما انّ الشّاذ من الغنم للذِّئبِ؛(۲۶) با انبوه مردم همگام باشید زیرا دست عنایت الهی بر سر انبوه مردم است. زنهار! از کناره گیری و پراکندگی بپرهیزید که آنکه کناره گرفت طعمه شیطان خواهد بود، همان گونه که گوسفند جدا از گله، طعمه گرگ است. اینک فرازهایی از سخنان امام راحل در زمینه ضرورت احترام به آرای مردم را بازگو می کنیم: بر حسب حق شرعی و حق قانونی ناشی از آراء اکثریت قاطع قریب به اتفاق ملت ایران که طی اجتماعات عظیم و تظاهرات وسیع و متعدد در سراسر ایران که نسبت به جنبش ابراز شده ... جناب عالی (رییس دولت موقت) را مأمور تشکیل دولت موقت می نمایم.(۲۷) مردم در انتخابات آزادند و احتیاج به قیم ندارند و هیچ فرد یا گروه یا دسته ای حق تحمیل فرد یا افرادی را به مردم ندارند. جامعه اسلامی ایران که با درایت و رشد سیاسی خود «جمهوری اسلامی» و ارزشهای والای آن و حاکمیت قوانین خدا را پذیرفته و به این بیعت و این پیمان بزرگ وفادار مانده اند.(۲۸) حکومت اسلامی حکومتی است که اولاً ـ صد در صد متکی به آراء ملت باشد به شیوه ای که هر فرد ایرانی احساس کند با رأی خود سرنوشت خود و کشور خود را می سازد و چون اکثریت قاطع این ملت مسلمانند بدیهی است که باید موازین و قواعد اسلامی در همه زمینه ها رعایت شود.(۲۹) اما شکل حکومت ما جمهوری اسلامی است. جمهوری به معنای اینکه متکی به آراء اکثریت و اسلامی برای اینکه متکی به قانون اسلام است.(۳۰) ماهیت جمهوری اسلامی این است که با شرایطی که اسلام برای حکومت قرار داده با اتکای به آراء عمومی ملت تشکیل شده و مجری احکام اسلام می باشد.(۳۱) اگر مردم به خبرگان رأی دادند تا مجتهد عادلی را برای رهبری حکومتشان تعیین کنند وقتی آنها هم فردی را تعیین کردند تا رهبری را به عهده بگیرد قهری او مورد قبول مردم است و در این صورت او ولی منتخب مردم می شود و حکمش نافذ است.(۳۲) برای تبیین بیشتر دیدگاه امام در رابطه با مشروعیت دینی و الهی حکومت و ولایت و جایگاه مردم در آن و نیز جلوگیری از هر گونه برداشت خلاف واقع از سخنان امام، باید چند نکته زیر را به آگاهی برسانیم: ۱ چنانکه گذشت از مجموعه آثار و تألیفات امام و نیز سخنرانیهایی که در زمینه ولایت فقیه داشته اند برمی آید که ایشان به ولایت مطلقه انتصابی معتقد بوده و سرچشمه مشروعیت حکومت و ولایت را هم دینی و الهی می دانستند، زیرا ولایت فقیه را استمرار ولایت و زعامت ائمه معصوم(ع) و نیز برخوردار از جایگاه دینی اعتقادی می دانستند. ولی با این حال چنین نبود که از نقش فوق العاده حساس و تعیین کننده مردم در تحکیم پایه های حکومت و کارآمدی آن غافل باشند. از این رو، از آغاز پیروزی انقلاب اسلامی همه نهادهای قانونی و قانونگذاری را در نظام مقدس جمهوری اسلامی بر اساس آرا و نظرات اعلام شده مردم در انتخاباتها و رأی گیریها شکل دادند. نیز با الهام از فرامین الهی و دستورات دینی موجود در کتاب و سنت، آزادی عقیده و انتخاب و تعیین سرنوشت را حق مسلم و انکارناپذیر مردم می شمردند، و هرگز تحمیل نظرات و دیدگاههای هرچند به حق و برخاسته از دین را به مردم به دور از راههای قانونی و شرعی جایز نمی دانستند. البته بر این باور هم بودند که باید

مردم را ارشاد و هدایت کرد و به وظایف شرعی و قانونی شان آگاه ساخت تا آنها هم به وظایف و رس التهای دینی و انسانی خود عمل کننـد و هم در انتخاب و اظهار نظرها دچار اشتباه نشـده و خارج از چارچوب دین و احکام دینی رأی و نظر نـداده و به بیراهه نرونـد؛ و این کـار را از رسالتهای علما و مربیان دینی جامعه می دانست. ۲ نیز بر پایه دیـدگاه امام در باره ولایت فقیه، انتخاب مردم هرگز به معنای مشروعیت بخشی مشروعیت مصطلح در حوزه دین نه رایج در عرف سیاست بین المللی به حکومت و ولایت فقیه نیست، زیرا همان طور که پذیرش اصل دین و دینداری، به معنای مشروعیت بخشی به دین توسط مردم نبوده و نیز انتخاب و رجوع به مجتهـد مرجع تقلید و قاضی هیچ گاه به مفهوم مشروعیت بخشی به آنها نیست، همین طور انتخاب و پذیرش حکومت و ولایت فقیه از سوی مردم، به معنای مشروعیت بخشی به آن محسوب نمی شود. زیرا منبع تأمین مشروعیت حکومت، دین و ولایت تشریعی الهی است. بلکه پذیرش مردم و به اصطلاح «مقبولیت مردمی» موجب کارآمدی، فعلیت بخشی، دوام و استحکام حکومت است. ۳ اینکه امام خمینی در سخنانشان از حق شرعی و حق قانونی ناشی از آرای ملت به طور جداگانه یاد کرده اند، هرگز بدین معنا نیست که این دو حق از دو خاستگاه جداگانه و متغایر هم برخاسته باشند، و به تعبیر روشن تر، حق قانونی برخاسته از آرای مردم در عرض حق شرعی برخاسته از خواست و اراده تشریعی الهی نیست؛ زیرا چنان که خود امـام در سـخنانشان به طور مکرر تصـریح و تأکید ورزیده اند و بر اساس داده های شـریعت اسـلام بویژه اندیشه سیاسـی آن، حق قانونگذاری منحصر به شارع مقدس اسلام (خدا) می باشد و هیچ کس حتی رسول اکرم(ص) حق تقنین و تشریع بالاصاله را ندارد، با این حساب تعبیر به حق قانونی در کنار حق شرعی در حـالی که این دو در نظـام حقوقی اسـلام یکی بیش نیسـتند نوعی مسـامحه در تعبیر است و آن را بایـد به آن محکمـات سـخنان حضـرت امـام ارجـاع داد و بـا تـوجه به آنهـا ارزیـابی کرد؛ همچنـان که تعبیر به «ولی منتخب مردم» از سوی ایشـان نیز نوعی تعبیر مسامحی بوده و بایـد با ارجاع آن به دیگر سـخنان ایشان تحلیل و ارزیابی گردد، که در این صورت احترام به انتخاب مردم هرگز به معنای اصالت بخشـی مطلق به آن و مشـروعیت ساز دانسـتن رأی و انتخاب مردم در برابر مشروعیت دینی و الهی نیست. بلکه کشف از رضای الهی و مشروعیت دینی حکومت و ولایت می کند. ۴ از سخنان امام و موضع گیری های سیاسی ایشان چنین برمی آید که آن بزرگوار به عنوان معمـار انقلاب اسـلامی و احیاگر اسـلام ناب محمـدی(ص) سـعی و تلاش زیادی داشـتند تا مـدل جدیـدی از حکـومت مردم سالاـری و دموکراسـی را بـا رویکرد اسـلامی و در چـارچوب موازین شـرعی پـایه ریزی کننـد. چنـان که فرمودنـد: حکومت اسـلامی نه اسـتبدادی است و نه مطلقه، بلکه مشـروطه است. البته نه مشروطه به معنای متعارف فعلی آن که تصویب قوانین تابع آراء اشـخاص و اکثریت باشد. مشـروطه از این جهت که حکومت کنندگان در اجرا و اداره مقید به یک مجموعه شـرط هستند که در قرآن کریم و سـنت رسول اکرم(ص) معین گشـته است. مجموعه شـرط همان احکام و قوانین اسـلام است که بایـد رعایت و اجرا شود.(۳۳) تنقیـح دیـدگاه با توجه به اینکه نظریه انتخاب با تنگناها و پیامـدهای چنـدی روبه رو است، بـدین خاطر پیش از بیان تنگناها و پیامدهای نظریه انتخاب، ضـرورت ایجاب می کند که مقدمه کوتاهی جهت شـفاف تر شدن دیدگاههای طرفین «انتصاب» و «انتخـاب» در باب منشأ مشـروعیت حکومت و ولایت فقیه بیان کنیم تا بتوان بر اساس آن به طور قاطع و صـریح اظهار نظر کرد که در چه صـورتی نظریه انتخـاب دارای تنگناهـا و پیامـدهای منفی می باشـد و در چه صورت چنین نیست؛ زیرا چه بسـا که نزاع لفظی باشـد و در واقع هر دو گروه یـک دیـدگاه و نظر را بـا دو رویکرد و دو بیـان عرضه می کننـد. بر این اساس ناچاریم که بار دیگر بر آنچه در باره منشأ مشروعیت حکومت و ولایت در اندیشه سیاسی اسلام و امام خمینی آوردیم، مروری گذرا داشته باشیم. حکومت و و لایت فقیه، کاملاً خاسـتگاه دینی داشـته و بخشـی جدانشـدنی از آن کلیت نظام سیاسـی اسـلام است؛ زیرا در حکومت اسـلامی آنچه در واقع حکومت می کند و ملاک عمل است قوانین اسـلامی است، و همه مسؤولین نظام و شـهروندان مسلمان باید خود را با احکـام و قـوانین اسـلامی منطبـق کرده و آن را به اجرا بگذارنـد، تـا از این رهگـذر سـعادت زنـدگی دنیوی و اخروی را در آغوش بکشـند. به بیـان روشن تر، ولایت فقیه، اسـتمرار ولایت پیامبر خـدا(ص) و امام معصوم(ع) است که آن نیز اسـتمرار و تـداوم ولایت

تشریعی الهی است. یعنی ولایت فقیه از حق حاکمیت الهی ناشی می شود که البته همان طور که استاد شهید مطهری فرمودند اینکه ما از حق حاکمیت فقیه سخن می گوییم و یا امام از حق شرعی ولایت فقیه سخن به میان آورده است، در واقع حق ناشی از صلاحیت برای حکومت مراد است نه حق حاکمیت بالاصاله و به طور مطلق. یعنی حق الهی حکومت و ولایت به افرادی که نه به دلیل خاصیت طبیعی یا موروثی، بلکه به دلیل خاصیت تقرب به خدا، عدالت و تقوا، علم و آگاهی و بینش سیاسی، صلاحیت لازم جهت تصدی منصب حکومت و ولایت را پیدا می کنند، منتقل و واگذار می شود. بر این اساس، حکومت اسلامی از نوع حکومت بر مردم برای مردم است نه از نوع حکومت مردم بر مردم، چون ماهیت حکومت اسلامی، ولایت بر جامعه است نه نیابت از جامعه و نه وکالت از آن. آن گونه که در حکومتهای بر پایه دموکراسی غربی مطرح است؛ زیرا ایدئولوژی اسلامی و وضع قوانین آن، چنین چیزی را هم در بعد عقیده و نظر و هم در مقام اجرا و عمل اقتضا می کند، در این صورت بنا به گفته استاد، ملاک، انتخاب مردم نیست بلکه انطباق با معیارها و موازین شرعی است، اعم از اینکه انتخاب گرها مستقیماً خود مردم باشند که نوع انتخابشان در اینجا نظیر انتخاب مرجع تقلید می شود که در واقع شناسایی فرد واجد شرایط و صاحب صلاحیت لازم است. (نوعی دموکراسی). یا انتخاب گرها سایر فقها و خبرگان در مسایل دینی و حکومت اسلامی هستند (نوعی حکومت اریستوکراسی)، که در هر صورت حق انتخاب با مردم است.(۳۴) بنا بر این دیدگاه، هم مبنای گزینش فقیه «انتصاب» است نه انتخاب، و هم منشأ قدرت سیاسی و مشروعیت حکومت، دینی و الهی می شود. ولی اقتدار حکومت و کارآمدی آن با پذیرش و انتخاب مردم تحقق می یابد. در حالی که در تفسیر غربی منشأ قدرت سیاسی و مشروعیت حکومت، مردم و انتخاب صرف و بدون قید و شرط آنان می گردد، که این خود مهمترین نقطه جدایی میان دو تفسیر اسلامی و غربی از حکومت مردمی (دموکراسی) است.(۳۵) این تفکیک و تفاوت در مبنا و منشأ مشروعیت میان دیدگاه اسلامی و تفکر غربی از آنجا ناشی می شود که منشأ مشروعیت در اندیشه سیاسی اسلام، مطلقاً دینی و الهی است و بر این پایه میان مشروعیت و مقبولیت تفاوت بوده و لزوماً باید این دو را از یکدیگر تفکیک کرد تا محذور شرعی و دینی لازم نیاید. ولی در اندیشه سیاسی غرب، مشروعیت مفهومی جدا از مقبولیت ندارد و یکی بیش نیستند، چون خاستگاه هر دو به طور صد در صد آرا و انتخاب مردمی است. ثمره این دو دیدگاه آنجا ظاهر می شود که انتخاب مردم پیوسته ملازم با مشروعیت دینی نیست، بلکه تنها در صورتی ملازم با مشروعیت دینی بوده و کاشف از رضای الهی است که انتخاب مردم کاملاً با ملاکها و موازین شرعی و دینی منطبق و سازگار باشد. توضیح آنکه، میان مشروعیت و مقبولیت از دیدگاه اسلام، از نسب چهارگانه منطقی، «عموم و خصوص من وجه» است، یعنی گاهی ممکن است حاکمی (به عللی) مقبولیت مردمی و اجتماعی داشته باشد ولی حکومت وی مشروع نباشد و گاهی بالعکس، ممکن است حاکم اسلامی دارای صلاحیتهای لازم برای حکومت و ولایت باشد ولی (بنا به عللی) به او اقبال نکرده و او را برنگزینند، و در نتیجه حکومت او استقرار نیابد و به فعلیت نرسد. نظیر آنچه که برای ائمه معصومین(ع) به جز مدت کوتاهی برای علی(ع) اتفاق افتاده است. گاهی هم هست که هم مشروعیت دینی فراهم است و هم مقبولیت مردمی، در چنین صورتی است که حکومت اسلامی پایه ریزی می شود و نیز در این صورت است که مقبولیت مردمی ملازم با مشروعیت دینی و کاشف از رضای الهی به چنین حکومتی است. مانند حکومت امام خمینی و رهبر معظم انقلاب اسلامی، حضرت آیت الله خامنه ای. بنابراین، اگر مراد طرفداران نظریه انتخاب، از این سخنشان که انتخاب مردم مشروعیت ساز بوده و مشروعیت مردمی می آورد، همان مقبولیت در دیدگاه انتصاب باشد که بیان گردید، نه مشروعیت دینی مصطلح در حوزه تفکر سیاسی اسلام، به نظر می رسد که هر دو گروه یک امر را به دو بیان ارائه می کنند و در نتیجه نزاع لفظی می شود. اما اگر روی این مسأله اصرار بورزند که مراد از مشروعیت مردمی در اینجا همان مشروعیت دینی مصطلح در لسان شرع و دین است، یا بالعکس، احیاناً کسانی از این گروه بگویند مشروعیت دینی در مسأله حکومت و زعامت سیاسی، همان مشروعیت مردمی مصطلح در عرف بین الملل است که امروزه در نظامهای دموکراسی دنیا رایج است، در این صورت است که دیدگاههای طرفین تفاوت بنیادی خواهد

داشت و نزاع هم جدی خواهد بود. بر اساس دیدگاه اخیر است که نظریه انتخاب با تنگناها و پیامدهای منفی و غیر قابل قبولی مواجه است که طرفداران این نظریه لزوماً یا باید در صدد رفع و پاسخگویی لازم برآیند و یا اینکه به آن گردن نهند. تنگناها و پیامدهای دیگر نظریه انتخاب مهمترین این تنگناها و پیامدها، عبارتند از: ۱ با توجه به اینکه از دیدگاه اسلام، منشأ همه حقوق، حقایق و ارزشهای والا ذات پاک خداوندی است و تنها آن معبود یگانه است که به انسان حق انتخاب و تعیین سرنوشت خویش را داده و با تشریع قوانین مترقی و ارسال آن از طریق وحی آسمانی در قالب «دین»، در عین اینکه پذیرش دین حق را به انتخاب انسان واگذار کرده و اجبار و اکراهی را در آن روا نداشته، ولی اعلام داشته که تنها راه سعادتمندی و رسیدن به کمالات مطلوب انسانی، پذیرش دین و گرویدن به آن در عرصه عقیده و عمل و نیز گردن نهادن به حاکمیت دینی است؛ و این را جزو وظایف و تکالیف حتمی و لازم الاجرای دینداران اعلام داشته است البته تکالیف دینی نه به معنای تحمیل و تکلّف که برخی دگراندیشان چنین برداشت نارواییی از آن داشته و آن را در مقابل حق و حقوق قرار داده اند! بلکه به معنای الزامات پس از تعهدات که کاملاً با عقل و منطق سازگار بوده و هماهنگ و همسو با خواست فطری انسان است که خود نوعی لطف الهی به بندگان می باشد. این گونه الزاماتِ پس از تعهدات در عرف حقوق بین المللی نیز پذیرفته شده است اکنون پرسش این است که اگر انسان مسلمان در راستای پایبندی به تعهدات پذیرفته شده و انجام تکالیف دینی، به این تکلیف دینی خود که پذیرش حاکمیت دینی و رأی مثبت دادن به آن می باشد، عمل کرده است، آیا به حکومت دینی و ولایت فقیه آن هم به عنوان شخصیت حقوقی نه شخصیت حقیقی مشروعیت دینی بخشیده یا بالعکس، با این عمل خود در راستای تحقق هویت ایمانی و مشروعیت انسانی الهی خویش گام برداشته و به بیان روشن تر، با این گزینش و پذیرش، اعلام وفاداری نموده و پایبندی عملی به آن تعهدات دینی را ابراز داشته است؟ به نظر می رسد که اقتضای بینش توحیدی و «خدامحوری» نه «انسان محوری»، دومی باشد نه اولی. ۲ ولایت، از جمله مسایل دینی است که نیاز به جعل و اعتبار دارد. کسی می تواند جعل ولایت کند که خود دارای ولایت باشد. مردم که ولایت ندارند تا بخواهند جعل ولایت کنند، یعنی مردم چه به تنهایی و چه به طور دسته جمعی نمی توانند مقام و منصب ولایت را با انتخاب خود به کسی واگذار کنند. در نتیجه، برگزیده آنان، سمتی جز وکالت نخواهد داشت، و وقتی چنین شد فقیه برگزیده وکیل مردم می شود و فقیه وکیل تنها می تواند در محدوده ای که موکّلان او اجازه وکالت داده اند دخالت کند و در اموری که به ولایت برمی گردد و اعمال ولایت شرعی در آنها منوط به داشتن ولایت است، نمی تواند اعمال ولایت کند، مانند اعمال ولایت در امور مربوط به فتوا و قضا و نیز اخذ وجوهات شرعی و مصرف آن و غیر آن از اموری که دخالت در آنها و یا تنفیذ ولایی آنها متوقف به داشتن ولایت است. بنابراین، کسانی که در صدد برآمدند تا به هر نحو ممکن از پذیرش دلایل ولایت مطلقه انتصابی سرباز زنند و پس از نادیده انگاری اینهمه ادله عقلی و نقلی در تأیید و اثبات ولایت مطلقه انتصابی، چنین نتیجه می گیرند که: «ولایت شرعی فقیه بر مردم فاقد مستند معتبر عقلی و نقلی است ... یعنی فقیهان ولایت شرعی بر مردم ندارند!»(۳۶) باید به این پیامدهای نظریه خویش نیز ملتزم شده و گردن نهند. ۳ ولایت انتخابی و مشروعیت مردمی که از پیامدهای نظریه انتخاب است، با اعتقاد شیعه در باب امامت و ولایت همسویی ندارد. زیرا شیعه در برابر اهل سنت که امامت و ولایت را امری انتخابی و نیز فرعی فقهی می داند، معتقد است که امامت، منصبی الهی و مجعول به جعل الهی است که توسط پیامبر(ص) اعلام می شود. و اصلی از اصول دینی مذهبی است؛ و ولایت فقیه هم چنانکه در بررسی اندیشه سیاسی اسلام و امام خمینی مشاهده کردیم، تداوم امامت ائمه(ع) و پیامبر(ص) می باشد و ادله اثبات امامت شامل ولایت فقیه نیز می شود. بر این اساس بود که امام خمینی تصریح کرده و تأکید ورزیدند که زیادی فضایل معنوی پیامبر(ص) و امام(ع) هیچ تأثیری در کم و یا زیاد شدن اختیارات نداشته و همان اختیارات و ولایت مطلقه معصومین در حوزه زعامت و ولایت سیاسی شان به ولایت فقیه هم منتقل می شود. ۴ با فرض اینکه حداقل مشروعیت سیاسی مردمی ولایت فقیه با رأی مردم تأمین شود، با توجه به اینکه همیشه در انتخابها و رأی گیریها درصد بالایی از مردم به علل مختلف از رأی دادن امتناع می

کنند و مخالف انتخاب و گزینش فرد مورد انتخاب اکثریت هستند، این مستلزم این است که پیوسته ولایت فقیه منتخب اکثریت، با ضریبی از عدم مشروعیت همراه باشد و در نتیجه به همان نسبت از مشروعیت دینی ولایت او و نفوذ شرعی مردمی گفتارهایش کاسته می شود! ۵ با اینکه فقیهان بزرگی چون میرزای شیرازی اول و دوم و نیز سیدمحمد مجاهد و غیر آنان از سوی مردم زمان خویش به منصب حکومت و ولایت برگزیده نشده اند ولی احکام حکومتی مهم و سرنوشت سازی نظیر فتوای تحریم استعمال تنباکو و اعلام جهاد علیه دشمنان دین را صادر کردند. در حالی که بر اساس نظریه انتخاب و مبتنی کردن مشروعیت حکومت به انتخاب و رأی مردم، آن فقیهان بزرگ از سوی مردم برای حکومت و اعمال ولایت برگزیده نشده بودند تا بتوانند چنین احکام حکومتی را صادر کنند. چگونه می توان این عمل آنان را با مبنای انتخاب توجیه کرد؟ ۶ از مباحث گذشته دانسته شد که ولایت و حکومت فقیه از ولایت و حکومت تشریعی خداوند سرچشمه می گیرد و نیز ولایت فقیه در واقع ولایت و حاکمیت قوانین دینی الهی است. با مبنای مشروعیت مردمی حکومت و ولایت، مستلزم این است که آرای مردم سلطه و سیطره بر ولایت تشریعی الهی و قوانین دینی داشته باشد. چون ولایت فقیه از سوی مردم به او تفویض شده است حداقل ولایت و مشروعیت سیاسی در حالی که برای هیچ موجودی حتی پیامبر(ص) چنین ولایتی نخواهد بود. ۷ بر اساس اینکه ولایت فقیه شخصیت حقوقی باشد و در واقع عنصر فقاهت و عدالت او حکومت بکند نه شخصیت حقیقی او، در نتیجه مشروعیت مردمی ولایت و حکومت فقیه، یعنی مشروعیت مردمی عناصر فقاهت و عدالت، چگونه قابل توجیه است که بگوییم مشروعیت فقاهت و عدالت فقیه برخاسته از انتخاب مردم و آرای آنهاست؟! ۸ چنان که پیشتر آوردیم حضرت امام و بسیاری از فقیهان دیگر، حکومت و ولایت را از احکام اولیه و برتر از همه احکام فروع دینی حتی نماز، روزه و حج می دانند. آنگاه چگونه می توان به این تفکیک غیر قابل توجیه تن داد و گفت مشروعیت دینی ولایت فقیه از دین است ولی مشروعیت سیاسی آن برخاسته از انتخاب و آرای مردم، یعنی مشروعیت دینی غیر از مشروعیت سیاسی است. در حالی که این از ضروریات و مسلمات اسلام و اندیشه سیاسی آن است که تفکیکی میان دیانت و سیاست آن نیست و اساساً این دو جنبه اسلام مانند دیگر جنبه های معارف دینی درهم تنیده و به هم وابسته است. آیا این تفکیک، تن دادن به این شعار استعماری «جدایی دین از سیاست» نیست؟ و یا در نهایت به آنجا منتهی نخواهد شد؟ به بیان دیگر، آیا این دیدگاه، این پیامد تلخ را به دنبال نخواهد داشت که سیاست بخشی جدا شده از اسلام است و در اختیار مردم قرار دارد و آنها با رأی خود به حاکمیت دینی، این بخش بیرون دینی را به درون نظام سیاسی اسلام وارد خواهند کرد؟! ۹ آیا اینکه امام خمینی مردم را به شرکت در انتخابات دعوت می کرد، برای این بود که مشروعیت ولایت خویش را از این طریق به دست آورد؟ اگر چنین است پس اینکه امام در آغاز و در دورانی که مردم در صحنه نبودند دست به قیام زد، بدون داشتن حداقل مشروعیت سیاسی اقدام به انقلاب و قیام کرد! ۱۰ تفکیک دیانت از سیاست پیامد دیگری نیز دارد و آن عرفی دانستن امر حکومت است و در نتیجه تفکیک امور قدسی از امور عرفی است که بنیاد تفکر سکولاریستی می باشد، و این تفکیک نظریه پردازان ولایت انتخابی و مشروعیت مردمی، در واقع تن دادن به نوعی سکولاریسم و عرفی کردن مسایل دینی و اسلامی است که در نتیجه، موجب کمرنگ شدن قداست احکام دینی و ارزشهای اسلامی و یا به تعبیر برخی از روشنفکران «تفکیک دانش از ارزش است»، که بعید است آقایان به این تفکیک تن دهند!
پی نوشت ها ۱ نهج البلاغه، صبحی صالح، نامه ۶، ص۳۶۶ ۳۶۷. ۲ کتاب البیع، ج۲، ص۴۸۸، مؤسسه مطبوعاتی اسماعیلیان، قم. ۳ همان، ص۴۱۷. ۴ ولایت فقیه (حکومت اسلامی)، ص۵۵، انتشارات آزادی، قم. ۵ صحیفه نور، ج۱۱، ص۱۳۳. ۶ شؤون و اختیارات ولی فقیه، امام خمینی، ص۴۷، نشر وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی. ۷ صحیفه نور، ج۱۷، ص۱۰۳. ۸ همان، ج۱۰، ص۱۷۴. ۹ همان، ج۱۷، ص۱۳۸. ۱۰ ولایت فقیه، ص۲۶. ۱۱ صحیفه نور، ج۲۱، ص۱۷۶. ۱۲ ولایت فقیه، ص۳۱. ۱۳ صحیفه نور، ج۲۰، ص۱۷۰ و ۱۷۴. ۱۴ ر.ک. همان، ج۶، ص۹۵ و ۹۸. ۱۵ همان، ص۱۱۸ و ۳۴. ۱۶ همان. ۱۷ همان، ج۵، ص۵۲۲. ۱۸ همان، ج۹، ص۱۷. ۱۹ ولایت فقیه، ص۵۴. ۲۰ صحیفه نور، ج۹، ص۴۲. ۲۱ کشف الاسرار، ص۱۸۴ و ۱۸۶. ۲۲ صحیفه نور، ج۳، ص۲۲۴. ۲۳

همان، ص۲۲۸ ۲۲۹. ۲۴ همان، ص۲۳۶ و ۲۵۱ ۲۵۲. ۲۵ همان. ۲۶ نهج البلاغه، صبحی صالح، خطبه ۱۲۷، ص۱۸۴. ۲۷ روزنامه اطلاعات، ۱۷ بهمن ۱۳۵۷. ۲۸ صحیفه نور، ج۲۰، ص۱۹۴. ۲۹ ر.ک. همان، ج۳، ص۷۰ ۷۱، ۱۰۲ و ۱۱۵. ۳۰ ر.ک. همان، ص۲۰ ۲۱ و ۳۶ ۳۷؛ ج۲، ص۵۴۵، ۵۶۸ و ۵۸۴. ۳۱ همان، ج۳، ص۱۰۵. ۳۲ همان، ج۲۱، ص۱۲۹ و ۱۴۹. ۳۳ ر.ک. ولایت فقیه، ص۴۵ ۴۷؛ کتاب البیع، ج۲، ص۴۶۱. ۳۴ ر.ک. پیرامون جمهوری اسلامی، شهید مطهری، ص۱۵۳ ۱۵۵، انتشارات صدرا، پیرامون انقلاب اسلامی، ص۸۴ ۸۷. ۳۵ ر.ک. مجله اندیشه حوزه، سال پنجم، شماره دوم، مهر و آبان ۷۸، مقاله «دموکراسی در نظام ولایت فقیه» محمدهادی معرفت، بویژه ص۱۰۲، انتشار دانشگاه علوم اسلامی رضوی، مشهد. ۳۶ ر.ک. حکومت ولایی، محسن کدیور، ص۳۹۲، نشر نی. منابع مقاله: فصلنامه حکومت اسلامی، شماره ۱۶، ابراهیم زاده آملی، نبی الله؛

مشروعیت نظام اسلامی

مشروعیت نظام اسلامی مسئله تحولات زمان و ثابت بودن ضوابط و قوانین اسلامی مسئله ای است که همواره این شبهه را ایجاد میکند که چگونه میتوان این ثابت را با آن متغیر تلفیق کرد.مسئله زمان و تغییر و تحول مسئله درستی است اما ظرافتی در آنست که اغلب نسبت به آن بی توجه میمانند.فرد انسان و همچنین جامعه انسانی، حکم قافله ای را دارد که دائما در حرکت و طی منازل است.فرد و جامعه هیچکدام در حال سکون و ثبات و یکنواختی نیستند بنابر- این اگر بخواهیم انگشت بر روی یکی از منازل بگذاریم و جامعه بشر را در یکی از منازلی که برای مدت کوتاهی توقف کرده،برای همیشه ثابت نگاهداریم بدون شک بر خلاف ناموس طبیعت عمل کرده ایم. اما باید توجه داشت که فرق است میان منزل و میان راه، منزل تغییر میکند اما آیا راه هم لزوما تغییر میکند؟آیا مسیر جامعه انسانی که همه قبول دارند که یک مسیر تکاملی است آیا آنهم تغییر میکند؟به بیان دیگر آیا راه هم در راه است؟و آیا بشر و جامعه بشری هر روزی در یک جهت و در هر مرحله ای از مراحل در یک مسیر جدید و بسوی یک هدف تازه حرکت میکند؟ پاسخ اینست که نه،خط سیر تکاملی بشر خط ثابتی است شبیه مدار ستارگان.ستارگان دائما در حال حرکتند ولی آیا مدار آنها دائما در حال تغییر است آیا باید چنین استدلال کرد که چون ستارگان در یک مدار حرکت میکنند مدار آنها هم ضرورتا باید تغییر کند و اگر تغیر نکند آن ستاره در یک نقطه میخکوب میشود؟ واضحست که جواب منفی است.لازمه حرکت داشتن ستاره این نیست که مدار ستاره هم قطعا و ضرورتا و لزوما تغییر بکند. نظیر همین مسئله برای انسان و برای انسانیت مطرح است. سؤال اساسی اینست:آیا انسانیت انسان،ارزشهای انسانی،کمال انسانی،واقعیتهای متغیر و متبدلی هستند؟یعنی همانطور که لوازم زندگی و مظاهر تمدن روز به روز فرق میکنند آیا معیارهای انسانیت هم روز به روز فرق میکنند؟آیا چیزی که یک روز معیار نسانیت بود و قابل ستایش و تمجید،روز دیگر از ارزش می افتد و چیز دیگری که نقطه مقابل اولی بود،معیار انسانیت میشود؟ آیا فکر میکنید روزی در آینده خواهد آمد که چومبه بودن و معاویه بودن معیار انسانیت بشود و لومومبا بودن و ابو ذر بودن معیار ضد انسانیت؟یا اینکه نه، معتقدید چنین نیست که ابو ذر بودن،از خط سیر انسانیت برای همیشه خارج بشود،بلکه انسانیت انسان دائما تکامل پیدا میکند،و معیارهای کاملتری برای آن پدید می آید. انسان بحکم اینکه خط سیر تکاملش ثابت است،نه خودش، یک سلسله معیارها دارد که بمنزله نشانه های راهند.درست همانگونه که در یک بیابان بر،که حتی کوه و درختی ندارد، نشانه هایی می گذارند که راه را مشخص کنند این نشانه ها و این معیارها،همیشه نشانه و معیار هستند و دلیل و ضرورتی ندارد که تغییر بکنند. من در یکی از کتابهایم،بحثی کرده ام راجع به اسلام و تجدد زندگی و در آنجا این مسئله را روشن کرده ام که اسلام با مقتضیات متفاوت زمانها و مکانها، چگونه برخورد میکند (۱) در آنجا ذکر کرده ام که اساسا این مسئله که آیا زندگی اصول ثابت و لا یتغیر دارد یا نه؟بر اساس یک سؤال مهم فلسفی بنا شده و آن سؤال اینست:آیا انسان لا اقل در مراحل تاریخی نزدیک تر بما،یعنی از وقتی که بصورت یک موجود متمدن یا نیمه متمدن در آمده است،تبدل انواع پیدا کرده یا نه؟آیا انسان در هر دوره ای غیر از انسان

دوره دیگر است؟آیا نوع انسان تبدیل به نوع دیگر میشود؟و قهرا اگر این تبدیل امکان پذیر باشد،آیا همه قوانین حاکم بر او،الا بعضی از قوانین که فی المثل با حیوان مشترک است،عوض میشود؟درست شبیه آبی که تا آن هنگام که مایع است قوانین مایعات بر آن حکمفرماست و وقتی به بخار تبدیل میشود مشمول قوانین گازها میگردد.یا آنکه نه،در طول تاریخ، نوعیت انسان ثابت مانده است و تغییر نکرده؟ اینجا نمیخواهم چندان وارد مباحث فلسفی بشوم.اما اجمالا میگویم نظریه صحیح همین است که انسان با حفظ نوعیتش در مسیر تکاملی گام برمیدارد.یعنی از روزی که انسان در روی زمین پدیدار شده است،نوعیت او از آن جهت که انسان است تغییر نکرده و او به نوع دیگری تبدیل نشده است.البته انسان درجا نزده و نمی زند و از این جهت یک مسیر تکاملی را طی میکند،ولی گویی در قانون خلقت،تکامل از مرحله جسم و اندام و ارگانیزم بدنی به مرحله روانی و روحی و اجتماعی تغییر موضع داده است. از آنجا که نوعیت انسان تغییر نمیکند،بناچار یک سلسله اصول ثابت که مربوط به انسان و کمال اوست،خط سیر انسانیت را مشخص می سازد و بر زندگی او حاکم است،و از آنجا که انسان در چنین مسیری حرکت میکند و در آن،منازل مختلف را می پیماید- بواسطه اختلاف منازل،احکام مربوط به هر منزل با منازل دیگر متفاوت خواهد بود همین امر او را ناگزیر می سازد که در هر منزل بشیوه ای خاص-متفاوت با دیگر منازل-زندگی کند. قوانین اسلام آنگونه که در متن تشریعات دین منظور گردیده منزلی وضع نشده بلکه مسیری وضع شده است،اما در عین حال برای منازل هم فکر شده و مقدمات و تمهیدات لازم برای آنها در نظر گرفته شده است.اسلام برای نیازهای ثابت،قوانین ثابت،و برای نیازهای متغیر،وضع متغیری در نظر گرفته است.خصوصیات این قوانین را باجمال در همان کتابی که ذکرش رفت،تشریح کرده ام.اینجا برای روشن شدن موضوع به ذکر مثالی اکتفا میکنم. اسلام در رابطه جامعه اسلامی با جامعه های دیگر به قدرتمند شدن و قدرتمند بودن و تهیه لوازم دفاع از خود،در حدی که دشمن هرگز خیال حمله را هم نکند،توصیه کرده است. آیه: و اعدوا لهم ما استطعتم من قوة و من رباط الخیل ترهبون به عدو الله و عدوکم (۲) در واقع بیانگر این اصل اجتماعی اسلامی است. از سوی دیگر میبینیم که در فقه اسلامی بر اساس سنت پیامبر(ص)به چیزی توصیه شده است که آنرا سبق و رمایه مینامند.یعنی شرکت در مسابقه اسب دوانی و تیراندازی به منظور مهارت یافتن در امور جنگی.خود پیامبر اکرم در این مسابقات شرکت میکرد. حالا اگر به اصل و اعدوا لهم... توجه کنیم میبینیم یک اصل همواره نو و زنده است،چه در آن زمان چه در زمان ما و چه آینده. اما در مورد حکم سبق و رمایه دیگر ضرورتی ندارد که چنین مسابقاتی به آن نیت سابق برگزار شود.یعنی به نظر میرسد که این حکم دیگر مصداق ندارد و زمانش گذشته است.دلیل این امر این است که سبق و رمایه «اصالت »ندارد و حکم مربوط به یکی از منازل است،اصالت مال و اعدوا لهم... است که مسیر را مشخص میکند.در همین زمان میتوان این حکم را با توجه به شرایط زمانه با صورت اجرایی تازه ای،بمرحله اجرا درآورد. از اینگونه مثالها الی ما شاء الله داریم و تازه آن پیچ و لولائی که به قوانین اسلام انعطاف میدهد تا بتواند خود را با شرایط نو تطبیق دهد،بدون آنکه از اصول تخلف بشود منحصر به این موارد نیست.من بعوض ورود به جزئیات که به زمان زیادی نیاز دارد مثال دیگری برایتان میزنم تا موضوع روشنتر بشود. اصلی در قرآن داریم راجع به مبادلات و کیفیت گردش ثروت در میان مردم که باین تعبیر در قرآن بیان شده است: لا تاکلوا اموالکم بینکم بالباطل (۳) یعنی نقل و انتقال مملوکها نباید به صورت بیهوده انجام شود.یعنی اگر شما مال و ثروتی مشروع بدست آورده اید و خواستید آنرا بدیگری منتقل کنید،این نقل و انتقال باید بصورتی باشد که از نظر اجتماعی شکل مفیدی داشته باشد و یکی از نیازهای اصیل زندگی افراد جامعه را رفع کند.حالا فرض کنید کسی بخواهد با پولی که در اثر تلاش شرافتمندانه بدست آورده کالایی بی مصرف و بی فایده مثلا یک گونی مورچه مرده را بخرد، آنهم برای آنکه آنرا دور بریزد،این معامله از نظر قرآن از اساس باطل است.اما فرض کنید زمانی بیاید که علم بتواند از مورچه مرده استفاده بکند در آنصورت میبینیم که همین معامله که تا دیروز باطل و حرام بوده به معامله صحیحی تبدیل میشود.چرا؟ باین دلیل که مجتهد فقیه واقعی،مصداق حکم کلی آیه لا تاکلوا... را بطور صحیح در هر زمان تشخیص میدهد و بر اساس آن،حکم به وجوب شرعی معامله و یا عدم آن میدهد. نظیر همین مسئله در

مورد خرید و فروش خون پیش آمده است.در گذشته که از خون استفاده ای نمیشد معامله خون باطل بود.زیرا اکل مال به باطل محسوب میشود.اما امروز که در اثر پیشرفت علم،خون بصورت یک مایه حیات در آمده،دیگر نمیتوان گفت معامله خون مصداق اکل مال به باطل است.بلکه در اینجا بدلیل عوض شدن مصداق،حکم جزئی تغییر میکند اما حکم کلی همچنان پا بر جا و بی تغییر باقی میماند و بر مصادیق تازه منطبق میگردد. در انطباق احکام کلی با مصادیق جدید،این اجتهاد است که نقش اصلی را بازی میکند. وظیفه فقیه اینست که بدون انحراف از اصول کلی،مسائل جزئی و متغیر و تابع گذشت زمان را بررسی کند و بر اساس همان احکام و چهار چوبهای اصلی که توسط وحی عرضه شده است احکام مناسب را صادر کند. پی نوشت ها: ۱- نظام حقوق زن در اسلام-فصل اسلام و تجدد زندگی-نوشته-استاد مطهری، انتشارات صدرا. ۲- ای مؤمنان،در مقام مبارزه با آنان خود را مهیا کنید و هر چه میتوانید ابزار جنگی برای ترساندن دشمنان خدا و خودتان فراهم کنید. (سوره انفال-آیه ۶۰) ۳- مال یکدیگر را به ناحق صرف نکنید. (سوره بقره-آیه ۱۸۸). منابع مقاله: پیرامون انقلاب اسلامی ، مطهری، مرتضی؛

امام خمینی، حکومت دینی و مشروعیت

امام خمینی، حکومت دینی و مشروعیت چکیده در این نوشتار ابتدا مشروعیت ولی فقیه که همان مشروعیت حکومت دینی محسوب می شود، از دیدگاه حضرت امام رحمه الله مورد بحث قرار گرفته و سپس به مشروعیت یا مقبولیت دادن رای مردم در اندیشه امام راحل پرداخته شده است و ضمنا به نقش مردم در حکومت و آزادیهای آنها اشاره گردیده و در پایان نیز دیدگاه آن حضرت در وضع قوانین و اختیارات و محدودیتهای نمایندگان مردم در این مورد بیان شده است . مشروعیت الهی از نگاه حضرت امام خمینی رحمه الله، مشروعیت حکومت دینی، الهی است . این سؤال به صورت جدی مطرح می شود که چرا امام اصالت را به خداوند می دهد و چرا از دیدگاه ایشان، مردم منبع مشروعیت حکومت دینی به شمار نمی روند؟ ابتدا باید گفت که مشروعیت ولی فقیه همان مشروعیت حکومت دینی محسوب می شود . به صورت کلی در اندیشه سیاسی امام، آنچه که محوریت دارد، خداست . امام همه عالم هستی، حکومت، قانون و ... را متعلق به خداوند می داند . از این رو، معتقد است اگر حکومت خدا نباشد، در مقابل، طاغوت و شیطان حکومت دارد . از این جهت امام می گوید: «واضح است که حکومت به جمیع شؤون آن و ارگانهایی که دارد، تا از قبل شرع مقدس و خداوند تبارک و تعالی شرعیت پیدا نکند، اکثر کارهای مربوط به قوه مقننه و قضائیه و اجرائیه، بدون مجوز شرعی خواهد بود ... و اگر بدون شرعیت الهی کارها را انجام دهند، دولت به جمیع شؤون طاغوتی خواهد بود .» (۲) حضرت امام با توجه به مشروعیت فقیه از طرف خداوند و مشروعیت دیگر ارکان حکومت به وسیله مشروعیت الهی فقیه، می گوید: «اگر چنانچه ولایت فقیه در کار نباشد، طاغوت است . یا خداست یا طاغوت . اگر به امر خدا نباشد، رئیس جمهور با نصب فقیه نباشد، غیرمشروع است، وقتی غیرمشروع شد، اطاعت او اطاعت طاغوت است . طاغوت وقتی از بین می رود که به امر خدای تبارک و تعالی یک کسی نصب بشود .» (۳) همان طور که امام تصریح می کند، اگر چه مردم به رئیس جمهور رای می دهند ولی مشروعیت دینی اختیارات رئیس جمهور بر اساس تنفیذ (و در حقیقت نصب) ولی فقیه می باشد . در جای دیگر امام با اشاره به حکومت شاهنشاهی می گوید: «اگر گذاشته بودند ... حکومت، حکومت اسلامی باشد، حاکم، حاکم منتخب منصوب من قبل الله تعالی باشد، آن وقت مردم می فهمیدند که اسلام چیست؟ و معنی حکومت اسلامی چیست .» (۴) به عبارت دیگر چون سعادت ابدی و همه جانبه بشر ملاک اصلی خلقت می باشد، بنابراین، خداوندی که تمامی برنامه های لازم برای انسان را از قبل برای او مهیا می کند، حکومت مورد نیاز او را نیز خود مشروعیت می دهد تا عوامل مختلف سبب تعالی دین و انسان شود، از این جهت امام می گوید: «اگر (خداوند) برای آنان، امام بر پا نگهدارنده نظم و قانون، خدمتگزار امین و نگهبان پاسدار و امانتداری تعیین نکند، دین به کهنگی و فرسودگی دچار خواهد شد، و آیین از میان خواهد رفت ;و سنن و احکام اسلامی دگرگون و وارونه خواهد

گشت ;و بـدعتگزاران چیزها در دین خواهنـد افزود ;و ملحـدان و بی دینان چیزها از آن خواهند کاست، و آن را برای مسـلمانان به گونه ای دیگر جلوه خواهند داد .» (۵) از این رو، چون از سویی مردم توانایی دفاع همه جانبه از دین را ندارند و از حکمت خدا هم به دور است که برای این مساله راه حلی نیـاورده باشـد، و از سوی دیگر ویژگی ابـدی دین اسـلام برای امـام مسـلم است، لـذا یک مجری امانتـدار و نگاهبان دین و قوانین آن لازم می باشـد و بـدون شک این حاکم، مشـروعیتی الهی دارد . ممکن است این سـئوال مطرح شود که این دلایـل و ویژگیهـا مربوط به امـام معصوم است نه برای هر حـاکمی . امام خمینی معتقدنـد چون دلایل لزوم «ولی امر» برای مسلمانان در همه زمانها، جاری است، این مشروعیت برای همه حاکمان دینی که واجد شرایط و صفات مورد نظر خداوند باشـند، وجود دارد . لـذا امام می گوید: «آن علل و ضـرورتهایی که آن حضـرت را (حضـرت علی علیه السـلام و دیگر امامان) امام کرده است، الان هم هست ;با این تفاوت که شـخص معینی نیست، بلکه موضوع را «عنوانی » قرار داده اند تا همیشه محفوظ باشد .» (۶) به عبارت دیگر، از دیـدگاه ایشان حفظ دین و لزوم وجود حاکم جامعه در همه زمانها لازم است: «روند مشـروعیت حکومت از زمان پیامبر صلی الله علیه و آله تا به حال جاری می باشد: بعد از رسول اکرم کسی افضل از او در هیچ معنایی نیست و نخواهد بود . لکن در مراتب بعد هم که باید این امت هدایت بشود، پیغمبر اکرم که از دنیا می خواست تشریف ببرد، تعیین جانشین و جانشینها را تا زمان غیبت کرد، و همان جانشـینها، تعیین امام امت را هم کردنـد . به طور کلی این امت را به خود وانگذاشـتند که متحیر باشـند، برای آنها امام تعیین کردنـد، رهبر تعیین کردند تا ائمه هدی علیهم السـلام بودند، آنها بودند و بعد فقها ... آنها را تایید کردند برای پایداری این امت .» (۷) همان طور که از این عبارات معلوم است، چون امام لزوم هـدایت و تربیت انسان را همیشـگی می دانـد، لذا همانطور که پیامبر برای این هدف اصلی مبعوث شدند، امامان بعدی نیز آن روند را ادامه دادند و در دوره غیبت این وظیفه بر عهده فقهاست تا از آنها پاسـداری کننـد . البته لازم به ذکر است که امام، مشـروعیت ولایت فقیه را در همین چارچوب تفسـیر می کنـد با این تفاوت که او صالـح ترین فرد برای هـدایت جامعه اسـلامی است . امام تشـکیل مجلس خبرگان را نیز برای تصویب امر خـداوند می دانـد و می گویـد: «مجلس خبرگان می خواهنـد ولایت فقیه را اثبات کنند، ... می خواهند تصویب کنند آن چیزی را که خدای تبارک و تعالی فرموده است .» (۸) همچنین در موارد مختلفی در تشکیل نهادهای انقلاب و تعیین و نصب افراد در مراکز مختلف به حق شـرعی خود اشـاره کرده و آن را در جهت شـرعیت ولاـیت فقیه بر امور جـامعه معرفی می کنـد . مثلا در حکـم تشـکیل شورای انقلاب اعلام می کند: «به موجب حق شـرعی و بر اساس رای اعتماد اکثریت قاطع مردم ایران که نسـبت به اینجانب ابراز شده است، در جهت تحقق اهداف اسـلامی ملت، شورایی به نام شورای انقلاب اسـلامی مرکب از افراد با صـلاحیت و مسلمان و متعهد و مورد وثوق موقتا تعیین شـده و شـروع به کار خواهنـد کرد .» (۹) امـام در این عبارت از حق شـرعی برای خود صـحبت می کننـد که این مساله همان مشروعیت مورد نظر ایشان برای ولی فقیه می باشد و از رای مردم نیز به عنوان مقبولیت و تایید این حق استفاده می کنند . در مورد مشـروعیت دولت موقت نیز می گویـد: «ما دولت را تعیین کردیم به حسب آن که هم به حسب قانون، ما حق داریم و هم بـه حسب شـرع حق داریم . مـا به حسب لاـیت شـرعی که داریم و به حسب آرای ملت که مـا را قبـول کرده است . آقـای مهنـدس بازرگان را مامور کردیم که دولت تشـکیل بدهد . .. آقای مهندس بازرگان حکومت شـرعیه دارد از قبیل من و بر همه واجب است که اطاعتش را بکننـد .» (۱۰) از این رو، مشـروعیت الهی ولاـیت فقیه، زمـانی محقق می شود که توسط مردم این امر پـذیرفته شـده باشـد . و برای همین است که امام از جهت دینی، به «حق شـرعی و ولایت » اشاره نموده و از جهت سیاسـی، به «قبول مردم » اسـتناد می کند . مشـروعیت مردمی به هر حال در اندیشه امام، مردم نمی توانند مشـروعیت دهنده حکومت الهی باشـند . علت این مساله را صرفا باید در رابطه خدا و انسان جستجو کرد . چرا که خدا کمال مطلق است و انسان نیازمند هدایت می باشد و از این جهت انسان بایـد توسط خداوند مورد هدایت قرار گیرد . امام خمینی در جهت اثبات این مساله، حدیثی را از امام رضا علیه السـلام نقل نموده و در توضیـح آن می گویـد: «اگر کسـی بپرسـد چرا خـدای حکیم «اولی الامر» قرار داده و به اطاعت آنان امر کرده است، جواب داده

خواهد شد که به علل و دلایل بسیار چنین کرده است . از آن جمله، این که چون مردم بر طریقه مشخص و معینی نگهداشته شده، و دستور یافته اند که از این طریق تجاوز ننمایند و از حدود و قوانین مقرر در نگذرند، زیرا که با این تجاوز و تخطی دچار فساد خواهند شد، و از طرفی این امر به تحقق نمی پیوندد و مردم بر طریقه مردم نمی روند و نمی مانند و قوانین الهی را بر پا نمی دارند مگر در صورتی که فرد (یا قدرت) امین و پاسداری برایشان گماشته شود که عهده دار این امر باشد و نگذارد پا از دایره حقشان بیرون نهند، یا به حقوق دیگران تعدی کنند . زیرا اگر چنین نباشد و شخص یا قدرت بازدارنده ای گماشته نباشد، هیچ کس لذت و منفعت خویش را که با فساد دیگران ملازمه دارد، فرو نمی گذارد و در راه تامین لذت و نفع شخصی به ستم و تباهی دیگران می پردازد .» (۱۱) این عبارات را می توان در چارچوب مبانی کلامی نیز جستجو کرد . چرا که انسان در قرائت امام از دین شیعه، موجودی است که بالفعل دچار هوای نفس است و تمام پلیدیها از خواسته های نفس ناشی می شود . از این رو، باید تمامی امکانات، شرایط و تلاشها صورت بگیرد تا انسان از این پلیدی به خیر مطلق رهنمون گردد . حکومت دینی، یکی از شرایطی است که انسان مختار، خود را در این بستر قرار می دهد . این هدایت و حرکت انسان به سوی خدا، قسری نمی باشد بلکه کاملا اختیاری است . کلام در آنجاست که انسان به نیاز مطلق خود به خدا و نقص خود، آگاهی کامل داشته باشد . و از این جهت می تواند خود را در بستر اعمال حکومت دینی قرار ندهد . در این صورت هیچ تضمینی برای وصول به سعادت ابدی و الهی وجود ندارد . اگر چه ممکن است افراد، رفاه مادی و نیازهای دنیوی خود را بخوبی تامین کنند . امام در جهت اثبات این مساله با استناد به حدیث مورد نظر می گوید: «زیرا می بینیم که مردم ناقص اند، و نیازمند کمال اند و ناکامل اند ;علاوه بر این که با هم اختلاف دارند و تمایلات گوناگون و حالات متشتت دارند . بنابراین، هرگاه کسی را که برپا نگهدارنده نظم و قانون باشد و پاسدار آنچه پیامبر آورده بر مردم گماشته نبود، به چنان صورتی که شرح دادیم، فاسد می شدند ;و نظامات و قوانین و سنن و احکام اسلام دگرگون می شد و عهدها و سوگندها دگرگون می گشت . و این تعبیر سبب فساد همگی مردمان و بشریت به تمامی است .» (۱۲) بنابراین، خداوند باید حاکمی را برای چنین مردمی به حکومت برساند چرا که «در حکمت خداوند حکیم روا نیست که مردم ;یعنی آفریدگان خویش را بی رهبر و بی سرپرست رها کند ;زیرا خدا می داند که به وجود چنین شخصی نیاز دارند، و موجودیتشان جز به وجود وی قوام و استحکام نمی یابد» (۱۳) نکته بسیار مهم آن است که وجود امام معصوم به هدایت تکوینی نیز می انجامد ولی در صورت غیبت امام معصوم مدیریت جامعه دینی نباید بدون سرپرست باقی بماند . علاوه بر این اگر دین و هدف از بعثت انبیا برای خداوند اهمیت اساسی داشته باشد، باید تدابیری را بیاندیشد که این دین از بین نرود و دچار انحطاط نگردد از این رو، حاکمی در هر زمان نیاز است که گوهر ذاتی دین را پاک نگاه دارد . مقبولیت مردمی بحث جایگاه مردم، در اندیشه سیاسی امام خمینی، از اهمیت خاصی برخوردار است . با ذکر مطالب گذشته، ممکن است، این تصور به وجود آید که مردم موجوداتی ناقص، غیرقابل هدایت و ... هستند که محکوم به اطاعت از یک حکومت، قانون و حاکم از پیش تعیین شده هستند . به صورت کلی باید گفت که رابطه مستقیمی میان مباحث کلامی امام و مباحث سیاسی ایشان، وجود دارد . از نگاه امام حتی در شناختن توحید و رسیدن به خداوند که مقصد اعلای خلقت می باشد، اجباری وجود ندارد . به عبارت دیگر داشتن اختیار برای انسان در رسیدن به سعادت و شقاوت، از ویژگیهای خاصی است که تمام نکات مثبت و منفی انسان را در بر می گیرد . همان طور که قبلا گفته شد، حکومت دینی، بستر ساز سعادت انسان است و در این بستر، برنامه های لازم برای او اجرا می شود . و حکومت، حق ندارد که با سوء استفاده از «نفسانیت » مردم، آنها را اجبارا به خداوند برساند . دقیقا به همین دلیل، مردم نه تنها مختار در انتخاب راه سعادت و شقاوت هستند، بلکه اختیار کامل در انتخاب نوع حکومت و زمامدار آن دارند . اگر چه در دید کلامی امام، انسان محتاج هدایت و تربیت است، قانون الهی، یگانه قانون شفابخش هستی می باشد، و اسلام جامع ترین دین الهی برای سعادت بشر می باشد و حکومت دینی بستر این سعادت است، ولی استفاده از این قوانین و برنامه ها، منوط به اختیار و اراده انسان در پذیرش و عدم پذیرش آنها می باشد

. نکته مهمی که در اندیشه سیاسی امام، همیشه وجود داشته است، نگاه مثبت به ملت جمهوری اسلامی می باشد . امام، جمهوری اسلامی را همان حکومت مطلوبی می داند که قدم اولیه رسیدن انسان به سعادت را برنامه ریزی می کند و مردم ایران را کسانی می داند که با انتخاب این نظام خود را در این بستر، قرار دادند و از این رو، در مسیر «انسان شدن و سعادت کامل » می باشند . امام در این باره می گوید: «من با جرات مدعی هستم که ملت ایران و توده میلیونی آن در عصر حاضر بهتر از ملت حجاز در عهد رسول الله صلی الله علیه و آله و کوفه و عراق در عهد امیرالمؤمنین علیه السلام و حسین بن علی علیه السلام می باشند .» (۱۴) این برتری در جهت اعتقاد به خداوند و ایمان به هدف می باشد که «همه از عشق و علاقه و ایمان سرشار آنان است به خداوند متعال و اسلام و حیات جاویدان . با آن که نه در محضر مبارك رسول اکرم صلی الله علیه و آله هستند و نه در محضر امام معصوم علیه السلام و انگیزه آنان ایمان و اطمینان به غیب است ... و ما همه مفتخریم که در چنین عصری و در پیشگاه چنین ملتی می باشیم .» (۱۵) چرا امام با توجه به مبانی فکری خود درباره سرشت پلید انسان، اینچنین از مردم ایران تمجید می کند؟ چون شرط هدایت، آگاهی و انتخاب آزادانه سعادت می باشد . اگر انسان خود را در این مسیر قرار داد، همه شرایط و عوامل و مهمتر از همه، خداوند او را یاری می کند و حکومت دینی موظف است که از طرف خداوند، مشکلات فردی و اجتماعی چنین انسانی را برطرف کرده و او را به زندگی دلگرم و امیدوار کند تا نهایتا انسان به لقاء الله برسد . از این جهت چون مردم ایران از این ویژگی برخوردارند، مورد رضایت الهی هستند . علاوه بر آن که مردم، از جهت سیاسی محور و صاحب حق در حکومت هستند به همین دلیل حقوقی دارند که بدان اشاره می کنیم . به عبارت دیگر بعد کلامی انسان امری فردی است که خود باید این مشکل را حل نماید ولی حقوق سیاسی او در جای خود محفوظ است . به همین دلیل است که امام علی علیه السلام در نهج البلاغه از حقوق متقابل مردم و حکومت صحبت می کند . حق تعیین سرنوشت از نگاه امام: «از حقوق اولیه هر ملتی است که باید سرنوشت و تعیین شکل و نوع حکومت خود را در دست داشته باشد .» (۱۶) حکومت بدون قبول مردم، اصلا شکل نمی گیرد . همچنین در افکار امام از مهمترین ضوابطی که نباید از حکومت جدا باشد، این است که «متکی به آرای ملت باشد به گونه ای که تمامی آحاد ملت در انتخاب فرد و یا افرادی که باید مسؤولیت و زمام امور را در دست بگیرند، شرکت داشته باشند .» (۱۷) از این رو، نظام جمهوری اسلامی به تاکید امام خمینی به آرای عمومی گذاشته شد تا خواسته مردم مورد ارزیابی قرار گیرد، اگر چه نتیجه این ارزیابی، به علت خصوصیت ویژه مردم، از قبل قابل پیش بینی بود چنان که امام می گوید: «ما نظام جمهوری را به آرای عمومی می گذاریم و ایران چون همه شان مسلمان هستند، رای بدین قضیه خواهند داد و بعد از رای آنها حکومت جمهوری اسلامی، تشکیل خواهد شد .» (۱۸) از این رو مردم، اولویت در انتخاب دارند و اسلام اولویت در حکومت . و در جای دیگری نیز با اشاره به حق مردم در انتخاب حاکم می گوید: «کسی که می خواهد یك مملکتی را اداره بکند ... (و) مقدراتمان را دستش بدهیم باید آدمی باشد که مردم انتخاب کنند و با انتخاب مردم پیش بیاید . قهرا وقتی با انتخاب مردم پیش آمد، صالح است .» (۱۹) شرط امام برای حاکم، شروط دینی (قانون و عدالت) می باشد و این، سبب نصب الهی می شود . از این رو، اگر مردم این نصب الهی را نپذیرند، مشروعیت الهی عینیتی پیدا نمی کند . از این رو، نقش مردم در حکومت دینی به کارآمدی آن مرتبط می باشد و حکومت در ارتباط کامل با مردم شکل می گیرد . به صورت کلی امام به رابطه مردم و حکومت از دو زاویه می نگرد، حق حکومت بر مردم و حق مردم بر حکومت . در هر دو صورت، مردم از لحاظ سیاسی تعیین کننده و رسمیت دهنده به حکومت می باشند . از این جهت اگر مردم، حکومت و اجزای آن را قبول نداشتند، کسی، حق اجبار و تحمیل بر آنان را ندارد: «ما تابع آرای ملت هستیم . ملت ما هر طوری رای داد ما هم از آنها تبعیت می کنیم . ما حق نداریم، خدای تبارك و تعالی به ما حق نداده است . پیغمبر اسلام به ما حق نداده است که ما به ملتمان یك چیزی را تحمیل کنیم .» (۲۰) تمام هنر انسان و لذت سعادت ابدی، در گرو اختیار انسان است و حتی خداوند پذیرش ربوبیت خود را نیز بر انسان تحمیل نکرده است، چه برسد به تحمیل حکومت دینی . از نگاه امام، هرگونه تحمیل به استبداد منجر می شود و

«رژیم اسلامی با استبداد جمع نمی شود .» (۲۱) مردم، محور حکومت در اندیشه امام، مردم محور حکومت می باشند و این حکومت است که باید برای مردم برنامه ریزی کند و در خدمت آنان باشد چرا که «باید اساس را مردم و فکر مردم قرار داد و باید به فکر مردم بود ... باید مردم خودشان (امور) حکومت را به دست بگیرند .» (۲۲) امام در عبارت دیگری به وظیفه حکومت در مقابل مردم تصریح می کند و معتقد است در حکومت اسلامی که بر پایه عدالت پی ریزی شده است حکومت باید برای مردم باشد نه مردم برای حکومت، «حکومت اسلامی حکومتی است که برای مردم خدمتگزار است، باید خدمتگزار باشد .» (۲۳) از این جهت حکومت اسلامی جنبه تحمیلی، استبدادی و زورگویی ندارد، بلکه باید به وظیفه خود برای خدمت به مردم عمل کند . در این صورت حکومت دینی، حکومتی عاطفی است که با دلهای افراد ارتباط برقرار می کند و پس از آن، مردم پشتیبان این حکومت می شوند . «کاری بکنید که دل مردم را به دست بیاورید، پایگاه پیدا کنید در بین مردم (در این صورت) خدا ... و ملت از شما راضی است، قدرت در دست شما می ماند و مردم هم پشتیبان شما هستند .» (۲۴) حکومت بر قلوب و دلهای مردم آنقدر مهم است که «در بسیاری از حکومتها، حکومت بر ابدان است آن هم با فشار، و لذا موفق نیستند» (۲۵) و به سران کشورهای اسلامی توصیه می کند: «شما کوشش کنید که حکومت بر قلوب کشورهای خودتان بکنید، نه حکومت بر ابدان، و قلوب از شما کناره بگیرند ... حکومت بر قلوب یک حکومت شیرین است به خلاف حکومت بر ابدان که قلوب با آنها نباشد ... حکومت صدر اسلام، حکومت بر قلوب بود و لذا با جمعیتهای کم بر امپراتوریهای بزرگ غلبه کردند .» (۲۶) آزادی انتخاب همچنین آزادی حق انتخاب، برای مردم، در اجزاء و نهادهای حکومتی نیز به طریق اولی وجود دارد از این رو، امام می گوید: «هر کس آزاد است همیشه و به هر کسی که می خواهد، رای می دهد .» (۲۷) امام اگر چه این آزادی را برای مردم به رسمیت می شناسد و معتقد است که: «باید مردم را برای انتخابات آزاد گذاریم و نباید کاری بکنیم که فردی بر مردم تحمیل شود .» (۲۸) ولی در عین حال از نتیجه اختیار و آزادی مردم مطمئن هستند: «بحمدالله مردم ما دارای رشد دینی - سیاسی مطلوب می باشند و خود، افراد متدین و درد مستضعفان چشیده و آگاه به مسائل دینی - سیاسی و همگام با محرومین را انتخاب خواهند کرد .» (۲۹) در جای دیگری نیز با اشاره به تذکر مردم در انتخاب درست می گوید که این انتخابات باید برای رضای خدا و صلاح اسلام و مسلمین باشد . (۳۰) در چارچوب اسلام ناب محمدی صلی الله علیه و آله مهمترین توصیه ها به مردم در استفاده درست از حق انتخاب خود شکل می گیرد . با این معیار بین دو گروه مهم، تفاوت قائل می شود: «مردم شجاع ایران با دقت تمام به نمایندگانی رای دهند که معتقد به اسلام و وفادار به مردم باشند و در خدمت به آنان احساس مسؤولیت کنند و طعم تلخ فقر را چشیده باشند و در قول و عمل مدافع اسلام پابرهنگان زمین، اسلام مستضعفین، اسلام رنجدیدگان تاریخ، اسلام عارفان مبارزه جو، اسلام پاک طینتان عارف و در یک کلمه، مدافع اسلام ناب محمدی صلی الله علیه و آله باشند و افرادی را که طرفدار اسلام سرمایه داری، اسلام مستکبرین، اسلام مرفهین بی درد، اسلام منافقین، اسلام راحت طلبان، اسلام فرصت طلبان و در یک کلمه، اسلام آمریکایی هستند، طرد نموده و به مردم معرفی نمایند .» (۳۱) حق نظارت از دیگر حقوق مسلم مردم، نظارت آنها بر عملکرد حکومت و مسؤولین آن می باشد، این مساله که به «امر به معروف و نهی از منکر» نیز تعبیر می گردد از حقوق جامعه انسانی در حکومت دینی می باشد . از این رو، امام می گوید: «همه ملت موظفند که نظارت کنند بر این امور ... با کمال دقت توجه کنید که یک قدم خلاف اسلام نباشد به عنوان اسلام، به عنوان مسلمین ... یک قدم خلاف برندارند .» (۳۲) این حق مردم در تمامی ارکان حکومت از حاکم اصلی جامعه گرفته تا مردم عادی، جاری است لذا امام هر گونه عدم نظارت را موجب خسارت به خود مردم و جامعه می داند و می گوید: «ملت اگر نظارت نکنند در امور دولت و مجلس ... ممکن است یک وقت به تباهی بکشد .» (۳۳) حکومت دینی و قانون ۱ - حق وضع قوانین امام در کشف الاسرار، این سؤال را مطرح می کند که «آیا بشر حق دارد برای خود قانون وضع کند یا نه؟ اگر دارد آیا اطاعت چنین قانونی واجب است یا نه؟ در صورت وجوب (اطاعت از قانون) اگر کسی تخلف کند، سزایش چیست؟» (۳۴) در پاسخ ضمن اشاره به مباحث

قبلی خودشان در تعریف مفهوم قانونی بشری می گوید: «مقصود از این که بشر قانون وضع کند این است که یک نفر یا چند نفر از پیش خود یک قانونی وضع کننـد و آن گاه بر افراد یک کشور واجب می شود که به آن عمل کنند و اگر عمل نکنند عقل، آنها را نکـوهش کنـد و برای آنهـا جزایی قائـل شـود . چنـانچه قوانین کشورهـای جهـان از این قرار است .» (۳۵) امام قانونگذاری بشـر را مخالف خرد می دانـد و این مطلب را به علل مختلف رد می کنـد . اولین دلیل امام آن است که بشـر، نمی تواند برای دیگری تعیین تکلیف نمایـد چرا که انسان توانایی فهم مصالـح خود را نـدارد چه رسـد به توانایی فهم مصالـح دیگران . از این رو، امام می گوید: «هیـچ کس نمی توانـد بگویـد که قـانون یـک نفر یا چنـد نفر بی جهت برای یک کشور لازم الاطاعه باشـد .» (۳۶) اولین علت این مسـاله به اختیار انسان مرتبط است از این رو، دلیل اصـلی آن را بایـد در مبانی کلامی امام جسـتجو کرد: «به عقل ... . رجوع کنیـد، ببینید حدود اختیار یک انسان چیست؟ آیا جز تصرف در حدود دارایی خود و آنچه به طور مشروع به دست آورده می تواند باشد؟ انسـان چنین اختیـاری در قـانون عقل دارد که در مال و جان یک توده دخالت و بر خلاف آنها دست درازی کنـد .» (۳۷) و دومین علت آن به عـدم احـاطه بشر بر مصالـح عـامه انسانها برمی گردد: «(انسانهائی که) قانونگـذاری می کننـد ... احاطه به همه جهات و خصوصـیات ندارند و از خطاکاری و غلط اندازی و اشتباه مامون نیستند چه بسا حکمی کنند که بر ضرر مردم تمام شود و بر خلاف مصالح کشور باشد .» (۳۸) نکته بسیار مهم این است که امام، نمی خواهد قوانین بشری را کاملا مردود بداند، آنچه که به هیچ وجه قابل قبول نمی باشد، جایگزینی انسان به جای خدا در امر قانونگذاری است . این جایگزینی به هیچ وجه از نگاه امام پذیرفته نیسـت . ولی این دلیـل نمی شود که بشـر به قوانین جدیـد نیاز نداشـته باشـد . در این صورت با شـکل گیری امکانات و تمـدن جدیـد و به خصوص نیازهای جدید، افراد بشـر می تواند واضع این قوانین باشد ولی به شرطی که از چارچوب موافقت با موازین مسلم اسلامی، خارج نباشد . و به تعبیر دیگر مخالفتی با قوانین اسـلامی نداشته باشد . از این رو، امام با توجه به این مساله می گوید: «مثلا در صدر اسلام به واسطه محدود بودن، کشور اسلامی نیازمند به بانک، ثبت املاک، سرشماری و مانند اینها نبود و ساز و برگ ارتش در آن زمـان بـا این زمـان مخالف بوده و وزارت پست و تلگراف نبوده ... لکن قانون اسـلام از تشـکیل آنها اساسا جلوگیری نکرده است . اکنون باید کارشـناسان دینی که علمای اسلامند نظر کنند، هر یک از این تشکیلات که مخالف قوانین اسلام نبود و کشور نیز به آن نیازمند بود، در تشـکیل آن موافقت کند (و از این جهت) قانون اسلام ابدا با این گونه ترقیات مخالفت نکرده و قوانین اسلام با هیچ یک از پیشـرفتهای سیاسـی و اجتماعی مخالف نیست .» (۳۹) از این رو، تشـکیل مجلس شورا به شـرط موافقت با احکام شـرع امری لازم می باشـد: «با تشـکیل مجلس برای وفق دادن مصالح کشور با کلیات قانونهای آسـمانی ... موافق هستیم .» (۴۰) فرضا نیز انسان بتواند مصالح دنیوی خود را به صورت کامل تشـخیص دهد، ولی مصالح اخروی خود را نمی تواند تشـخیص دهد . لذا از نگاه امام «برای انسـان دو زنـدگانی است، یک زنـدگانی مادی و دنیوی که در این جهان است و یکی زنـدگانی معنوی آخرتی که در جهان دیگر است .» (۴۱) بشـر نهایتا می تواند قوانین مادی و دنیوی را وضع کند و در همین مرحله نیز دچار نقصانهای عمده می باشد چرا که انسان را محصور در همین دنیا می کند . «قانونهای بشری، انسان را به همان زندگانی مادی دنیایی دعوت می کند و از زندگانی همیشـگی ابدی غافل می کند و چنین قانونی برای انسان که دارای دو زندگانی است و ساز و برگ هر دو را نیازمند است، زیانهای ناگفتنی دارد .» (۴۲) علت این مساله نیز صـرفا آن است که قوانین بشـری که در دنیا محقق می گردد، باید از خصوصیتی برخوردار باشد که بشـر را برای سـعادت در جهان دیگر مهیا کند و چون انسان، به مصالح واقعی خود آگاه نیست، از این رو قوانینی وضع می کند که او را در محدوده تنگ مادی، محصور می کند و هدف اصلی خلقت، اصلا به وجود نمی آید . ۲ - قانون الهی همانطور که گفته شد قانونگذار در قانون الهی کسـی جز خداوند نمی تواند باشد . چرا که «قانونگذار باید کسـی باشد که از نفع بردن و شهوت رانی و هواهای نفسانی و سـتمکاری بر کنار باشـد و درباره او احتمال این گونه چیزها نـدهیم و آن غیر از خدای عادی نیست . پس قانونگذار غیرخدا نباید باشد .» (۴۳) لـذا صالح ترین مرجع قانونگذاری خداوند است . چرا که تنها خیرخواه واقعی انسان می باشد،

«خدای جهان است که عالم به همه مصالح است و هم مهربان به همه افراد است و هم دستخوش عوامل (گوناگون) نیست و تحت تاثیر کسی واقع نمی شود و منافع کشوری را فدای کشور دیگر نمی کند .» (۴۴) به صورت کلی وجود قانون الهی و انحصار این قانون به خداوند مفروض می باشد برای همین امام در صدد نتیجه گیری سیاسی از این مساله می باشد: «فرق اساسی حکومت اسلامی با حکومت های مشروطه سلطنتی و جمهوری در همین است ;در این که نمایندگان مردم و پادشاه در این گونه رژیمها به قانونگذاری می پردازند، در صورتی که قدرت مقننه و اختیار تشریع در اسلام به خداوند متعال اختصاص یافته است . شارع مقدس اسلام، یگانه قدرت مقننه است، هیچ کس حق قانونگذاری ندارد، و هیچ قانونی جز حکم شارع را نمی توان به مورد اجرا گذاشت .» (۴۵) همان طور که گفته شد از نگاه امام، عالم بر پایه اراده خداوند و قوانین الهی شکل گرفته است . لذا اثبات این مساله با توجه به اصل اساسی «توحید» اینچنین می باشد: «از این اصل ما نیز معتقدیم که قانونگذاری بر این پیشرفتها در اختیار خدای تعالی است . همچنان که قوانین هستی و خلقت را نیز، خداوند مقرر فرموده است و جوامع، تنها در گرو اطاعت از قوانین الهی است که توسط انبیا به بشر ابلاغ شده است .» (۴۶) بنابر نظر امام، از تدبیر خداوند به دور است که برای سعادت ابدی انسان، قانونگذاری نکرده باشد چرا که در این صورت خداوند به ربوبیت تشریعی خود عمل نکرده است . «عقل حکم (می کند) که قانونگذاری، وظیفه خداست و هیچ کس چنین وظیفه ای ندارد (از اینرو) باید (بگوییم) به این که خدای عادل وظیفه خود را انجام داده است .» (۴۷) از خصوصیات بسیار مهم قانون الهی، جامعیت آن می باشد . چرا که همه اشیای عالم، تحت تدبیر الهی هستند . امام معتقد است: «این قانون که از جنبه های عمومی ممالک جهان گرفته تا خصوصیات عامه اشخاص و از زندگانی اجتماعی تمام بشر تا زندگانی شخصی انسان که تنها در یک غار زندگی می کند (جاری می باشد) و از قبل از قرار نطفه آدمی در رحم تا پس از رفتن در تنگنای قبر، هزارها قانون گذاشته است .» (۴۸) این امتیازات نمی تواند امری بشری باشد . چرا که بسیاری از این قوانین اصول ثابتی هستند که قبل از به دنیا آمدن وی نیز وجود دارند و برای همین «دین، قانون بزرگ خدایی است که برای اداره کشورهای جهان و چرخانیدن چرخهای زندگی آمده است و هر کس به آن عمل کند، به سعادت دو جهان می رسد .» (۴۹) این دین همان قانون الهی اسلام می باشد که شامل «قرآن کریم و سنت رسول اکرم است .» (۵۰) ویژگی دیگر قانون الهی، استحکام این قانون است که به وسیله خرد و عدل ایجاد می شود به عبارت دیگر قانون الهی «قانونی است که از روی عدالت الهی پیدا شده است .» (۵۱) از ویژگیهای دیگر قانون الهی، ابدی بودن آن می باشد . چرا که خداوند وجودی ازلی دارد . لذا امام می گوید: «چون آن که قانون اسلام را آورده است، خداست (پس اوست که) محیط بر همه چیزهاست، بر همه اعصار است .» (۵۲) بنابراین، قوانین الهی ابدی و برای همه زمانهاست . ۳ - قانون بشری (اساسی) قانون اساسی، مهمترین قانون بشری می باشد که در دوران معاصر به رسمیت شناخته شده است . امام، با پذیرفتن قانون اساسی در اول انقلاب و دعوت همه افراد به اطاعت از آن، نشان دادند که اطاعت از آن به عنوان میثاق نظام اجتماعی، امری لازم است . ولی نکته بسیار مهم این است که این قانون صرفا در چارچوب شرع، مورد قبول امام بود . به عبارت دیگر چون بشر برای حیات اجتماعی خود، احتیاج به قوانین الهی دارد، از این رو، هر قانونی را که خود بخواهد وضع کند، باید با مبانی شرعی مطابقت داشته باشد . در این جهت امام یکی از اهرم های مبارزه خود را در قبل از انقلاب اسلامی، به عدم مشروعیت قوانین آن دوران معطوف می کند چرا که در آن زمان به متمم قانون اساسی، مبنی بر لزوم نظارت مجتهدین بر قوانین عمل نمی شد . به همین دلیل، اطاعت از این قانون لازم نبود که در موارد بسیار متعددی این مساله مورد اشاره ایشان قرار گرفت . نکته بسیار مهم این است که از نگاه امام «تمام قوانینی که غیر از قانون اسلام است، قانون نیست .» (۵۳) علت این مساله نیز کاملا روشن است . چرا که در اندیشه کلامی امام یک قانون وجود دارد و آن هم قانون خداست و هر چه غیر از آن باشد، اگر چه عنوان «قانون » را داشته باشد ولی مفهوم واقعی و صحیح آن را ندارد و نباید بدان عمل شود چرا که بر اساس عقلانیت واقعی شکل نگرفته است . پس از انقلاب اسلامی نیز، امام خمینی، بر مطابقت قانون اساسی و قوانین مجلس (به عنوان مردمی ترین نهاد

حکومت) با احکام شرع، تاکید داشتند . به عبارت دیگر قوانین مجلس بدون آن که مشروعیت دینی پیدا کند، رسمیت ندارد . اصولا ـ تمامی مبانی کلامی و سیاسی ایشان بر لزوم چنین مطابقتی دلالت دارد . و حکومت دینی، بدون قانون الهی هیچ مفهومی ندارد . از این رو، امام با اشاره به جایگاه مجلس، می گوید «مجلس شورای اسلامی که در راس تمام نهادهای نظام جمهوری اسلامی است، از ویژگیهای خاص برخوردار است که مهمترین آنها اسلامی - ملی بودن آن است . اسلامی است که تمام تلاشش در راه تصویب قوانین غیرمخالف با احکام مقدس اسلام است .» (۵۴) اهمیت جایگاه و نقش مجلس به اندازه ای مهم است که هر گونه ابهام در کارکرد آن می تواند تمامی مشروعیت حکومت دینی را زیر سؤال ببرد . بدین جهت، امام در مباحث خود، ضمن تاکید بسیار در این زمینه خاطرنشان می کند: «باید هر مساله ای با دقت رسیدگی بشود و در کمسیونها اولا و بعد در مجلس ثانیا و بعد هم در شورای نگهبان ثالثا رسیدگی بشود که وقتی یک قانون از مجلس بیرون آمد، یک قانون صد در صد شرعی باشد . چه موافق با احکام اولیه که مال اسلام است یا موافق با احکام ثانویه که آن هم مال اسلام است .» (۵۵) در اندیشه امام، جمهوریت و نقش آن نیز در راستای کارکرد صحیح دین، به رسمیت شناخته می شود . بدین جهت، چون نمایندگان مجلس بر اساس وکالت از طرف مردم انتخاب می شوند، باید کلیات رای مردم را نیز در نظر بگیرند . از این جهت امام با در نظر گرفتن رای مردم به جمهوری اسلامی و رسمیت این نظام در داخل و خارج کشور، می گوید: «با توجه به مراتب فوق، قانون اساسی و سایر قوانین در این جمهوری باید صد در صد بر اساس اسلام باشد و اگر یک ماده هم بر خلاف احکام اسلام باشد، تخلف از جمهوری و رای اکثریت قریب به اتفاق ملت است . بر این اساس هر رای یا طرحی که از طرف یک یا چند نماینده به مجلس داده شود که مخالف اسلام باشد، مردود و مخالف مسیر ملت و جمهوری اسلامی است و اصولا نمایندگانی که بر این اساس انتخاب شده باشند، وکالت آنان محدود به حدود جمهوری اسلامی است و اظهار نظر و رسیدگی به پیشنهادهای مخالف اسلام یا مخالف نظام جمهوری، خروج از حدود وکالت آنهاست .» (۵۶) در این عبارات امام، نمایندگی نمایندگان مجلس را بر اساس وکالتی می دانند که از طرف مردم معتقد به جمهوری اسلامی انتخاب شدند . از این رو، چون عنوان نظام، «جمهوری اسلامی » است هر قانونی که مخالف این دو رکن (جمهوریت - اسلامیت) باشد، قانونی نمی باشد . به عبارت دیگر، اگر چه مردم در هر نظامی اولویت دارند ولی در جمهوری اسلامی با انتخاب آزادانه مردم، اسلام اولویت دارد . در عین حال، شورای نگهبان نیز به علت جایگاه حقوقی خود از اهمیت زیادی برخوردار است از این رو، امام می گوید: «و اما شورای نگهبان، که حافظ احکام مقدس اسلام و قانون اساسی هستند . مورد تایید اینجانب می باشند . و وظیفه آنان بسیار مقدس و مهم است و باید با قاطعیت به وظیفه خود عمل نمایند .» (۵۷) این وظیفه نیز، فقط از جهت برتری احکام الهی مطرح می شود . امام با اشاره به این مساله می گوید: «شما (شورای نگهبان) ناظر بر قوانین مجلس باید باشید و باید بدانید که به هیچ وجه ملاحظه نکنید . باید قوانین را بررسی نمایید که صد در صد اسلامی باشد .» (۵۸) امام به این مساله نیز توجه دارد که مجلس شورای اسلامی نیز در صدد مخالفت با شرع نیست ولی در عین حال شورای نگهبان ضامن رعایت دقیق احکام شرعی در وضع قوانین می باشد . امام می گوید: «بحمدالله مجلس ما مجلسی است اسلامی و قوانین خلاف اسلام تصویب نخواهد شد ولی شما وظیفه دارید ناظر باشید .» (۵۹) در همین توصیه ها امام به مساله بسیار مهمی اشاره می کند که دقت ویژه ای را می طلبد: «به هیچ وجه گوش به حرف عده ای که می خواهند یک دسته کوچک مردم ما خوششان بیاید و به اصطلاح مترقی هستند، ندهید . قاطعانه با این گونه افکار مبارزه کنید خدا را در نظر بگیرید . اصولا آنچه که باید در نظر گرفته شود خداست نه مردم . اگر صد میلیون آدم، اگر تمام مردم دنیا یک طرف بودند و شما دیدید که همه آنان حرفی می زنند که بر خلاف اصول قرآن است بایستید و حرف خدا را بزنید و لو این که تمام بر شما بشورند . انبیا همین طور عمل می کردند . مثلا ـ موسی در مقابل فرعون مگر غیر از این کرد؟ مگر موافقی داشت .» (۶۰) البته در ادامه همین مطلب، جملات مربوط به تایید مجلس و تصویب قوانین اسلامی توسط آن نهاد، آورده می شود . ولی به هر حال می تواند دلیل بسیار واضحی از

حساسیت فوق العاده امام مبنی بر اهمیت رعایت احکام الهی باشد . در طی انقلاب اسلامی نظرات کارشناسی مجلس شورای اسلامی بعضا با نظرات فقهی، شورای نگهبان سازگاری نداشت . امام با توجه به این مساله، نصایحی را به مجلس شورای اسلامی و شورای نگهبان مبنی بر رعایت مصالح جامعه و حقوق مردم و همکاری با هم در این زمینه می کند . ضمن آن که باید به این نکته نیز اشاره کنیم که جایگاه مردم، به عنوان مصداق مفاهیم فقهی و محور بودن حل مشکلات آنان یکی از ابعاد اساسی فقه حکومتی امام را تشکیل می دهد همچنین لازم به ذکر است امام این مساله را به عنوان تاکید بر رعایت حقوق الهی مطرح کردند، ضمن آن که به مردم بی اعتنا نمی باشند و تاکید بر ارزش و احترام مردم، در بسیاری از فرازهای سخنان و پیامهای ایشان نمود دارد . قانون اساسی مطلوب امام در نامه ای به نمایندگان خبرگان قانون اساسی، ویژگیهای قانون اساسی مطلوب را مطرح می کنند، به صورت کلی در اندیشه امام، شرط اسلامی بودن قوانین از ضروریات و بدیهیات قانون اساسی می باشد . بعد از آن، شروط دیگری نیز ذکر می شود . اولین شرطی را که امام برای قانون اساسی مطلوب مطرح می کند به رعایت مصالح مردم در قوانین مربوط می شود . از این رو، شرط اول، «حفظ و حمایت حقوق و مصالح تمام قشرهای ملت دور از تبعیض ناروا» (۶۱) می باشد . در این بند، امام به لزوم مساوات انسانها در برخورداری از حقوق قانونی و رعایت مصالح آنها تاکید می کند . دومین شرط به «پیش بینی نیازها، منافع نسلهای آینده آن گونه که مد نظر شارع مقدس در معارف ابدی اسلام است » (۶۲) ، چرا که در اندیشه امام، اسلام به عنوان جامع ترین دین دارای برنامه های دائمی برای هدایت اخروی و تامین نیازهای مادی افراد مطرح می شود و هر نوع قانونگذاری جدید باید در چارچوب حقانیت ابدی این معارف جای بگیرد . خصوصیت دیگر قانون اساسی و یا قانون بشری از نگاه امام به «صراحت قانون » بر می گردد ;یعنی «صراحت و روشنی مفاهیم قانون به نحوی که امکان تفسیر و تاویل غلط در مسیر هوسهای دیکتاتورها و خودپرستان تاریخ در آن نباشد .» (۶۳) به طور طبیعی استبداد و خودکامگی مورد مخالفت شدید اسلام است . از این رو، اگر این قانون به نفع منافع فردی و گروهی باشد، هیچ ارزشی ندارد، همچنین چون برداشت امام، ثبات و جاودانگی قانون اساسی بوده است، ویژگیهای آن به گونه ای اعلام می شود که برای همیشه راه سوء استفاده از آن بسته شود . در عین حال امام در سال ۶۸ به لزوم بازنگری در قانون اساسی اشاره کرده و علت آن را این گونه بیان می کند: «از آنجا که پس از کسب ده سال تجربه عینی و عملی از اداره کشور، اکثر مسؤولین و دست اندرکاران ... بر این عقیده اند که قانون اساسی با این که دارای نقاط قوت بسیار خوب و جاودانه است، دارای نقایص و اشکالاتی است که در تدوین و تصویب آن به علت جو ملتهب ابتدای پیروزی انقلاب و عدم شناخت دقیق معضلات اجرایی جامعه، کمتر به آن توجه شده است ... (لذا) رفع نقایص آن یک ضرورت اجتناب ناپذیر (است . .). و چه بسا تاخیر در آن موجب بروز آفات و عواقب تلخی برای کشور و انقلاب گردد .» (۶۴) در ادامه امام به مصادیق این مشکلات همچون مساله - رهبری - تمرکز در قوای مجریه و قضائیه، مجمع تشخیص مصلحت و ... اشاره می کنند ولی نکته قابل ذکر این می باشد که امام لزوم این بازنگری را در جهت حل معضلات جامعه و مردم، مطرح می کنند . از این رو، پرداختن قانون بشری به حل مشکلات جامعه و شکل گیری زندگی مساعد برای همه مردم، در جهت رسیدن به سعادت ابدی، از دغدغه های فکری امام خمینی می باشد . و در اصلاحات مورد نظر امام، پایبندی قاطع بر رعایت موازین شرع و محوریت قانون الهی اسلام، امری خدشه ناپذیر است . لذا در جای دیگری ویژگیهای قانون مطلوب را این گونه بیان می کند: «قانون برای نفع ملت است، برای نفع جامعه است، برای نفع بعضی اشخاص و بعضی گروهها نیست . قانون توجه به تمام جامعه کرده است . قانون برای تهذیب تمام جامعه است . البته دزدها از قانون بدشان می آید و دیکتاتورها هم از قانون بدشان می آید و کسانی که مخالفتها می خواهند بکنند، از قانون بدشان می آید . لکن قانونی که مال همه ملت است و برای آرامش خاطر همه ملت است و برای مصالح همه ملت است، باید محترم شمرده شود .» (۶۵) همانطور که از این عبارات نیز معلوم می گردد . در اندیشه امام، خصوصیت مهم قانون توجه به مصالح همه مردم می باشد که به آرامش خاطر آنها منجر می گردد . و زمینه برای رشد و تعالی انسان فراهم شود . همچنین از نگاه امام چون قوانین

مجلس و نظارت شورای نگهبان، اسلامی بودن قوانین را می رساند . از این رو، همه باید از آن اطاعت کنند و مخالفت با آن جایز نیست: «کسانی که با مصوبات مجلس، بعد از این که شورای نگهبان نظر خودش را داد، باز مخالفت می کنند، اینها دانسته یا ندانسته با اسلام مخالفت می کنند .» (۶۶) در ادامه امام به حفظ نظم عمومی اشاره می کنند و معتقدند این نظم فقط در اطاعت از قوانین متجلی می شود: «اگر همه اشخاصی که در کشورمان هستند و همه گروههایی که در کشور هستند و همه نهادهایی که در سرتاسر کشور هستند، به قانون خاضع بشویم و قانون را محترم بشماریم، هیچ اختلافی پیش نخواهد آمد . اختلافات از راه قانون شکنی ها پیش می آید .» (۶۷) لذا هر گونه نافرمانی از قانون، دیکتاتوری است (۶۸) ، چرا که «همه باید مقید به این باشید که قانون را بپذیرید ... برای این که میزان اکثریت است .» (۶۹) پی نوشت: ۱) کارشناس ارشد علوم سیاسی و محقق . ۲) امام خمینی، صحیفه نور، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، چاپ اول، ۱۳۶۱، ج ۱۷، ص ۱۰۳ . ۳) همان، ج ۹، ص ۲۵۳ . ۴) امام خمینی صحیفه امام، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام، تهران، چاپ اول، ۱۳۷۹، ج ۲، ص ۳۵۸ . ۵) امام خمینی، ولایت فقیه، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی رحمه الله، تهران، چاپ اول، ۱۳۷۳، ص ۳۱ . ۶) همان . ۷) صحیفه امام، پیشین، ج ۱۱، ص ۲۲ . ۸) صحیفه نور، پیشین، ج ۱۰، ص ۲۷ . ۹) همان، ج ۴، ص ۲۰۷ . ۱۰) همان، ج ۵، صص ۳۵ – ۳۴ . ۱۱) ولایت فقیه، پیشین، ص ۳۰ . ۱۲) همان . ۱۳) همان، ص ۳۰ . ۱۴) صحیفه نور، پیشین، (وصیت نامه)، ج ۲۱، صص ۱۸۱ – ۱۸۰ . ۱۵) همان . ۱۶) همان، ج ۳، ص ۴۲ . ۱۷) همان، ج ۴، ص ۲۱۲ . ۱۸) همان، ج ۳، صص ۲۵۸ – ۲۹ . ۱۹) همان، ج ۴، ص ۱۲۲ . ۲۰) همان، ج ۱۰، ص ۱۸۱ . ۲۱) همان، ج ۲، ص ۲۰۵ . ۲۲) همان، ج ۱۵، ص ۱۹۰ . ۲۳) همان، ج ۵، ص ۲۴۱ . ۲۴) همان، ج ۷، ص ۶ . ۲۵) همان، ج ۱۴، صص ۱۱۸ – ۱۱۷ . ۲۶) همان . ۲۷) همان، ج ۱۷، ص ۹۵ . ۲۸) همان، ج ۲۰، ص ۱۰۱ . ۲۹) همان . ۳۰) همان، ج ۱۸، ص ۱۵۲ و ج ۱۷، ص ۹۵ . ۳۱) همان، ج ۲۰، ص ۱۹۷ . ۳۲) همان، ج ۷، صص ۳۵ – ۳۴ . ۳۳) همان، ج ۱۵، ص ۶۰ . ۳۴) امام خمینی، کشف الاسرار، دفتر نشر فلق، بی تا، ص ۲۸۸ . ۳۵) همان . ۳۶) همان . ۳۷) همان، ص ۲۸۹ . ۳۸) همان، ص ۱۸۲ . ۳۹) همان، ص ۲۹۵ . ۴۰) همان، ص ۹۱ . ۴۱) همان، ص ۳۱۲ . ۴۲) همان، ص ۳۱۲ . ۴۳) همان، ص ۲۹۱ . ۴۴) همان، ص ۱۹۱ . ۴۵) ولایت فقیه، پیشین، ص ۳۴ . ۴۶) صحیفه نور، پیشین، ج ۴، ص ۱۶۶ . ۴۷) کشف الاسرار، پیشین، ص ۲۹۱ . ۴۸) همان، ص ۱۸۹ . ۴۹) همان، ص ۲۹۱ . ۵۰) صحیفه نور، پیشین، ج ۹، ص ۴۲۵ . ۵۱) همان . ۵۲) همان، ج ۹، ص ۱۷۱ . ۵۳) صحیفه امام، پیشین، ج ۸، ص ۲۰۱ . ۵۴) صحیفه نور، پیشین، ج ۱۸، ص ۲۷۳ . ۵۵) همان، ج ۱۷، ص ۴۷۲ . ۵۶) همان، ج ۹، صص ۲۵۶ – ۲۵۴ . ۵۷) همان، ج ۱۹، ص ۱۵۵ . ۵۸) همان، ج ۱۲، ص ۲۵۸ . ۵۹) همان . ۶۰) همان، ج ۱۲، ص ۲۵۸ . ۶۱) همان، ج ۸، ص ۲۵۶ . ۶۲) همان . ۶۳) همان . ۶۴) صحیفه امام، پیشین، ج ۲۱، ص ۳۶۳ . ۶۵) همان، ج ۱۴، ص ۴۱۴ . ۶۶) همان . ۶۷) همان، ج ۱۴، ص ۴۱۴ . ۶۸) همان، ج ۱۴، ص ۴۱۵ . ۶۹) همان، ج ۱۴، ص ۳۷۷ . منابع مقاله: مجله رواق اندیشه، شماره ۱۹، قاسمی، مجید؛

تطورات فقهی ولایت فقیه

تطورات فقهی ولایت فقیه اندیشه ولایت فقیه در بستر تاریخ خود، به همین صورتی که حضرت امام گفته اند مطرح بوده یا این که حضرت امام در این عرصه، دیدگاه نویی ارائه داده اند؟ البته هر نظریه فقهی به طور طبیعی در طول تاریخ، تطوراتی پیدا می کند، ولی به نظر می رسد تولد نظریه ولایت فقیه باید هم زمان با تولد فقه باشد ;آغاز عصر اجتهاد. من در کلمات شیخ مفید، که آغازگر اجتهاد – به معنای متعارف – است، شواهد و قراینی پیدا کردم که ایشان به ولایت مطلقه فقیه معتقد بوده است. اما پیش از ادامه سخن، ذکر یک نکته ضروری است: بدون شک، زمانی فقه شیعه صورت گرفت که فقهای ما در شرایط خاصی قرار داشتند: حکومت ها در دست جائران بود و فقها در حاشیه قدرت، و حتی احتمال این که زمانی قدرت را به دست آورند، داده نمی شد. اگر چه در دوره های محدودی مانند دوره شیخ مفید که آل بویه شیعه بر سر کار بودند و یا دوره صفویه روزنه هایی برای علمای

شیعه وجود داشت، اما با این حال، همین حکومت های شیعی هم مقید به حفظ قدرت خود بودند و راضی نمی شدند برای اجرای مسائل شرعی، به راحتی از حکومت خود دست بردارند، حتی اگر احساس می کردند که علما در برابر حکومت آنها ایستاده اند، با آنها درگیر می شدند. با توجه به این، در مساله حکومت، به نظر می رسد بخشی از آنچه حاکم اعمال می کند مربوط به یا مال یا جان مردم است. اگر ما بتوانیم اثبات کنیم که در این حوزه، فقهای ما برای فقیه، قایل به حق دخالت بوده اند، به طریق اولی، ثابت می شود که آنها در حوزه های دیگر هم حق دخالت داشته اند. این سه حوزه اهمیت فراوانی نسبت به دیگر حوزه ها دارد. فقهای ما در کتاب های خود، وقتی به این سه حوزه می رسند، مسؤولیت اجرای احکام را بر عهده فقیه می گذارند. به عنوان مثال، وقتی مرحوم شیخ مفید در مباحث خود، به نماز جمعه یا عیدین می رسد، می فرماید: «و للفقهاء ان یجمعوا باخوانهم بصلوات الخمس وصلاة الاستسقاء والعیدین والجمعة » ایشان این سخن را در حالی مطرح می کند که نماز جمعه یکی از شؤون حاکم بود و توسط او یا کسی که او معرفی می کرد، اقامه می شد. اما چون این یک موضوع دینی است، شیخ مفید آن را بر عهده فقیه می داند. یا - مثلا - در مساله زکات، که یکی از منابع مالی مهم حکومت اسلامی است، شیخ مفید در بحث از آیه «خذ من اموالهم صدقة » می گوید: مسؤولیت جمع آوری زکات و دیگر صدقات واجب بر عهده پیامبر (ص) است. سپس می فرماید: پس از وی، این کار به جانشینان او واگذار شده است «;و قد فوضوا النظر فیه الی فقهاء شیعتهم. » در بحث اجرای حدود هم همین سخن را می فرماید. از جمع بندی نظرات معلوم می شود که شیخ مفید (ره) معتقد بوده اجرای حساس ترین مسائل دین بر عهده فقهاست و طبیعی است که فقیه در دیگر مسائل عرفی نیز مسؤولیت دارد. این توسعه از کارهای جالبی است که شیخ مفید کرده است ;مثلا، در باب وصیت می گوید: «اذا عدم السلطان العادل - مما ذکرنا من هذه الابواب للفقیه ان یتولا ما تولاه السلطان » در تمام این ابواب، احکامی را که سلطان باید اجرا کند، اگر سلطان عادل - یعنی پیامبر (ص) و امام معصوم (ع) - نبود، فقیه باید اجرای آنها را متکفل شود. این سخن شیخ دقیقا نظریه «ولایت عامه انتصابی فقیه » را اثبات می کند که سابقه نظریه ولایت فقیه حضرت امام است، در حالی که من ندیده ام این سابقه را تاکنون کسی به شیخ مفید رسانده باشد ;آنچه هست سابقه ای است که به مرحوم شیخ احمد نراقی می رسانند یا بعضی هم سعی کرده اند آن را به محقق کرکی یا محقق اردبیلی برسانند. اما در کلمات شیخ مفید، که بنیانگذار اجتهاد و اولین فقیهی است که به صورت اجتهادی کتابی نوشته، به روشنی رد پای نظریه حضرت امام مشاهده می شود. نکته جالبی که نظریه انتصاب شیخ مفید را اثبات می کند این است که ایشان این مساله را مطرح می کند که اگر فقیهی را سلطانی جائر به ولایتی و حکومتی نصب کند، این فقیه یا دارای شروط لازم است یا فاقد آن. اگر او این شروط را واجد باشد - یعنی عادل و مدبر باشد - بر او واجب است این ولایت را بپذیرد، به این دلیل که ولایت حق اوست از ناحیه امام زمان (عج) ، ولی با امکاناتی که زمامدار در اختیارش گذاشته است. اما اگر او شروط لازم را نداشته باشد، حرام است ولایت را بپذیرد. این نظریه در طول تاریخ، تطوراتی پیدا کرده و در زمان محقق کرکی از چند جهت تفاوت هایی نموده است. محقق کرکی برای اولین بار، این نظریه را مستدل کرده، مساله «مقبوله » را مطرح نموده و روایت «العلماء ورثة الانبیاء» را ذکر کرده است. ایشان موضوع «نیابت » را مطرح می کند و به صراحت «ولایت » را تعمیم می دهد. در زمان محقق اردبیلی نیز این نظریه تطوراتی پیدا کرد و در عصر محقق نراقی موضوع روشن شد ;ایشان برای اولین بار این مساله را به صورت یک قاعده فقهی در آورد و روایات متعددی بر تایید آن ذکر کرد. اما حضرت امام این موضوع را به شکل دیگری مطرح نمودند ;به قول آیة الله جوادی آملی، حضرت امام هم اندیشه دینی داشتند و هم انگیزه دینی. گذشتگان معتقد بودند ولایت فقیه واجب مشروط است ;یعنی مع الامکان، با وجود فراهم بودن شرایط، این کار واجب است، اگر چه تحصیل شرایط هم بر فقیه واجب نیست ;اگر شرایط به گونه ای فراهم شد که حکومت را تقدیم فقیه کردند، در این صورت، واجب است بپذیرد. اما حضرت امام معتقد بودند که فقیه باید در پی فراهم کردن شرایط و کسب قدرت باشد ;این کار واجب مطلق است که فقیه متصدی اجرای احکام شود. برخی معتقدند تاسیس حکومت اسلامی به معنای واپس گرایی و بازگشت

به دوره های ما قبل نوین است. در مقابل، برخی آن را در جهان امروز، فرامدرن می دانند. حضـرتعالی چه تحلیلی از این دو دیدگاه دارید؟ بنده معتقدم که اگر جوانب مساله را خوب بررسـی کنیم، می بینیم «ولایت فقیه » در واقع یک نظریه فرا مدرن است ؛زیرا این نظریه با تمسک به آیه شریفه «واعدوا لهم ما استطعتم من قوة و من رباط الخیل » معتقد است که باید از تمام امکانات روز و فن آوری ها استفاده کرد و برای هدایت بشر به سوی یک جامعه مطلوب و مدینه فاضله، که دین در وجود انسان متجلی باشد و شخصیت افراد ربانی گردد، خود را مجهز نمود. البته من در اصل این گونه تعبیرها شک دارم ؛یعنی این که ما این نظریه را سنتی یا فرامدرن بدانیم و بعد چنین تلقی کنیم که اگر فرامدرن یا نوین است خوب، و اگر سنتی می باشد مردود است ؛چون از «مدرن » تا «مدرنیته » فاصله ای است با بار فرهنگی خاصی که از ابتدا منتقدان زیادی هم به آن پرداخته اند که حتی بسیاری از آنها غربی بوده اند. فراصنعتی (پست مدرنیسم) هم که امروزه در غرب مطرح می شود، بیشتر به دلیل ضعف ها و نارسایی هایی است که از دوره صنعتی (مدرنیسم) احساس کرده اند و می بینند که راه بازگشتی به گذشته ندارند. بنابراین، امتیازی به حساب نمی آید که ما ثابت کنیم «ولایت فقیه » مدرن است یا پست مدرن. تصور من در این زمینه آن است که بشریت بدون شک، بر مبنای عقل و درک و عرفیاتش برخی شعارها را مطرح کرده که خوب است ؛مانند آزادی، عدالت و رعایت حقوق دیگران. برای این که ببینیم «ولایت فقیه » این گونه ارزش های بشری را داراست یا نه باید این نظریه را ارزیابی کنیم. می بینیم بسیاری از این گونه ارزش ها در این نظریه مورد توجه قرار گرفته است، همانند عدالت - که اصل این نظریه بر آن مبتنی است - آزادی - که به قول شهید مطهری (ره) ، آزادی از قید و بندهای نفس است - و برخی دیگر از امتیازات که در این نوع حکومت وجود دارد. بنابراین، علاوه بر شعارهای خوبی که در حکومت های - به ظاهر - مردم سالار و مدرن مطرح است - و البته شکل صحیح و عمیقش در این نظریه وجود دارد - «ولایت فقیه » نقاط قوت و امتیازات دیگری نیز دارد که خود غربی ها هم به آن اذعان دارند. به عنوان مثال، یکی از انتقاداتی که - حتی خود غربی ها - بر مدرنیته دارند این است که انسان را از معنویات دور نموده و در واقع، معنویت زدایی کرده است. و زندگی بدون معنویات - اگر چه از لحاظ ظاهری، بهشت برین هم باشد - انسان را ارضا نمی کند ؛زیرا انسان موجودی است با نیازهایی متفاوت از حیوانات. اگر او را از معنویات منسلخ کنیم، او را از کمال وجودی اش دور ساخته و به حیوانیت کشانده ایم. نتیجه چنین چیزی همان می شود که آن دانشمند غربی گفت: انسان پاره سنگی است پرتاب شده در صحرای هستی ؛یعنی بی هدف و بدون برنامه. این در حقیقت، به بن بست کشاندن بشر است ؛از جمله ضعف های نظام مدرنیته. بنابراین، ما اصلا مدرنیته و پست مدرنیسم را کامل نمی دانیم که بخواهیم ولایت فقیه را با آن مقایسه کنیم. با فرض دنیوی بودن «دولت » در ساخت حکومت های مادی و با توجه به ضرورت وجود «دولت » در حکومت اسلامی، چگونه ممکن است ولایت فقیه بتواند در بسط معنویات موفقیت کسب کند؟ همان گونه که اشاره شد، ماهیت ولایت فقیه با حکومت های دنیوی فرق می کند ؛حکومت هایی که با اهداف دنیوی و مادی بنا شده است. بنابراین، برای تعبیر از چنین حکومتی، نباید از اصطلاحات این نوع حکومت ها، که بار منفی دارد، استفاده کرد ؛البته نباید متکی به اصطلاحات فنی و سنتی حوزه هم باشیم که مردم نمی فهمند یا حتی بوی کهنگی از آن استشمام می کنند، بلکه باید با توجه به ماهیت حکومت اسلامی و نظام ولایت فقیه، الفاظی را هم که در آن به کار می بریم دارای بار معنایی خاص خود باشد، غیر از آنچه در آن حکومت ها وجود دارد ؛مثلا، بیان کنیم که منظور از آزادی در این نظام، آزادی غربی نیست ؛همین گونه است عدالت، رعایت حقوق دیگران و دیگر واژه ها، اگر چه ممکن است در برخی زمینه ها تعاریف ما با تعاریف آنها متنافی هم نباشد، بلکه بار معنایی بیشتری داشته باشد. بنابراین، اگر حکومت مبتنی بر ولایت فقیه تشکیل دهیم، با توجه بار معنایی خاص الفاظی که از آنها استفاده می کنیم، موانعی جدی در مسیر ترویج معنویات و اخلاق وجود ندارد، اگر چه این کار چندان ساده هم نیست و در یک جهان مادی گرا و غربت معنویت، نگه داشتن علم معنویت مشکل است. اما با استقامت و فداکاری این کار میسر است، به ویژه آن که ما شیعیان برای بشریت به آینده ای روشن و پر از عدالت و معنویت معتقدیم. برخی

معتقدند که نظام ولایت فقیه زمینه ساز فرج امام زمان (ع) است و برخی به عکس، آن را موجب بیگانگی با آرمان انتظار فرج می دانند. این بحث تازه ای نیست، در این باره اظهار نظرهای بسیاری هم شده است. حضرت امام با این طرز تفکر که تشکیل حکومت اسلامی مانع ظهور حضرت مهدی (عج) می شود، قاطعانه مبارزه کردند. اصلا این غیر معقول است که ما خود را منتظر حکومتی صالح بدانیم، ولی در پی اصلاح خودمان نباشیم یا بگوییم اگر صالح باشیم، حکومت صالح به تاخیر می افتد. به عنوان مثال، اگر کسی منتظر آمدن میهمان است، دست روی دست نمی گذارد و بی کار نمی نشیند، بلکه برای پذیرایی از میهمان، خود را آماده می کند. «انتظار» در جایی مصداق پیدا می کند که «منتظر» کارهایی متناسب با «منتظر» انجام دهد. وقتی ما منتظر مصلحی هستیم، به تعبیر آقای حکیمی، خودمان باید صالح باشیم و جامعه را هم اصلاح کنیم. ما اگر در پی استقرار ولایت فقیه و معتقد باشیم که در سایه این حکومت، می توانیم جامعه را اصلاح کنیم و معنویات را گسترش دهیم، در جهت انتظار مصلح حرکت کرده ایم. این تصور که چون در روایات آمده است در زمان ظهور حضرت حجت (عج) جامعه پر از ظلم و جور و هرج و مرج است، پس ما باید چنین وضعیتی به وجود آوریم تا آن حضرت ظهور کند، دقیقا مثل روایتی است که حضرت می فرماید: مورچه تصور می کند خدا هم مثل او شاخکی دارد. انسان معمولا در هر محدوده ای که زندگی می کند، دنیا را هم مثل همان جا تصور می نماید و به رنگ همان جا می بیند ;تصور می کند اگر جامعه خودش صالح شد، همه دنیا صالح شده است یا به عکس، در صورتی که وقتی ما دید جهانی داشته باشیم - که حکومت حضرت ولی عصر (عج) هم در تفکرات ما گستره ای جهانی دارد - طبیعی است که هر قدر هم تلاش کنیم، واقع آن است که جهان در سقوط و سراشیبی است ;همان گونه که می بینیم عدالت و آزادی را به مسلخ برده اند و اینها همه مفاهیمی ضد خود پیدا کرده اند. سیاست و رویکرد دینی در دنیای امروز حجهٔ الاسلام محبی با توجه به تاسیس حکومت اسلامی توسط حضرت امام، آیا اندیشه حکومتی ولایت فقیه فرایند تاریخی فقه شیعه است؟ این فرایند تا چه حد معطوف به مبانی فکری امامیه می باشد؟ وقتی فقه شیعه را مطالعه می کنیم، از اول کتاب طهارت تا کتاب دیات، در همه مسائل، کم و بیش به احکام فقهی حکومتی برخورد می کنیم که حتی در مسائل اولیه فقهی نیز به فقیهی نیاز است تا آنها را طبق مبانی کتاب و سنت، برای مردم بیان کند. ضرورت آگاهی او بر فقه به این دلیل است که استدلال هایی را که از کتاب و سنت ارائه می دهد مبتنی بر مبانی عقلانی باشد. از جمله مباحثی که به خصوص تاکید شده زیر نظر ولی فقیه باشد مسائلی است که در کتاب های جهاد، امر به معروف و نهی از منکر، مباحث اقتصادی و امثال آن آمده است. ولایت فقیه از ولایت خدای متعال، پیامبر اکرم (ص) و ائمه اطهار (ع) سرچشمه گرفته است. به عبارت دیگر، می توان ولایت فقیه را در طول ولایت آنان دانست ;یعنی اگر خدای متعال بر همه موجودات ولایت دارد و این ولایت را در قانون تکوین و تشریع به نحوی به پیامبر اکرم (ص) و ایشان نیز به ائمه اطهار (ع) عنایت فرموده است، بر همین اساس، از میان فقها نیز کسی که به مسائل زمان خود، از حیث سیاسی، اجتماعی و فقهی آگاهی داشته باشد بر همه مسلمانان جهان ولایت دارد. پس در واقع منشا این ولایت قرآن و روایات است. در این زمینه، استدلال به آیات بحث مفصلی دارد، اما از لحاظ روایی، همین که پیامبر (ص) فرمود: «الست اولی بکم من انفسکم » و همه از سر فطرت هم که بود، گفتند: بلی، بر این موضوع دلالت دارد. سپس پیامبر اکرم (ص) فرمود: اگر من ولی شما هستم، علی (ع) مولای شماست و برای پس از او، دیگر ائمه (ع) را معرفی نمود. در زمان غیبت هم قوانین اسلامی نباید مسکوت و معطل بماند. پس باید این قوانین به دست کسی اجرا شود. مجری این قوانین در زمان غیبت، ولی فقیه است. دستور او باید باشد تا احکامی که در جامعه مطرح می شود مشروعیت پیدا کند. تاسیس حکومت دینی را بعضی به معنای واپس گرایی و بازگشت به گذشته و سیر قهقرایی می دانند، ولی برخی دیگر معتقدند حکومت دینی در واقع، گذر به جهان سیاسی فرامدرن است و از اندیشه های سیاسی حضرت امام چنین برمی آید که جهان برای رسیدن به مدینه فاضله و سعادت ابدی، باید با حکومت دینی اداره شود. با توجه به آنچه ذکر شد که ولایت فقیه در طول ولایت خدا و رسول او (ص) و ائمه اطهار (ع) است، اگر آن را ارتجاعی بدانیم، در واقع، ولایت خدا و پیامبر (ص) و اهل بیت (ع) را این

گونه دانسته ایم، در صورتی که معنا ندارد قوانینی را که ریشه در وحی دارد و وابسته به زمان خاصی نیست، موجب عقب افتادگی افکار و اجتماع بدانیم، بلکه طبق روایت شریف، به ما امر شده است که در هر زمانی مسائل را به روات احادیث اهل بیت (ع) ارجاع دهیم. اگر مسائلی که از سوی آنها بیان شده برای همیشه بشریت مفید است، ولایت فقیه هم در عرض همین مسائل قرار دارد. بنابراین، اگر خطایی هم وجود داشته باشد، خطای در حکم نیست ؛ممکن است در تشخیص مصادیق حکم باشد. اما شخصی که به عنوان فقیه مدبر و متقی انتخاب می شود، خداوند در مرحله عمل، به او تفضلاتی دارد که نمونه آن را پس از رحلت امام بزرگوار در راهنمایی های خردمندانه مقام معظم رهبری می بینیم و این از الطاف خفیه الهی است. پس نباید فراموش کنیم که اگر حکومت وابسته به اسلام باشد، خداوند هم به حاکم آن عنایت دارد ؛در هر زمانی این گونه بوده، در زمان غیبت هم همین گونه است. آیا نزدیک کردن حکومت اسلامی به استانداردهای تمدن نوین به معنای آن است که اسلام را مدرنیزه کرده ایم یا آن که حکومت اسلامی، خود فرامدرن است و نیازی به این چیزها ندارد؟ در این باره از اندیشه حضرت امام چه استفاده ای می توان کرد؟ چون اندیشه حضرت امام به تعبیر خودشان، اندیشه فقه جواهری است، وقتی در فقه جواهری تحقیق می کنیم، می بینیم از جزئی ترین مسائل زندگی فردی انسان تا کلی ترین مسائل اجتماعی، سیاسی و اقتصادی او در آن آمده و این به برکت قرآن کریم و روایات اهل بیت (ع) است. اصول قواعد هر رشته ای از زندگی انسان در فقه آمده، فقط تطبیق آن در هر زمان با مصادیق، کار فقیه است. به عبارت دیگر، «حلال محمد حلال الی یوم القیامهٔ و حرام محمد حرام الی یوم القیامهٔ. » این واقعیتی است که احکام الهی قابل تغییر و تبدیل نیست، اما در هر زمانی، هر مساله ای اتفاق بیفتد، حکمش در فقه موجود است، حتی اگر مسائل سیاسی باشد. به عنوان مثال، در زمینه ارتباط با دیگر کشورها، اگر رابطه سیاسی و مبتنی بر سلطه باشد، قرآن می فرماید: «لن یجعل الله للکافرین علی المؤمنین سبیلا» ، کفار هیچ سلطه ای بر مسلمانان ندارند. اما اگر رابطه اقتصادی و به نفع مسلمانان باشد، همین رابطه که قبلا حرام بود، اینک حلال است، نه به اعتبار این که حکم الهی تغییر کرده، بلکه به این اعتبار که زمان و مکان - شرایط - در بیان حکم و تطبیق با احکام الهی تاثیر دارد. بنابراین، نقصی در فقه اسلامی نسبت به زندگی بشر در هر زمانی وجود ندارد و نیازی نیست آن را مدرنیزه کنیم ؛زیرا در هر زمانی که این فقه در اختیار یک فقیه مدبر و آگاه به زمان باشد می تواند نیازهای جامعه را تامین کند. اخیرا مباحثی که در حوزه مطرح می شود بیشتر مسائل حکومتی است، به خلاف گذشته که بیشتر مسائل در زمینه مطهرات و نجاسات و امثال اینها بود. این نشان دهنده آن است که این گونه مسائل جدید در گذشته فقه مطرح نبوده، اما با رشد افکار، اکنون این مسائل از میان آیات و روایات استنباط می شود. به عبارت دیگر، ولی فقیه مبین و مجری احکامی است که کلیاتش در قرآن و سنت آمده و اگر پس از این هم جامعه در هر زمینه ای دچار تحول و پیشرفت شود، فقها می توانند احکام جزئی را از احکام کلی الهی کشف کنند. حضرت امام می فرمودند: حکومت اسلامی و نظام ولایت فقیه در واقع، زمینه ساز ظهور حضرت حجت (عج) است. چگونه ممکن است چنین باشد؟ در ضمن یک مثال، این مطلب را چنین می توان بیان کرد: اگر قرار باشد مهمانی عظیم الشان برای ما برسد، خانه را آب و جارو می کنیم و مقدمات استقبال از مهمان و پذیرایی او را فراهم می نماییم، نه این که بی کار بنشینیم و هر گونه آمادگی را از خود سلب نماییم. ما باید وقتی حضرت بقیهٔ الله - ارواحنا فداه - ظهور می کنند - ان شاءالله - از قبل در خودمان آمادگی استقبال از ایشان را فراهم کرده باشیم. تا زمینه ظهور ایشان را فراهم نکنیم، ظهور نخواهند کرد. روایاتی هم که می گویند: «یملاء الله الارض قسطا و عدلا بعد ما ملئت ظلما و جورا» این گونه تفسیر می شوند که هنگام ظهور، طبیعتا جامعه این گونه است، نه این که ما باید خودمان ظلم را زیاد کنیم تا در ظهور حضرت تعجیل شود. در حقیقت، ایشان برای ظهور، نیاز به یارانی صالح دارد. بنابراین، ما باید مقدمات واقعی ظهور را فراهم کنیم، نه این که ایجاد فساد نماییم. کاری که مردم ایران به رهبری امام راحل کردند و اکنون نیز این راه را به رهبری مقام معظم رهبری ادامه می دهند، به واقع زمینه ساز ظهور حضرت بقیهٔ الله (عج) خواهد بود و امیدواریم همان گونه که اهل معنا معتقدند، فرج آن حضرت هر چه زودتر تحقق پیدا کند.

مبانی ولایت فقیه از منظر امام خمینی (ره) (۱)

مبـانی ولایت فقیه از منظر امام خمینی (ره) (۱) انـدیشه سبز و سـرزنده امام خمینی(ره) در تاریخ، ماندگار وجاویدان است. گفتار و رفتـار آن عزیز سـفرکرده، سـمبل و الگـوبرای همه انسانهـا می باشـد ;زیرا آموزه هـا و افکـار بلنـدفرهیختگان مختص ملت، گروه و جغرافیایی خاص نمی باشد، بلکه شجره طیبه «سنت » آنان بر سرهمه جهانیان سایه افکنده است. منش و اندیشه های سیاسی، فقهی و اجتماعی امام راحل نیز، چراغ پرفروغ محفل همه انسانها بوده ومنحصـر به زمان و مکان خاص نیست ;زیرا تمام گفتار و رفتار او، از چشـمه جوشان و اقیانوس بیکران معارف بالنده و پویای دین سرچشـمه گرفته است، که خورشـیددین هرگز غروب نمی کند. از این رو اسـت کـه مقـام معظـم رهـبری(دام عزه) فرمـود: «امـام خمینی یـک حقیقت همیشه زنـده است.» از سـوی دیگر «سـنت »برخی از بزرگـان، از اصول پـذیرفته جـامعه به حساب آمـده و رعایت آن بزرگترین نقش را در ایجاد جامعه هـدف منـد و ضابطه پـذیردارد، چنـان که گفتـار و منش معصومـان(علیهم السـلام) دارای چنین ویژگیها می باشـد. بر اساس جاودانگی «سـنت » امام راحل است که رهبر حکیم وژرف اندیش، حضرت آیت الله خامنه ای (مدظله العالی » سال ۱۳۷۸رابه نام سال آن امام همام و فرزانه، اعلام نموده و دولت ومردم ایران را به بهره گیری از «سـنت » امام فراخوانـده است، تامنش و گفتار او در جای جای جامعه و زنـدگی مردم حضور داشـته باشـد. تردیـدی نیست که گفتـار و رفتـار امام یکی از عوامل مهم پیروزی انقلاب اسـلامی بوده، که حفظ آن نیز با الگو قرار دادن «سـنت » امام، امکان پـذیر است. یکی از میراث های گران سـنگ امام راحل، حکومت دینی مبتنی برولایت فقیه می باشد، که ضرورت دارد، در خصوص «مشـروعیت ولاـیت فقیه » بحث شود، زیرا ولاـیت فقیه یکی از ارکـان نظـام بوده ومشـروعیت حکومت منوط به حاکمیت ولی فقیه می باشـد. جای تردیدنیست که امام از طرفداران مبنای مشـروعیت الهی ولایت فقیه است،چنان که منش و گفتـار او دال بر این واقعیت بوده و این ازمحکمـات گفتـار او است. اما اهتمام امام به راءی مردم و برخی ازکلمات او سـبب شـده است، تصور شود: امـام از دیـدگاه مشـروعیت الهی ولایت فقیه به مشـروعیت مردمی ولایت فقیه عـدول کرده است. این نوشـتار می کوشـد، مبنای امام را در این خصوص تبیین کند. برای روشن شدن دیدگاه امام دو مبنای عمده در خصوص مشـروعیت ولایت فقیه که با عنوان «مشـروعیت الهی و مردمی » یاد می شود، بایدتبیین گردد، تا نظر نهایی امام روشن شود. تفسـیر دیدگاه امام خمینی(ره) در خصوص مشروعیت ولاـیت فقیه ضـروری می نمایانـد که بحث را در محورهای زیر پی گیریم: الف- همگرایی دین و سیاسـت یکی از مبانی عمـده در خصوص مشـروعیت حق حاکمیت رهبر، نظریه مشـروعیت الهی است. مشـروعیت الهی بعد از اثبات دخالت دین درحکومت، قابل طرح است. براساس تز جـدا انگاری دین از سیاست، دین در سیاست، دخالت نکرده و مردم با بهره گیری از عقـل به گزینش رهبری پرداخته و مشـروعیت رهبری از طریق راءی مردم به وجودمی آیـد. در عصـر حاضـر، امـام راحل پرچ مـدار پیوند دین و سـیاست می باشد،که ضـرورت تشکیل حکومت مبتنی بر ولایت فقیه را مطرح کرده ;باوردارد که دین با سیاست رابطه دارد: «فمن توهم ان الدین منفک عن السیاسه فهو جاهل و لم یعرف الاسلام و السیاسه » امام در خصوص همگرایی دین و حکومت به آیـات،روایات و عقل اسـتدلال می کنـد. از سوی دیگر او تز جـدایی دین ازسیاست را شـعار اسـتعمارگران تاریـخ می دانـد، که بنیانگـذاران آن در ابتـدا بنی امیه و بنی عباس بوده و امروزه، اسـتکبار پرچمـدارآن می باشـد. نگرش امام در خصوص رابطه دین و سیاست، با مبانی اندیشوران شـیعه و سـنی هم خوانی دارد ;چنان که ابن حزم الاندلسی در خصوص همگرایی دین و سیاست ادعای اجمـاع کرده است. در روایـات نیز به پیونـد دین و سیاست اشـاره شـده است. برای ایجـاد جـامعه ضـابطه منـد، اجرای قوانین و اخذ مالیـات و...احتیاج به حکومت می باشـد ;از این رو خردمنـدان بر تشـکیل حکومت اتفاق نظر دارنـد. بعـد از اثبات همگرایی دین و سیاست، این سوال مطرح می شود: در جامعه دینی، حق حاکمیت سیاسـی رهبری از آن کیست و مشروعیت آن از سوی چه کسی و یـا کسـانی به وجود می آیـد؟ ب- لزوم مشـروعیت یکی از مبـاحث قابل طرح این است: اصولا چرا حاکمیت سیاسـی حاکم نیازمند

مشروعیت است؟ در پاسخ باید گفت: این حق طبیعی انسانهاست که بر سرنوشت خود حاکم باشند، همان طوری که بر اموال خود حاکمیت دارند. و این اصل عقلایی است که احدی بر دیگری ولایت نداشته باشد. از دیدگاه اسلام نیز حق حاکمیت مطلق، مخصوص خداوند است ;کسی بر دیگری حق حاکمیت ندارد ;مگر به اذن خداوند (ان الحکم الا لله)، (له الخلق و الامر)امام علی(ع) خطاب به فرزندش امام حسن(ع) فرمود:«لا تکن عبد غیرك و قد جعلك الله حرا». اندیشمندان اسلامی نیز براین اصل تصریح کرده اند. امام راحل فرمود: «تردیدی نیست که بر طبق اصل اولی، حکم احدی درباره دیگری نافذ نیست، چه آن حکم «حکم قضائی » باشد و چه غیر آن... آنچه عقل بدان حکم می کند این است که حکم خداوند در حق بندگانش نافذاست چرا که او مالك و خالق آنها بوده و هرگونه تصرف و دخالتی درکار آنها، تصرف در ملك و سلطنت خود اوست...» از آنجایی که بشر مدنی بالطبع است، نیازمند جامعه قانونمند می باشد که بایدبر اساس حکومت اداره شود و تشکیل حکومت نیز نوعی حاکمیت وحکمرانی را می طلبد. از سوی دیگر حاکمیت و اقتدار سیاسی باید مبتنی بر وجاهت قانونی و شرعی باشد. در این جا یکی از اساسی ترین سوالها مطرح می شود که: این مشروعیت و وجاهت قانونی ازکجا به وجود آمده ومنشا و ملاك آن چیست؟ صاحبان اندیشه در جواب این پرسش هر کدام تئوریهایی را بیان کرده اند که در این نوشتار تحت عنوان زیربیان می شود: ج- مبانی در خصوص منشا و ملاك مشروعیت در خصوص منشا و ملاك مشروعیت حکومت، مبانی مختلف وجود دارد که جهت رعایت اختصار به برخی از آنها اشاره می شود: نظریه عدالت: براساس این دیدگاه اگر حکومتی برای عدالت تلاش کند، مشروع ومنشا آن عدالت می باشد. نظریه قهر و غلبه: طرفداران این نظریه باور دارند که هرکسی به بهره گیری از زور،حکومت را به دست گرفت، حق حاکمیت برای او به وجود می آید.شماری از نخبگان اهل سنت بر این باور می باشند. نظریه طبیعی و فطری: عده ای عقیده مند هستند، که انسان طبیعتا فرمانبر و اطاعت پذیرمی باشد و منشا مشروعیت از طبیعت انسان سرچشمه می گیرد. ارسطواز باورمندان همین مبناست. نظریه قرار داد اجتماعی: عقیده مندان این نگرش، مشروعیت حکومت را ناشی از قراردادی می دانند که بین مردم و رهبر به وجود می آید. بر اساس این دیدگاه، رهبر در برابر مردم وظایفی دارد و مردم نیز در برابررهبر تعهد و وظایفی دارند. ژان ژاك روسو، از طرفداران این نظریه است. نظریه مشروعیت الهی: براساس این نظریه، خداوند حاکم مطلق بر تمام هستی بوده،منشا و معیار مشروعیت حکومت از خاستگاه او سرچشمه می گیرد. نظریه اراده عمومی: بر اساس این نظریه، منشا و معیار مشروعیت حکومت، خواست مردم می باشد. نقد و بررسی همه این مبانی فرصت دیگری را می طلبد. از سوی دیگربرای تبیین اندیشه امام درخصوص مشروعیت ولایت فقیه، نیاز به بررسی همه این دیدگاه ها نیست. آنچه که در حوزه اندیشه و تفکرسیاسی اسلام، قابل تحلیل است، دو دیدگاه عمده می باشد که باعناوین «مشروعیت الهی » و «مشروعیت مردمی » حکومت، یادمی شود ;که این نوشتار همین دو دیدگاه را مورد تحلیل قرارمی دهد: یکم- دیدگاه مشروعیت الهی یکی از مبانی عمده در خصوص مشروعیت حاکمیت سیاسی حاکم اسلامی،مبنای مشروعیت الهی است، که از آن به عنوان: «دیدگاه انتصابی »، نیز تعبیر می شود. نظریه پردازان این منظر براین باور هستند که شارع در زمان غیبت نسبت به رهبری جامعه سکوت ننموده و به بیان ویژگیهای رهبر هم اکتفا نکرده است، بلکه همانند زمان حضور معصوم(ع)، به گماردن رهبری پرداخته است. بااین تفاوت که در زمان حضور، افراد معینی را به رهبری گمارده است; اما در زمان غیبت فقیهان واجد شرایط را به طور عام به سرپرستی مردم منصوب کرده است. براساس این مبنا، اصل مشروعیت حاکمیت حاکم، از سوی معصوم(ع)با اذن خدا به وجود آمده و مردم در اصل مشروعیت آن، نقش ندارند. اکثریت قریب به اتفاق صاحبان اندیشه شیعی برهمین باورهستند ;که به بیان دیدگاه برخی از آنان اشاره می شود: مرحوم شیخ مفید (م: ۴۱۳) فرمود: «اجرای حدود و احکام انتظامی اسلام، وظیفه «سلطان اسلام » است که از جانب خداوند منصوب گردیده اند، می باشد. و امامان نیز این امر را به فقهای شیعه تفویض کرده اند، تا در صورت امکان،مسئولیت اجرایی آن را بر عهده گیرند...» مرحوم محقق کرکی (م:۹۴۰) می نویسد: «فقهای شیعه اتفاق دارند که فقیه عادل امامی دارای شرایط فتوا، که از آن به مجتهد در احکام شرعی تعبیرمی

شود، نائب از امامان معصوم(علیهم السلام) است در همه اموری که نیابت در آن دخالت دارد...» مرحوم صاحب جواهر (م: ۱۲۶۴)می نویسد: «بل لولا عموم الولایه لبقی کثیر من الامور المتعلقه بشیعتهم معطله فمن الغریب وسوسه بعض الناس فی ذلک بل کانه ماذاق من طعم الفقه شیا و لا فهم من لحن قولهم و رموزهم امرا و لاتامل المراد من قولهم: نی جعلته علیکم حاکما، قاضیا، حجه وخلیفه و نحو ذلک مما یظهر اراده نظم زمان الغیبه لشیعتهم فی کثیر من الامور الراجعه الیهم.» فقیهانی مانند مرحوم نراقی(م: ۱۲۴۵)، محقق حلی (م: ۶۷۶)، میرفتاح حسینی مراغه ای (م:۱۲۵۰) و محقق اردبیلی(م: ۹۹۳)... از باورمندان مشروعیت الهی ولایت فقیه هستند. امام راحل نیز بر همین باور است. چنان که امام بعد از بررسی دلیل نقلی و عقلی ولایت فقیه، اظهار می دارد:«تتحصل مما مر ثبوت الولایه للفقها من قبل المعصومین: فی جمیع ما ثبت لهم الولایه فیه من جهه کونهم سلطانا علی الامه...» ازآن چه گذشت به این نتیجه می رسیم: از سوی معصومان(علیهم السلام) برای فقیهان ولایت ثابت است، ازآن جهت که آنان سلطان بر امت بوده اند. مشروعیت ولایت فقیه از منظر امام راحل را می توان به عنوان نظریه سوم با عنوان: «مشروعیت الهی و مقبولیت مردمی » نیز،طرح کرد ;ولی از آنجا که مقبولیت مردمی در اصل مشروعیت، دخالت ندارد، از این رو مبنای امام همان نگرش مشروعیت الهی است. براین اساس، از دیدگاه امام با عنوان مشروعیت الهی یاد می شود. مشروعیت ولایت فقیه از دیدگاه امام بر دو ویژگی طرح شده است که این دو ویژگی نشان دهنده تفاوت مبنای امام با مبانی برخی ازصاحبان فکر دیگر می باشد. این دو ویژگی عبارتند از: ۱- مشروعیت الهی ۲- مقبولیت مردمی. امام مانند صاحب جواهر، مرحوم نراقی و... از باورمندان مبنای مشروعیت الهی است. از سوی دیگر امام مقبولیت مردمی ولایت فقیه را طرح کرده است، که این عنصر در اندیشه برخی از فقها نادیده گرفته شده است. از این رو مبانی آنان در چگونگی تعیین ولی فقیه از میان فقهای واجد شرایط، دچار مشکل شده و در تزاحم ولایت فقها، راه حل مناسب ارائه نداده اند. امام خمینی(ره) به عنوان فقیه ژرف اندیش، به جایگاه مردم درشکل گیری حکومت و گزینش رهبری آن، توجه خاص نموده است تا آنجاکه فرمود: «در اینجا (ایران) آرای ملت حکومت می کند. این جاملت است که حکومت را در دست دارد و این ارگانها را ملت تعیین کرده و تخلف از حکم ملت برای هیچ یک از ما جایز نیست.» هموفرمود: «از حقوق اولیه هر ملت است که باید سرنوشت و تعیین شکل نوع حکومت خود را در دست داشته باشد.» امام خمینی(ره)بارها به مشروعیت الهی و مقبولیت مردمی ولایت فقیه اشاره نموده است. چنان که در حکم نخست وزیری آقای مهندس بازرگان نوشت: «مادولت تعیین کردیم، به حسب آن که، هم به حسب قانون، ما حق داریم و به حسب آراء ملت که ما را قبول کرده است، آقای مهندس بازرگان را مامور کردیم که دولت تشکیل بدهد ;دولت موقت.»«من ایشان (مهندس بازرگان) را حاکم قرار دادم یک نفر آدمی هستم که به واسطه ولایتی که از طرف شرع مقدس دارم ایشان راقرار دادم...» همچنین امام در زمانی که برای تشکیل شورای انقلاب صادر نمود، فرمود: «به موجب حق شرعی و بر اساس راءی اعتماد اکثریت قاطع مردم ایران، که نسبت به این جانب، ابرازشده است، در جهت تحقق اهداف اسلامی، شورایی به نام شورای انقلاب اسلامی مرکب از افراد با صلاحیت مسلمان و متعهد و مورد وثوق موقتا تعیین شده و شروع به کار خواهد کرد...» در قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران به مقبولات مردمی ولایت فقیه، اشاره شده است. از عبارات امام به خوبی استفاده می شود که امام در کنار ولایت شرعی فقیه، مقبولیت مردمی را در نظر دارد. بی تردید اگر راءی مردم در تعیین رهبری نقش نداشت، امام مقبولیت مردمی را مطرح نمی کرد. طرح مشروعیت الهی و مقبولیت مردمی ولایت فقیه از سوی امام، برخی از شبهات و پرسشها را نیز به وجود آورده است که به چند مورد آن اشاره می شود: ۱- آیا بین مشروعیت الهی ولایت فقیه و مقبولیت مردمی آن، نوعی تنافی نیست؟ زیرا مشروعیت الهی حاکی از عدم نقش مردم در گزینش رهبری است،و حال آن که مقبولیت مردمی نشان دهنده، نقش مردم در گزینش رهبری است؟ ۲- معنای مقبولیت مردمی چیست؟ ۳- اصولا از دیدگاه امام، مردم چه نقشی در گزینش رهبری دارند؟برای جواب پرسشهای فوق در زمینه مشروعیت الهی و مقبولیت مردمی، لازم است بحث را با بیان مطالب زیر ادامه دهیم: از منظر امام به یک اعتبار، مشروعیت الهی و مقبولیت مردمی دومرحله دارد: مرحله

ثبوت: در این مرحله شارع اصل مشروعیت را برای فقیه به عنوان حکم وضعی جعل می کند، چنان که امام راحل بر حکم وضعی بودن ولایت تصریح کرده است: «والولایه من الامور الوضعیه الاعتباریه العقلائیه » آیت الله معرفت نیز باور دارد که ولایت از احکام وضعیه است. ولایت حقی است که از سوی شرع به فقهای واجد شرایط اعطا شده است. البته انشاء ولایت برای فقیه در حد انشاء باقی است، تا عوامل فعلیت و تنجز آن به وجود آید. جعل ولایت برای فقیه کاشف از این است که حق حاکمیت سیاسی از آن فقهاست و دیگران حق حاکمیت ندارند. گرچه مردم دیگران را گزینش کنند. امام عقیده دارد که ولایت، حق امامان معصوم(علیهم السلام) بود که متاسفانه از آنان غصب کردند.چنان که علی(ع) به آن تصریح کرده است. امام دردمندانه چنین می سراید: تا به کی این ناکسان باشند بر ما حکمران تا کی این دزدان کنند این بی کسان را پاسبانی

مبانی و مبادی کلامی ولایت فقیه از دیدگاه امام خمینی(ره)

مبانی و مبادی کلامی ولایت فقیه از دیدگاه امام خمینی(ره) در دو دهه اخیر, رهبری دینی, بویژه ولایت فقیه, مسأله ای بحث انگیز و پر گفت وگو بوده است. کسانی, در انگاره ها بایستگیها و زیرساختهای نظری و فکریِ آن, تردید روا داشته اند و قراءت و تفسیری از اسلام که چنین نظریه ای از آن زاده شود, ناباورانه نگریسته اند و کسانی دیگر, آن را پذیرفته اند و با ارزیابی ذهنی و برداشتهای دینی خود سازگار می دانند, ولی بر پاره ای زوایای این نظریه, درنگ ورزیده اند. شاید انگیزه مهم در بحث انگیزی این موضوع, پاره ای کنشها و واکنشهای جدال آمیز سیاسی ـ اجتماعی و در آمیختن با موضع گیریهای گروهی باشد. برخی آرا و سخنان در این باره, پیش وبیش از آن که رسانه رأی و نظری علمی ـ پژوهشی باشد, به ناروا, تابعی از نظرگاه سیاسی و تأکید و عطفی بر کارکردهای اجتماعی افراد و گروهها درآمده است. این در آمیختگی, سبب شده است تا کم تر با سخنان و اندیشه هایی ناب و شفاف رو به رو شویم. در بیان و دفاعِ برخی کسان, این حقیقت: (حبّک للشّئ یُعمی ویصمّ)۱, به روشنی دیده می شود. از سوی دیگر نیز, به حتم بسیاری از نگرشهای ناباورانه و خرده گیریها از سر خشم و کینها و یا بازتاب بی مهریهایِ انتقام جویانه در عرصه سیاسی و مدیریتی جامعه می باشند. بی گمان, تا فضای بحث و پژوهش از این آمیختگی پاک و پالوده نشود و مشارکت در گفت وگو به اندیشه ای معیار باز نگردد, هیچ روشنگری و فهمانیدنی, نقش و خدمتی در هم اندیشی نخواهد داشت. پس هوشمندانه باید کوشید این گفتاگوی از رهزنهای فکری, دشمنیها و دوستیها و کشمکشها رها گردد, تا بحثها و تحقیقها, شفافیّت و ارزش و خلوص عملیِ خود را بازیابد. امام راحل, نظریه ولایت فقیه را در فرهنگ دینی احیاء کرد. احیای این نظریّه در سطح ذهن و اندیشه, به سه دهه پیش باز می گردد. امام, در آن روزگار, این موضوع را در سیزده جلسه, در حوزه نجف, تدریس کرد۲ و کتاب (ولایت فقیه) صورتِ نگارش یافته همان درسهاست. دیگر بار ایشان در (کتاب البیع)۳ همان مطالب را, کم وبیش, به همان سبک نگاشت.۴ در طول تاریخ غیبت و انتظار, برای نخستین بار, با پیروزی انقلاب اسلامی,این نظریه تجسم و حیاتی عینی و عملی یافت و در متن جامعه به تمام آشکار شد و حاکمیت و مدیریت دینی در شکل نظامی استوار بر ولایت فقیه, به تجربه درآمد. با ورود این نظریه به مرحله آزمون و عمل, امام, پاره ای آرای اصلاحی ـ تکمیلی, ابراز داشت و در داد و ستد میان دو مرحله ذهن و عین, زوایا و چشم اندازهای بیش تری از آن را بیان کرد. این نوشتار, نگاهی بیرونی به دستاورد تفکرِ امام خمینی دارد و می کوشد تا نسبتِ مبانی معرفتی و دین شناختی با نظریه ولایت فقیه را از این منظر بازجوید. مبانی و انگاره های دین شناختی نظریه ولایت فقیه, با مبانی و انگاره های دین شناختیِ ویژه ای سازگاری دارد که بدون باور و شناخت ژرف و فقیهانه آنها نمی توان در معرفتِ دینی به چنین نظریه ای دست یافت. به همین سبب, امام, شناخت مسائل اعتقادی و فقهی اسلام را به عنوان سرچشمه های تصوّری برای دست یافتن و تصدیق کردنِ نظریه ولایت فقیه می دانـد: (هرکس عقاید و احکام اسلام را, حتی اجمالاً, دریافته باشد چون به ولایت فقیه برسد و آن را به تصور آورد, بی درنگ تصدیق خواهد کرد و آن را ضروری و بدیهی خواهد شناخت.)۵ به باور امام,

اگر مبانی و بایستگیهای اعتقادی و نیز هویت جمعی و اجتماعیِ بسیاری از احکام دینی, به راستی و درستی درک و فهم شود, نظریه ولایت فقیه, به گونه طبیعی از آنها زاده می شود و چندان به برهان و استدلال نیاز ندارد. در این جا به بخش نخست ;یعنی مبانی, بایستگیها و انگاره های اعتقادی و کلامی و روش قراءت امام, که به دریافت این نظریه انجامید, پرداخته می شود. امام می گوید: (هرکه اظهار کند که تشکیل حکومت اسلامی ضرورت ندارد, منکر ضرورت اجرای احکام اسلام شده و جامعیت احکام و جاودانگی دین مبین اسلام را انکار کرده است.)۶ در این سخن, نسبتِ (جاودانگی) و (جامعیتِ) دین با رهبری دینی به عنوان دو مبنا و پیش فرضِ کلامی بیان شده است. برداشت و ارزیابی ذهنی ایشان را از این دو اصل, در پیوند با نظریه یاد شده می نگریم. ۱ . جاودانگی اسلام جاودانگی شریعت اسلام, نزد تمامی مسلمانان پذیرفته و بی گفت وگوست. آیات و روایات, پاره ای به روشنی و پاره ای به اشارت, بر آن دلالت دارند .... * (وانه لکتاب عزیز لایأتیه الباطل من بین یدیه ولامن خلفه تنزیل من حکیم حمید.)۷ ...آن کتابی ارجمند است نه از پیش روی باطل بدو راه یابد و نه از پس. نازل شده از جانب خداوندی حکیم و ستودنی است. علامه طباطبایی, آیه یاد شده را با آیه زیر, در دلالت بر جاودانگی اسلام, همسان می شمارد:۸ (إنّا نحن نزّلنا الذّکر وانّا له لحافظون.)۹ ما قرآن را فرو فرستادیم و ما آن را نگاهدار باشیم. * علی(ع) می فرماید: (ذلک القرآن فاستنطقوه ولن ینطق لکم, أخبرکم عنه, انّ فیه علم مامضی وعلم ما یأتی الی یوم القیمة.)۱۰ آن قرآن, از آن بخواهید تا سخن گوید. و هرگز برای شما سخن نگوید, من شما را از آن خبر می دهم. در قرآن علم گذشته است و حدیث از آن چه می آید تا روز قیامت. بیا می فرماید: (ان هذا الاسلام ...لا ـ انْهدام لأساسه, ولازوال لدعائمه, ولا انقلاع لشجرته, ولا انقطاع لمدّته, ولاعفاءَ لشرائعه, ولاجذَّ لِفروعه).۱۱ این اسلام ...نه پایه هایش ویران شدنی و نه ستونهایش برافکندنی است و نه درخت آن از ریشه برآید و نه زمانش بر سر آید. و احکامش کهنه و شاخه هایش کنده نمی شود. به جز آیات و روایات, برهان عقلی مانند: (استوار بودن اسلام بر فطرت) و (خاتمت اسلام) گویای زمان شمولی و جاودانگی این شریعت است.۱۲ برابر این اصل, آموزه ها و آیینهای اسلام, به زمان و عصر ویژه ای محدود نمی شود, بلکه جاودانه و همیشگی است و همه زمانها را در بر دارد و در تمامی عصرها و دورانها, بشر را به سوی زندگی دینی و حیات شایسته و انسانی هدایت می کند. از یک نظر, قانونها و آیینهای اسلام بر دو گونه اند: پاره ای از قانونها هویت فردی دارند, هر کس به تنهایی و بدون پیوند با دیگری می تواند آنها را انجام دهند, مانند: نماز, روزه و ...ولی پاره ای دیگر, هویت و کاربری اجتماعی ـ حکومتی دارند. بدون نظام سیاسی اجتماعی و داشتن نیروی اجرایی توانا, عمل به آن قانونها ممکن نیست, مانند: قانونهای جزایی, مالی, دفاع ملّی و ...همچنین پاره ای از آموزه های دین اسلام, شالوده و هویت اجتماعی دارند, مانند برقراری عدالت در جامعه و . ...امام, جاودانگی دین را به پایدار ماندنِ نام دین و پایندگی بحثها و بررسیهای علمی و نگارشی درباره گزاره های دین, نمی دانند, بلکه در نظر ایشان جاودانگی دین, بستگی به این دارد که هدفها و خواسته ها, برنامه ها و قانونهای دین, در سه سطح: اندیشه, بیان و عمل در هر عصری و برای هر نسلی بازتاب پیدا کند. جاودانه بودن دین را, حضور و تجسم عینی دین در جاری زمان می دانند: (احکام اسلام, محدود به زمان و مکانی نیست و تا ابد باقی و لازم الاجراست. تنها برای زمان رسول اکرم(ص) نیامده, تا پس از آن متروک شود و دیگر حدود و قصاص ;یعنی قانون جزای اسلام اجرا نشود, یا انواع مالیاتهای مقرر گرفته نشود, یا دفاع از سرزمین و امت اسلام تعطیل گردد. این حرف که قوانین اسلام تعطیل پذیر یا منحصر و محدود به زمان یا مکانی است, برخلاف ضروریات اعتقادی اسلام است.)۱۳ این سخن, نشان می دهد که جدایی افکندن میان جاودانگی پاره ای احکام و به فراموشی سپردنِ پاره ای دیگر, نادرست است. همه احکام اسلام جاودانه اند, همان گونه که احکامِ فردی اسلام همیشه باقی و ماندگارند و مؤمنان باید بدانها پای بند باشند, احکام و برنامه های اجتماعی دین نیز, پایدارند و همیشگی. نظر امام, حضور دین در جامعه و جامه عمل پوشاندنِ به خواسته ها و انتظارهایِ سودبخش دین برای اجتماع, تفسیری درست و واقعی از جاودانگی دین است: (حکمت آفریدگار بر این تعلق گرفته که مردم, به طریقه عادلانه زندگی کنند و در حدود

احکام الهی قدم بردارند. این حکمت, همیشگی و از سنتهای خداوند متعال و تغییر ناپذیر است.)۱۴ در باور امام, خداوند دو چیز از ما خواسته است: ۱ . زندگی اجتماعی خود را بر عدل استوار سازیم. ۲ . آیینها و قانونهای شریعت را در زندگی به کار بندیم. این دو گزاره, دو خواسته اصلی و دو مؤلفه درجه اول دین است. شارع در هیچ زمانی راضی به ترک و واگذاشتن آن دو نیست. در این جا, این پرسش پیش می آید که آیا هر گونه مدیریتی در جامعه می تواند آن دو خواسته و هدف دین را عهده دار گردد و در عمل به آنها پای بند بماند؟ آیا هر گونه حاکمیتی می تواند دغدغه دینی و اخلاقی و معنوی مردم را پاس بدارد و نهادها و شیوه های مدیریتِ جامعه را به گونه ای پی بریزد که به پیاده شدن عدالتِ اجتماعی و اقتصادی و قضایی و دیگر ارزشهای فردی و اجتماعیِ مورد نظر دین بینجامد؟ به راستی ساختارِ مدیریت هیچ خدمتی در دینداری و دین ورزی و یا نقشی در فرو نهادنِ خواسته های دین ندارد؟ خلاصه آن که در حکومتی سکولار و لائیک می توان دستورها و هدفهای دین را زنده و جاودانه نگهداشت؟ اگر در قلمرو دستورها و هدفهای فردی بتوان چنین کرد, آیا دستورها و ارزشها و هدفهایی که به حریم جمعی پیوند می خورند, جاوید خواهند ماند؟ بی گمان, هیچ اهل دقت و ژرفکاوی, به این پرسشها پاسخ مثبت نمی دهد که به دور از خرد و انصاف است. (بنابراین امروز و همیشه, وجود (ولیّ امر ;)یعنی حاکمی که قیّم و بر پا نگهدارنده نظم و قانون اسلام باشد, ضرورت دارد ;وجود حاکمی که مانع تجاوزات و ستمگریها و تعدّی به حقوق دیگران باشد, امین و امانتدار و پاسدار خلق خدا باشد, هادی مردم به تعالیم و عقاید و احکام و نظامات اسلام باشد و از بدعتهایی که دشمنان و ملحدان در دین و در قوانین و نظامات می گذارند, جلوگیری کند.)۱۵ این باور, ترجمان سخنی است که امام رضا(ع) نیاز مؤمنان به (ولیّ امر) و (حاکم صالح) را به شیوه عقلی تفسیر می کند و انگیزه های بسیاری بر بایستگی وجود (ولیّ امر) و رهبر در جامعه ایمانی بر می شمارد, از جمله می فرماید ...: (و منها انّه لو لم یجعل لهم اماماً قیّماً اميناً حافظاً مستودعاً, لَدَرستِ الملّةُ و ذهب الدین و غیّرت السّنن والاحکام ولزاد فیه المبتدعون و نقص منه الملحدون و شبَّهوا ذلک علی المسلمین. اذ قدوجدنَا الخلق منقوصینَ محتاجین غیرَ کاملین, مع اختلافهم واختلافِ إهوائهم و تشتُّت حالاتهم, فلو لم یجعل قیّماً حافظاً لما جاء به الرسول الاوّل, لفسدوا علی نحو ما بیّناه و غُیّرت الشرایع والسنن والاحکام والایمان. و کان فی ذلک فساد الخلق اجمعین.)۱۶ از جمله (علتهای نیاز به رهبر) آن است که اگر برای مردمان امامی بر پانگهدارنده نظم و قانون, امین و نگاهبان و امانتدار برنگمارد مردمان سست و دین پایدار نخواهد ماند و سنّتها و آیینهای دینی دگرگون خواهد شد و بدعتگذاران چیزها بر دین خواهند افزود و ناباوران از آن خواهند کاست و آن را برای مسلمانان به گونه ای دیگر جلوه خواهند داد ;زیرا می بینیم که مردمان ناکامل و نیازمند کمال اند افزون بر آن, مردمان نابرابر وخواسته های گوناگون و احوالی پراکنده دارند, پس اگر کسی را که بر پا نگهدارنده نظم و قانون باشد و پاسدار آنچه پیامبر آورده بر مردم نگماشته بود, همان گونه که شرح دادیم, به تباهی می گرایيدند و سنتها و قانونها و تعهدهای دینی دگرگون می شد و این دگرگونی سبب تباهی تمامی مردمان می شود. در این حدیث به شرح, سببهای دیگری بر بایستگی وجود رهبر و حکومت دینی بیان شده است, مانند این که اگر رهبری امین عهده دار حکومت نباشد, مردمان به انگیزه های گوناگون, پا از دایره حقوق و آیینهای دینی بیرون می نهند و عدالت اجتماعی اسلام فرو گذاشته می ماند و دیگر آن که: دینداران بدون رهبری دینی نمی توانند شؤون اجتماعی, مانند: دفاع از امّت اسلامی, بر پا کردن عبادات جمعی, مانند نماز جمعه و ...را انجام دهند. امام راحل, بر این باور بود, علتهایی که در این روایت بر بایستگی رهبر و حکومت دینی در جامعه ایمانی بیان شده است, همیشه وجود دارد و مؤمنان در هر عصر و زمانی مانند صدر اسلام, به رهبر و ولیّ امر نیاز دارند ;زیرا آن علتها و بایستگیهایی که سبب شد پیامبر(ص) رهبری و حاکمیت جامعه را در دست بگیرد و براساس آرمانها و هدفهای وحیانی, مؤمنان را مدیریت کند, چند گاهه, ناپایا و ویژه عصر پیامبر نبود. نمی توان گفت در آن روزگار جامعه به حاکم اسلامی نیاز داشت, ولی در این روزگار چنین نیازی وجود ندارد, بلکه هر زمانی بخواهد چنان جامعه ای با همان هدفها, برنامه ها و ارزشهای وحیانی بر پا شود, نیاز به رهبر و ولیّ امر, به عنوان کارشناس دین و مسؤول پی گیری و برپا دارنده هدفها,

برنامه ها و خواسته های وحی و سازوار با نیازهای زمان, نیاز همیشگی است, نه نیاز زمانی, دونِ زمانی. (علل و دلایل متعددی تشکیل حکومت و برقراری (ولیّ امر) را لازم آورده است. این علل و دلایل و جهات, موقتی ومحدود به زمانی نیستند ;و در نتیجه لزوم تشکیل حکومت همیشگی است).۱۷ از این نگاه, رهبریِ دینی تابعی از دینداری و دین خواهی است و در کنار و همپای جاودانه بودن دین, ثابت و پایدار خواهد بود ;زیرا مؤمنان وقتی می توانند به پیمانهای اعتقادی خود, به درستی پای بند بمانند و به برنامه ها و هدفهای دینی خود برسند که رفتارها و ایستارهای اجتماعی و پیوستگیها میان حکومت و جامعه راه بر دینداری مردمان هموار کند. این امر نشاید, مگر آن که حکومت نسبت به باورها و فرهنگ دینیِ مردم مسؤولیت بپذیرد و در عمل ;یعنی شکل دهیِ نظام و سیستمِ مدیریت, تعهد نشان دهد. به این ترتیب, می بینیم نیاز جامعه دینی به ولیّ امر و رهبری دینی, با نیاز آن به تشکیل حکومت در هم می آمیزد و این, نظریه ولایت فقیه را, در هر عصر, تبیین و تفسیر می کند. پاسخ به یک پندار کسانی بر این پندارند: چون حکومت, پدیده ای است دگرگون شونده و از حالی به حالی دیگر گردنده و هماهنگ با دگرسانی فرهنگ و دانش و تجربه های اجتماعی بشر, هماره شکل جدید به خود می گیرد, نمی توان آن را دینی دانست ;زیرا این دگرسانی با پابرجایی و جاودانگیِ دین ناسازگار است. این پندار و گمان از آن جا ناشی شده که اینان, یا نتوانستند به خوبی بین پابرجایی دستورها و آیینهای دین و دگرگون شوندگی خواسته های انسان و نیازهای زمان, جمع کنند و یا برای توجیه اشتباه دیگر خود ;یعنی (نبودن تئوری حکومت در اسلام), به اشتباهی دیگر ;یعنی تفسیرنادرست از جاودانگی دین گرفتار آمده اند. همان گونه که در شرح دیدگاه امام بیان شد, جاودانگی اسلام یکی از مبانی تشکیل حکومت در اسلام است ;زیرا وقتی باور داشتیم که دستورها و آیینها و هدفهای اجتماعی اسلام, بسان احکام فردی آن جاودانه و همیشگی است و نیز دانسته شد که بدون تشکیل حکومت نمی توان آن آیینها و هدفها را پاس داشت و در زندگی به کار گرفت, به روشنی بایستگی تشکیل حکومت از اصل جاودانگی شریعت زاده می شود. اگر منظورِ اینان از ناسازگاری حکومت با جاودانگی دین, آن باشد که اسلام برای آینده بشر روشهای حکومتی و آیینهای کشورداری ندارد و در اصل چنین چیزی درخور پیش بینی نیست و در هر دوره ای بشر نیازی دارد و هر نیازی با برنامه ای سازوار با آن, باید برآورده شود و دین نمی تواند چنین روشها و آیینهایی را برای همیشه و زمانهای آینده ارائه کند که ممکن نیست. پس چون شکل و روش حکومت نمی تواند جاودانه باشد, با دین و وحی که برنامه ها و آیینهایش جاودانه است, ناسازگاری دارد. در پاسخ اینان ;باید گفت: حکومت در اسلام به این معنی نیست که اسلام روشها و شیوه ها و آیینهای مرحله ای و زودگذر حکومتی و گونه اداره مردمان را برای همه زمانها پیش بینی و بیان کرده و حاکم اسلامی وظیفه دارِ اجرایِ آنهاست, بلکه حکومت در اسلام به این معناست که اسلام از ابزار حکومت برای پیاده کردن خواسته ها و هدفهای خود استفاده می کند و چون هرگونه حکومتی نمی تواند آن خواسته ها و هدفها را پیاده کند و به اجرا بگذارد, اسلام, اصول اساسی و ساختار وهویت دینی حکومت را بازشناسانده است. اما این که چگونه و با کدام تدبیرها و روشهای موفقِ عملی و تجربی باید جامعه اداره شود و عدالت اجتماعی چگونه و با چه شیوه ها و ابزارهایی برقرار می شود, امری است بیرون دینی که به اجتهاد و فهمِ علمی و کارشناسیِ هوشمندانه و عالمانه نیاز دارد. بنابراین, دگرگونی پذیری نیازهای مدیریت و آیینهای کشورداری, هیچ گونه ناسازگاری با جاودانه بودن اصول و هویت و کارکردهای دینی آن ندارد. ۲ . جامع بودن شریعت باور به جامع بودن دین اسلام, مبنای دیگر ولایت فقیه است و نقش زیربنایی در پیدایی این نظریه دارد. به جز دلیلهای عقلی و نگاه بیرونی, آیات و روایات بر جامع بودن شریعت اسلام دلالت دارند: * (ونزلّنا علیك الكتاب تبیاناً لكل شیء.)۱۸ * (الیوم أكملت لكم دینكم.)۱۹ * (ما فرطنا فی الكتاب من شئ.)۲۰ روایات در این باره بسیار است, که به یک نمونه بسنده می کنیم: امام صادق(ع) فرمود: (ان الله تبارك و تعالی أنزل فی القرآن تبیان كلّ شئ حتی واللّه ما ترك اللّه شیئاً یحتاج الیه العباد, حتی لایستطیع عبدٌ یقول: لو كان هذا أنزل فی القرآن, إلاّ وقد أنزله اللّه فیه.)۲۱ خداوند, بیان هر چیز را در قرآن فرو فرستاده, تا آن جا که به خدا سوگند چیزی از نیازهای مردمان را فروگذار نکرده, تا کسی نتواند

بگویـد: کاش این در قرآن آمده بود, مگر آن که همان را خدا در قرآن بیان فرموده است. در اصل فراگیری و جامع بودن دین همه مسلمانان اتفاق نظر دارند ;اما در مفهوم, معنی و دایره شمول, آراء, گوناگون است. نخست باید دید مراد از (دین) چیست و فراگیر بودن آن, به چه معنـاست؟ در روشـنگری هر یک از این دو محور, دیـدگاه امام, مورد نظر خواهـد بود. مراد از دین وقتی گفته می شود: دین جـامع است, منظور از دین چیست؟ به دیگر سـخن, متعلَّق جـامع بودن را چه چیزی تشکیل می دهـد؟ امـام, متعلَّق جـامع بودن را دو چیز می دانـد: (قرآن مجید) و (سـنّت) شامل همه دسـتورات و احکامی است که بشـر برای سـعادت و کمال خود احتیاج دارد.)۲۲ مراد از فراگیر بـودن دیـن چیزهـایی است کـه به عنـوان دین شـناخته می شـود ;یعنی (قرآن) و (سـنّت). (قرآن) محتـوای وحیانی دارد و متن خالص و اصـلی دین را تشکیل می دهد و اما (سـنت) بدان, جهت دین دانسـته می شود که پیامبر(ص) به عنوان روشـنگر و تفسیر کننـده قرآن, آموزه ای از آن را به مسـلمانان تعلیم کرده است: * (وأنزلنـا الیـک الـذکر لتبیّن للنـاس ما نُزّل الیهم ولعلّهم یتفکرون.)۲۳ * (ما اتاکم الرسول فخـذوه و ما نهاکم عنه فانتهوا).۲۴ از این آیات اسـتفاده می شود که مسلمان باید هر آنچه را از پیـامبر(ص) می شـنود و یـا در کردار آن حضـرت می بینـد, به عنوان دین و شـریعت و حقـایق و معارف دینی بدانـد. به اعتقاد شیعه, امامـان(ع) پس از پیامبر روشـنگر و تفسـیرکننده قرآن بوده انـد: (لایمسّه الاّ المطهرون)۲۵ انسانهای پاکی که لطائف و اسـرار قرآن و حقـایق و معـارف قرآن را می فهمنـد و فهم ایشـان کامـل و به دور از اشـتباه است. اهـل بیت پیامبر(ص) هسـتند, همانان که دریچه علم و عرفـان به روی آنان گشوده شـده اسـت۲۶: (إن تتّقوا اللّه یجعـل لکم فرقانـا)۲۷ امامـان, بالاـترین درجه تقوا را پس از پیامبر(ص) دارند. از همین روی در سـخنِ پیامبر(ص), امامان(ع) به عنوان روشـنگر و تفسـیرکننده, با قرآن برابر می نشـینند: (کتاب الله و عترتی).۲۸ بنابراین, افزون بر وحیِ قرآن, سنّت پیامبر(ص) و سیره و سـخن امامان(ع) نیز, بـدان جهت که بیان و تفسیر وحی اند, متنِ دین به شمار می آیند و قداست و حجیّت قطعی دارند. پس منظور از دین, تمامی حقایقی است که در قرآن و سنّت, وجود دارد. * معنی و تفسـیر جـامع بودن سـخن از جامع بودن دین, بسـتگی به این دارد که دانسـته شود هـدف از بعثت انبیا و نزول وحی چیست؟ خداونـد دین را برای پاسـخ به کـدام نیازهـای بشـری فرو فرسـتاده است؟ آیـا بشـر بایـد پاسـخ تمـامی نیازهایش را از دین بخواهـد؟ یا آن که دین به بخشـی از نیازهای او پاسخ می دهـد و نباید هر چیزی را از دین انتظار داشت؟ نیازهای بشـر را این گونه می توان تقسیم و بیان کرد: ۱ . نیازهای دنیوی. ۲ . نیازهای اخروی. نیازهای دنیوی به نوبه خود, دو گونه انـد: الف . نیاز به قانون و روش, برای معنویت و کمال. ب. نیاز به قانون و روش, برای زنـدگی. در این که بشـر برای سـعادت اخروی و نیز بهره منـد شدن از کمالهـای معنـوی به دین و وحی نیـاز دارد, نزد همگـان پـذیرفته است. همه متفکران دینی قبول دارنـد که دین راه و روش سـعادت منـدیِ آخرت, یعنی تمامی نیازهای آن جهانی را نشان می دهـد. همچنین, بر این نیز اتفاق دارنـد که دین, نیازهای روحی و معنویِ بشـر را پاسخ می دهد . البته در این بخش, دین پاره ای مسائل را در تأیید حکم عقل بیان می کند ;یعنی در آن بخش از ارزشـهایی که به حسن و قبح عقلی باز می گردد. بخش دیگر نیازهای بشـر, نیاز به آیینهای زندگی است. آموزه هایی که با به کارگیری آنها, صلاح و سلامتِ زندگی فردی و جمعی فراهم آید. در این بخش, آن امور از زندگی که در قلمرو احکامِ حلال و حرام قرار دارند, ماننـد: خوراکیهـای حلاـل و حرام, دادوسـتد و در آمـدهای حلاـل و حرام و ...یعنی آن بخش از زنـدگی که متعلّق تکـالیف فقهی است, قلمرو دنیوی دین, تـا این مرز (احکـام فقه فردی) مورد اتفاق و پـذیرش همه دیـدگاههاست. اما آیا چشم انـدازهای اجتماعیِ زنـدگی بشـر, که نمـاد اصلی آن حکـومت و حـاکمیت جـامعه است, در قلمرو رسـالت و برنـامه اسلام قرار دارد و می تـوان برای چگونگی آن از دین انتظار بیانِ قانون و سـخنی داشت یا خیر؟ این جاست که انـدیشه ها و فهمها در برابر یکدیگر قرار می گیرند و گفت وگو در تفسـیر جامع بودنِ دین در می گیرد و اختلافها رخ می نمایـد. در این باب, دو دیـدگاه وجود دارد: ۱ . دیدگاهی که هـدف دین را برآوردن نیازهـای معنوی و سـعادت اخرویِ بشـر می دانـد و بر این بـاور که دین در عرصه زنـدگی, جز بیان حلال و حرام, جایگاهی نـدارد ;یعنی دنیا به آن میزانی که به کار سـعادت اخروی می آیـد یا در کار آن مزاحمت می کنـد, مورد نظر دین

است. دینداران در اداره امور دنیایی, باید مانند دیگر خردمندان عالم بنشینند و با خردورزی و اندیشه, دنیای خود را سامان دهند. به باور اینان, رسالت و هدفِ اصلی و جدّیِ دین, دادن برنامه سعادت اخروی است. جامع بودن دین هم, برابر با همین رسالت و هدف, تفسیر پذیر است, نه بیش تر: (دین در نسبت با هدف خود کامل است, نه نسبت به هر چیزی. دین جامع است نسبت به آن چیزی که برای آن آمده, نه برای هر چیزی ;جامعیت دین به این معناست.)۲۹ این سخن که جامع بودن دین باید نسبت به هدف دین تفسیر شود, امری است روشن, هیچ کس جامع بودن دین را نسبت به اموری که خارج از هدف دین باشد, تفسیر نکرده و نمی کند, بلکه براساس باور خود از هدف دین, به جامع بودن دین می نگرد و درباره آن سخن می گوید. قبض و بسطِ هدفِ دین در باورهاست که سبب می شود تفسیر جامع بودن دین, قبض و بسط یابد و مرز و شمول دین کم و بیش گردد. جامع بودن دین, به معنای سیاسی و اجتماعی بودن و داشتن برنامه برای برپایی حکومت دینی, از باوری بر می آید که حکومت و جامعه را, مورد نظر دین می بیند و برپایی حاکمیت عدل در جامعه دینداران را از هدفهای دین می داند. به گمان او, کسی که این مؤلفه را از فرهنگ دین بیرون براند, یک هدف دین را کنار نهاده است.پس گام نخست برای دستیابی به تفسیری درست از جامع بودن دین, دانستنِ هدفهای دین و داوری درباره آنهاست. از دو راه می توان هدف و یا هدفهای دین را دانست: * بررسی متون دینی. جست وجوی عقلی برای به درازا نکشیدن بحث, با توجه به آنچه پیش تر یاد شد, از هدفهای مورد اتفاق سخن نمی گوییم و تنها از فرضیه و انگاره ای سخن می گوییم که اختلافی است. از تقسیم بندی گذشته دانسته شد که دو هدف بی گفت وگوست: بیان امور معنوی مانند: پرستش, تقرّب, کمال روح و ...و دیگر برآوردن سعادت اخروی. این دو امر را همگان از رسالت و هدف دین می دانند. حتی آن بخش از امور دنیایی که در سعادت اخروی به کار می آیند و به رشد معنویت و کمال بشر یاری می رسانند, دست کم, به عنوان اموری, درجه دوم, همگان قبول دارند. بنابراین, مدار گفت وگوها و مرز اختلاف در تعیین هدفهای دین نیز به مسأله حکومت باز می گردد که آیا حکومت, هدف دین هست یا نیست؟ دیدگاه مورد بحث, که دینی بودن حکومت را نمی پذیرد و استدلال خود را بر این بنا می نهد که در اساس, دین, امور مربوط به دنیا را هدف گیری نکرده است. مدیریت جامعه و تأسیس نهاد حکومت, امری دنیایی و به خود بشر سپرده شده است ;زیرا ساخت دین به اموری اختصاص دارد که انسان از درک و فهم آن ناتوان باشد و به جز از راه وحی و هدایت الهی, راهی به سوی آن نداشته باشد. تدبیر و سیاست اجتماع از درک و دانش بشر بیرون نیست. انسان می تواند بدون رهنمودهای وحی و دین زندگی جمعی خود را سیاست کند و آن را به سامان آورد. در این گونه مسائل که بشر نیازی به هدایت از بیرون ندارد و به کمک عقل و آزمون و تجربه خویش, تواناست امور را بگذراند, نباید از دین انتظار بیان و قانون داشته باشد و اگر هم در متون دینی از آن سخنی گفته شده, برگونه قانون و دستور دینی نیست, بلکه مقوله ای است دنباله رو و غیر مستقل. در این دیدگاه, حتی تشکیل حکومت در روزگار اولیه اسلام به وسیله پیامبر(ص), یک امر اتّفاقی و بشری تفسیر می شود و حکومت پیامبر پیوندی با رسالت و شریعت آن حضرت ندارد. علی عبد الرزاق از نخستین کسانی است که درباره بیرون بودن حکومت از قلمرو دین, به شرح سخن گفته است. وی پنداشته: قرآن, معتبرترین متن دینی, به موضوع سیاست و حکومت نپرداخته و در آن حتی اشاره و شبه دلیلی هم بر واجب بودن برپایی حکومت و عهده داریِ سیاست و مدیریت جامعه دیده نمی شود. این که متون دینی از سیاست و حکومت سخنی نمی گوید و این امر به خود انسان و دریافتهای عقلی او سپرده شده است, پنداری بیش نیست ;زیرا بسیاری از برنامه ها, هدفها و خواسته های اجتماعی دین, مانند: پیاده کردن عدالت, گسترش نیکها در جامعه, جلوگیری از نادرستیها و ناراستیها و فسادها, کاربریِ احکام قضایی و مالی و آزادسازی مردمان از قید و بندهای درونی و بیرونی (طاغوتها) و ...به روشنی پیام سیاسی ـ اجتماعی دارند و دست کم, ارزشها و اصول مورد نظر دین را در باب حکومت و مدیریت بیان می کنند. همچنین (امامت) در فرهنگ شیعی تجسّم (فلسفه سیاسی) اسلام است. در این فرهنگ, امامت, الگوی رهبری و حاکمیتی است که از متن اسلام بیرون می آید. پیامبر(ص) در زمان حیات خویش, امام و حاکم جامعه بود و مدیریت و

سیاست جامعه را بر وفاق آیین وحی استوار ساخت. پس از آن حضرت, امامان شیعه(ع) این شأن را دارا بودند. در این باره, در بخشهای بعدی سخن خواهیم گفت. ادعای دیگر این دیدگاه که سامان جامعه و مدیریت انسانی آن, بر عهده عقل و تجربه بشر گذاشته شده است و دین هیچ سخنی در باب حکومت و سیاست جامعه ندارد ;زیرا دین عهده دار بیان اموری است که از سطح عقل و دانش بشر برتر باشد, ولی حکومت امری نیست که از فهم و تدبیر بشر بیرون باشد. این سخن نیز پذیرفته نیست ;زیرا دانش بشر محکوم همه محدویتهایی است که انسان از درک و شناخت خود و جهان دارد. درک و شناخت انسان نسبت به خود و جهان هستی, نارسا و ناکامل است. سود و زیان واقعی خود را به تمام و کمال نمی تواند بشناسد, چگونه می خواهد برای مسیر زندگی اجتماعی و مدیریت کلانِ انسانها, به انتخابی صحیح و کامل دست یابد؟ اگر چه بشر با پیشرفت علمی, پاره ای علتها و هنجارهای اجتماعی را می شناسد ;اما این اندازه بسیار ناچیزتر از آن است که بتوان بنیان خیر و شرّ زندگی جمعی و هدفها و ارزشهای ثابت و جاوید اجتماع و جامعه را بر آن استوار کرد. بلکه دراساس, علم و دانش, هیچ گاه چنان توانی پیدا نخواهد کرد ;زیرا ارائه راه و هدف برای زندگیِ جمعی, نیازمند آگاهی کامل از استعدادها و برخورداریهای ذاتی انسان و برپایه شناخت و بینش ژرف و گسترده از جهان هستی ممکن است. چنان دانایی و شناختی از دسترسِ دانشهای جزئی نگر و حتی ازنگرش عقل بشری خارج است ;از این روی, می بینیم شناختها, تئوریها و مرامنامه های اجتماعی, در هر روزگاری, بشر را به راهی و روشی و انتخابی می گشانند و بسان تصویرهای سینمایی پی درپی ناپدید می شوند. افول مکتبها و ایسمها و فروپاشی نظامهایی که بر پایه اندیشه بشری حیات یافته و در شعاعی گسترده تر, تبدیل و جابه جایی تفکر مدرنیزم به پست مدرن, گواه آن است که بشر از کشفِ راه صحیح و جاودانه برای همیشه زندگی, ناتوان است و در این امر, دین باید دست او را بگیرد. به راستی اگر بشر بخواهد در زندگی جمعی خود به راهی برود که به پو چی و بن بست نرسد و ناگزیر به بازگشت نگردد, راهی است که وحی و دین نشان می دهد. یعنی مسیر جامعه و مدیریت اجتماع را بر بنیان هدفها و ارزشهایی قرار دهد که دین و وحی به او می گوید و روشهای علمی که خود کشف می کند در خدمت پیاده کردن آنها در بیاورد, نه آن که هدفهای انسانی دین را در برابر اجرای روشهای زودگذر و مرحله ای و به گمان خود, گزینشِ مدیریتی سودمند (اما به واقع زیان بار) قربانی کند. ۲ . در برابر دیدگاه نخست که به طور کامل امور دنیایی, از جمله عهده داری حکومت و سیاست جامعه را از قلمرو رسالت دین بیرون می برد و آن را تسلیم فکر و دانش بشر می کند, دیدگاه دیگری وجود دارد که هدف دین را فراتر از امور معنوی و اخروی می داند. این دیدگاه بهره مندی و سامان یابی زندگی دنیا و ساختن جامعه را بر تراز عدل و قسط, از هدفهای دین می شمارد و بر قلمروِ اجتماعی دین تأکید می ورزد. با وارد شدن امام خمینی به عرصه تحلیل و تفسیر و روشنگری از (ولایت فقیه) و (حکومت اسلامی) این دیدگاه به اوج رسید و جایگاهِ اصلی آن در معرفت دینی, روشن شد. به باور امام, وحی اسلام, تنها عبادی نیست که جز نمودنِ راه بندگی و عبودیت و بیان ثواب و عقاب اخروی به چیز دیگری نپردازد. از دیدگاه ایشان, جامع بودنِ اسلام, به معنای توجه دین به همه زوایای وجودی و همه نیازهای مادی و معنوی بشر است ;یعنی هر چه را که انسان برای دستیابی به سعادت دنیوی و اخروی نیاز دارد, بیان می کند: (اسلام, برای این انسانی که همه چیز است ;یعنی از طبیعت تا ماوراء طبیعت, تا عالم الوهیت مراتب دارد. اسلام تز دارد, برنامه دارد. اسلام, می خواهد انسان را یک انسانی بسازد جامع, یعنی رشد به آن طور که هست بدهد: از حظّ طبیعت دارد, رشد طبیعی به او بدهد, حظّ برزخیت دارد, رشد برزخیت به او بدهد, حظّ روحانیت دارد, رشد روحانیت به او بدهد, حظّ عقلانیت دارد, رشد عقلانیت به او بدهد, حظّ الوهیت دارد, رشد الوهیت به او بدهد. همه حظوظی که انسان دارد و به طور نقص است, الان نرسیده است, ادیان آمده اند که این میوه نارس را رسیده اش کنند.)۳۰ نسبت دین و دنیا در قراءت امام خمینی دین اسلام به زندگی و چگونه زیستن انسان در دنیا نظر دارد ;چرا که در این شریعت, دینداری و پیروی به مکان و زمان و انجام آیین عبادی, ویژه نیست, بلکه هر لحظه زندگی می تواند عبادت و پیروی باشد و سراسر زمین مسجد و مقدس. به فرموده پیامبر(ص): (جُعلتْ لیَ الارض

مسجداً.)۳۱ برای من سراسر زمین مسجد است. از این چشم انداز, پیوند دین و دنیا پیوندی تمام, برابر و تراز است. زمین و آسمان, مادیات و معنویات از هم جدا نیستند, بلکه زمین جامه آسمانی می پوشد و ماده با معنی و دنیا با آخرت و دین با زندگی گره می خورد. حکومت و اصلاح و سامانِ امورِ زندگی, همان اندازه والایی و پاکی دارند و انجام آنها پاداش که دیگر عبادتها. راه رستگاری و عبادت از متن زندگی روزانه و از بستر سیاست و تلاش برای حقوق فردی و اجتماعی انسانها و گسترش معنویت و عدالت می گذرد: (اسلام مادیات را همچو تعدیل می کند که به الهیات منجر می شود. اسلام در مادیات به نظر الهیات نظر می کند و در الهیات به نظر مادیات نظر می کند.)۳۲ دیدگاه نخست, در حقیقت با ویژه دانستن هدف دین به اعتلای اخلاقی و به دست آوردن و رسیدن به سعادت اخروی, ساحت دین را از توجه به امور دنیا و رسیدن به سعادت دنیوی پاك می دانست. نکته مهم و اساسی که در این دیدگاه, فرد گذاشته شده این است که آیا هر شکلی و گونه ای از زندگی و حیات که فهم و اندیشه انسان توانا به درك آن است و خواسته طبعِ بشری, با اعتلای اخلاقی و آخرت گرویِ او سازوار است؟ در مثل خودبینی, خودخواهی و... خواسته های طبیعی بشر هستند که در شکل اجتماعی, در ستم و استبداد فردی و یا حزبی و گروهی نمود می یابند. بی گمان چنین شکلی از زندگی, انسان را از بسیاری از بهره مندیهای حیات معنوی و ارزشهای اخلاقی باز می دارد. در نتیجه, پیاده شدن هدف دین در چنان شرایطی ناممکن خواهد بود. بدین جهت اگر اصلاح زندگی دنیوی و سامان جامعه از جهت گیری و هدف دین بیرون باشد, دین در سعادت آفرینی معنوی و اخلاقی نیز توفیقی نخواهد داشت. به همین دلیل می بینیم, پیامبران, دعوتِ معنوی خود را با اصلاح و تعدیل در زمینه های اجتماعی همراه می ساختند. هدف اصلی دین امام خمینی, هدف اصلی انبیاء را هدایت و معنویت انسانها می داند ;اما چون پیاده شدن این هدف, بدون دخالت در امور دنیوی و زندگی مردمان ممکن نیست, بنیادگذاردن حکومت و برپاداشتن عدل را از وظیفه ها و هدفهای رسالت می شمارند, ولی وظیفه ای مقدّمی و ابزاری. از آن روی که اصلاح دنیا شرط لازم برای اطلاح عقبی است, اصلاح دنیا نیز در قلمرو کار انبیاء و هدف مقدمه ای بعثتها قرار گرفته است. (در این کتاب شریف (قرآن), مسائلی هست که مهمّش مسائل معنوی است و رسول اکرم و سایر انبیاء نیامدند که این جا حکومت تأسیس کنند, مقصد أعلا-این نیست ;نیامدند که این جا عدالت ایجاد کنند, آن هم مقصد أعلا نیست, اینها همه مقدمه است ...مقدمه یک مطلب است و او معرفی ذات مقدس حق.)۳۳ (وقتی که مفاد آیات شریفه را می خوانیم, یا سیره انبیاء را ملاحظه می کنیم, می بینیم که آنها تمامشان یکی از کارهایی که البته مقصد نبوده, لکن مقدمه بوده, این بوده است که عدالت را در دنیا ایجاد کنند. پیغمبر می خواهد عدالت ایجاد کند, تا بتواند آن مسائلی که دارد که آن مسائل, انسان می خواهد درست کند, آن مسائل را طرح کند.)۳۴ حضرت امام, در این که هدف اصلی دین تعلیم و تربیت و معنویت مردم است, با دیدگاهِ نخست, به ظاهر همراهی دارد. (گفتیم به ظاهر, زیرا برداشتی که امام از امور معنوی دین داردبا برداشتی که آنان از امور معنوی دین دارند, بسیار فرق دارد) مرز جدایی ژرف در اندیشه, در ظاهر و باطن, از آن جا پیدا می شود که در اندیشه سکولار, با اصلی دیدن معنویات, پیوند دین با دنیا و زندگی مردم به کلی گسسته می شود, ولی در اندیشه امام, پیوند دین و دنیا گسسته نمی شود, بلکه یکی اصلی و دیگری فرعی و فرع در خدمت اصل قرار می گیرد. حیات مادی به خدمت حیات معنوی در می آید و دنیا خادم آخرت می شود. از سوی دیگر, اگر دین گام به درون زندگی و دنیای بشر نگذارد و از این راه کاستیها و محدودیتهای معرفتیِ او را درباره زندگی و حیات جبران نکند و سازواریهای شکلیِ حیاتِ مادی باحیات معنوی را به او نیاموزد, و نیز خواسته های نادرست بشر را در جهت دهی مادی زندگی و دست اندازی به حاکمیت و اقتدار اجتماعی, تعدیل نکند, بی گمان بشر در سراب مادیت دنیا فرو می افتد و معنویات از نظر او دور می مانند. پس, دین هم, از راه تعلیم و تربیت انسانهای صالح و مصلح در زندگی بشر نقش می آفرینند و هم با بیان هدفها و ارزشها و احکامی که مؤمنان در زندگی جمعی خود بدانها دغدغه خاطر دارند, به اجتماع و جامعه شکل می دهد ;یعنی از درون و بیرون, دنیای انسانها را دینی می کند. ایمان از درون, و عمل کردن برابر خواسته ها و آیینهای دین از بیرون, دو عاملِ

درخور و اساسی برای دینی کردن دنیای انسانها و دست یابی بشر به سعادت دنیوی و اخروی اند. اجتماع و نظام یافتنِ چنین انسانهایی در زبان وحی, (امّت) نام دارد. حکومت و دیانت چگونه می توان باور داشت که اسلام, هیچ توجه و نظری به حاکمیت و اقتدار سیاسی جامعه ندارد, حال آن که متون دینی از نقش بسزای حکومت در شکل گیری باورها و رفتار و روحیات و دگرگونی آنها سخن می گوید. آموزه های قرآن و سنّت, کارایی و نقشِ نهاد جامعه و حکومت را بر دینداری و یا کفرپیشگی مردمان, حتی بیش از نهاد خانواده, بیان می کند. علی(ع) می فرماید: (الناس با مرائهم أشبه منهم بابائهم.)۳۵ مردم به فرمانروایان خود, مانندترند تا به پدران خود. قرآن, انسانهایی را که به سبب حاکمیت ضد دینی, نتوانسته اند بر دین و دینداری خویش پای بند بمانند و زندگی دینی داشته باشند, چنین تصویر می کند: (انّ الذین توفّیهم الملئکةُ ظالمی أنفسهم قالوا فیم کنتم قالوا کنّا متضعفین فی الارض قالوا ألم تکن أرض الله واسعهٔ فتهاجروا فیها فأولئك مأویهم جهنم وساءت مصیرا.)۴۶ کسانی هستند که فرشتگان جانشان را می ستانند, در حالی که به خویشتن ستم کرده بودند. از آنان می پرسند: در چه کاری بودید؟ گویند: ما در روی زمین, مردمی بودیم زبون گشته. فرشتگان گویند: آیا سرزمین خدا پهناور نبودتا در آن مهاجرت کنید؟ پس اینان جایگاهشان دوزخ باشد و بد سرنوشتی است. نیز قرآن, سخن انسانهایی که به دست قدرتهای حاکم از مسیر دین خارج گشته و گمراه شده اند, چنین باز می گوید: (وقالوا ربّنا انّا أطعنا سادتنا و کبراءنا فأضلّونا السَّبیلا.)۳۷ و گویند: ای پروردگار ما, ما سران و بزرگان خود را فرمان بردیم تا ما را از راه به در بردند. پیامبر(ص) فرمود: (صنفان من امّتی اذا صلحا صلحت أمتی و اذا فسدا فسدت أمتی, قیل: یا رسول اللّه و من هم؟ قال الفقهاء والامراء.)۳۸ دو گروهند از امت من که هرگاه صالح شدند, امت من صالح می شوند و هرگاه فاسد شدند امت من نیز فاسد می شود. گفته شد: کیانند؟ فرمود: فقیهان و حاکمان . دینی که این گونه اثرگذاری حاکمیت و اقتدار اجتماعی را به ما می آموزد و از پیوند مستقیم حکومت با دینداری سخن می گوید, چگونه می توان گفت: از این امرِ اثرگذار و سرنوشت ساز, سخنی به میان نیاورده است. و درباره آن طرح و اندیشه ای ندارد. داشتن طرح و سخن, البته به این معنی نیست که دین روشهای جزیی و کاربردی و سیستمها و چهارچوبهای معین و مشخص و برنامه های اجرایی و نظامندیهای مدیریتی جامعه را برای همیشه پیش بینی کرده ;چه بی گمان, این گونه امور برعهده خرد و تجربه بشر است. اموری عقلانی و علمی اند و مربوط به نظام عقلانی و کارشناسی همه عقلای جهان, نه اموری دینی. سخن دین در باب حکومت, نشان دادن اصول, هدفها و ارزشهایی است که تأثیر کلّی در جامه عمل پوشاندن خواسته های دین دارند. در حقیقت, دین در باب حکومت یک سخن دارد و آن اجرای عدالت: (لیقوم الناس بالقسط.)۳۹ از آن جا که قانونها و آیینهای الهیِ اسلام, قانونهای عادلانه اند ;زیرا از سوی خداوند عادل نازل شده اند و خداوند جز به عدل قانون نمی نهد و نیز اجرای قانونهای عادلانه الهی به برقراری و پایداری عدل و عدالت در جامعه می انجامد, حکومت در اسلام مجری قانونهای عدل گستر خداوند است ;یعنی تدبیر و سامان زندگی مردمان بر مدار عدالت خواهی به گردش در می آید. از همین روی, امام خمینی, برای حاکم اسلامی دو شرط اساسی بیان می کند: قانون دانی و عادل بودن: (شرایطی که برای زمامدار ضروری است, مستقیماً ناشی از طبیعت طرز حکومت اسلامی است. پس از شرایط عامه, مثل عقل و تدبیر, دو شرط اساسی وجود دارد که عبارتند از: ۱. علم به قانون ۲.عدالت.)۴۰ قانون گرایی و عدالت جویی, به مانند راه و هدف در حکومت اسلامی, دو ویژگی: قانون شناسی و عادل بودن را از حاکم می طلبد ;کسی که بینش دینی و تعادل درونی داشته باشد. قانونهای اسلام, با فقاهت و تفقه در دین, فهم و کشف می شوند و به همین شیوه در بستر دگرسانیهای فرهنگی, معرفتی و ابزاری, تعبیر و تفسیر می گردند و احکام دگرگون شونده و نیازهای قانونی دانسته و پاسخ داده می شود. بدین جهت امام راحل می گوید: (فقه, تئوری واقعی و کامل اداره انسان و اجتماع از گهواره تا گور است.)۴۱ این سخن که تعبیری دیگر از جامع بودن دین است, باور امام را نشان می دهد که حکومت بازو و ابزار اجرایی قوانین و تئوریهای اجتماعی ـ انسانی اسلام است. این نیز روشن است که منظور از فقه در سخن امام, قانونهای موجود فقهی در کتابها نیست, بلکه مراد فهم فقاهتی و تعقّلی و وجود دستگاه اجتهاد و

استنباط در ساختار معرفت دینی است. به یاری این دستگاه, می توان قانونهای دگرگونی پذیر و دگرگونی ناپذیر دین را برای تعادل یافتن زندگی و جامعه به دست آورد و با واقع گرایی کامل, ابزار حکومت را در خدمت هدفهای انسانیِ دین به کار گرفت. در این نگاه, حکومت اسلامی یک ضرورت برهه ای و زودگذر نیست که مقتضای عصری و یا نسلی باشد, بلکه یک انتخاب برآمده از متن دین است. اگر بشر بخواهد. به زندگی ای قدم نهد که عدالت و ارزشهای تکامل دهنده انسان بر آن سایه بگسترد, باید مبانی حکومتی خود را از سرچشمه ای بگیرد که تفسیر درست و کامل از زندگی ارائه می دهد و آن سرچشمه را در جاودانگی و جامع بودن اسلام, می توان یافت. ۳ . امامت و رهبری, سمت دینی پیامبر پیش فرض دیگری که در فهم و پذیرش نظریه ولایت فقیه نقش دارد, تصدیق و باور به شأن و سمَت حکومتی پیامبر(ص) است. پیامبر(ص) بر اساس رسالت خویش, وظیفه داشته در جامعه حکومت تشکیل دهد و مؤمنان را رهبری کند. نبوت و پیامبری, به معنای ابلاغ وحی و راهنمایی مردمان, برابر رهنمودهای وحی است. پیامبر, یعنی راهنما, کسی که راه را نشان می دهد. ولی بشر, افزون بر راهنمایی به رهبری نیاز دارد. نیازمند است به فرد یا گروه و دستگاهی که زندگی جمعی او را سامان و سازمان بخشد و درجهت رشد و اعتلای انسانها از نیروها و استعدادهای آنان به گونه صحیح بهره برداری کند. این گونه رهبری که عهده دار رشدِ ابعاد انسانی و الهی بشر است, امامت نامیده می شود. پیامبران بزرگ هر دو سمت را دارند هم نبی و هم امام هستند. پیامبر اسلام در میان مسلمانان, هم مبلّغ وحی بود و هم از سوی خداوند زعامت و رهبری جامعه ایمانی را بر عهده داشت. در این که پیامبر(ص) شأن و سمت رهبری داشت و این سمت الهی بود ;یعنی خداوند آن حضرت را امام و رهبر قرار داد, همه مسلمانان اتفاق رأی دارند.۴۲ از روزگار فروپاشیِ نظام خلافت عثمانی, به ویژه از نیمه قرن اخیر, با نفوذ اندیشه سکولاریسم در میان پاره ای متفکران دینی در جوامع اسلامی, گروهی این سخن را مطرح کردند که حکومت و رهبری پیامبر(ص) در روزگار نخستین اسلام, ربطی به رسالت و دعوت دینی نداشت. پیامبر(ص) از جهت بشری و به عنوان یک انسان برگزیده مردم به امر حکومت پرداخت, نه به عنوان پیامبر و ادای وظیفه دینی. حکومت, سمت الهی آن حضرت نبود, بلکه این سمت از جانب مسلمانان به ایشان واگذار شد. بدین جهت حکومت پیامبر در مدینه امر دینی به شمار نمی آید و وظیفه ای بر عهده دنیداران نمی گذارد. اساس این سخن, نظریه جدایی دین و سیاست است و در حقیقت, برای کامل شدن توجیه سکولاریم دینی ابراز شده است. طرفداران این رأی, به آیاتی از قرآن استدلال می کنند مانند: * (إنّما أنت منذر ولکل قوم هادٍ.)۴۳ حقیقت آن است که تو بیم دهنده ای و هر قومی هدایت گری دارد. * (فإنّما علیک البَلاغ وعلینا الحساب.)۴۴ بر تو جز پیام رساندن نیست و حسابرسی بر عهده ماست. * (فذکّر انّما انت مذکّر. لَسْت علیهم بمُصیطر.)۴۵ پس پند ده که تو جز پند دهنده ای نیستی. تو بر آنان سیطره نداری. این گروه, با استناد و تمسک به این گونه آیات, ادعا می کنند که پیامبر(ص) تنها عهده دار رسالت تبلیغی بوده و از سوی خداوند, هیچ گونه وظیفه اجرایی در جامعه نداشته است.۴۶ بر هیچ ژرف اندیش و اهل نظری پوشیده نیست که در قرآن آیات دیگری وجود دارد که رسالت و وظیفه دینی پیامبر(ص) را در جهت تشکیل امت و سامان و سازمان بخشیدنِ جامعه براساس دستورهای وحی, به روشنی و اشارت, بیان می کند. آیاتی که در بردارنده دستورهای اجرایی و عملی اند و بدون اجرای آن دستورها, وحی و شریعت رها و ناپایدار می ماند, مانند آیات: جهاد۴۷, دفاع۴۸, صلح۴۹, جزیه۵۰, زکات۵۱, قصاص۵۲, دیات۵۳ و حدود۵۴, حکم پیامبر را در درگیریها و کشمکشها پذیرفتن۵۵ و از سوی دیگر آیاتی که از مسلمانان می خواهد در صحنه زندگی از دستورهای خدا و پیامبر پیروی کنند۵۶ و ...آیا این آیات, رسالت و وظیفه اجراییِ پیامبر(ص) را در کنار رسالت تبلیغی آن حضرت نمی فهمانند؟ وقتی وحی قرآن, افزون بر مسائل معنوی و احکام عبادی, هدفها و احکامِ اقتصادی, حقوقی, جزایی و نظامی بیان می کند, جز این است که پیامبر(ص) به عنوان آورنده و بیان کننده آن برنامه ها و فرمانها وظیفه دارد آنها را عملی و پیاده سازد. در باور امام, سمت حکومت و رهبری یک سمت و شأن الهی و دینی برای پیامبر(ص) است. همان گونه که آن حضرت از سوی خداوند سمت نبوت داشت, سمت امامت نیز داشت و حکومت آن حضرت

پدیده ای برخاسته از وحی و دین بود. (خداوند متعال در کنار فرستادن یک مجموعه قانون, یعنی احکام شرع, یک حکومت و دستگاه اجرا و اداره مستقر کرده است. رسول اکرم(ص) در رأس تشکیلات اجرایی و اداری جامعه مسلمانان قرار داشت. علاوه بر ابلاغ وحی و بیان و تفسیر عقاید و احکام و نظامات اسلام, به اجرای احکام و برقراری نظامات اسلام همت گماشته بود تا دولت اسلام را به وجود آورد.)۵۷ با توجه به مجموع سخنان امام, به گونه زیرمی توان بر باور ایشان استدلال کرد: ۱ . واجب بودن پیروی مؤمنان از پیامبر(ص) و امام(ع): (یا ایها الذین امنوا اطیعوا اللّه واطیعوا الرسول وأولی الأمر منکم.)۵۸ ای کسانی که ایمان آوردید, از خدا فرمان برید و از پیامبر و صاحبان فرمان. حضرت امام, از این آیه شریفه برداشت می کند: در آیه شریفه, پیروی از خدا و رسول خدا, از مؤمنان خواسته شده است. پیروی خدا ;یعنی عمل به دستورهای شریعت و وحی که بر پیامبر(ص) نازل شد. پس عبادت و آن احکامی که در وحی آمده, پیروی از خداوند است. امّا پیروی از پیامبر(ص), به گونه دیگری است. عمل به احکام خدا, پیروی از فرمان پیامبر(ص) گفته نمی شود, بلکه پیروی خداست. پیروی پیامبر(ص) یعنی آن که مؤمنان پیرو دستورها و فرمانهایی باشند که پیامبر(ص) و امام(ع) به عنوان رهبر و زمامدار جامعه اسلامی صادر می کنند. در مثل, پیامبر(ص) امر می کند که همه مسلمانان باید با سپاه اسامه به جنگ بروند. مؤمنان باید از دستور پیامبر(ص) پیروی کنند و حق سرپیچی ندارند ;زیرا خداوند حکومت و فرماندهی را به آن حضرت واگذارد. و ایشان هم برابر مصالح و تشخیص خود, به تدارک نیرو بسیج سپاه می پردازد. مؤمنان, افزون بر آن که باید به دستورهای وحی عمل کنند, وظیفه دارند که در این امور نیز از پیامبر و امام فرمانبری داشته باشند۵۹. بنابراین, از آیه, سمت و شأنِ حکومتی و فرمانروایی پیامبر و امام دانسته می شود. ۲ . ساختار طبیعی دین: در قراءت امام, اسلام, دین عبادت و موعظه نیست, تا گفته شود پیامبر(ص) وظیفه و شأنی به جز بیان احکام و پند و اندرز ندارد, بلکه ساحت اجتماعی و راهکارهای اجرایی و عملی, بخش اصیل و گسترده از این دین است. اسلام, برای زندگی روزانه انسان و رفتارهای فردی و اجتماعیِ او, برنامه دارد: داد و ستد۶۰, ازدواج۶۱ و طلاق۶۲, ثروت۶۳ و فقر۶۴, خوراک و پوشاک۶۵, روابط میان انسانها۶۶ و حقوق افراد۶۷ و. ...مسلمانان فرا می خواند تا امت و جامعه اسلامی تشکیل دهند۶۸ و از آنان می خواهد که اجتماع خود را محکم و استوار سازند۶۹ و از پراکندگی بپرهیزند۷۰ و درباره کسانی که به نظم و نظام جامعه خلل رسانند, دستور پی گیری می دهد۷۱ و خلاصه آن که: (ماهیت و کیفیت این قوانین می رساند که برای تکوین یک دولت و برای اداره سیاسی و اقتصادی و فرهنگی جامعه, تشریع گشته است.)۷۲ دینی که این گونه هویت و ساختار اجرایی و اجتماعی دارد, چگونه ممکن است پیام آور آن, وظیفه تشکیل حکومت و اجرا نداشته باشد. به اعتقاد امام, بخش اجرائیات اسلام, به اندازه ای سرنوشت ساز و تعیین کننده است و به گونه ای در حیاتِ دین نقش دارد که گماردن جانشین برای پیامبر(ص) رسالت را کامل و تمام می کند: (اگر پیغمبر اکرم(ص) خلیفه تعیین نکند, (فما بلّغت رسالته)۷۳ رسالت خویش را به پایان نرسانده است. ضرورت اجرای احکام و ضرورت قوه مجریه و اهمیت آن در تحقق رسالت و ایجاد نظام عادلانه ای که مایه خوشبختی بشر است سبب شده که تعیین جانشین, مرادف اتمام رسالت باشد.)۷۴ پس, ماهیت و ساختار قانونهای اسلام, اقتضا می کند که پیامبر(ص) حکومت و امامت جامعه را عهده دار باشد, تا از راه آن, بتواند خواسته ها و آموزه های وحی را پیاده کند. ۳ . گماردن جانشین پیامبر(ص) برای کدام امر دین جانشین لازم دارد؟ به راستی اگر شأن و وظیفه پیامبر(ص) تنها دریافت و ابلاغ وحی باشد, چه نیازی به جانشین است؟ مگر وحی با رحلت آن حضرت پایان نیافت؟ از سوی دیگر, امامان شیعه و جانشینان بحق پیامبر(ص), ونه هیچ یک از خلفای اهل سنّت, در دریافت و ابلاغ وحی جانشین پیامبر نبودند. پس پیامبر(ص) برای چه منظوری جانشین گمارد (به اعتقاد شیعه؟ و خلفا در چه امری خود را خلیفهٔ الرسول می خواندند (به اعتقاد تسنن)؟ بی گمان جانشینی پیامبر در امر حکومت و اجرای احکام و پیاده کردن نظامنامه های عملی اسلام در میان امت, بوده است ;زیرا به جز این, فرض دیگری تصور ندارد: (وقتی خداوند متعال برای جامعه پس از پیامبر اکرم(ص) تعیین حاکم می کند, به این معناست که حکومت پس از رحلت رسول اکرم(ص) نیز لازم است.)۷۵ (زیرا

مسلمانان پس از رسول اکرم(ص) نیز به کسی احتیاج داشتند که اجرای قوانین کند, نظامات اسلام را در جامعه برقرار گرداند, تا سعادت دنیا و آخرتشان تأمین شود.)۷۶ (این که عقلاً ـ لازم است خلیفه تعیین کند, برای حکومت است, ما خلیفه می خواهیم تا اجرای قوانین کند.)۷۷ نتیجه آن که مسأله جانشینی پیامبر(ص), سمت حکومتی و اجرایی آن حضرت را الهام می کند. تشریع اسلام مجری می طلبد. مکتب و دینی که حیات آدمی را آیین مند می کند و به گونه زندگی او می اندیشد, باید به مانند عاملِ شکل دهنده زندگی به کار گرفته شود و اگر ساحت دخالت آن به عقل و دل آدمیان , ویژه شود, به آن ستم و جفا شده است. شریعت اسلام چون کاربری اجتماعی دارد, نمی تواند نسبت به ابزارهای اجرایی جامعه بی تفاوت باشد. قانونهای مالی و حقوقی و بسیج نیروهای انسانی به کار عقل و قلب نمی آیند, بلکه تشریع آنها برای اصلاح و سامان جامعه است. اجرا و ثمردهی آنها به نهاد حکومت و قوه مجریّه نیاز دارد ;چرا که بدون آن چنین کاری ممکن نیست. (پس از تشریع قانون, باید قوه مجریه ای به وجود آید. در یک تشریع یا در یک حکومت اگر قوه مجریه نباشد, نقص وارد است. به همین جهت, اسلام همان طور که جعل قوانینی کرده, قوه مجریه هم قرار داده است. (ولیّ امر) متصدی قوه مجریه قوانین هم هست ...رسول اللّه(ص) مجری قانون بود.)۷۸ به راستی اگر مارکسیزم و لیبرالیزم در مرحله ذهن و فکر می ماندند و درباره آنها به بحث و نظر بسنده می شد و پیروان آن مکتبها حکومتهای مارکسیتی و لیبرالیستی شکل نمی دادند و نیز اگر کاپیتالیزم و سوسیالیزم تئوری اقتصادِ حکومتی قرار نمی گرفت, این مکتبها می توانستند مرکب حکومتها را رام خود کنند و بر آنها سوار شوند و عرصه سیاست و اقتصادِ جهان را به کام بکشند. چنان که امروز شاهد آنیم. مکتب اسلام, در مقایسه با مکتبهای دیگر, نه تنها کم ندارد که از هر جهت غنای تئوریک آن بر هر پژوهشگر و دادپیشه ای روشن است. پس به چه سبب قانونهای اسلام, حتی در حکومتهای جامعه های اسلامی, آن گونه که باید و شاید, حضور قانونی و تشریعی ندارد؟ بی گمان سبب آن را باید در کوتاهی و بی مهری مسلمانان نسبت به اسلام جست. سیستماتیک نشدن تئوریهای اسلام, بویژه در حوزه سیاست و اقتصاد و در نتیجه غفلت ورزیدن حکومتهای اسلامی از به کار گیری آنها, به گمان آن که اسلام فلسفه سیاسی و مکتب اقتصادی ندارد, اساسی ترین سبب برای انزوا و مهجور ماندن اسلام از صحنه اجرا دانسته می شود. اگر چه در این میان, پاره ای از جامعه های اسلامی, برای اسلامی نشان دادن حکومتهای خود, دست بالا, پاره ای احکام حقوقی و جزایی و کیفری, مانند: قصاص و دیات و حدود, آن هم به گونه خام و غیر سیستماتیک, به اجرا درآوردند ;اما این اندازه, به هیچ روی, برای به صحنه آوردن اسلام و نتیجه دادن و خوش درخشیدن آن کافی نبود. البته مسلمانان, در این ناکامی اجرایی مکتب, نقش بازدارنده و بدخواهانه استعمار غرب را, هرگز فراموش نمی کنند. امام راحل, همواره بر این مطلب تأکید می ورزید که: (استعمارگران به نظر ما آوردند که اسلام حکومتی ندارد, تشکیلات حکومتی ندارد. بر فرض که احکامی داشته باشد, مجری ندارد. و خلاصه, اسلام فقط قانونگذار است. واضح است که این تبلیغات, جزئی از نقشه استعمارگران است, برای بازداشتن مسلمین از سیاست و اساس حکومت. این حرف با معتقدات اساسی ما مخالف است.)۷۹ در اندیشه امام, نیاز تشریع اسلام به اجرا کننده از متن شریعت بر می آید ;زیرا در غیر این صورت, حقایق وحی در سعادت و بهره وریهای همه سویه بشر ابتر می ماند. نتیجه: اعتقاد به ساختار اجرایی اسلام و پیش بینی جایگاه (امامت) و ناگسسته بودن اسلام از حکومت, باور امام را درباره الهی و دینی بودن سمت حکومتی پیامبر(ص) و امامت و رهبری دینیِ آن حضرت, تفسیر و استوار می کند. متکلمان شیعی, بر این باور اتفاق دارند که سمت امامت, سمت الهی و دینی است, از جمله: * سید مرتضی, امامت را در قلمرو افعال خداوند می داند: (والذی من فعله تعالی هو ایجاد الامام و تمکینه بالقدر والآلات و العلوم من القیام بما فوض الیه, والنصّ علی عینه و الزامه القیام بامر الإمامهٔ.)۸۰ امامت, به نهادن و گماردن خداست و او قدرت و وسیله و دانش رهبری را به امام می دهد, تا آنچه بر عهده اوست, انجام دهد و خدا امام را می گمارد و او را به رهبری امت وا می دارد. * نصیرالدین طوسی, امامت را مقتضای مهربانی خداوند نسبت به بندگان در فراهم آوردن زمینه های هدایت آنان, می داند: (الامام لطف فیجب نصبه علی اللّه تعالی.)۸۱ امامت و رهبری,

مقتضـای لطف و حکمت خـداست, پس یابـد که خداونـد امام را بر گمارد. * علامه حلی, امامت را رهبری مردمان در امور دینی و دنیوی بیان می کنـد و آن را برخاسـته از لطف خداونـد می داند: (الامامهٔ ریاسهٔ عامهٔ فی امور الدنیا والدین لشـخص من الاشـخاص نیابـهً عن النبی وهی واجبـهٔ عقلاً لأنّ الامامـهٔ لطف.)۸۲ امـامت آن است که شـخص معین به نیـابت از پیـامبر(ص) کارهای دنیایی و اخروی را رهـبری کنـد و آن لازم است, زیرا رهبری مقتضـای لطف و حکمت الهی است. اگر چه در بحثهـای کلامـی, پـاره ای از متکلمـان نسبتِ میان نبوت و امامت را حتمی و لازم ندانسـته اند۸۳, ولی در خصوص پیامبر اسـلام(ص), تمامی متکلمان مسـلمان, شیعی و سنّی, به سـمت امامتِ آن حضـرت باور دارند و کسانی که همراهی و وابسـتگی میان نبوت و امامت را رد کرده و نپذیرفته انـد, چه بسا رأی آنان ناظر به جدایی خارجی باشد ;یعنی بعضـی از پیامبران, در مقام عمل, نتوانسـتند رهبری و امامت مردمان را به دست بگیرند,۸۴ همـان گـونه کـه بعضـی از امامـان معصـوم(ع) به سـبب فراهم نشـدن شـرایط اجتمـاعی, موفـق به در اختیـار گیری زمامـداری جامعه نشدند, ولی در هر حال منصب زمامداری را دارا بودند. ۴ . پاینـدگی امامت نزدیك ترین مبنی و باور کلامی که نقش زیربنائی در فهم و پذیرش نظریه ولایت فقیه دارد, اعتقاد به پایندگی رهبری و امامت پیامبر(ص) و امامان(ع) است. از بحثهای پیشین دانسته شد که اسلام به دلیل گستردگی و فراگیری حوزه دخالت آن در تمامی زوایای حیات آدمی, از جمله حیات اجتماعی و نیز در برداشـتنِ احکـام و دسـتورهایی کـه اجرا و پیـاده کردن آنهـا نیازمنـد حکـومت اسـت, پیـامبر(ص) و پس از آن حضـرت, امامـان(ع) سـمت رهبری و حکومت را از جانب خداونـد دارا بودنـد, تا از این راه, خواسـته ها و آیین شـریعت را به گونه کامل در جامعه پیاده کنند. اکنون, این سـخن پیش می آید که آیا در روزگار غیبت لازم است همین فرایند دینی اسـتمرار داشته باشد, یعنی دین به تمـام زوایـای آن محقق و اجرا شود, یـا آن که در این دوران, تنهـا بخش عبـادی و معنوی باقی می مانـد و حوزه اجتماعی و اجرای دین رهـا و تعطیل می شود؟ امام خمینی(ره) می گویـد: (از غیبت صـغری تاکنون, که بیش از هزار سال می گـذرد و ممکن است صـدهزار سال دیگر بگـذرد و مصـلحت اقتضا نکنـد که حضـرت تشـریف بیاورد, در طول این مدت مدید, احکام اسـلام باید زمین بمانـد و اجرا نشود ...؟قوانینی که پیغمبر اسـلام در راه بیـان و تبلیغ و نشـر و اجرای آن بیست و سه سـال زحمت طـاقت فرسا کشید, فقط برای مدت محدودی بود؟ آیا خدا اجرای احکامش را محدود کرد به دویست سال؟ و پس از غیبت صغری اسلام دیگر همه چیزش را رها کرده است؟)۸۵ روشن است که گذر زمان از حوزه قلمرو دین چیزی نمی کاهد و باید حقایق و زوایای شـریعت برای همیشه پایـدار و زنـده بمانـد. بنـابراین, همـان گونه که در زمـان حضورِ پیـامبر(ص) و امامـان(ع), حـاکمیت و رهـبری جـامعه خـواستِ دیـن و راهی برای اجرا و پیـاده کردن شـریعت اسـت, در زمـان غیبـت نیز, چنیـن اسـت. تـا ایـن مرحله از بحث, سـخن در بایسـتگی دینی بودن حکومت بود. جـاودانه و جـامع بودن دین, الهی بودن سـمت رهبری برای پیـامبر(ص) و امامان(ع), وبایسـتگی پایندگی رهبریِ ایشان در دوران غیبت, ثابت می کند که اسـلام, به حکومت نظر دارد و دلالت دارد که (حکومت اسـلامی) واژه و مفهومی تحمیلی, از سوی کس یا کسانی, بر فرهنگِ اسـلام نیست, بلکه دریافت و فهمی عقلی و تفسیری ژرف و اصیل از مجموعه عناصرِ معرفتی و حقـایق دینیِ همین شـریعت است. پس از مرحله اثباتِ (حکومت اسـلامی) به معنای بایسـتگی تشـکیل حکومت و اسـلامی بودن آن, مرحله اثبات عهده داری حکومت توسط (فقیه) پیش می آید. حال که باید حکومت, اسـلامی باشد و به خدمت هدفها و احکام دین درآید, آیا هرکسـی و هرگونه حاکمیّتی می تواند اسـلامی بودن و اسلامی ماندنِ آن را بر عهده گیرد؟ یا برای این منظور رهبری و حـاکمیت ویژه ای لازم است و در حقیقت, همان گونه که شـریعت اسـلام از به خـدمت گرفتن حکومت غفلت نکرده, گمـاردن حـاکم را نیز نادیـده نگرفته است. در این بـاره با طرح یك سؤال, به رأی و پاسـخ امام می پردازیم: در زمان غیبت تشـکیل حکومت بر عهده چه کسی است؟ امام, بر این باورند, تشکیل حکومت در دوران غیبت, برعهده فقیهان و دین شناسان قرار دارد و این همـان نظریه (ولایـت فقیه) است. وی, برای اسـتدلال و اسـتوارسازی این باور, از دو شـیوه اسـتفاده کرده است: ۱ . شیوه عقلی و نگاه بیرونی به دین و حکومت ۲ . شیوه نقلی و دلیل جویی از درون دین. شیوه عقلی در این شیوه, امام, با صغری قرار دادن

نیتجه ای که در مباحث گذشته به دست آمد, یعنی این مطلب که: حکومت خادم دین و به مانند ابزاری برای تحقق خواسته ها و قانونهای اسلامی است, به اثبات (ولایت فقیه) و بایستگی عهده داری حکومت از سوی فقیه, می رسد: (ان الحکومهٔ الاسلامیهٔ لمّا کانت حکومهٔ قانونیهٔ بل حکومهٔ القانون الالهی فقط ـ و انما جعلت لاجل اجراء القانون وبسط العدالهٔ الالهیّهٔ بین الناس ـ لابد فی الوالی من صفتین هما اساس الحکومهٔ القانونیهٔ, ولایعقل تحققها الا بهما: احدهما العلم بالقانون و ثانیهما العداله, ومسألهٔ الکفایهٔ داخلهٔ فی العلم بنطاقه الاوسع, ولاشبههٔ فی لزومها فی الحاکم ایضاً, وان شئت قلت: هذه شرط ثالث من أسس الشروط.)۸۶ از آن جا که حکومت اسلامی, حکومت قانون (آن هم فقط قانون الهی) و فلسفه آن به اجرا در آمدن قانونهای الهی و گسترش عدالت الهی در میان مردمان است, ناگزیر باید زمامدار, دو ویژگی داشته باشد. این دو ویژگی پایه حکومت قانون است. و جز با آن دو, خردمندانه نیست که چنان حکومتی, شکل بگیرد و بر پا شود: ۱ . شناخت قانون. ۲ . عدالت. اما کاردانی, که در حقیقت, جزیی از علم به معنای گسترده آن است, بی گمان, برای حاکم ضروری است و البته می توان گفت: کاردانی شرطِ سوّمی است و از ویژگیهای اصلیِ حاکم. روشن شد که پایه استدلال ایشان, اسلامی بودنِ حکومت است. به باور ایشان جامعه اسلامی به حکومتی نیاز دارد که با اجرای قانونهای اسلام, دنیایی عادلانه و عاقلانه, معنویت و تربیتی سعادت مندانه پدید آورد. بی گمان, چنان حکومتی از زمامداری ساخته است که خود تئوریسین دین باشد و فرهنگ و آیین و هدفها و ارزشهای شریعت را دقیق و ژرف بشناسد و از مدیریت و مدبریت که برای راهبری مردمان لازم است, بهره مند باشد. این یک مطلب روشن عقلی است, چه در غیراین صورت, شایستگی مقام اجرا را نخواهد داشت و از پیاده کردن برنامه های اجتماعی دین ناتوان خواهد بود: (اگر زمامدار مطالب قانونی را نداند, لایق حکومت نیست ;چون اگر تقلید کند, قدرت حکومت شکسته می شود و اگر نکند, نمی تواند حاکم و مجری قانون اسلام باشد.)۸۷ شیوه نقلی بیش ترین تکیه امام, برای ثابت کردن نظریه ولایت فقیه, بر فهم ژرف عقل از حقایق و معارف دین استوار است. در سیر نوشتار, تأکید برفهم و استنباطهای عقلی را, که به دریافت این دیدگاه می انجامید, در اندیشه خردباور ایشان شاهد بودیم. ایشان هم برای بایستگی حکومت اسلامی, به دلیل عقل استناد جست و هم برای بایستگی فقیه و دین شناس بودن حاکم. از این روی, در روش امام, استدلال و استناد به روایات و دلیلهای نقلی, راه و شیوه دوّمی است که با آن ولایت فقیه فهمیده و ثابت می شود. وی, پس از بیان دلیل عقل و کافی دانستن آن می نویسد: (و مع ذلک دلّت علیها بهذا المعنی الوسیع روایاتٌ نذکر بعضها.)۸۸ افزون بر آن (عقل) روایات نیز, بر ولایت فقیه به معنای گسترده, دلالت می کند که پاره ای از آنها را یادآور می شویم. آن گاه به بررسی روایات می پردازد و از مجموع تحلیل و نقد آنها به این نتیجه می رسد: (ولایتی که برای پیغمبر اکرم(ص) و ائمه(ع) می باشد, برای (فقیه) هم ثابت است. در این مطلب, هیچ شکی نیست, مگر موردی دلیل برخلاف باشد و البته ما هم آن مورد را خارج می کنیم.)۸۹ چون تلاش ما در این نوشتار, ارائه نگاهِ بیرونی و عقلی امام به موضوع بحث بود, ذکر روایات و چگونگی استدلال ایشان به آنها, از این مجال خارج است. در پایان, این نتیجه را یادآور می شویم که: اگر فقیهی, دلیلهای خاصه و روایاتی که بر ولایت فقیه به آنها استناد می شود, به هر دلیل, چه از نظر سند یا دلالت, کافی بر اثبات مقصود نداند, همچنان نظریه ولایت فقیه, اعتبارِ استدلالی خود را به دلیل عقل داراست. پاورقیها: ۱ . (بحارالانوار), علامه مجلسی, ج۱۶۵/۷۴, مؤسسه الوفاء, بیروت. ۲ . (ولایت فقیه), امام خمینی/۷ مقدمه, نشر آثار امام خمینی(س). ۳ . (کتاب البیع), امام خمینی, ج۴۵۹/۲ ـ ۵۰۱, اسماعیلیان. ۴ . (ولایت فقیه)/۷ مقدمه. ۵ . همان مدرک/۳. ۶ . همان مدرک/۲۰. ۷ . سوره (فصّلت), آیه ۴۱ ـ ۴۲. ۸ . (المیزان فی تفسیر القرآن), علامه طباطبایی, ج۳۹۸/۱۷, بیروت. ۹ . سوره (حجر), آیه ۹. ۱۰ . (اصول کافی), کلینی, ج۶۱/۱, بیروت (;نهج البلاغه), ترجمه شهیدی, خطبه ۱۵۹/۱۵۸, آموزش انقلاب اسلامی. ۱۱ . (نهج البلاغه), خطبه ۲۳۳/۱۹۸. ۱۲ . (مجموعه آثار کنکره بررسی مبانی فقهی امام خمینی), ج۱۰. ۱۳ . (ولایت فقیه)/۱۸ ـ ۱۹. ۱۴ . همان مدرک/۳۱. ۱۵ . همان مدرک. ۱۶ . (علل الشرایع), شیخ صدوق, ج۲۵۱/۱, باب ۱۸۲ ح۹, بیروت. ۱۷ . (ولایت فقیه)/۳۱. ۱۸ . سوره (نمل), آیه ۸۹. ۱۹ .

سوره (المائده), آیه ۳. ۲۰ . سوره (انعام), آیه ۳۷. ۲۱ . (اصول کافی), کلینی, ج ۵۹/۱, ح ۱, بیروت. ۲۲ . (ولایت فقیه)۲۱/. ۲۳ . سوره (نحل), آیه ۴۴. ۲۴ . سوره (حشر), آیه ۷. ۲۵ . سوره (واقعه), آیه ۷۹. ۲۶ . (اصول کافی), ج ۲۱۳/۱ ـ ۲۱۴, ۲۶۰ ـ ۲۶۱. ۲۷ . سوره (انفال), آیه ۲۹. ۲۸ . (وسایل الشیعه), شیخ حرّ عاملی, ج۱۹/۱۸, ح۹, بیروت. ۲۹ . (مدارا و مدیریت), عبدالکریم سروش۲۷۴/. ۳۰ . (صحیفه نور), ج۱۵۵/۲. ۳۱ . (بحارالانوار), ج۳۲۴/۱۶. ۳۲ . همان مدرک, ج۲۴۱/۵. ۳۳ . همان مدرک, ج۱۵۶/۲۰. ۳۴ . همان مدرک۱۵۷/. ۳۵ . (بحارالانوار), ج۴۶/۷۵. ۳۶ . سوره (نساء), آیه ۹۷. ۳۷ . سوره (احزاب), آیه ۶۷. ۳۸ . (تحف العقول), شیخ حرّانی۴۲/, بیروت. ۳۹ . سوره (حدید), آیه ۲۵. ۴۰ . (ولایت فقیه)۳۷/. ۴۱ . (صحیفه نور), ج ۹۸/۲۱. ۴۲ . (مجموعه آثار شهید مطهری), ج۲۸۱/۳ و ۳۱۸, صدرا. ۴۳ . سوره (رعد), آیه ۷. ۴۴ . سوره (رعد), آیه ۴۰. ۴۵ . سوره (غاشیه), آیه ۲۱ ـ ۲۲. ۴۶ . (الاسلام و اصول الحکم), عبدالرزاق۵۳/ به نقل از (الخلافه والامامهٔ), عبدالکریم الخطیب۲۱۹/ , بیروت. ۴۷ . سوره (حج), آیه ۴۰. ۴۸ . سوره (انفال), آیه ۶۰. ۴۹ . سوره (نساء), آیه ۹۰. ۵۰ . سوره (توبه), آیه ۲۹. ۵۱ . سوره (توبه), آیه ۱۰۵ ;سوره (حج), آیه ۴۱ ;سوره (نور), آیه ۳۷. ۵۲ . سوره (بقره), آیه ۱۷۹. ۵۳ . سوره (نساء), آیه ۹۲. ۵۴ . سوره (نور), آیه ۲ و ۴. ۵۵ . سوره (نساء), آیه ۶۵. ۵۶ . سوره (نساء), آیه ۵۹. ۵۷ . (ولایت فقیه)۱۷/. ۵۸ . سوره (نساء), آیه ۵۹. ۵۹ . (ولایت فقیه)۶۰/. ۶۰ . سوره (بقره), آیه ۲۷۵. ۶۱ . سوره (نساء), آیه ۳ ـ ۴. ۶۲ . سوره (بقره), آیه ۲۳۱ و ۲۳۲. ۶۳ . سوره (حشر), آیه ۷. ۶۴ . سوره (توبه), آیه ۶۰ ;سوره (ماعون), آیه ۱ ـ ۳. ۶۵ . سوره (مائده), آیه ۴ ـ ۵. ۶۶ . سوره (فتح), آیه ۲۹. ۶۷ . سوره (مائده), آیه ۴۹. ۶۸ . سوره (آل عمران), آیه ۱۰۴ و ۱۱۰. ۶۹ . سوره (آل عمران), آیه ۱۰۳. ۷۰ . سوره (انفال), آیه ۴۶. ۷۱ . سوره (حجرات), آیه ۹. ۷۲ . (ولایت فقیه)۲۰/. ۷۳ . سوره (مائده), آیه ۶۷. ۷۴ . (ولایت فقیه)۱۵/. ۷۵ . همان مدرک۱۸/. ۷۶ . همان مدرک۱۷/. ۷۷ . همان مدرک۱۴/. ۷۸ . همان مدرک۱۵/. ۷۹ . همان مدرک۱۴/. ۸۰ . (الذخیرهٔ), سید مرتضی۴۱۹/, انتشارات اسلامی, وابسته به جامعه مدرسین. ۸۱ . (تجرید الاعتقاد), خواجه نصیرالدین طوسی۲۲۱/, تحقیق حسینی جلالی, اسلامی. ۸۲ . (الباب الحادی عشر), علامه حلی۳۹/, تحقیق دکتر مهدی محقق, آستان قدس رضوی. ۸۳ . (الرسائل العشر), شیخ طوسی۱۱۱/ ـ ۱۱۴, انتشارات اسلامی. ۸۴ . (ولایت فقیه زیر بنای حکومت اسلامی), آیت اللّه جوادی آملی۱۰۸/. ۸۵ . (ولایت فقیه)۱۹/. ۸۶ . (کتاب البیع), امام خمینی, ج۴۶۴/۲ ـ ۴۶۵. ۸۷ . (ولایت فقیه)۳۸/. ۸۸ . (کتاب البیع), ج۴۶۷/۲. ۸۹ . (ولایت فقیه)۱۱۲/.

ولایت فقیه از منظرامام خمینی(ره)(۴)

ولایت فقیه از منظرامام خمینی(ره)(۴) مرحله اثبات اثبات ولایت فقیه و به فعلیت رساندن آن، از سوی جمهور مردم به وجود می آید. اگر مقبولیت مردمی نباشد، ولایت از قوه به فعلیت نمی رسد، چون به فعلیت رسیدن آن منوط به قدرت انجام حکم وضعی است، همان طوری که در سایر احکام وضعی و تکلیفی قدرت بر انجام آن شرط می باشد. اگر مقبولیت مردمی نباشد، فقیه عملا قدرت انجام این حکم وضعی را ندارد، در نتیجه حکم وضعی در همان مرحله انشاباقی می ماند. اگر مشروعیت الهی و مقبولیت مردمی از نگاه امام،چنین تفسیر شد ;بین مشروعیت الیه ولایت فقیه و مقبولیت مردمی آن، تنافی نیست ;زیرا مشروعیت الهی از سوی شرع به وجود می آید وبعد مقبولیت آن از سوی مردم شکل می گیرد، که این دو مقوله جداگانه و در عین حال مکمل یکدیگرند، و مردم نیز اساسی ترین نقش را در تعیین رهبر دارند. بدون مقبولیت مردمی، ولایت فقیه به فعلیت نرسیده، زمینه اعمال ولایت وکارایی آن به وجود نمی آید. ومشکل مشروعیت الهی و مقبولیت مردمی و تزاحم ولایت فقها نیز حل می شود ;زیرا آن فقیهی از میان فقیهان واجد شرایط، به رهبری تعیین می شود که مقبولیت مردمی داشته باشد. در این جا این سوال طرح می شود: اگر مردم فقیه را گزینش نکردند، آیا ولایت و حق حاکمیت وی ساقط می شود؟ در جواب باید گفت: با عدم گزینش فقیه، مشروعیت ولایت او ساقطنمی شود ;به دلیل این که اصل مشروعیت ولایت فقیه منوط به گزینش از سوی مردم نبود که با عدم

گزینش مردم، ولایت او ساقط شود. امام باور دارد که اگر شرایط و زمینه تشکیل حکومت برای فقیه فراهم نشد، ولایت او ساقط نمی شود: «لازم است که فقها اجتماعا و یا انفرادا ... حکومت تشکیل دهند. این امر اگر برای کسی امکان داشته باشد، واجب عینی است وگرنه واجب کفایی است. در صورتی هم که ممکن نباشد، ولایت ساقطنمی شود، زیرا از جانب خدا منصوب اند...» البته مردم با کنار گذاشتن ولی فقیه دچار اشتباه شده اند،همان طوری که در طول تاریخ اسلام، چنین اشتباه شکل گرفت. مردم با بودن امامان معصوم: که مشروعیت الهی حکومت داشتند، به سراغ آنانی رفتند که واجد مشروعیت الهی نبودند ;و همین نادیده گرفتن مشروعیت الهی سبب شد، که حاکمان ستمگر بر مسند قدرت بنشینند وصاحبان اصلی حکومت خانه نشین گردند. از این رو امام عقیده دارد: «مسلمانان وظیفه دارند، آنانی که واجد شرایط رهبری نیستند ازرهبری حذف نموده و حکومت را به آنانی بسپارند که واجد مشروعیت الهی باشند.» اما اگر مبنای امام در خصوص مشروعیت الهی و مقبولیت مردمی ولایت فقیه این باشد، که فقها بالفعل ولایت دارند ;در این صورت مقبولیت مردمی در کارآمدی و اعمال ولایت فقیه ظهور پیدا می کند. جای تردید نیست که تشکیل حکومت و اجرای قدرت و کارآمدی نظام به مقبولیت مردمی و مشارکت سیاسی آنان نیازمند است. چنان که امام به همین بعد مقبولیت اشاره نموده، فرمود: «من به پشتیبانی این ملت دولت تعیین می کنم، من به واسطه این که این ملت مرا قبول دارد، دولت تشکیل می دهم.» همو فرمود: «توجه دارند آقایان که تا ملت در کار نباشد، نه از دولت ونه از استانداران کاری نمی آید، یعنی همه دستگاههای دولتی به استثناء ملت کاری ازشان نمی آید...» اعمال ولایت در بهره گیری از مقبولیت مردمی امکان پذیر می باشد. بر این اساس، فقیه با مقبولیت مردمی موفق به تشکیل حکومت شده وبر فقهای دیگر نیز واجب است که از آن اطاعت کنند ;چنان که امام راحل به آن تصریح نموده است. در صدر اسلام نیز مردم بزرگترین نقش را در اعمال ولایت وکارآمدی حکومت پیامبر(ص)داشتند ;از این رو پیامبر(ص) از مردم بیعت می گرفت و مردم با او بیعت می کردند. بیعت مردم با آن حضرت بدان معنا نیست که آنان با بیعت خودبرای پیامبر(ص) ایجاد مشروعیت کنند، زیرا طبق صریح قرآن، ولایت او از سوی خداوند تشریع شده است: (النبی اولی بالمومنین من انفسهم علی(ع)نیز اعمال ولایت خود را منوط به مقبولیت مردمی نموده،فرمود: «لولا حضور الحاضر و قیام الحجه بوجود الناصر... لالقیت حبلهاعلی غاربها.» همو فرمود: «لا رای لمن لا یطاع.» خداوند خطاب به پیامبر(ص)فرموده است: (هوالذی ایدک بنصره و بالمومنین مقبولیت مردمی بدین معنا نیز با مشروعیت الهی منافات نداشته و مهم ترین نقش را در کارآمدی حکومت و اعمال ولایت دارد. امام راحل(ره)با طرح مقبولیت مردمی جلو هرگونه سوء استفاده از مشروعیت الهی حکومت و استبداد دینی را گرفت. بودند کسانی که مشروعیت الهی را چماق کرده آن را دستاویز دیکتاتوری قرار داده و مردم را مجبور به پذیرش حکومت می کردند. امام راحل با ارائه اندیشه مقبولیت مردمی حکومت، اعلام کرد که در فرهنگ اسلام حق مردم در طول حق خدا قرار گرفته است، که نادیده گرفتن آن ستمی بس بزرگ می باشد. دلائل مشروعیت الهی ۱- دلیل عقل یکی از دلائل مشروعیت الهی ولایت فقیه، دلیل عقل می باشد. برای تبیین این دلیل لازم است، مواضع اسلام نسبت به حکومت را در عصرغیبت، مورد تحلیل قرار دهیم. در خصوص موضع اسلام نسبت به حکومت در زمان غیبت، سه احتمال وجود دارد: یکم: احتمال اول این است که شارع نسبت به حکومت سکوت کرده است و این مردم هستند که خود رهبر را گزینش می کنند، که باگزینش آنان حق حاکمیت برای رهبر به وجود می آید. شماری بر این باور هستند. دوم: احتمال دوم این است که شارع، در عصر غیبت، امر حکومت رابه مردم واگذار نموده است. شماری نیز بر این باور هستند. تفاوت این احتمال با احتمال اول، در این است که در احتمال دوم شارع نسبت به کومت سکوت نکرده و او را به مردم واگذار نموده است و حال آنکه در احتمال اول، شارع سکوت کرده است. سوم: احتمال سوم این است، شارع همان طوری که در زمان حضورمعصومان: حق حاکمیت را به آنان داده، در زمان غیبت حق حاکمیت را به فقیهان اعطا نموده است. امام راحل و شمار زیادی از اندیشمندان شیعی همین عقیده رادارند. برای همخوانی دلیل عقل با مشروعیت الهی حکومت، ضروری است که فلسفه رهبری و حکومت در حوزه فرهنگ اسلام

مورد تحلیل قرار گیرد،که اصولا از دیدگاه اسلام فلسفه رهبری و حکومت چیست؟ از دیدگاه اسلام، حکومت هدف نیست، بلکه ابزار و وسیله ای است برای اجرای قوانین و برقراری نظام عادلانه، چنان که امام راحل به آن اشاره کرده است. در روایات نیز فلسفه رهبری و حکومت، اجرای قوانین، حفظ وحدت،دفاع از نظام، ایجاد نظم، احقاق حق و... بیان شده است. خداوند در زمان حضور، رهبر را تعیین کرده است تا انسانهاهدایت شده و از گناه دور و به خدا نزدیک شوند. از این روبزرگان دین مانند خواجه نصیرالدین طوسی(ره) وجود امام را لطف دانسته و نصب آن را واجب می داند: «الامام لطف، فیجب نصبه علی الله تحصیلا للغرض » در روایتی آمده است: «ان الله اجل و اعظم من ان یترک الارض بغیر امام عادل » بر این اساس حکومت الهی اقتضا می کند، که در هر زمان وسایل هدایت بشر فراهم شود. بی تردید یکی از آن وسایل تعیین رهبری است. در اینجا این پرسش مطرح می شود: آیا در زمان غیبت مناط وفلسفه رهبری و حکومت وجود ندارد که شارع رهبر را به طور عام منصوب کند؟ بی تردید مناط و ملاکهایی که وجود رهبری، در زمان حضور رااقتضا می کرد، در زمان غیبت نیز وجود دارد. در زمان غیبت نیزهدایت بشر، اجرای احکام، احقاق حق، دفاع از نظام، اخذمالیات... ضرورت رهبری را می طلبد. آنگاه چه طور امکان دارد که شارع نسبت به رهبری و حکومت سکوت کرده و یا امر آن را به مردم واگذار کند؟ واقعیت این است که سکوت دین نسبت به حکومت و یا واگذاری آن به مردم، با حکمت الهی همخوانی ندارد. بر اساس ضرورت اجرای احکام الهی است که فقهایی مانند مرحوم صاحب جواهر در خصوص اجرای احکام توسط فقها ادعای اجماع کرده است. فقهای دیگر نیز تعطیل احکام الهی را جایز نمی دانند.، چنان که مرحوم آیت الله خوئی عقیده دارد: «در زمان غیبت فقیه می تواندمجری احکام انتظامی اسلامی باشد. » امام خمینی(ره)عقیده دارد که اسلام جامع ترین دینی است که دارای قوانین فردی، سیاسی و اجتماعی... بوده و این قوانین ابدی و تعطیل پذیر نیست. از سوی دیگر او باور دارد که برای جلوگیری از هرج و مرج وایجاد جامعه ضابطه مند و تامین سعادت بشر،... صرف جعل قوانین کافی نبوده، نیاز به حکومت و رهبر می باشد: «اصولا ـ قانون و نظامات اجتماعی، مجری لازم دارد. در همه کشورهای عالم و همیشه این طور است که قانونگذاری به تنهایی فایده ندارد. قانونگذاری به تنهایی سعادت بشر را تامین نمی کند. پس از تشریع قانون بایستی قوه مجریه ای به وجود آید... به همین جهت، اسلام همان طور که قانونگذاری کرده، قوه مجریه هم قرار داده است. «ولی امر» متصدی قوه مجریه هم هست.» امام باور دارد: همان دلیلی که بر ضرورت امامت اقامه می گردد،عینا بر ضرورت تداوم ولایت در عصر غیبت دلالت دارد. او فرمود: «فما هو دلیل الامامه، بعینه دلیل علی لزوم الحکومه بعد غیبه ولی الامر عجل الله تعالی فرجه الشریف.» همو فرمود: «کسی جز خدا حق حکومت بر کسی و حق قانونگذاری برای دیگری ندارد و به حکم عقل خدا باید خود برای مردم حکومت تشکیل دهد...» امام عقیده دارد که ولایت فقیه از بدیهیات بوده و تصور آن سبب تصدیق می شود. استاد آیت الله جوادی آملی نیز می گوید: «تمامی ادله ای که در باره نبوت و امامت عامه «عقلا» اقامه می شود، در زمان غیبت، در باره ولایت فقیه نیز قائم است...» استدلال امام برای مشروعیت الهی ولایت فقیه، به دلیل عقل نشانگر آن است که جایگاه اصلی ولایت فقیه در علم کلام می باشد، ازآن جهت که منسوب به خداوند است. یکی از ویژگیهای مبنای کلامی وفقهی امام راحل، در این است که او ولایت فقیه را به جایگاه اصلی آن، یعنی علم کلام برمی گرداند. استاد جوادی آملی می نویسد: «حرکت امام راحل(ره)این بود که دست ولایت فقیه، که تا آن زمان مظلوم واقع شده بود، گرفتند، از قلمرو فقه بیرون آوردند ودر جایگاه اصلی خود که علم کلام است، نشاندند...» واقعیت این است که جایگاه ولایت فقیه، علم کلام است. ولایت فقیه ادامه نبوت و امام است که از بالا تشریع شده است. از این روامام عقیده دارد که ولایت فقیه شعبه ای از ولایت مطلقه رسول الله(ص)و ائمه: بوده و حکومت از احکام اولیه اسلام است. دراینجا این سوال مطرح است: در زمان غیبت، دین نسبت به اجرای احکام و هدایت بشر چه برنامه هایی دارد؟ اکثر عالمان شیعی باوردارند که شارع، با بیان ویژگیهای رهبر، مانند عدالت وفقاهت... ، فقها را به طور عام به رهبری گمارده است. برهمین اساس است که ولایت فقیه پدیده ی چند قرن اخیر نیست. فقهایی مانندمرحوم شیخ مفید،محقق حلی... از باورمندان ولایت فقیه

هستند، که نشان دهنده پیشینه ولایت فقیه می باشد. البته روح ستم ستیزی فقیهان شیعی اجازه نمی داد که آنها باحاکمان جائر کنار بیایند و همین دوری آنان از کومت سبب شد، که آنان به مسائل حکومت کمتر بپردازند. فقهای شیعه بارها بافتواهای خویش در خصوص حرمت همکاری با حاکمان ستمگر، از حق غصب شده ولایت فقیه دفاع کرده و همیشه با شکل های مختلف ولایت فقیه رامطرح می کردند. گرچه متاسفانه ولایت فقیه به طور مفصل مورد بحث قرار نگرفت. نپرداختن به ولایت فقیه به طور مفصل بدان معنانیست که ولایت فقیه در اندیشه فقهای پیشین مطرح نبوده است. بسیاری از احکام وضعی و تکلیفی به خاطر شرایط زمان و مکان، فراموش شده اند. دوعنصر امر به معروف و نهی از منکر از اهم واجبات هستند که متاسفانه فراموش شده بودند ;اما در زمان جمهوری اسلامی ایران،شرایط اجرای این دو عنصر، تا اندازه ای فراهم شده و این دو اصل احیا شدند. معنای احیای این دو فریضه به این معنا نیست که این دو عنصر پدیده ی عنصر انقلاب اسلامی است. بی تردید ولایت فقیه از ابتکار امام راحل نیست، بلکه موفقیت اودر احیاء این اصل می باشد. بیان این نکته ضروری است: فقیهانی مانند مرحوم صاحب مفتاح الکرامه و آیت الله بروجردی... نیز در خصوص مشروعیت ولایت فقیه به دلیل عقل تمسک کرده اند.

ولایت فقیه در اندیشه روح الله

ولایت فقیه در اندیشه روح الله ۱ - خیال می کنند که اگر حکومت فقیه باشد، حکومت دیکتاتوری است و اگر چنانچه فقیه در کار نباشد، دیگر هر که می خواهد باشد. اگر شمر هم باشد این آقایان اشکالی به آن ندارند فقط فقیه را بهش اشکال دارند. اشکال هم برای این است که از اسلام می ترسند. (۱) ۲ - اینهایی که می گویند «;دیکتاتوری »، اسلام را نمی فهمند چی هست. فقیه اسلام را نمی دانند، خیال می کنند ما هر فقیه، هر فقیه هرچه فاسد باشد، این حکومت، فقیه اگر پایش را این طور بگذارد. اگر یک گناه صغیره هم بکند، از لایت ساقط است. (۲) ۳ - ما می خواهیم که فقیه باشد که جلوی دیکتاتورها را بگیرد، نگذارد نخست وزیر دیکتاوری کند، نگذارد رئیس مثلا لشگر دیکتاتوری بکند، ... نه اینکه بخواهیم دیکتاتوری درست کنیم. (۳) ۴ - این که در قانون اساسی یک مطلبی ولو به نظر من یک قدری ناقص است و روحانیت بیشتر از اینها در اسلام اختیارات دارد و آقایان برای اینکه خوب دیگر خیلی با این روشنفکرها مخالفت نکنن، یک مقداری کوتاه آمدند اینکه در قانون اساسی هست، این بعض شئون ولایت فقیه هست نه همه شئون ولایت فقیه. (۴) ۵ - از ولایت فقیه آن طوری که اسلام قرار داده است، به آن شرایطی که اسلام قرار داده است هیچ کس ضرر نمی بیند ;یعنی آن اوصافی که در ولی است، در فقیه است که به آن اوصاف خدا او را ولی امر قرار داده است و اسلام او را ولی امر قرار داده است، با آن اوصاف که نمی شود که یک پایش را کنار یک قدر غلط بگذارد، اگر یک کلمه دروغ بگوید، یک کلمه، یک قدم برخلاف بگذارد، آن ولایت را دیگر ندارد. (۵) ۶ - با همین ماده ای که در قانون اساسی است که ولایت فقیه را درست کرده ، این استبداد را جلویش را می گیرند. آنهایی که مخالف با اساس بودند، می گفتند که: «این استبداد می آورد.» ... فقیه مستبد نمی شود، فقیهی که این اوصاف را دارد، عادل است. (۶) ۷ - بهترین اصل در قانون اساسی این «اصل ولایت فقیه » است و غفلت دارند بعضی از آن. یک اصلی است که اصل یک مملکت را اصلاح می کند. این یک اصل شریفی است که اگر چنانچه انشاءالله تحقق پیدا بکند، همه امور ملت اصلاح می شود. (۷) ۸ - اشخاصی که کاندیدا می شوند برای ریاست جمهوری شما توجه کنید و کسی که از همه متعهدتر باشد نه غربی باشد نه غربزده باشد. نه شرق زده باشد ... اعتقاد به قوانین اسلام دارد و در مقابل قانون اساسی خاضع است و اصل صد و دهم ظاهرا که راجع به ولایت فقیه است متعقد است و وفادار نسبت به او یک همچو شخصی را شماها خودتان انتخاب کنید. (۸) ۹ - قضیه ولایت فقیه یک چیزی نیست که مجلس خبرگان ایجاد کرده باشد. ولایت فقیه یک چیزی است که خدای تبارک وتعالی درست کرده است. همان ولایت رسول الله است و اینها از ولایت رسول الله هم می ترسند. (۹) ۱۰ - مگر شما می توانید که مجلس خبرگانی که ملت با آن آراء زیاد آن مجلس را درست

کرده، با یک کلمه ای که شما می گویید: «ما می گوییم که منحل باشد.» مگر با این حرف ها، شما می توانید، مگر شما قابل آدم هستید «اگر چنانچه ولایت فقیه بشود، دیگر همه قدرتها دست فقیه می آید» پس بنابراین عزا باید بگیرید. (۱۰) ۱۱ - در اسلام قانون حکومت می کند. پیغمبر اکرم(ص) هم تابع قانون بود، قانون الهی ... ولایت فقیه، ولایت بر امور است که نگذارد این امور از مجاری خودش بیرون برود. نظارت کند بر مجلس، بر رئیس جمهور ... ولایت فقیه ضد دیکتاتوری است نه طرفدار دیکتاتوری. (۱۱) ۱۲ - اسلام اطاعت فقیه را واجب دانسته است و من امر می کنم به شما که اطاعت کنید از مافوق های خود و حفظ نظام را بکنید. (۱۲) ۱۳ - اگر رئیس جمهور، باید با تصویب فقیه باشد ... نمی گذارد این رئیس جمهور یک کار خطا بکند، اینها این را نمی خواهند، اینها اگر یک رئیس جمهور غربی باشد، همه اختیارات دستش بدهند، هیچ مضایقه ای ندارند و اشکالی نمی کنند. (۱۳) ولایت فقیه یک چیزی است که خدای تبارک وتعالی درست کرده است. همان ولایت رسول الله است و اینها از ولایت رسول الله هم می ترسند. ۱۴ - غیر از قانون الهی کسی حکومت ندارد. برای هیچ کسی حکومت نیست ;نه فقیه و نه غیر فقیه. همه تحت قانون عمل می کنند. مجری قانون هستند همه، هم فقیه و هم غیر فقیه همه مجری قانونند. فقیه ناظر بر این است که اینها اجرای قانون بکنند، خلاف نکنند نه اینکه می خواهد خودش یک حکومتی بکند. (۱۴) ۱۵ - ولایت فقیه برای مسلمین یک هدیه ای است که خدای تبارک و تعالی داده است. (۱۵) ۱۶ - یکی از چیزهایی که مترتب بر ولایت فقیه است و مع الاسف این روشنفکرهای ما نمی فهمند که ولایت فقیه یعنی چه. یکی اش هم تحدید این امور است. مالکیت را در عین حال که شارع مقدس محترم شمرده است، لکن ولی امر می تواند همین مالکیت محدودی که ببیند خلاف مصالح مسلمین و اسلام است، همین مالکیت مشروع را محدودش کند به یک حد معینی و با حکم فقیه از او مصادره بشود. (۱۶) ۱۷ - یکی از اموری که توطئه در آن هست این است که ... دست می گذارند روی ولایت فقیه. اول دست آنجا می گذارند برای اینکه این، یک طرح اسلامی است و آنها از اسلامی می ترسند. (۱۷) ۱۸ - آنقدر به ولایت فقیه اثر مترقی بار است که در سایر این موارد که شما ملاحظه می کنید، معلوم نیست مثل آنجا باشد. یک نفر آدمی که همه جهات «اخلاقیش و دینی اش و ملی بودنش و علم و عملش » ثابت است، پیش ملت و خود ملت این را تعیین می کنند، این، نظارت می کند بر این که مبادا خیانت بشود... (۱۸) ۱۹ - پیغمبر اکرم که از دنیا می خواست تشریف ببرد، تعیین جانشین و جانشین ها را تا زمان غیبت کرد. تا ائمه هدی بودند آنها بودند و بعد فقها. آنهایی که معتقدند، آنهایی که اسلام شناسند، آنهایی که زهد دارند، زاهدند. آنهایی که اعراض از دنیا دارند، آنهایی که توجه به زرق و برق دنیا ندارند و آنهایی که دلسوز برای ملت، آنهایی که ملت را مثل فرزندان خودشان می دانند، آنها را تعیین کردند برای پاسداری از این امت. (۱۹) ۲۰ - آن فقیهی که برای امت تعیین شده است و امام امت قرار داده شده است، آن است که می خواهد ... همه را به زیر بیرق اسلام و حکومت قانون بیاورد. (۲۰) ۲۱ - من به همه ملت، به همه قوای انتظامی اطمینان می دهم که امر دولت اسلامی اگر با نظارت فقیه و ولایت فقیه باشد، آسیبی بر این مملکت وارد نخواهد شد. (۲۱) ۲۲ - نگویید: «ما ولایت فقیه را قبول داریم، لکن با ولایت فقیه، اسلام تباه می شود.» این معنایش تکذیب ائمه است، تکذیب اسلام است و شما «من حیث لا یشعر» این حرف را می زنید ;بیایید دنبال ملت که همه با هم به جمهوری اسلامی رای داده اند. (۲۲) ۲۳ - اگر چنانچه ولایت فقیه در کار نباشد... طاغوت است. یا خدا یا طاغوت یا خداست یا طاغوت، اگر به امر خدا نباشد، رئیس جمهور با نصب فقیه نباشد، غیر مشروع است. وقتی غیر مشروع شد، طاغوت است. اطاعت او، اطاعت طاغوت است. وارد شدن در حوزه او، وارد شدن در حوزه طاغوت است. طاغوت وقتی از بین می رود که به امر خدای تبارک و تعالی یک کسی نصب بشود. (۲۳) ۲۴ - آقایان بعضی شان می گویند: «مساله ولایت فقیه یک مساله تشریفاتی باشد مضایقه نداریم اما اگر بخواهد ولی دخالت بکند، در امور، نه ما آن را قبول نداریم حتما باید کسی از غرب بیاید. ما قبول نداریم که یک کسی اسلام تعیین کرده، او دخالت بکند.» اگر متوجه به لازم این معنا باشند، مرتد می شوند ;لکن متوجه نیستند. (۲۴) ۲۵ - شما فرض بکنید که (ولایت فقیه) یک فاجعه است ما فرض می کنیم که فاجعه است، ملت می خواهد،

شما چه می گویید؟ این فاجعه ولایت فقیه را - شما می گویید. - این فاجعه را ملت ما می خواهند، شما چه می گویید؟ بیایید سؤال بکنیم. به رفراندم می گذاریم که آقا ولایت فقیه را - آقایان می فرمایند فاجعه است. - شما می خواهید یا نمی خواهید؟ بروید آری اش را چقدر نه اش چقدر ... (۲۵) ۲۶ - من باید یک تنبه دیگری هم بدهم و آن اینکه من که ایشان را حاکم کردم، یک نفر آدمی هستم که به واسطه ولایتی که از طرف شارع مقدس دارم ایشان را قرار دادم. ایشان را که من قرار دادم واجب الاتباع است ملت باید از او اتباع کند. یک حکومت عادی نیست یک حکومت شرعی است. (۲۶) ۲۷ - در معانی الاخبار شیخ صدوق و کتاب «فقیه » که یکی از بزرگترین کتابهای شیعه است از امیرالمؤمنین نقل می کند: «... پیغمبر گفت: خدایا! رحمت کن جانشین های مرا. پرسیدند: کیانند جانشین های شما؟ گفت: آنهایی که پس از من می آیند و حدیث و سنت مرا روایت می کنند.» پس معلوم شد آنهایی که روایت سنت و حدیث پیغمبر می کنند جانشین پیغمبرند و هرچه برای پیغمبر از لازم بودن اطاعت و ولایت و حکومت ثابت است، برای آنها هم ثابت است. (۲۷) ۲۸ - مقبوله عمر بن حنظله ... در این روایت مجتهد را حاکم قرار داده و رد او را رد امام و رد امام را رد خدا و رد خدا را در حد شرک به خدا دانسته. (۲۸) ۲۹ - روایت تحف العقول از سیدالشهداء ... از این روایت ظاهر می شود اجراء همه امور به دست علماء شریعت است که امین بر حلال و حرامند. (۲۹) ۳۰ - از سوی معصومان علیهم السلام برای فقیهان ولایت ثابت است، در هر آنچه که برای خود آنان ولایت ثابت بوده است از آن جهت که آنان سلطان بر امت بوده اند اگر موردی را بخواهیم از این قاعده کلی خارج کنیم نیاز به دلیلی داریم که بر ویژگی آن به امام معصوم علیه السلام دلالت کند... (۳۰) ۳۱ - البته فضایل حضرت رسول اکرم(ص) بیش از همه عالم است و بعد از ایشان فضائل حضرت امیر علیه السلام از همه بیشتر است لکن زیادی فضایل معنوی، اختیارات حکومتی را افزایش نمی دهد. (۳۱) ۳۲ - همان اختیارات و ولایتی که حضرت رسول و دیگر ائمه صلوات الله علیهم در تدارک سپاه و بسیج سپاه، تعیین ولات و استانداران، گرفتن مالیات و صرف آن در مصالح مسلمانان داشتند، خداوند همان اختیارات را برای حکومت فعلی قرار داده است. (۳۲) ۳۳ - اختیارهایی که از جهت ولایت و سلطنت برای پیامبر و امام ثابت شده برای فقیه نیز ثابت است ولی اگر اختیارهایی که از سوی دیگر داشته باشد که مربوط به ریاست و شئون اجتماعی آنان نباشد، این گونه ولایت را برای فقیه نمی توان ثابت کرد. بنابراین اگر گفتیم معصوم علیه السلام اختیار دارد همسر کسی را طلاق دهد و یا مال شخصی را بفروشد و یا از او بگیرد بدون آن که مصلحتی عمومی در آن باشد، این گونه ولایت برای فقیه ثابت نیست. (۳۳) ۳۴ - برای هیچ کس این توهم نباید پیدا شود که مقام فقها، همان مقام ائمه علیهم السلام و رسول اکرم(ص) است زیرا اینجا صحبت از مقام نیست، بلکه صحبت از وظیفه است، ولایت یعنی حکومت و اداره کشور و اجرای قوانین شرع مقدس. (۳۴) ۳۵ - ممکن است در این که می گوییم حکومت حق فقهای عادل است، اشکال شود که فقها توانایی اداره سیاسی و نظامی کشور و مانند آن را ندارند ولی این اشکال وارد نیست زیرا اداره کشور در هر حکومتی با همکاری و شرکت شمار زیادی از خبرگان و کارشناسان انجام می گیرد و همه حاکمان و رؤسای جمهور از گذشته تا هم اکنون - مگر گروهی اندک از آنان - آشنا به فن سیاست و رهبری و امور نظامی نبودند، بلکه امور حکومتی به دست متخصصان هر فن اداره می شود... (۳۵) ۳۶ - فقه، تئوری واقعی و کامل اداره انسانی و اجتماع از گهواره تا گور است. (۳۶) ۳۷ - اگر مردم به خبرگان رای دادند تا مجتهد عادلی را برای رهبری حکومتشان تعیین کنند، وقتی آنها هم فردی را تعیین کردند، تا رهبری را به عهده بگیرد، قهری او مورد قبول مردم است در این صورت او ولی منتخب مردم می شود و حکمش نافذ است. (۳۷) ۳۸ - (رئیس مجلس خبرگان درباره شرایط رهبر از امام پرسید، فرمود:) من از ابتدا معتقد بودم و اصرار داشتم که شرط مرجعیت لازم نیست ;مجتهد عادل مورد تایید خبرگان سراسر کشور کفایت می کند. (۳۸) ۳۹ - اجتهاد مصطلح در حوزه ها کافی نمی باشد بلکه یک فرد اگر اعلم در علوم معهود حوزه ها هم باشد ولی نتواند مصلحت جامعه را تشخیص دهد و یا نتواند افراد صالح و مفید را از افراد ناصالح تشخیص دهد و به طور کلی در زمینه اجتماعی و سیاسی فاقد بینش صحیح و قدرت تصمیم گیری باشد، این فرد در مسائل اجتماعی و حکومتی مجتهد

نیست و نمی توانـد زمـام جامعه را به دست بگیرد. (۳۹) ۴۰ - پاسـداری از نظام و مرزبانی از حدود اسـلام و پیش گیری از انحراف جوانان از اسـلام و خنثی سازی تبلیغات دشـمنان علیه اسلام و مانند آن از روشن ترین مصادیق امور حسبیه است که دستیابی به آنها بدون تشـکیل حکومت عادلانه اسـلامی ممکن نیست. بنابراین صـرف نظر از دلیلهای ولایت فقیه از این زاویه نیز فقهای عادل مقدم هستند. (۴۰) پی نوشت ها: ۳ تا ۱ - صحفیه نور، ج ۱۱، ص ۳۸ ۶ تا ۴ - ص ۱۳۳. ۷ - ص ۱۳۴. ۸ - ص ۱۵۲. ۹ - ج ۱۰، ص ۲۷. ۱۰ - ص ۲۸. ۱۱ - ص ۲۹. ۱۲ - ص ۴۴. ۱۳ و ۱۴ - ص ۵۳. ۱۵ - ص ۷۸. ۱۶ - ص ۱۳۸. ۱۷ و ۱۸ - ص ۱۵۵. ۱۹ و ۲۰ - ص ۱۷۴. ۲۱ و ۲۲ - ج ۹، ص ۱۷۰. ۲۳ - ص ۲۵۱. ۲۴ - ص ۲۵۲. ۲۵ - ص ۲۵۳. ۲۶ - ج ۵، ص ۳۱. ۲۷ تا۲۹ - کشف الاسرار، امام خمینی، ص ۱۸۸، نشر ظفر. ۳۰ - کتـاب البیع، امام خمینی، ج ۲، ص ۴۸۸، مؤسسه مطبوعاتی اسماعیلیان. ۳۱ و ۳۲ - ولایت فقیه، امام خمینی، ص ۴۰، مؤسـسه تنظیم و نشر آثار امام. ۳۳ - کتاب البیع، ج ۲، ص ۴۸۹. ۳۴ - ولایت فقیه، ص ۴۰. ۳۵ - کتاب البیع، ج ۲، ص ۴۹۸. ۳۶ - صحفیه نور، ج ۲۱، ص ۹۸. ۳۷ - ص ۱۴۹. ۳۸ - ج ۲، ص ۱۲۹. ۳۹ - ج ۲۱، ص ۴۷. ۴۰ - کتاب البیع، ج ۲، ص ۴۹۷.

ماهیت ولایت فقیه

ماهیت ولایت فقیه اگر رسول اکرم - صـلی الله علیه و آله و سـلم - خلافت را عهـده دار شـد به امر خدا بود. خدای تبارک و تعالی آن حضـرت را خلیفه قرار داده است: «خلیفـهٔ الله فی الارض » نه اینکه به رای خود حکومتی تشـکیل دهـد و بخواهد رئیس مسـلمین شود. همچنین بعـد از اینکه احتمال می رفت اختلافاتی در امت پدیـد آید - چون تازه به اسـلام ایمان آورده و جدید العهد بودند - خدای تعالی از راه وحی، رسول اکرم - صـلی الله علیه و آله و سلم - را الزام کرد که فورا همان جا، وسط بیابان امر خلافت را ابلاغ کند، پس رسول اکرم - صلی الله علیه و آله و سلم - به حکم قانون و به تبعیت از قانون، حضرت امیر المؤمنین - علیه السلام - را به خلافـت تعیین کرد، نه باین خاطر که دامادش بود یا خـدماتی کرده بود بلکه چون مامور و تابع حکم خـدا بود و مجری فرمان خـدا بـود. بـاری حکومت در اسـلام، به مفهوم تبعیت از قـانون است، و فقـط قـانون بر جـامعه حکمفرمـائی دارد. آنجـا هم که اختیـارات محدودی به رسول اکرم - صـلی الله علیه و آله و سـلم - و ولایت داده شده، از طرف خداوند است. حضرت رسول اکرم - صلی الله علیه و آله و سـلم - هر وقت مطلبی را بیـان یـا حکمی را ابلاـغ کرده انـد، به پیروی از قانون الهی بوده است ؛قانونی که همه بـدون استثنا بایستی از آن پیروی و تبعیت کنند. (۱) جهان، اسلام را نمی دانند یعنی چه. آن جهانی که شما می گویید، یک جهانی جاهل هست به اسـلام، اینها نمی دانند که حکومت اسـلامی می آید برای اینکه دیکتاتوری نباشد، نه در شهر خودش، در مملکت خودش نباشد، در امریکا هم نباشد. حکومت اسـلام یک حکومتی است که برای از بین بردن دیکتاتوری می آید. آن کسـی که اسـلام قرار داده برای حکومت، آن کسـی است که با دیکتاتوری به حسب مـذهبش مخالف است، مـذهبش حکم می کند به اینکه دیکتاتوری نباید باشد. اینها خیال می کنند که همچو که گفتند فقیه عادل عالم مطلع بر موازین غیر جائر ملتفت کذا، باید فلان مقام را، قضاوت را تعیین کند، باید اگر مردم تعیین کردند یک رئیسی را برای کشور، آن هم اجازه بدهد، این می شود دیکتاتوری! ! اما اگر چنانچه یک نفر آدم ظالم جائر دیکتاتور همه چیز بیایـد، نه این دیکتاتوری نیست! ! فرق فقط این است که معلوم می شود با علم مخالفند با عدالت مخالفند، اینهایی که با حکومت فقیه مخالفند. با اینکه الآن هم در قانون اساسـی که درست کردند قضـیه حکومتی نیست در کار، اصـلا اسـلام حکومت ندارد، اسلام اینطور نیست یک حاکمی مثل آقای هیتلر داشته باشد آنجا، مثل آقای کارتر که نظیر هیتلر است داشـته باشـد آنجا و سـرکوبی کند همه را و بزند و بکوبد. اصـلا این چیزها در اسـلام مطرح نیست. اسـلام که فقیه عادل مطلع دلسوز برای ملت را قرار می دهـد که این نظارت کنـد یا فرض کنیـد حکومت کنـد، برای این است که جلو بگیرد از غیر عادل، غیر عادل نیاید و مردم را بچاپد. از صدر اسـلام تا حالا شـما ملاحظه کنید که آن حکومت های صدر اسـلام مثل علی بن ابیطالب سلام

الله علیه چه جور بود، یک حکومت اسلامی روی عدالت، بعدش افتاد دست بنی امیه و بنی عباس و حکومت های جائر دیگر و شاهنشاهی و امثال ذلک. مسلمین آنجا را هم گرفتند و بعد شاهنشاهی شد و نتوانستند مسلمین اسلام را درست پیاده کنند و حکومت اسلامی را، نشد. اسلام غریب است الآن، اسلام غریب است، همانطور که غربا را نمی شناسند، یک غریبی وارد یک شهری بشود مردمش نمی شناسد، اسلام الآن غریب است توی ملت ها، نمی شناسند اسلام را چون نمی شناسند اسلام را، احکام اسلام را هم نمی دانند، اسلام شناس های ما هم اسلام را نمی شناسند، نمی شناسند این چی هست، وقتی نشناختند خیال می کنند که اگر چنانچه - فقیه - حکومت فقیه باشد، حکومت دیکتاتوری است و اگر چنانچه فقیه در کار نباشد، دیگر هر که می خواهد باشد، اگر شمر هم باشد این آقایان اشکالی به آن ندارند فقط فقیه را بهش اشکال دارند. اشکال هم برای این است که از اسلام می ترسند، از اسلام ترس دارند. اسلام نمی گذارد این حیثیت فاسدها را باقی باشد. اینها می ترسند از آن، بعضی ها هم گول خوردند، بعضی ها متعمدند در این امر، بعضی ها هم گول خوردند و الا حکومت اسلامی مثل حکومت علی بن ابیطالب دیکتاتوری تویش نیست، حکومتی است که به عدل است، حکومتی است که زندگی خودش از زندگی سایر رعیت ها بدتر است، آنها نمی توانستند مثل او زندگی کنند، او نان جو هم سیر نمی خورد، یک لقمه، دو تا لقمه برمی داشت با یک خرده نمک می خورد. این حکومت اصلا می تواند دیکتاتوری؟ دیکتاتوری برای چه بکند؟ عیش و عشرتی نیست تا اینکه بخواهد دیکتاتوری بکند برای او. حکمفرمایی اصلا در اسلام نیست، حکمفرمایی اصلا در کار نیست. پیغمبر اسلام که راس مسلمین و اسلام بود وقتی که در یک مجلسی نشسته بودند تو مسجد روی آن حصیرها (معلوم نیست حصیر حسابی هم داشته باشد) آنجا نشسته بودند، دور هم که نشسته بودند، عرب هایی که خارج بودند و نمی شناختند پیغمبر را می آمدند می گفتند که کدام یکی محمد هستید، نمی شناختند برای اینکه حتی یک همچون چیزی هم زیر پیغمبر نبود. حالا ـ ما اشراف هستیم. یک همچو حکومتی که بنا باشد اینطوری باشد، یک خانه گلی داشته باشد، یک گلیم هم حتی نداشته باشد، یک حکومتی که یک پوست می گویند داشته است که روزها علوفه شترش را حضرت امیر رویش می ریخته، شب ها زیر خودش و فاطمه می انداخته و می خوابیده رویش، اینکه دیکتاتوری نمی تواند باشد. اینهایی که می گویند دیکتاتوری، اسلام را نمی فهمند چی هست، فقیه اسلام را نمی دانند، خیال می کنند ما، هر فقیه، هر فقیه، هر چه هم فاسد باشد این حکومت، فقیه اگر پایش را اینطور بگذارد، اگر یک گناه صغیره هم بکند از ولایت ساقط است. مگر ولایت یک چیز آسانی است که بدهند دست هر کس؟ اینها که می گویند که دیکتاتوری پیش می آید - نمی دانم - این مسائل پیش می آید، اینها نمی دانند که حکومت اسلامی حکومت دیکتاتوری نیست. مذهب مقابل اینها ایستاده، اسلام مقابل دیکتاتورها ایستاده و ما می خواهیم که فقیه باشد که جلوی دیکتاتورها را بگیرد، نگذارد رئیس جمهور دیکتاتوری کند، نگذارد نخست وزیر دیکتاتوری کند، نگذارد رئیس مثلا لشکر دیکتاتوری بکند، نگذارد رئیس ژاندارمری دیکتاتوری بکند، نه اینکه بخواهیم دیکتاتوری درست کنیم، فقیه می خواهد چه کند دیکتاتوری را؟ ! کسی که زندگی، زندگی عادی دارد و نمی خواهد این مسائل را، دیکتاتوری برای چه می خواهد بکند؟ حکمفرمایی در کار نیست در اسلام، علاوه حالا در این قانون اساسی که اینقدر احتیاط کاری هم شده، آقایان هم اینقدر احتیاط کاری کرده اند که یک دفعه مردم بیایند خودشان تعیین کنند یک خبره هایی را، این دیکتاتوری است؟ ! این خبره ها را یکی بیاید بگوید که در یک شهری از این شهرها یک کسی فشار آورد روی مردم که بیایید به این شخص رای بدهید، حتی تبلیغات هم نشد، مردم اینها را می شناختند، مردم می دانستند اینها را. اگر صد دفعه دیگر ما بخواهیم خبرگان تعیین کنیم، یا خود این آقایان تعیین می شوند یا یکی مثل اینها. مردم با رای آزاد، من گمان ندارم در هیچ جای دنیا اینطور واقع شده باشد، اینطور رای داده باشند، مردم اینطور عاشقانه رای داده باشند به یک مطلبی. (۲) شارع مقدس اسلام، یگانه قدرت مقننه است. هیچ کس حق قانونگزاری ندارد و هیچ قانونی جز حکم شارع را، نمی توان به مورد اجرا گذاشت. به همین سبب در حکومت اسلامی به جای مجلس قانونگزاری که یکی از سه دسته حکومت کنندگان را تشکیل می دهد، مجلس

برنامه ریزی وجود دارد که برای وزارتخانه های مختلف در پرتو احکام اسلام، برنامه ترتیب می دهد و با این برنامه ها کیفیت انجام خدمت عمومی را در سراسر کشور تعیین می کند. مجموعه قوانین اسلام که در قرآن و سنت گرد آمده، توسط مسلمانان پذیرفته و مطاع شناخته شده است. این توافق و پذیرفتن، کار حکومت را آسان نموده و به خود مردم متعلق کرده است. در صورتی که در حکومتهای جمهوری و مشروطه سلطنتی، اکثریت کسانی که خود را نماینده اکثریت مردم معرفی می نمایند، هر چه خواستند به نام قانون تصویب کرده سپس بر همه مردم تحمیل می کنند. حکومت اسلام، حکومت قانون است. در این طرز حکومت، حاکمیت منحصر به خداست و قانون فرمان و حکم خدا است. قانون اسلام یا فرمان خدا بر همه افراد و بر دولت اسلامی، حکومت تام دارد. همه افراد از رسول اکرم – صلی الله علیه و آله و سلم – گرفته تا خلفای آن حضرت و سایر افراد، تا ابد تابع قانون هستند ;همان قانونی که از طرف خدای تبارک و تعالی نازل شده و در لسان قرآن و نبی اکرم – صلی الله علیه و آله و سلم – بیان شده است. حکومت اسلامی، هیچ یک از انواع طرز حکومتهای موجود نیست. مثلا استبدادی نیست که رئیس دولت مستبد و خود رای باشد، مال و جان مردم را به بازی بگیرد و در آن به دلخواه دخل و تصرف کند، هر کس را اراده اش تعلق گرفت، بکشد و هر کس را خواست، انعام کند و به هر که خواست تیول بدهد و املاک و اموال ملت را به این و آن ببخشد. رسول اکرم – صلی الله علیه و آله و سلم – و حضرت امیر المؤمنین – علیه السلام – و سایر خلفا هم، چنین اختیاراتی نداشتند. حکومت اسلامی نه استبدادی است و نه مطلقه، بلکه مشروطه است. البته نه مشروطه به معنی متعارف فعلی آن که تصویب قوانین تابع آراء اشخاص و اکثریت باشد. مشروطه از این جهت که، حکومت کنندگان در اجرا و اداره مقید به یک مجموعه شرط هستند که در قرآن کریم و سنت رسول اکرم – صلی الله علیه و آله و سلم – معین گشته است. مجموعه شرط، همان احکام و قوانین اسلام است که باید رعایت و اجرا شود. از این جهت حکومت اسلامی، حکومت قانون الهی بر مردم است. فرق اساسی حکومت اسلامی با حکومتهای مشروطه سلطنتی و جمهوری در همین است. در اینکه نمایندگان مردم یا شاه در این گونه رژیم ها به قانونگزاری می پردازند، در صورتی که قدرت مقننه و اختیار تشریع در اسلام، به خداوند متعال اختصاص یافته است. (۳) مع الاسف اشخاصی که اطلاع ندارند بر وضعیت برنامه های اسلام، گمان می کنند که اگر چنانچه ولایت فقیه در قانون اساسی بگذرد، این اسباب دیکتاتوری می شود، در صورتی که ولایت فقیه است که جلو دیکتاتوری را می گیرد. اگر ولایت فقیه نباشد، دیکتاتوری می شود. آن که جلوگیری می کند از اینکه رئیس جمهور دیکتاتوری نکند، آن که جلو می گیرد از اینکه رئیس ارتش دیکتاتوری نکند. رئیس ژاندارمری دیکتاتوری نکند، رئیس شهربانی دیکتاتوری نکند، نخست وزیر دیکتاتوری نکند، آن فقیه است. آن فقیهی که برای امت تعیین شده است و امام امت قرار داده شده است، آن است که می خواهد این دیکتاتوری ها را بشکند و همه را به زیر بیرق اسلام و حکومت قانون بیاورد. اسلام، حکومتش حکومت قانون است، یعنی قانون الهی، قانون قرآن و سنت است و حکومت، حکومت تابع قانون است، یعنی خود پیغمبر هم تابع قانون، خود امیر المؤمنین هم تابع قانون، تخلف از قانون یک قدم نمی کردند و نمی توانستند بکنند. خدای تبارک و تعالی می فرماید که اگر چنانچه یک تخلفی بکنی، یک چیزی را به من نسبت بدهی، تو را اخذ می کنم، و تینت را قطع می کنم. اسلام دیکتاتوری ندارد. اسلام همه اش روی قوانین است و آن کسانی که پاسدار اسلامند اگر بخواهند دیکتاتوری کنند. از پاسداری ساقط می شوند به حسب حکم اسلام. (۴) من می گویم اگر چنانچه پیغمبر اسلام – صلی الله علیه و آله و سلم – غیر از این موجود تربیت نکرده بود، کافی بود برایش. اگر چنانچه پیغمبر اسلام مبعوث شده برای اینکه یک همچو موجودی را تحویل جامعه بدهد، این کافی بود. یک همچو موجودی که هیچ سراغ ندارد کسی و بعدها هم سراغ ندارد کسی، امروز روز نصب اوست به امامت امت. یک همچو موجودی امام امت است. البته کس دیگر به پای او نخواهد رسید و بعد از رسول اکرم کسی افضل از او در هیچ معنائی نیست و نخواهد بود. لیکن در مراتب بعد هم که باید این امت هدایت بشود، پیغمبر اکرم که از دنیا می خواست تشریف ببرد، تعیین جانشین و جانشین ها را تا زمان غیبت کرد و همان جانشین ها تعیین امام امت را هم کردند، به طور کلی این

امت را به خود وانگذاشتند که متحیر باشند، برای آنها امام تعیین کردند. رهبر تعیین کردند. تا ائمه هدی سلام الله علیهم بودند، آنها بودنـد و بعـد فقها، آنهائی که متعهدند، آنهائی که اسلام شناسند، آنهائی که زهد دارند، زاهدند، آنهائی که اعراض از دنیا دارند، آنهائی که توجه به زرق و برق دنیا ندارند، آنهائی که دلسوز برای ملت، آنهائی که ملت را مثل فرزندان خودشان می دانند، آنها را تعیین کردند برای پاسداری از این امت. (۵) قضیه ولایت فقیه یک چیزی نیست که مجلس خبرگان ایجاد کرده باشند. ولایت فقیه یک چیزی است که خدای تبارک و تعالی درست کرده، همان ولایت رسول الله است و اینها از ولایت رسول الله هم می ترسند. شما بدانید که اگر امام زمان سلام الله علیه حالا بیاید، باز این قلم ها مخالفند با او و آنها هم بدانند که قلم های آنها نمی تواند مسیر ملت ما را منحرف کننـد. آنها باید بفهمند اینکه ملت ما بیدار شده است و مسائلی که شما طرح می کنید ملت می فهمد، متوجه می شود، دست و پا نزنید، خودتان را به ملت ملحق کنید، بیائید در آغوش ملت. (۶) ماه رمضان، ماه نبوت است و ماه شعبان ماه امامت. ماه رمضان، لیلهٔ القدر دارد و ماه شعبان، شب نیمه شعبان دارد که تالی لیلهٔ القدر است. ماه رمضان مبارک است برای این که لیلهٔ القدر دارد و ماه شعبان مبارک است برای این که نیمه شعبان دارد. ماه رمضان مبارک است برای این که نزول وحی بر او شده است یا به عبارت دیگر معنویت رسول خدا وحی را نازل کرده است و ماه شعبان معظم است برای این که ماه ادامه همان معنویات ماه رمضان است. این ماه مبارک رمضان جلوه لیلهٔ القدر است که تمام حقایق و معانی در او جمع است و ماه شعبان، ماه امامان است که ادامه همان است. در ماه مبارک رمضان، مقام رسول اکرم - صلی الله علیه و آله و سلم - به ولایت کلی الهی بالاصاله تمام برکات را در این جهان بسط داده است و ماه شعبان که ماه امامان است، به برکت ولایت مطلقه به تبع رسول الله همان معانی را ادامه می دهد. پس ماه رمضان ماهی است که تمام پرده ها را دریده است و وارد شده است جبرئیل امین بر رسول خدا و به عبارت دیگر وارد کرده است پیغمبر اکرم جبرئیل امین را در دنیا، و ماه شعبان ماه ولایت است و همه این معانی را ادامه می دهد. ماه رمضان مبارک است، که قرآن بر او وارد شده است. ماه شعبان مبارک است که ادعیه ائمه علیهم السلام در او وارد شده است. ماه مبارک رمضان که قرآن را وارد کرده است، قرآن مشتمل بر تمام معارف است و تمام مایحتاج بشر است و ماه شعبان که ماه امامان است، ادامه همان حقیقت است و همان معانی در تمام دوره ها. (۷) ولایت فقیه و حکم حکومتی از احکام اولیه است. (۸) ... تعبیر به آن که این جانب گفته ام حکومت در چارچوب احکام الهی دارای اختیار است، بکلی بر خلاف گفته های این جانب است. اگر اختیارات حکومت در چارچوب احکام فرعیه الهیه است، باید عرض حکومت الهیه و ولایت مطلقه مفوضه به نبی اسلام - صلی الله علیه و آله - یک پدیده بی معنی و محتوا باشد. اشاره می کنم به پیامدهای آن که هیچ کس نمی تواند ملتزم به آنها باشد ؛مثلا خیابان کشی ها که مستلزم تصرف در منزلی است یا حریم آن است در چارچوب احکام فرعیه نیست، نظام وظیفه و اعزام الزامی به جبهه ها و جلوگیری از ورود و خروج ارز و ورود یا خروج هر نحو کالا-و منع احتکار در غیر دو سه مورد و گمرکات و مالیات و جلوگیری از گران فروشی، قیمت گذاری و جلوگیری از پخش مواد مخدر و منع اعتیاد به هر نحو غیر از مشروبات الکلی، حمل اسلحه به هر نوع که باشد و صدها امثال آن که از اختیارات دولت است بنا بر تفسیر شما خارج است و صدها امثال اینها. باید عرض کنم که حکومت که شعبه ای از ولایت مطلقه رسول الله - صلی الله علیه و آله و سلم - است، یکی از احکام اولیه اسلام است و مقدم بر تمام احکام فرعیه حتی نماز و روزه و حج است. حاکم می تواند مسجد یا منزلی را که در مسیر خیابان است خراب کند و پول منزل را به صاحبش رد کند، حاکم می تواند مساجد را در موقع لزوم تعطیل کند و مسجدی که ضرار باشد در صورتی که رفع بدون تخریب نشود، خراب کند. حکومت می تواند قراردادهای شرعی را که خود با مردم بسته است، در موقعی که آن قرارداد مخالف مصالح کشور و اسلام باشد یک جانبه لغو کند و می تواند هر امری را چه عبادی و یا غیر عبادی / است / که جریان آن مخالف مصالح اسلام است، از آن مادامی که چنین است جلوگیری کند. حکومت می تواند از حج که از فرایض مهم الهی است، در مواقعی که مخالف صلاح کشور اسلامی دانست موقتا جلوگیری کند. آنچه گفته شده است تاکنون و یا گفته می شود، ناشی از

عدم شناخت ولایت مطلقه الهی است. آنچه گفته شده است که شایع است مزارعه و مضاربه و امثال آنها را با آن اختیارات از بین خواهد رفت، صریحا عرض می کنم که فرضا چنین باشد این از اختیارات حکومت است و بالاتر از آن هم مسایلی است که مزاحمت نمی کنم. (۹) همین موضوع حدود ولایت فقیه نویسندگان و گویندگان و آگاه به مسایل اسلامی، مساله را در مجالس و روزنامه ها تا آن جا که دیدم مورد بحث قرار داده که من از تمامی آنان تشکر می کنم و امید است ائمه ی محترم جمعه و بویژه امثال جناب عالی که در میان مسایل دست توانا دارید، مساله را تعقیب و در خطبه های نماز جمعه اذهان ناآگاهان را روشن و زبان دشمنان اسلام را قطع فرمایید. (۱۰) آن اوصافی که در ولی است در فقیه است که به آن اوصاف خدا او را ولی امر قرار داده است و اسلام او را ولی امر قرار داده است با آن اوصاف نمی شود که یک پایش را کنار یک قدر غلط بگذارد، اگر یک کلمه دروغ بگوید، یک کلمه، یک قدم بر خلاف بگذارد آن ولایت را دیگر ندارد، استبداد را ما می خواهیم جلویش را بگیریم، با هیمن ماده ای که در قانون اساسی است که ولایت فقیه را درست کرده این استبداد را جلویش را می گیرند، آنهائی که مخالف با اساس بودند می گفتند که این استبداد می آورد، استبداد چی می آورد، استبداد با آن چیزی که قانون تعیین کرده نمی آورد بلی ممکن است که بعدها یک مستبدی بیاید شما هر کاریش بکنید مستبدی که سرکش بیاید هر کاری می کند، اما فقیه مستبد نمی شود. فقیهی که این اوصاف را دارد عادل است، عدالتی که غیر از اینطوری عدالت اجتماعی، عدالتی که یک کلمه دروغ او را از عدالت می اندازد، یک نگاه به نامحرم او را از عدالت می اندازد، یک همچو آدمی نمی تواند خلاف بکند، نمی کند خلاف، این جلوی این خلاف ها را می خواهد بگیرد، این رئیس جمهور که ممکن است یک آدمی باشد ولی شرط نکردند دیگر عدالت و شرط نکردند، این مسائلی که در فقیه است، ممکن است یک وقت بخواهد تخلف کند، بگیرد جلویش را، کنترل کند. آن رئیس ارتش اگر یک وقت بخواهد یک خطائی بکند آن حق قانونی دارد که او را رهایش کند، بگذاردش کنار، بهترین اصل در اصول قانون اساسی این اصل ولایت فقیه است و غفلت دارند بعضی از آن و بعضی ها هم غرض. (۱۱) شما بعدها مبتلای به این هستید، دانشگاه که باز بشود مبتلای به یک همچو اشخاصی هستید که گاهی با صورت اسلامی وارد می شوند و همین مسائلی که حالا مثلا طرح می کنند که باید ولایت فقیه مثلا نباشد این دیکتاتوری است، و حال آنکه اگر یک فقیهی یک مورد دیکتاتوری بکند از ولایت می افتد پیش اسلام. اسلام هر فقیهی را که ولی نمی کند، آن که علم دارد، عمل دارد، مشی اش مشی اسلام است سیاستش سیاست اسلام است، آن را برای این است که یک آدمی تمام عمرش را در اسلام گذرانده و در مسائل اسلامی گذرانده و آدم معوجی نیست و صحیح است، این نظارت داشته باشد به این امرها نگذارد که هر کس هر کاری دلش می خواهد بکند. (۱۲) شما از ولایت فقیه نترسید، فقیه نمی خواهد به مردم زورگوئی کند. اگر یک فقیهی بخواهد زورگوئی کند، این فقیه دیگر ولایت ندارد. اسلام است، در اسلام قانون حکومت می کند. پیغمبر اکرم هم تابع قانون بود، تابع قانون الهی، نمی توانست تخلف بکند. خدای تبارک و تعالی می فرماید که اگر چنانچه یک چیزی بر خلاف آن چیزی که من می گویم تو بگوئی من ترا اخذ می کنم وتینت را قطع می کنم، به پیغمبر می فرماید. اگر پیغمبر یک شخص دیکتاتور بود و یک شخصی بود که از او می ترسیدند که مبادا یک وقت همه قدرت ها که دست او آمد دیکتاتوری بکند، اگر او شخص دیکتاتور بود، آن وقت فقیه هم می تواند باشد. اگر امیر المؤمنین سلام الله علیه یک آدم دیکتاتوری بود، آنوقت فقیه هم می تواند دیکتاتور باشد، دیکتاتوری در کار نیست، می خواهیم جلوی دیکتاتور را بگیریم. (۱۳) این حرف هایی که می زنند که خیر، اگر چنانچه ولایت فقیه درست بشود دیکتاتوری می شود، از باب اینکه اینها ولایت فقیه را نمی فهمند چیست - اگر ولایت - ولایت فقیه نباید بشود، برای اینکه باید به حکومت ملت باشد، اینها ولایت فقیه را اطلاع از آن ندارند. مسائل این حرف ها نیست، ولایت فقیه می خواهد جلوی دیکتاتوری را بگیرد، نه اینکه می خواهد دیکتاتوری بکند، اینها از این می ترسند که مبادا جلو گرفته بشود، جلو دزدی ها را می خواهد بگیرد. اگر رئیس جمهور باید با تصویب فقیه باشد، با تصویب یک نفری که اسلام را بداند چیست، درد برای اسلام داشته باشد، اگر درست بشود نمی گذارد این رئیس جمهور

یک کار خطا بکند، اینها این را نمی خواهند. اینها اگر یک رئیس جمهور غربی باشد همه اختیارات دستش بدهند هیچ مضایقه ای ندارند و اشکالی نمی کنند، اما اگر یک فقیهی که یک عمری را برای اسلام خدمت کرده، علاقه به اسلام دارد، با آن شرایطی که اسلام قرار داده است که نمی تواند یک کلمه تخلف بکند. اسلام دین قانون است، قانون، پیغمبر هم خلاف نمی توانست بکند، نمی کردند، البته نمی توانستند بکنند. خدا به پیغمبر می گوید که اگر یک حرف خلاف بزنی رگ و تینت قطع می کنم. حکم قانون است، غیر از قانون الهی کسی حکومت ندارد، برای هیچ کس حکومت نیست، نه فقیه و نه غیر فقیه، همه تحت قانون عمل می کنند، مجری قانون هستند همه، هم فقیه و هم غیر فقیه همه مجری قانونند. فقیه ناظر بر این است که اینها اجرای قانون بکنند، خلاف نکنند، نه اینکه می خواهد خودش یک حکومتی بکند، می خواهد نگذارد این حکومت هائی که اگر چند روز بر آنها بگذرد برمی گردند به طاغوتی و دیکتاتوری، می خواهد نگذارد بشود، زحمت برای اسلام کشیده شود. خون های جوان های شما در راه اسلام رفت، حالا ما دوباره بگذاریم که اساسی که اسلام می خواهد درست بکند و زمان امیر المؤمنین بوده و زمان رسول الله – صلی الله علیه و آله – بوده، بگذاریم اینها را برای خاطر چهار تا آدمی که دور هم جمع می شوند و پاهایشان را روی هم می اندازند – عرض می کنم – چائی و قهوه می خورند و قلمفرسائی می کنند، مگر ما می توانیم اینها را بزنیم، مگر ما می توانیم؟ قدرت جائر است برای کسی، برای یک مسلمان که تمام این خون هائی که ریخته شده هدر بدهد و اسلام را بگذاریم کنار و چیزهائی هم که ولایت فقیه «یک همچو ولایت فقیهی نداریم » خوب شما نمی دانید، شما فقیه را اطلاع بر آن ندارید که می گویند ولایت فقیه نداریم. ولایت فقیه از روز اول تا حالا بوده، زمان رسول الله تا حالا بوده. این حرف ها چه است که می زنند اینها همه این اشخاص غیر مطلع بر فقه. (۱۴) پی نوشت ها: ۱. کتاب ولایت فقیه – صفحه ۴۹و۴۸. ۲. صحیفه نور – جلد ۱۱– صفحه ۳۷ و ۳۶– ۲۶/۹/۵۸. ۳. کتاب ولایت فقیه – صفحه ۴۸و۴۷. ۴. صحیفه نور – جلد ۱۰– صفحه ۱۷۵و۱۷۴– ۱۸/۸/۵۸. ۵. صحیفه نور – جلد ۱۰– صفحه ۱۷۴ – ۱۸/۸/۵۸ . ۶. صحیفه نور – جلد ۱۰– صفحه ۲۷ – ۳۰/۷/۵۸. ۷. صحیفه نور – جلد ۲۰– صفحه ۸۲– ۲۵/۱/۶۶. ۸. صحیفه نور – جلد ۲۰– صفحه ۱۷۴– ۲۳/۱۰/۶۶. ۹. صحیفه نور – جلد ۲۰– صفحه ۱۷۰– ۱۶/۱۰/۶۶. ۱۰. صحیفه نور – جلد ۲۰– صفحه ۱۷۳– ۲۱/۱۰/۶۶. ۱۱. صحیفه نور – جلد ۱۱– صفحه ۱۳۳– ۸/۱۰/۵۸. ۱۲. صحیفه نور – جلد ۹– صفحه ۱۸۳– ۳۰/۶/۵۶. ۱۳. صحیفه نور – جلد ۱۰– صفحه ۲۹– ۳۰/۷/۵۸. ۱۴. صحیفه نور – جلد ۱۰– صفحه ۵۳– ۳/۸/۵۸. منابع مقاله: سخن آفتاب، سازمان تبلیغات اسلامی ؛

قدمت و ثبات نظریه ولایت مطلقه فقیه درسیره امام (ره)

قدمت و ثبات نظریه ولایت مطلقه فقیه درسیره امام (ره) ءاشاره : مقاله نشان می دهد «ولایت مطلقه فقیه » به آن مفهوم که امام «رض » مد نظر داشتند، از همان ابتدا و نخستین مکتوبات ایشان، مورد توجه و اعتقاد امام بوده و چرخش و تجدید نظری دردیدگاه ایشان واقع نشده است. مقاله، پاسخی مستدل به کسانی است که برای نظریه ولایت فقیه و حکومت اسلامی امام، چند مرحله تجدید نظر قائل شده و ولایت مطلقه فقیه را ایده ای خلق الساعهٔ و شخصی خوانده اند و حتی مفهوم ولایت مطلقه را مورد تحریف قرار داده اند. مقدمه پیروزی انقلاب اسلامی ایران در۲۲ بهمن ۱۳۵۷، یکی ازکهن ترین نظامهای سلطنتی راازمیان برد و برویرانه های سلطنت و «اندیشه سیاسی شاهی »، جمهوری اسلامی رابرپایه «نظریه ولایت مطلقه فقیه » امام خمینی(ره) بنانهاد. نظریه ولایت فقیه، درفقه شیعی از قدمتی هزارساله برخوردار است و اگرچه درباره همه جزئیات اختیارات ولی فقیه، اجماع نظر نبوده اما همواره از آن سخن رانده اند. امام(ره) ازکسانی است که به تفصیل دراین باره نظریه پردازی کرده اند. ویژگی نظریه ولایت مطلقه فقیه امام خمینی(ره)، اعتقاد ایشان به اطلاق و گستردگی اختیارات ولی فقیه و هم طرازی آن بااختیارات حکومتی پیامبر(ص) و ائمه(ع) می باشد و این نوع نگرش درتمام آثار شفاهی و مکتوب ایشان آمده است. کتاب کشف الاسرار (۱۳۲۲ه) را می توان به عنوان مبدا و

یکی ازشواهـد خوب این نظریه به حسـاب آورد. پس ازپیروزی انقلاب، نظام جمهوری اسلامی باوجود مشـکلات فراوان داخلی و خـارجی، هر روز ثبـات واسـتحکام بیشتری یـافت، افزایش این ثبـات و بروز مسائل متعـدد، شـرایط و مقتضـیات زمانی ومکانی، این امکـان را به وجود آورد که رهبرانقلاب درطول ده سـال رهبری نظام، به شـکل روزافزونی زوایای مختلف نظریه ولایت مطلقه فقیه راآشـکار سازنـد. اوج این آشـکاری، پیام ایشان در۱۶ دی مـاه ۱۳۶۶ بـود که می تـوان آن رافصـل الخطـابی در تـبیین این نظریه به شمـاآورد. ازاین پیـام تـاکنون تلقی هـای نـادری نیز صورت گرفته است. یکی ازعمـده ترین این تلقی هـا وتوهمات، اعتقادبه ظهور یکبـاره نظریه مزبور دراین تاریـخ است. نتیجه مسـتقیم چنین باوری این است که نظریه ولایت مطلقه امام خمینی (ره) دارای انسـجام وثبات نبوده، بلکه نظریه ای پر گسـست و افتراق می باشـد که بعـد از انقلاب به دلیل شـرایط خاصـی در۱۶ دی ماه ۱۳۶۶ به یکباره عرضه گردیده است. این نوشتار درپی ارزیابی این قبیل توهمات است. فرضیه اصلی این تحقیق، به صورت زیر بیان می شود: «نظریه ولایت مطلقه فقیه، درسیره نظری و علمی امام خمینی(ره) دارای قدمت، ثبات و انسجام قطعی است و ارائه و اعلام کامل آن، بخاطر رعایت مصالح اسـلام و مردم، و باتوجه به مقتضـیات زمانی و مکانی، به شـکل تدریجی صورت گرفته است.» از سویی، فرضیه های فرعی نیز قابل تصوراست که اثبات یانفی آنها به ارزیابی صـحت وسقم فرضیه اصلی کمک شایانی خواهدنمود، این فرضیه ها بدین قرارند: ۱- نظریه ولایـت مطلقه فقیه، ناشـی ازاسـتنباط واجتهـاد فقهی، مبتنی برلحـاظ مؤکـد نقش زمـان ومکـان امـام خمینی اسـت وجزیی ازاین مجموعه به حساب می آیـد. بااثبات قدمت چنین شـیوه اجتهادی در سیره نظری وعملی ایشان، قدمت وثبات وانسـجام نظریه ولایت مطلقه فقیه، ثابت می شود. فرضیه های فرعی بعدی به بررسی نقش و ویژگیهای «مردم »، «روحانیت » و«اوضاع واحوال کشور» در ارائه تـدریجی نظریه ولایـت مطلقه فقیه، توسـط امام (ره) می پردازد وازآن عوامل به عنوان عناصـرعمده در زمان ومکان ارئه این نظریه، بحث مینماید. ۲- مردم باویژگیها و قابلیتهای خاص و مقطعی خویش، در ارائه و اعلام تـدریجی نظریه ولایت مطلقه فقیه مـؤثر بـوده انـد. محوری بودن نقش مردم درسـیره نظری وعملی امـام خمینی (ره) واهمیت به پـذیرش و خواست عمومی وبلوغ فکری وسیاسـی مردم، عامـل اساسـی در ارائـه تـدریجی نظریـه ولایـت مطلقـه فقیـه بـوده است. ۳- روحـانیت وحوزه هـا بـاویژگیها وقابلیتهـای خـاص و مقطعی، درارائه واعلام تـدریجی نظریه ولایـت مطلقه فقیه مؤثربـوده انـد. رخـوت، اسـتعمارزدگی، بی ایمـانی ودنیـازدگی، نـافهمی، تقـدس مـآبی و تحجراندیشـی پـاره ای از روحانی نمایان واشـکال و مانع تراشـی و تهمتهای پاره ای از آنها نسـبت به نهضت وحرکت امـام خمینی (ره)وبه طورکلی رکود و آفت زدگی هـای مقطعی حوزه هـا، ازعوامـل تاخیر وتدریـج ارائه نظریه ولایـت مطلقه فقیه بوده است. همچنـان که همیـاری وهمکـاری روحـانیت اصـیل و مبارز با این نهضت، تفصـیل نظری وتحقق عملی این نظریه راپیش انـداخته است. ۴- وضـعیت بحرانی واضـطراری کشور، خصوصا درسالهای اوایل انقلاب ایام دفاع مقدس و ضرورت حفظنظام اسـلامی، و آرامش سیاسـی کشور و پرهیزاز طرح مسائل مناقشه پـذیر، از عوامل تاثیرگذار بر نحوه ارائه تدریجی نظریه ولایت مطلقه فقیه بوده است. مفهوم «ولایت » «ولایت » به معنای محبت و نصرت و یاری کردن، موضوع بحث ما نیست. محل بحث، ولایت به معنای حکومت است. در این خصوص می توان به تعریف بحرالعلوم ازاین واژه اشاره کرد: «در اصـطلاح، «ولایت » به معنی سـرپرستی وسلطه داشتن برفرد یا افرادمعین می باشد و در حقیقت بیانگرنوعی حق دخالت واعمال نظر درامری برای شخص خاص است. مصـطلح فقها آن است که «ولایت » به کسرو او - سلطه برغیر به حکم عقل یا شرع، در بدن یامال و یا هر دو می باشد. این سـلطه می توانـد اصالتا یا عرضاملحوظ گردد.» (۱) باچنین تبیینی ولایت، بیانگرقدرت تسـلط و سـرپرستی فرد براشخاص حقیقی یادیگر افراد است. چنین سـلطه ای دارای ابعاد ومراحل مختلفی است. شرط این سلطه درتمام ابعادش، حفظ مصلحت ومنافع حقیقی وافراد تحت ولایت می باشـد. همچنین درتعبیر اسـلامی، ازمقام ومنصب زعیم ورهبر سیاسـی کشور اسـلامی که واجـد صـفات لازم است، بـا عنوان ولایـت امر، یـا ولی امریاد می کننـد. در کتاب «ولایت فقیه » امام (ره)، ولایت اینگونه معنا شـده است: «ولایت یعنی حکومت واداره کشور واجرای قوانین شـرع مقـدس.» (۲) مفهوم «اطلاق » ولایـت فقیه یکی از اساسـی ترین مبـاحث درباره ولایت

فقیه، حـدود اختیارات «ولی فقیه » می باشـد. از دیـد امام راحل(ره)، ولی فقیه دارای کلیه اختیارات حکومتی پیامبر(ص) می باشد و حکومت وی شعبه ای ازولایـت مطلقه رسول الله (ص) ویکی از احکـام اولیه اسـلام است که بر تمام احکام فرعی، حتی نماز، روزه وحـج تقـدم دارد وبه تعبیری دیگر«کلیه امور مربوط به حکومت و سیاست که برای پیامبر وائمه (علیهم السلام) مقرر شده،در مورد فقیه عـادل نیز مقرر است وعقلا نمی توان فرقی میان این دو قایل شـد.» (۳) بایـد خاطرنشان ساخت که آیات متعددی درشان اطلاق ولایت پیامبر(ص) ولزوم تبعیت ازایشان واردشـده است (۴) که معتقـدین به ولایت مطلقه به آنها اسـتناد کرده اند. ممکن است عده ای توهم کنند که اختیارات ولی فقیه، صرفا همان موارد یازده گانه ای است که دراصل ۱۱۰ قانون اساسی آورده شده است. به رغم ایـن گروه، عبـارت ولایـت مطلقه فقیه در اصـل ۵۷، بـا اختیارات محـدود اصل ۱۱۰ تخصـیص خورده ومنحصـر به آنهـا می گردد، درحالی که این تصور نادرست است،زیرااختیارات یادشده از باب حصر نبوده و فقط هدف ذکر مصادیقی از وظایف ولی فقیه بوده است. اسـتاد عمیـد زنجانی درپاسخ این توهم می نویسد: «مطلقه بودن ولایت فقیه دراصل ۵۷ حاکم بر اصل ۱۱۰، آنهایی که استناد می کنند به اصل ۱۱۰،می گوینـد: یازده اختیار بیان شده پس معنایش این است که دوازدهمی را ندارد، اینها باید توجه کنند به این مطلب که برای اینکه دوازدهمی وسیزدهمی پیش نیایـد کلمه «مطلقه » آورده شده است، پس درتعارض بین اصل ۵۷ و اصل ۱۱۰، حاکم اصل ۵۷ است. اصل ۵۷ بیان کننـده این است که نیازی برای اختیارات مازاد نیست... بنابراین براساس اصل ۵۷، ولایت مطلق است و یازده بنـدی بوده اصل ۱۱۰،انحصار رانمی سازند، چون هر حصـری احتیاج به مفهوم مخالف دارد - به تعبیر حقوقی - اصـل ۵۷ مطلق است... اکنون می توان تصریح کرد که به استناد اصل ۵۷، «ولایت مطلقه » حاکم براصول قانون اساسی است و یازده بندی بودن اصل ۱۱۰، حصـر رانمی سازد.» (۵) تـوهمی دیگر، این است که ولایـت مطلقه فقیه به معنـای انحصـار قـدرت اجرایی و عـدم تفویض آن است،درحالی که چنین نیست. امام (ره) درکتاب «البیع »، تفویض قسـمتی ازقـدرت اجرایی توسط فقیه را مایه توانمندی وی دراداره اموری دانند و معتقدند تدبیر امور کشور می بایستی درهرحکومت باتشریک مساعی کثیری از افراد متخصص و ارباب بصیرت انجـام گیرد همـانگونه که در زمان حضـرت علی(ع) نیز تمام کارهابـدست خودایشان انجام نمی گرفت. (۶) ازسویی نبایـد تصـورکرد کـه ولایـت مطلقـه به معنـای ولایـت رهـا و بی قیـد و شـرط و بـدون ضـابطه فقیه است که بخواهـد بـدون درنظر گرفتن معیارهای اسـلامی ومصالـح عمومی کاری راانجام دهد، دراین حکومت، شـخص حقیقی ولی فقیه نیست که حکومت می کند بلکه شخصـیت فقیه ومقام فقاهت، ولایت وحکومت دارد. به عبارت دیگر شخصـیت حقوقی او که همان فقاهت، عـدالت وکفایت است، حکومت می نمایـد. این نوع ولایـت درحقیقت مظهر اجرایی ولایـت الهی است به همین خاطر، اعتبار آن مربوط به شـخص خاصـی نیست بلکه به شخصـیت ویژه اومرتبـط است. بـاوجود همسـانی اختیـارات حکومتی ولی فقیه بااختیـارات حکومت پیـامبر(ص) وائمه (س)، می توان ترسیم حـدودی برای اعمـال ولایـت مطلقه فقیه پرداخت. بایـد گفت که اساسا«اطلاق » ولایـت مطلقه فقیه دربرابر ولایت نسبی مطرح می شود: یعنی نباید اختیارات ولی فقیه را محدود و مقید به امور خاصی دانست،مانند آنکه گفته شود فقیه صرفا درقضاوت و تعیین قاضـی حق دخالت دارد، اما در تعیین فرمانـده جنگ حق دخالت نـدارد. لذا هیچ محدودیتی جز محدوده مصالح مردم و قوانین الهی و موازین و ضوابط اسـلامی در زمینه اختیارات فقیه عادل وجود ندارد و مفهوم اطلاق آن، به معنای نسبی نبودن ولایت برای فقیه درچارچوب مقررات اسـلامی است. برخی برای اطلاق رهبری ولی فقیه، موارد کنترل کننده ای رابرشـمرده اند که ازجمله آنهـا، کنترل صـفاتی، کنترل قانونی، کنترل مالی، کنترل به وسیله مشورت رهبر است. ازاین دیـدگاه رهبرحکومت اسـلامی ناگزیراز مشورت با متخصصـین و کارشـناسان مسائل مختلف جهت اخذ تصـمیم مقتضی است. (۷) بنـابراین «ولایت مطلقه به معنای سرپرستی ودخـالت درتمـامی امور کشور است که معمولا با مشورت عـده ای صاحب نظر انجام می گیرد» (۸) محدودیتهای ولایت مطلقه ازدیـدگاه امـام راحـل (ره) الف - اعتبـاری بودن «ولایـت فقیه » از دیـدگاه امـام (ره) همسان بودن اختیارات حکومتی فقها با اختیارات حکومتی پیامبر وائمه عظیم الشان به معنای همپایی مقام معنوی آنها نیست. «جعل خلافت برای فقها در رتبه جعل آن برای

ائمه نیست وبرخلاف آنچه بعضی گمان برده اند، این دو نوع خلافت درعرض یکدیگر قرارندارد». (۹) امام خمینی (ره) با تقسیم خلافت به ۱- خلافت اعتباری وقراردادی و ۲- خلافت تکوینی الهی به تشریح دقیق به این مطلب می پردازند و ضمن معتبرشمردن اختیارات پیامبر(ص)وائمه (س) برای فقهای عادل وهمسنگ دانستن آنها، فقط اجازه جهاد ابتدایی را خارج از حیطه وظایف ولی فقیه می دانند. (۱۰) ازاین دیدگاه پیامبر وائمه معصومین (ع) دارای دو شکل خلافت پیش گفته هستند وخلافت تکوینی الهی تنها مختص آنهااست و فقها درخلافت اعتباری و قراردادی با ایشان مشابه بوده و میراث دارشان می باشند. (۱۱) ب - ولایت مطلقه فقیه، مقید به چارچوب قوانین الهی است حکومت اسلامی، حکومت قانون است و همه مجریان و دست اندرکاران آن مطیع قانون هستند، حتی «ولایت مطلقه فقیه » نیزبا اختیارات گسترده اش تابع قانون ومقرات اسلامی است، قانون که باکوچکترین رفتارمستبدانه ای در هر شکل وصورت وعنوانی، شدیدا مخالف است. امام راحل درآبان ۵۸، بلافاصله پس ازتصویب قانون اساسی و اصل ولایت فقیه، ضمن تصریح به این مطلب، همه اعم ازپیامبر، فقیه وغیرفقیه راتحت حاکمیت قانون می دانند. (۱۲) ازدیدگاه ایشان اسلام بنیانگذار حکومتی است که در آن نه شیوه استبداد حاکم است که آراء وتمایلات یک تن، بر سراسر جامعه تحمیل شود، و نه شیوه مشروطه و جمهوری که متکی بر قوانینی باشد که گروهی از افراد جامعه برای تمامی آن وضع می کنند، بلکه حکومت اسلامی نظامی است ملهم ومنبعث ازوحی الهی که در تمام زمینه ها از قانون الهی مدد می گیرد، و هیچ یک از زمامداران و سرپرستان امور جامعه حق استبداد رای ندارند، تمام برنامه هایی که در زمینه زمامداری جامعه و شؤون و لوازم آن، جهت رفع نیازهای مردم به اجرا درمی آید، باید براساس قوانین الهی باشد.این اصل کلی حتی درمورد اطاعت از زمامداران و متصدیان امرحکومت نیزجاری و ساری است. (۱۳) ج - ولایت مطلقه فقیه، مقید به چارچوب مصلحت عمومی است اطلاق ولایت ولی فقیه مشروط به آن است که در جهت منافع حقیقی افراد تحت ولایت و مصالح مردم باشد. بدین ترتیب رعایت مصالح عامه وتاکید برمنافع جمعی به جای منافع فردی از لوازم اعمال ولایت مطلقه فقیه می باشد. در کتاب «ولایت فقیه »، مصالح فرد در مصالح عامه، فانی می گردد: «کسی که برمسلمین وجامعه بشری حکومت دارد، همیشه بایدجهات عمومی و منافع عامه را در نظر بگیرد، و ازجهات خصوصی وعواطف شخصی چشم بپوشد، لهذا اسلام بسیاری از افراد را درمقابل مصالح جامعه فانی کرده است، بسیاری ازاشخاص را در مقابل مصالح بشراز بین برده است.» (۱۴) امام (ره) در کتاب «البیع »، نیز می فرمایند: «حاکم اسلامی می تواند در موضوعات، بنابرمصالح کلی مسلمانان یا طبق مصالح افراد حوزه حکومت خود،عمل کند. این اختیار هرگز استبداد به رای نیست، بلکه مصلحت اسلام و مسلمین منظور شده است ;پس اندیشه حاکم جامعه اسلامی نیز، همچون عمل او، تابع مصالح مسلمین است.» (۱۵) بعد ازپیروزی انقلاب نیز چنین نظری دربیانات متعدد امام (ره) بخوبی قابل مشاهده است. (۱۶) بدین ترتیب مشخص می شود که «ولایت مطلقه به معنای تصرف درهمه امور کشور لدی المصلحه می باشد» (۱۷) البته باید اذعان داشت که برحسب نظرایشان، ولایت فقیهی که بر خلاف مصلحت جامعه عمل می کند، ساقط است. (۱۸) پس رعایت مصالح عمومی، شرط عمده در تجویز ولایت مطلقه است. د - «ولایت فقیه به معنای نظارت وکنترل فعال است نه حکومت مطلقه شخص حاکم: از دید امام (ره)، حکومت ولی فقیه به معنای «نظارت واشراف برامور» است وفقیه نظارت فعال و توام بااختیارات می کند یعنی بر اجرای قوانین اسلامی کنترل دارد واساسا درنظام اسلامی، حکومت به معنای استیلاو «تغلب » حاکم برمحکومین وجود ندارد. ولی فقیه، نه جزء دولت است ونه خارج از آن، بلکه به شکلی فعال هدایتگر جامعه و مجریان کشور درمسیر صحیح اسلامی است و دولت ونظام سیاسی، به واسطه این نوع دخالت وکنترل فقیه، مشروعیت می یابد. امام می فرمود: «ما باید به مردم ارزش بدهیم و خودمان کنار بایستیم وروی خیر و شر کارها نظارت کنیم.» (۱۹) ویژگی کلامی - فقهی «نظریه ولایت مطلقه فقیه » در فقه سیاسی تشیع، ولایت فقیه، قدمت دیرینه دارد. مرحوم نراقی می نویسد: «ولایت فقیه فی الجمله بین شیعیان اجماعی است و هیچ فقیهی در ولایت فقیه، اشکال نکرده است ». (۲۰) آیت الله یوسف صانعی، تصریح می کند که بجز یکی دو نفر، هیچ کس نگفته که فقیه به هیچ وجه ولایت ندارد. (۲۱) البته در زمینه محدوده

اختیـارات فقیـه جـامع الشـرایط، نظرات متفـاوتی بیـن فقهـا مطرح گشـته است.امـام (ره) نیز به رواج بحث ولایـت فقیه دربین فقهـاو اختلاف آراء آنها درحـدود اختیارات ولی فقیه، اذعان نموده اند و در کشف الاسـرار براین اعتقادند که ولایت مجتهد، هم دراصـل داشـتن ولایت ونداشـتن وهم درحـدود ولایت ودامنه حکومت، از روز اول میان خود مجتهدین مورد بحث بوده است. (۲۲) درباب اختیـارات ولی فقیـه وحـاکم اسـلامی، فقهـای معظـم اصولاـ دو مبنـا رابرگزیـده انـد، عـده ای از آنهامعتقدنـد. کـه ولاـیت فقیه تنها درمواردی که دلیل شـرعی مشخصـی وجود دارد، ثابت است. ازنظر این دسـته ازفقها، برخی ازموارد مذکور با توجه به دلایل قطعی شرعی از این قبیل است: ۱ – حفظ وسرپرستی اموال یتیمان و سفیهان و دیوانگان. ۲ – حفظ اموال غایبان و کسانی که به دلیل عدم حضور، امکان سـرپرستی اموال خود راندارند. ۳ – برخی از امور مربوط به زناشویی، مثل تزویـج سـفیهان و... ۴ – حفظ وسرپرستی اموال امـام (ع)، مثـل نیمی ازخمس، اموال مجهول المالک وارثیه بـدون وارث . فقهـاء بزرگی نیز ماننـد امام (ره) اعتقاد دارنـد که براسـاس دلایل عام ولایت فقیه، در تمام اموری که پیامبر(ص) و امام معصوم (ع) ولایت واختیارات داشـته انـد، فقیه دارای ولایت و اختیارات و مسـئولیت است.مگر آنکه ادله شـرعی وجود داشـته که امری ازاین اختیارات رااسـتثناء و خارج نماید: درهر حال باید به این واقعیت اعتراف کرد که درفقه شـیعی تـاکنون کسـی بحث حکومت اسـلامی و نظریه ولاـیت مطلقه فقیه را مبسوط از امـام (ره) طرح نکرده است و مباحث ایشان در این زمینه مسـتوفی بوده وازگستردگی، جامعیت وتفریعات وعمق کاملی بهره منداست. یکی از دلایل این ادعا آن است که « اگرمرحوم نراقی ها مساله ولایت فقیه راطرح می نمودنـد، در همان محورفقه مطرح می کردند و یکی از مسائل فقهی رابه عنوان ولایت فقیه به شـمارمی آوردند» (۲۳) ضـمن آنکه «بایـد اعتراف کرد علامه نراقی بحث ولایت فقیه را با یاس ازتشـکیل حکومت اسـلامی ودر دوران اختناق حکومتهای طاغوتی به رشته تحریردر آورده است » (۲۴) درحالی که امام (ره) «بحث ولایت فقیه مظلوم راازقلمرو فقه بیرون کشید وبه جایگاه اصلیش که مساله کلامی است نشانده، آنگاه بابراهین عقلی وکلامی این مساله راشکوفاکرد»، (۲۵) به تعبیر بهتر«امـام امت اولاـ مسـاله ولاـیت فقیه رابه دنبال امامت قرار داد. ثانیا، امامت و ولایت رادر جای خود نشاند. ثالثا،این درخت برومند امامت وولایت را شـکوفاکرد، رابعا، آنرابرسراسـر ابواب فقه سایه افکن کرد» (۲۶) و بدین ترتیب بـا ارائه نظریه ولاـیت مطلقه فقیه و عملی کردن آن «مجددالمـذهب درقرن پانزدهم » گردیـد. (۲۷) توهم گسـست در «نظریه ولایت مطلقه فقیه » درباره اعتقاد به گسست درنظریه ولایت مطلقه فقیه، عواملی وجود دارند که درحقیقت می توان آن رازمینه ساز این توهم به حسـاب آورد. به عنوان نمونه، تحول وتعبیر جایگـاه نظریه ولایت مطلقه فقیه، درقانون اساسـی وطرح تـدریجی وتکامل این نظریه درقانون از علل ایجاد این شـبهه است. در تبیین این مطلب بایدگفت که درگذشـته درمورد قوای حاکم درج ۱۰۱ دراصل ۱۶ پیش نویس قانون اساسی مصوب ۱۳۵۸ اسـمی ازولایت فقیه نیست و ارتباط سه قوه را رئیس جمهور برقرار می کند اما در اصل ۱۵ پیشـنهادی گروه بررسـی اصول درهمین سـال، قوه رهبری به عنوان قوای پنجم و برقرارکننـده ارتبـاط بین سـایرقوا ذکر می شود. سپس دراصل ۵۷ قانون اساسی مصوب سال ۱۳۵۸ کلمه «ولایت امر» جایگزین قوه رهبری گشـته است. ازسوی دیگرشاهد آنیم که دراصل ۵۷ قانون اساسـی بعد از بازنگری سال ۱۳۶۸، «ولایت مطلقه امر» بجای کلمه ولایت امرجایگزین شـد. همچنین برای برخی، وجود اختیـارات یـازده گـانه ولی فقیه درکنار عبارت «ولایت مطلقه فقیه » اصل ۵۷، به این توهم کمک می کنـد. از دیداین دسـته، وجود اختیارات محـدود اصل ۱۱۰ درتقابـل بااختیارات مطلق ولی فقیه دراصل ۵۷ قانون اساسی ۱۳۶۸ است و تـازگی اصل مزبور، این تصور را ایجاد می کند که شاید نظریه ولایت مطلقه امام (ره) نظریابی مستدام نبوده است. ازسویی نفس پیچیدگی نظریه ولایت مطلقه فقیه، درپیشـینه فقه سیاسـی علمـای شـیعی وعـدم اجمـاع فقهادربـاره میزان تـک تک اختیارات ولی فقیه وعـدم بحث کافی و صریـح آنهـا دراین زمینه، وعـدم اطلاع عمومی ازآن، ازعواملی است که باور برخی رانسـبت به تـداوم این نظریه در سـیره امام (ره) تضـعیف یامحو می کنـد. موجـد دیگر این شـبهه، برداشـتهای متفاوت ازاسـلام و بدبینی نسـبت به اختیارات مطلقه فقیه است، از این دیدگاه، چنین حکومتی با توجه به الگوهای غربی، اسـتبدادی و ضد دموکراسـی است. القای چنین تصوری درصـحنه عمومی باعث

شـده است که بعضـی باتوجه به رهبری الهی و مردمی امام راحل، جهت پیراسـتن چنین خـدشه هاچنـدان به نظریه ولایت مطلقه فقیه ایشان وتداوم آن اصرارواسـتناد نورزند. بسـیاری ازتاریخ نویسان انقلاب اسلامی به درستی به نقطه آغازین نظریه ولایت مطلقه فقیه اشـاره نکرده انـد، زیرا اولا به جای مبـدایابی نظریه ولایت مطلقه فقیه، تنهابه زمان پیـدایش نظریه «ولایت فقیه » توجه نموده انـد ویا بدون روشنگری لازم، این دو واژه را به شکل مترادف وهمسان به کاربرده اند، ثانیا آغاز حکومت اسلامی و ولایت فقیه را به سال ۱۳۴۸ ه. ش - یعنی تاریـخ ارائه رساله ولایت فقیه درنجف - نسبت داده اند.البته منظور بعضـی از ارائه چنین مبدایی آن بوده اسـت که ازاین تاریـخ، طرح جدی وپیگیری وتفصـیلی حکومت اسـلامی وتلاش درجهت تحقق ولایت عینی فقیه آغازگشـته است، اما به هرحـال چنین افرادی حتی اگر در مواردی به قـدمت نظریه امـام (ره) ودراین بـاره وقبل ازاین مقطع ۱۳۴۸ - عقیده داشـته باشند، به شکل صـریح ومقتضـی آن را مورد تاکیـد همه جانبه وتوضـیحات فراگیرقرار نداده اند. همچنین بعضـی، درآثارخویش، بدون دقت وتوضـیح لـازم، ازاشاره مجـدد ومفصل امام (ره) به ولایت مطلقه در۱۶ دیماه ۱۳۶۷، به گونه ای صـحبت کرده انـد که ازآن، ارائه آغـازین این نظریه القـا می گردد، این درحـالی است که امـام خمینی (ره) یـک ربع قرن پیش ازرساله «ولایت فقیه »، به طورصـریح درسـال ۱۳۲۳ه. ش درکتـاب کشـف الاسـراربه اختیـارات وسـیع ولـایت مطلقـه فقیـه اشـاره کرده انـد وبعـد ازآن نیزایـن نظریه رادرآثاروبیاناتشان تکرارنموده، بر شـرح وتفصـیل آن افزوده اند. بنابراین، خلط تکامل تدریجی نظریه مزبوربا انقطاع وگسست آن، اشتباه فاحشـی است که بایـد از آن پرهیز کرد. مآلاـ بایـد گفت که تـوهم گسـست نظریه ولـایت مطلقه فقیه مـورد اعتقـاد پـاره ای ازگروههاو افراد نیز می باشـد.به عنوان نمونه پس از اشارات مجددو صـریح امام خمینی (ره) به ولایت مطلقه فقیه - درشانزده دیماه ۱۳۶۶-گروه نهضت آزادی به موضع گیری دراین بـاره پرداخت و مجموعه نظرات خود را در کتـابی تحت عنوان «تفصـیل و تحلیل ولـایت مطلقه فقیه گردآوری نمود. (۲۸) این گروه ضـمن حمله شدیـد به ولایت مطلقه به نوظهوری این نظریه تصـریح کرده و مبدا بروز آن را ۱۶ دیماه ۱۳۶۶ می داند که توسط امام (ره) در منشور صادره دراین تاریخ به صورت مکتبی جدید و فقهی و پویا عرضه شده و فقه سنتی را کنار زده است. (۲۹) افراداین گروه باانتساب امام(ره) به صنف بازار، درتعلیل پردازش نظریه ولایت مطلقه فقیه، آن رانظریه ای مقطعی وبدیع وپیرو منافع صـنف مزبور به شمارمی آورد. از دید این دسته افراد، ظهور نظریه مزبورناشی از اختلافات درونی هیئت حاکمه بوده وبه خاطر شکسـتن بن بستهای اجتماعی و اعتقادی طرح گردیده است. (۳۰) به همین خاطرمی توان گفت که، نهضت آزادی معتقـد به گسـست وعـدم ثبـات درنظریه ولایت مطلقه فقیه است. فردیگری درهمین راسـتا، نظریه ولایت مطلقه فقیه رامخلوق قانون اساسـی جمهوری اسـلامی و ناشـی از ادغام ونظام حقوقی فقه شـیعه وحقوق عمومی سیاسـی دول جدید دانسته است. (۳۱) درعین حال بعضـی قصد داشته اند ولایت فقیه را از ابتداء مورد نظر مجلس خبرگان اول به شمارآورند،ازدید این دسته، تاییـد اصـل ولـایت فقیه به خـاطر آن بوده که اکثریت این مجلس به روحـانیون اختصاص داشـته است وآنها به خاطرتعلقات و منافع صنفی و طبقـاتی خویش، تصویب آن راتحمیـل نموده انـد. می توان گفت که تـا حـد زیـادی نظرات «نیکی کـدی » - نویسـنده زن آمریکـایی - به چنین بـاوری نزدیک است. (۳۲) برخی نیزبرداشتی مغـایر از چنین آرایی ارائه داده انـد و نهاد ولایت فقیه راحاصـل تحول نگرش سـنتی نسبت به اسـلام می دانـد. از این منظر، نهادهای سـنتی ماننـد امامت، تقلید و ولایت فقیه به وسـیله زمان وتجربه تاریخی صیقل یافته و در قالب نهادهای جدیدی احیاء و در اشکال حقوقی مدرنی نمود یافته اند. (۳۳) «ولایت مطلقه فقیه » در آثار امام(ره) الف - «کشف الاسـرار» کشف الاسـرار اولین اثر مکتوبی است که امام راحل طی آن به ولایت مطلقه فقیه اشاره نموده اند. این کتـاب درسال ۱۳۲۳ ه. ش نگاشـته شده وباوجودآنکه مقصود اصـلی نگارش آن، رد شـبهات رساله «اسـرارهزارساله » وشـبهات وهـابیت بوده است، امادراین کتاب به شـکل مقتضـی به ارائه نظریه ولایت مطلقه فقیه نیز پرداخته شـده است. بایـد اذعان داشت که بسـیاری به این نوشـتار توجه کافی مبذول نداشـته اند. امام دراین کتاب به غیرقابل قبول بودن کلیه حکومتهای غیر اسلامی وازجمله حکومت مسـتبدانه رضاخان، ونفی مشـروعیت همه آنهااشاره می نمایند، آنگاه به ترسـیم حکومت آرمانی اسلامی و مصداق آن در

عصر حاضر یعنی «حکومت مطلقه الهی اولی الامر» می پردازند وبرای آن حق تصرف گسترده و اختیارات مبسوط قائلند: «... تنهاحکومتی که خرد حق می داند وبا آغوش گشاده وچهره باز آن را می پذیرد (حکومتی است) که همه کارش حق وهمه عالم وتمام ذرات وجود حق خود اوست. به استحقاق او در هر چه تصرف کند، درمال خود تصرف کرده و از هرکس هرچه بگیرد، مال خود را گرفته وهیچ کس انکاراین سخن را نتواند کرد، مگرآنکه به اختلال دماغ دچارباشد، اینجاست که حال حکومتها همه معلوم می شود و رسمیت حکومت اسلامی اعلام می گردد.» (۳۴) امام (ره) درنفی «اولی الامری » حکومت رضاخان، به معنای صحیح حاکم اولی الامری می پردازد، که حکومتش همسان حکومت الهی پیامبراست واین تصریح به اطلاق ولایت فقیه است: «اولی الامر باید کسی باشد که در تمام احکام از اول امارتش تا آخرکارهایش یک کلمه برخلاف دستورات خدا و پیغمبر نگوید و عمل نکند و حکومت او همان حکومت الهی که پیغمبر داشت، باشد، چنانچه از مقارن نمودن اطلاعت این سه به هم معلوم می شود که از یک سرچشمه آب می خورند.» (۳۵) ب - «الرسائل » شاید بتوان گفت که بخش «الاجتهاد و التقلید» کتاب الرسائل، یکی از ناشناخته ترین آثار امام(ره) درزمینه معرفی افکارسیاسی ایشان باشد واگرعنایتی هم بدان مبذول شده، بیشتربه خاطر اهمیت فقهی واصولی آن بوده است. اهمیت اساسی این نوشتار، آن است که علاوه بر طرح بعضی آرای فقه سیاسی امام(ره) به شکل بارزو بسیار صریحی حاوی نظریه ولایت مطلقه فقیه وطرح آن درتاریخ ۱۳۷۰ ه. ق - ۱۳۲۹ ه. ش - می باشد. در این نوشتار، در بحث از حدیث «العلماء ورثهٔ الانبیاء»، امام (ره) درجواب تفسیرهایی که ارث بردن علمااز انبیاء را منحصر به علم یاحدیث می دانند، می فرمایند: «مقتضای حدیث علما وارث انبیا هستند این است که برای علما وراثت در هر چیزی، هم شان پیامبران باشد و از شؤون انبیاء حکومت وقضاوت است. پس باید حکومت برای فقها به شکلی مطلق جعل واعتبارگردد تا این اطلاق واخبار صحیح واقع شود» (۳۶) امام (ره) درجای دیگر به اثبات ولایت مطلقه فقیه پرداخته اند: «ازآنچه برحق قضاوت، بلکه مطلق حکومت برای فقیه دلالت می کند، مقبوله عمربن حنظله است.» (۳۷) ج - «ولایت فقیه » یا «حکومت اسلامی » این کتاب درنزد بسیاری، مشهورترین نوشتار سیاسی امام (ره) درباب ولایت فقیه وحکومت اسلامی است. ویژگی ارائه نظریه ولایت مطلقه فقیه در کتاب مزبور، صراحت تبیین و تفصیل بیشتر آن است وهمین خصوصیت باعث آن گشته که اکثرا به اشتباه این کتاب را(۱۳۴۸ ه. ش) رابه عنوان سرآغاز طرح ولایت فقیه تصور بنمایند، درحالیکه نظریه ولایت فقیه وبیان اطلاق آن دریک ربع قرن پیش ازاین مقطع درکتاب کشف الاسرار مورد اشاره قرارگرفته است. برخی اشاره های امام راحل، به ولایت مطلقه فقیه درکتاب «ولایت فقیه » به شرح زیراست: «همین ولایتی که برای رسول اکرم(ص) وامام در تشکیل حکومت واجراوتصدی هست برای فقیه هم هست... (۳۸) این توهم که اختیارات حکومت رسول اکرم(ص) بیشتر از حضرت امیر(ع) بود یا اختیارات حکومتی حضرت علی(ع)بیش از فقیه است باطل و غلط است... (۳۹) در این امور معقول نیست که رسول اکرم(ص) وامام بافقیه فرق داشته باشد.» (۴۰) د - «البیع » یکی از شیوه های بدیع در سیره نظری امام (ره) طرح و بسط آرای سیاسی درخلال مباحث فقهی واصولی است. علاوه بر کاربرد این روش در کتاب «الرسائل » می توان چنین سبکی را در کتاب «البیع » مشاهده کرد. جلد دوم کتاب البیع که حاوی بحث مهم ولایت فقیه است، درسال ۱۳۹۱ه. ق / ۱۳۵۰ ه. ش درنجف به چاپ رسیده است. اشاره های مبسوطی دراین کتاب به موضوع ولایت مطلقه فقیه شده است. به عنوان مثال امام(ره)، در شرح حدیث امام زمان (ع) - انا حجهٔ الله وهم حجتی علیکم - نتیجه می گیرند که ائمه(ع)تنهامرجع بیان احکام اسلامی نیستند، بلکه امام دارای منصب الهی وصاحب ولایت مطلقه است وفقها نیز ازطرف ایشان دارای همین اختیارات هستند، و مرجع این حقوق جعل ولایت از جانب خداوند برای امام(ع) وجعل ولایت ازجانب امام برای فقیهان است. . . و به واسطه این حدیث کلیه اختیارات امام برای فقهاثابت می شود،... (۴۱) واین درست، تعبیر دیگری از ولایت مطلقه در مورد ایشان است. (۴۲) «ولایت پیامبریعنی «اولی » بودن حضرتش برمؤمنین نسبت به خودشان وامور راجع به حکومت وزمامداری، به فقها انتقال می یابد... (۴۳) بنابرآنچه گفتیم، کلیه امور مربوط به حکومت و سیاست که برای پیامبر و ائمه - علیهم السلام - مقرر شده، در مورد فقیه

عادل نیز مقرر است و عقلا نیز نمی توان فرقی میان این دو قایل شد.» (۴۴) ولایت مطلقه فقیه دربیانات قبل و بعد ازانقلاب اسلامی شاید صریحترین بیان امام (ره) دراین باره، در پاسخنامه ۱۶ دی ماه ۱۳۶۶ نهفته باشد که درفاصله هفده ماه مانده به ارتحال ایشان (۱۳ خرداد ۱۳۶۸)، وشش ماه قبل ازقبول قطعنامه ۵۹۸ (۲۷ تیر۱۳۶۷) در ایام دشوار جنگ تحمیلی صادر شده است ویژگی اصلی این نامه صراحت و تفصیل بیشتر و اتمام حجت قاطعانه امام(ره)، پیرامون اختیارات وسیع فقیه است. که در آن، حکومت فقیه رابه معنای ولایت مطلقه ای می دانند که ازجانب خدا به نبی اکرم(ص) واگذار شده و اهم احکام الهی و بر جمیع احکام فرعیه تقدم دارد: «حکومت شعبه ای از ولایت مطلقه رسول الله – صل الله علیه وآله وسلم – است، یکی ازاحکام اولیه اسلام است و مقدم برتمام احکام فرعیه حتی نماز و روزه و حج است...» (۴۵) ذکر بعضی ازمصادیق نظری و عملی اعتقاد امام (ره) به ولایت مطلقه فقیه، مسبوق به سابقه بودن این نظریه وثبات تداوم آن را در سایر بیاناتشان نشان می دهد. جالب اینجاست که این مصادیق از ابتدای مبارزه آشکار امام (ره) بارژیم گذشته به چشم می خورد، به عنوان مثال درقضیه مخالفت با انجمن های ایالتی وولایتی ایشان امر کردند که جهت اعتراض به رژیم، نماز جماعت در سرتاسر کشورتعطیل گردد دراین مقطع ولی فقیه در راستای حفظ مصالح عمومی ازاختیارات وسیع خود استفاده نموده، حتی دستور تعطیلی امری که در شرع اسلام مستحب است، می دهند. (۴۶) درجریان همین مبارزات امام خمینی (ره) درآبان سال ۴۳ طی نطقی علیه کاپیتولاسیون، و کلامی مجلس رژیم سابق رابه دلیل موافقت بالایحه این موضوع، با حکم خویش عزل و تصویبنامه هایشان را باطل شمردند. (۴۷) ایشان چند روز پس ازافتتاح مجلس بررسی نهایی قانون اساسی (۲۸ مرداد ۱۳۵۸)، طی پیامی به مناسبت حوادث کردستان، به مدیر عامل شرکت نفت دستورمی دهند یک روز پول نفت رابه کردستان اختصاص دهد. (۴۸) این دستورها و عملکردها نشان می دهد که امام(ره) به اختیارات وسیع شرعی خویش، به عنوان ولی مطلقه فقیه، اعتقاد عملی داشته، وحتی قبل ازتاییداصل ولایت فقیه درقالب اصل پنجم قانون اساسی، آن رابرحسب لزوم به کارمی برده اند . امام طی بیانات دیگری در چهاردهم آبان همان سال – یعنی تقریبا یک ماه قبل از همه پرسی قانون اساسی در۱۱و۱۲ آذر۱۳۵۸ – به اختیارات وسیع ولی فقیه در چارچوب مصالح عمومی اشاره می کنندومعتقدند که ولی فقیه دراین راستا حق دخالت وتصرف دراموال دیگران را دارد و می تواند آن رامحدود کند. (۴۹) ایشان در اواخر مهرماه سال ۱۳۶۰ با استفاده ازاختیارت وسیع ولی فقیه، به مجلس اختیارات عمده ای دروضع قوانین برحسب احکام ثانویه می دهند (۵۰) ویا اینکه در بیست و سوم مهر ۱۳۶۲ با درخواست نخست وزیر وقت، حکم به اقامه نماز جماعت در ادارات بعد از اتمام کار می دهند. (۵۱) چنین حکمی همانند حکم ایشان درتعطیلی نماز جماعت درقضیه انجمنهای ایالتی و ولایتی و نظرایشان درپاسخنامه ۱۶ دی ماه ۱۳۶۶است که مبتنی برتقدم احکام حکومتی بر احکام فرعیه، مانند نماز و روزه وحج است. مصادیق مشابه در این موارد به فراوانی درسیره نظری وعملی امام (ره) قابل مشاهده است که به ذکر همین حد کفایت می شود. عنصر اجتهاد در نظریه «ولایت مطلقه فقیه » اجتهاد مصطلح که بیشتر مورد استفاده فقهای متاخر ومعاصر امام خمینی (ره) بوده به علت عدم توجه کافی به نقش زمان و مکان، ازسوی امام (ره) ناکافی شمرده شده است زیرابه تعبیرموضوعات احکام تحت تاثیراندو عامل عنایت کافی نمی نماید. اجتهاد مطلوب امام (ره)، شیوه اجتهادی است که مهمترین ویژگی آن لحاظ نمودن نقش زمان و مکان دراجتهاد است. چنین اسلوبی در حل مسائل فقهی وحکومتی بسیاربالنده و راهگشااست، زیرا دراین روش، هم درمرحله نظری و هم در مرحله عملی، تفریع وتطبیق صورت می گیردوبعد ازسنجیدن ابعاد قضایاو بررسی ویژگیهای موضوعات دربستر زمان، اجتهاد براساس منافع شناخت انجام می پذیرد. و درآن شرایط زمان و مکان و احوال که در تعبیر موضوعات احکام نقش دارند رعایت می شودومطابق آنها اجتهاد بر اساس منابع اصلی استنباط متحول می شود و در نتیجه هیچ رویدادی نیست که با این شیوه بی پاسخ بماند. به علاوه موجب غنا و سرشاری و گسترش فقه اسلامی ازنظر فروع و مصادیق می شود وحکومت اسلامی را مبسوط الیه در همه زمینه های اجتماعی وحکومتی نگه می دارد. (۵۲) بدین ترتیب می توان به این استنتاج رسید که نظریه ولایت مطلقه فقیه، اساسا محصول شیوه اجتهادی امام(ره) و

ملازم باآن است. ازاین منظراسلام چون دین جامع وخاتم است، لذا فقیه جامع الشرایط باید علاوه براجتهاد به این شیوه،مبسوط الیه بوده و از اختیارات گسترده ای برخوردارباشد، یعنی باید اساس حکومتی را بنا گذارد که تمام شؤون فردی واجتماعی جوامع بشری را دربرگرفته، معضلات انسانها را کارسازی و پاسخگویی نماید. در این صورت است که اسلام واجتهاد ونقاهت، جنبه عملی یافته وتمامی زوایای زندگی فرد و جامعه را شامل می شود. بنابراین، جامعیت وخاتمیت اسلام بااجتهاد به شیوه مزبور ودارابودن اختیارات وسیع حکومتی ولی فقیه، معنی پیدا می کند و لازم و ملزوم یکدیگرند. (۵۳) ازنظر امام (ره) اساسا ماهیت و حقیقت اسلام،بااستنباط به شیوه لازم مکشوف می گردد و عقلا و نقلا نیز ولایت مطلقه فقیه رانیز بدین شکل باید ازمنابع اسلامی استنباط کرد. (۵۴) باتاملی کوتاه درآثار مکتوب امام (ره) (کشف الاسرار، الرسائل، ولایت فقیه، البیع) به شواهد متعددی دست می یابیم که ثابت می کند امام (ره) ازدیر باز وحداقل اززمان نگارش کشف الاسرار دارای این شیوه اجتهادی بوده، و در کلیه این آثار ویژگیهای این سبک اجتهادی بطور ملموس آشکاراست. شیوه ای که کاملا متلازم با اختیارات مبسوط ولایت فقیه است و اطلاق آن را مد نظردارد. (۵۵) مردم و «ولایت مطلقه فقیه » در فرضیه ما ارائه واعلام کامل نظریه مداوم ولایت مطلقه فقیه، بخاطر رعایت مصالح اسلام و مردم و باتوجه به مقتضیات زمانی ومکانی، به شکل تدریجی صورت گرفته است. خوشبینی به مردم وتوان عظیم آنهاواهمیت به پذیرش وخواست عمومی بلوغ فکری، سیاسی ملت وتکریم ازایشان، درهمه آثار معظم له به چشم می خورد در فقاهت و سیاست وعرفان امام، نقش عمده مردم قابل رؤیت است ومردم پس از رکن الهی، رکن دوم اندیشه ونهضت وی راتشکیل می دهند. البته بعد الهی (اسلامی) این تفکر، بربعد مردمی، احاطه داشته وجنبه مردمی مقید به آن است. این دو رکن بی تردید رمز پیروزی و بقای انقلاب اسلامی به زعامت ایشان بوده است. امام (ره) نیز با اتکال به ذات احدیت و استظهار مردم، نهضت را رهبری و به ثمر رساندند. وبی دلیل نیست که سیره نظری و عملی ایشان مملو ازعبارات «مردم » و «ملت » است و شاید به جرات بتوان گفت که هیچ فقیهی در طول تاریخ به اندازه وی، مردم را واجد نقش ندانسته و آنها را مورد خطاب و تکریم و استظهارقرارنداده است. (۵۶) اما مردم چه نقشی در تحقق ولایت فقیه دارند؟ پاسخ آن است که بدون هیچ تردیدی نظرایشان در مورد جایگاه ونقش مردم درتحقق ولایت فقیه، مطابق با نظریه ولایت انتصابی است وامامت ورهبری رامنصوب الهی و نه مجعول دست بشرمی دانند (۵۷) واساسا نفس نظریه ولایت مطلقه فقیه امام (ره)همطرازی و همگونی اختیارات حکومتی فقیه جامع الشرایط باپیامبر(ص) و ائمه معصومین (ع) و آبشخورالهی واحد این اختیارات لالت براین دارد که منصب حکومت امری الهی است واختیارات حاکم نیز منصوب ومجعول ازسوی خدای متعال است ونه مردم، وعزل ونصب فقیه متولی، مطابق «نظریه ولایت انتخابی » بدست مردم نیست. از سویی تاکید مکرر امام (ره) برنقش بااهمیت مردم و اعتقادبه ولایت انتصابی موجد هیچگونه شبهه وتوهم و تناقضی نیست زیرا ایشان اگر چه به این نظریه باور قطعی داشته اند، اما به دلائلی ازجمله،احترام وعلاقه وافر به مردم واهمیت بیش ازحد مردم به پذیرش وخواست آنها وضرورت حفظ اسلام ومصالح عمومی و درنظر گرفتن موقعیتهای زمانی و مکانی جدید، عملا «نظریه احتیاطی راپیش گرفته اند، تابه هر دونظریه ولایت انتصابی وانتخابی عمل شود. (۵۸) عمل به نظریه احتیاطی، عمل به همه آراء است وبراین دلالت دارد که فقیه درصورتی «ولی امر» می گردد که مردم او راپذیرند. بدین ترتیب امام (ره) باعلاقه مفرط به مردم وچشم پوشی ازحق شرعی خویش، ضمن رعایت احتیاطهای شرعی در امر زعامت، به مردم نقش بیشتری اعطاء کرده اند و بدینوسیله درعصری که خواست مردم دربسیاری از نظامهای سیاسی ملاک ومناط اصلی عملکرد حکومت راتشکیل می دهد، به مردم و خواست آنها استناد جسته اند وبدین گونه بنا به قاعده «الزام » (۵۹) همگان راملزم به پذیرش مطلوب مردم - حکومت اسلامی فقیه وتوابع آن - نموده اند وحجت را برهمگان بااستواری بیشتری تمام کرده اند. ایشان حکومت اسلامی رابرخواسته ازآراء و انتخاب مردم دانسته و ایشان راناظر برهمه امور و ازجمله ولایت فقیه می دانند وحتی تخلف ازاین خواست رابرهیچکس و ازجمله خودشان جایز نمی دانند: «اینجا آرای ملت حکومت می کند. اینجاملت است که حکومت را در دست دارد، واین ارگانها راملت

تعیین کرده است، وتخلف ازحکم ملت برای هیچ یک از ما جایزنیست وامکان نـدارد. (۶۰) ما تابع آرای ملت هستیم (۶۱) انتخاب باملت است. (۶۲) ملت بایدهمه اشان ناظر امور باشـند. (۶۳) هیچ گروه و شخصـی نمی توانـد با خواست ملت ایران مخالفت کند، اولاـ محکوم به نابودی است ملت ایران خواستارحکومت اسلامی است.» (۶۴) این مطلب تائیـد مجددی برمحوریت نقش مردم در اندیشه امام (ره) دارد و می توان اینطوراستنتاج نمودکه به همین جهت نیز، ارائه نظریه ولایت مطلقه فقیه – که عالیترین بخش نظریه سیاسی ایشان است واحتیاج به قدرت هضم بیشتری دارد – درهمه ادوار، بستگی به پذیرش، آمادگی، قابلیتها وهمراهی مردم داشته است.بنابراین، ارائه این نظریه، تـدریجی و دارای مراتبی بوده است تا باگذشت زمان وانجام روشنگریهای لازم وافزایش بلوغ فکری مردم، زمینه پـذیرش وآمادگی آنهـا فراهم گردد واین مهم در اواخر جنگ تحمیلی که مردم رشـد وتعالی خود را با رشادتهایشان نشان دادند، حاصل گردید و امام راحل (ره) درشانزدهم دیماه سال ۱۳۶۶، طی پاسخنامه ای، روایای بیشتری را ازاین نظریه آشکار نمودند. روحانیت و «ولایت مطلقه فقیه » همانطورکه ذکر شد، امام (ره) درکتاب «ولایت فقیه »، اوضاع حوزه های علمیه راخصوصا از عوامل عـدم توجه به موضوع ولاـیت فقیه شـمرده انـد. روحانیت وحوزهای علمیه درگذشـته وحال عظیم ترین نقش رادرحفظ و تـدریجی اسـلام ایفا نموده انـد به همین دلیل بخش عمده ای ازبیانات وآثارمبسوط امام خمینی (ره)مملو ازتجلیل وشـرح خدمات و مجاهدات روحانیت اصیل است. (۶۵) اما این نیز قابل انکاراست که این نهادخصوصادر طول دهه های پیشین با آفات زیادی مواجه بوده است و همواره فکر اصلاح حوزه ها دل مشغولی بسیاری از زعمای شیعی و از جمله امام(ره) را به خود اختصاص داده است. به همیـن دلیـل وی نیز درابتـدای نهضت حرکت اصـلاحی و روشـنگری خـود را از آنجـا آغـازکرد. می تـوان اذعـان نمـود که اساسا روحـانیت و نهـادحوزه درتعـادل بـا امـام (ره) و نهضـت انقلاـبی ایشـان دارای نقشـی دوگـانه – مثبـت ومنفی – بـوده است. دریک سوروحانیت اصـیل وآگاه باادامه خط امام(ره) و جانفشانیهای بسـیار، به عنوان بازوی قدرتمند قیام وحرکت ایشان عمل نموده است و در تحقـق انقلاـب حکـومت اسـلامی نقش کاملاـ مـؤثری داشـته است، و درسوی دیگرروحـانیونی قرار دارنـد که شامـل صـنوف مختلفی هسـتند و نسبت به این حرکت یابی تفاوت بوده و یا باابزارهای مختلف سـعی نموده انـد که آن رامنکوب و متوقف سازند. خطرناکترین صـنف این دسـته، جماعت مقـدس مابان ومتحجرین هسـتند که بیشترین مقابله رابانهضت امام خمینی (ره) انجام داده و می دهنـد و وی بارها تخدیرواحساس خطرخویش را ازآنها اعلام کرده است. (۶۶) صف بندی ومواضع تقابلی بخشـی از روحانیون مقـدس نمـا ومتحجر دربـاره نوانـدیشـی های سیاسـی فقهی وشـیوه اجتهاد امام بر کسـی پوشـیده نیست و حتی مراجع مخلوعی مانند شریعتمـداری رانیز می توان دراین صف بنـدی ومواجه با امام مشاهده کردکه مستقیما به موضع گیری علیه نظریه ولایت مطلقه فقیه واختیارات مبسوط وی پرداختنـد. (۶۷) امام (ره) درپیام تاریخی اسـفند سال ۶۷ به مراجع روحـانیون سراسـر کشوربه خوبی علیه این صنف ازروحانیون هشـدار داده واز رویه و کارشـکنیهای آنها بشـدت انتقاد می نماینـد. ازجمله می فرماینـد: «آن قـدرت که اسـلام ازاین مقدسـین روحانی نما ضـربه خورده است، ازهیچ قشر دیگر نخورده است ونمونه بارزآن، مظلومیت و غربت امیرالمؤمنین (علیه السـلام) که در تاریـخ روشن است... ولی طلاب جوان بایدبداننـد که پرونده تفکراین گروه همچنان باز است وشـیوه مقدس مابی و دین فروشـی عوض شده است شـکست خوردگان دیروز سیاست بازان امروز شده اند... امروز می گویند: مسئوولین نظام کمونیست شده اند! تا دیروز مشروب فروشی و فساد و فحشا و فسق و حکومت ظالمان را برای ظهور امام زمان –ارواحنا فداه) رامفید و راهگشا می دانسـتند، امروز ازاین که در گـوشه ای خلاـف شـرعی که هرگز خواست مسؤولین نیست رخ می دهـد، فریـاد وا اسـلاما سـرمی دهنـد!. . . راستی اتهـام آمریکـایی و روسـی و التقـاطی، اتهـام حلاـل کردن حرامها و حرام کردن حلالها، اتهام کشـتن زنان آبسـتن وحلیت قمـار و موسـیقی از چه کسـانی صـادرمی شود؟ از آدمهـای لامـذهب یـا ازمقـدس نماهای متحجر و بی شـعور؟فریاد تحریم نبردبادشمنان خدا و به سخره گرفتن فرهنگ شهادت و شهیدان واظهار طعن ها وکنایه ها نسبت به مشروعیت نظام کارکیست؟ عوام یاخواص، خواص ازچه گروهی؟ به ظاهرمعمین یاغیر آن؟ بگذریم که حرف بسـیاراست. همه اینها نتیجه نفوذ بیگانگان درجایگاه و

فرهنگ و حوزه هاست و برخورد واقعی هم با این خطرات بسیار مشکل وپیچیده است.» (۶۸) به نظرنگارنده، آنچه مسلم است، دوران پر التهاب دهساله رهبری امام (ره) - درجمهوری اسلامی -مساعده طرح نهایی مسائل مناقشه پذیری مانند نظریه ولایت مطلقه فقیه نبود، زیرا وقتی حتی بعدها برخی متحجرین امام را به ناسبت حکم حلیت شطرنج، خارج ازدین دانستند، (۶۹) مسلم است که درحضور چنین طایفه ای ودرآن دوران حساس، طرح صریح این نظریه به صلاح اسلام و مسلمین نبوده است، لذا امام در اواخرعمر خویش و همزمان با افشانمودن چهره مقدس مآبان ومتحجرین، ابعاد کاملتر این نظریه راآشکارساختند. وضعیت بحرانی کشور و «ولایت مطلقه فقیه » امام درطول حیات سیاسی خویش، به حفظ ائتلاف و وحدت همه نیروها در جهت مصالح اسلام اعتقادداشتند وبه همین دلیل از هرآنچه که این وحدت رامخدوش کند وبقای حکومت اسلامی رادرشرایط بحرانی آنروز متزلزل سازد پرهیز می نمودند. درواقع عدم اصرار ایشان بر تبیین کامل اطلاق نظریه ولایت مطلقه نیزدرسالهای اوایل انقلاب نیز باچنین توجیهی، تبیین می شود. امام (ره) در دمادم پیروزی انقلاب واوایل آن،جهت ارائه نظریه ولایت مطلقه فقیه برای عموم مردم و گروههای «غیر خط امامی » به شکلی مداراگونه عمل کرده اند لذا اطلاق این نظریه رابه دلیل حفظ وحدت کلمه مسلمین واجتناب از طرح مسائل مناقشه پذیر،ورعایت مدارا با سایر گروههای سیاسی، آنچنان که باید وشاید مورد تاکید و تشریح قرار نداده اند والبته این امرخللی بر تداوم این نظریه وارد نمی سازد. ایشان با وجود آنکه ازماهیت ومواضع لیبرالی بسیاری از اعضای دولت موقت اطلاع داشتند ولی باز سعی می کردند تا آنجا که خطری اسلام را تهدید نکند، و در آن شرایطبحرانی صبر پیشه نموده و ازتوان آنها برای مصالح نظام استفاده کنند. (۷۰) همین سیره و موضع تحمل ومدارادرقضیه عزل بنی صدر مشاهده می شود و امام جهت حفظ آرامش کشور درشرایط جنگی، فرمان عزل بنی صدر را در۲۶ خرداد ۱۳۶۰ - پس ازیکسال صبر ورعایت مصالح صادر می نمایند. (۷۱) به همین شکل فرمان عزل منتظری هم توسط ایشان پس از دو سال کوشش صبورانه صادر گردید. (۷۲) درامر ارائه نظریه ولایت مطلقه فقیه نیز امام (ره) سعی داشتند که آرامش و وحدت کلمه جامعه رابه خاطر موقعیت حساسی که نظام اسلامی در آن قرارداشت حفظ نمایند و اساسا با شعارهای فراگیر، همه طبقات واصناف جامعه را درمسیرمبارزه با ایادی داخلی وخارجی، همراهی ورهبری کنند، به همین دلیل هم ایشان در تصویب اصل ولایت فقیه در قانون اساسی سال ۱۳۵۸ واختیارات محدود آن کوتاه آمدند: «اینکه درقانون اساسی یک مطلبی ولو به نظرمن یک قدری ناقص است وروحانیت بیشتر ازاین، در اسلام اختیارات دارد و آقایان برای اینکه خوب دیگر با این روشنفکرها مخالفت نکنند، یک مقداری کوتاه آمدند.اینکه درقانون اساسی هست، بعض شؤون ولایت فقیه است نه همه شؤون ولایت فقیه، و ازولایت فقیه به آن شرایطی که اسلام قرار داده است، هیچ کس ضرر نمی بیند.» (۷۳) البته باید اذعان داشت که رعایت شرایط بحرانی اضطراری کشور توسط امام تنهادر نحوه ارائه نظریه مزبور مشاهده نمی شود،بلکه تاخیرمسائل مهمی مانند بازنگری قانون اساسی نیز به همین علت بوده است. ایشان درقضیه تتمیم این قانون وصدور فرمان آن اظهار داشتند: «من نیز بنابر احساس تکلیف شرعی و ملی خود از مدتها قبل در فکر حل آن بوده ام که جنگ ومسائل دیگر مانع از انجام آن می گردید.» (۷۴) شایان ذکر است که برداشت امام (ره) درمورد کوتاهی قانون اساسی نسبت به اختیارات وسیع ولایت مطلقه فقیه مقرون به واقعیت بود و بعدها بامساعد شدن مقتضیات وبه خاطر حفظمصالح اسلام وتقویت نظام و حل معضلات جدید جامعه، ایشان به طور صریح وتفصیلی، کلیت واقعیت نظریه پر قدمت و ثابت ولایت مطلقه فقیه راتشریح نموده، و هر روز روایای بیشتری راهمزمان بارخداد وقایع مستحدثه ونیازهای جدید، نمایان ساختند که اوج این تصریح درپیام ۱۶ دیماه سال ۱۳۶۷ رخ نمود. جالب اینجاست که حتی دراین پاسخنامه هم چنین اظهار می دارند که: «من میل نداشتم که دراین موقع حساس به مناقشات پرداخته شود وعقیده دارم که دراین مواقع، سکوت بهترین طریقه است.» (۷۵) بدین ترتیب ایشان به خاطر اوضاع بحرانی کشور، ارائه نهایی وصریح نظریه خویش راتاجای ممکن به تاخیر انداخته اند. پاسخ به پاره ای شبهات بعضی ممکن است در رد قدمت و تداوم و ثبات نظریه ولایت مطلقه فقیه این اشکال را واردکنند که دربیانات امام (ره) در دهه های ۲۰ و۳۰ و اوایل دهه ۴۰ شمسی،

مواردی وجود دارد که ایشان به قانون اساسی استناد واتکاء نموده و خواستار تحقق آن گشته اند. واین مغایر ثبات رای امام (ره) درمورد این نظریه است. پاسخ این امر، در بیانات ایشان بوضوح داده شده است وایشان علت استناد خود را قاعده «الزام » ذکرکرده اند. قاعده وشیوه ای که در بین سیره پیامبران وائمه معصومین (ع)رایج ویکی از علل اساسی تکیه علی(ع)به بیعت مردم درامر حکومت بوده است. (۷۶) از آنجا که اصل دوم متمم قانون اساسی رژیم پهلوی، تصویب هرقانون خلاف قرآن را بی اعتبار فرض کرده بود، امام خمینی نیز با استناد به قانون اساسی مورد اتکای رژیم،قصد ملزوم نمودن آنها رابه انجام این امور داشتند و می خواستند اعمال ضد اسلامی آنها رابا چنین استنادی افشا نموده ودر صورت امکان از آن جلوگیری نمایند. (۷۷) ازسویی درعصر نگارش کشف الاسرار که امکان اقامه حکومت اسلامی میسرنبوده است، اگر امام(ره)اشاراتی به عدم مخالفت خود و علماء بااصل تشکیلات وحکومت نموده اند، به خاطر اعتقاد فقه اسلامی،وشیعی به ضرورت دایمی وجود حکومت است. ازدیدگاه ایشان علماء پیشین، سلطنت الهی را حق وسایرسلطنتها را جور می دانستند ولی به دلیل عدم امکان استقرار وپذیرش آن، به نظامهای غیر الهی و بیهوده،اضطرارا بسنده نموده وبه خاطر رعایت مصلحت - عدم مخالفت با اصل تشکیلات، اسمی ازحکومت نبرده اند واساس همین حکومتهای نیم بند رابر هم نزده اند واز وظایف فقها فقط به فتواو قضاوت و دخالت درحفظ مال صغیر و قاصر بسنده کرده اند. (۷۸) بنابر باورامام (ره)، نهی ومقابله بامنکر «حکومت نامشروع » وتاسیس حکومت برحق برای فقیه یافقهای واجد شرایط، امری واجب وسقوط ناپذیراست وبه شکل کفایی بر عهده آنها است، داشتن قدرت یا عدم آن نیزدر مبادرت به این مساله، رافع تکلیف ایشان نیست، بنابراین، آنها باید با کوشش درجهت تحصیل قدرت،هرقدر که می توانندبه این وظیفه قیام کنند. قاعده فقهی «المیسور لایسقط باالمعسور» نیز همین معنا رادربردارد ومنظورآن این است که «براثر سختی وعسر، انجام وظیفه به اندازه ای که درتوان است ازگردن ساقط نمی شود» وبراساس سلسله مراتب تدریجی امربه معروف ونهی ازمنکر، تاجای ممکن می بایستی به مدارج نازله تکلیف عمل نمود. (۷۹) سیره امام راحل مشعربرآن است که اگر زمانی تاسیس حکومت اسلامی دشوار وناممکن باشد وحکومت اشخاص جایز نیز اصل دین را مورد هدف قرارندهد، توسل به قانون اساسی مشروطه جهت کاهش فشارو ستم آنها مفید خواهدبود.امام(ره) هم، درزمان رضاخان ومقطعی ازحکومت شاه عملااینگونه رفتار نمود. زیرا اگر چه حکومت اسلامی،حکومتی بسیار آرمانیتی ازمشروطه است، ولی مشروطه نیز بر استبداد ترجیح دارد. «اگر ورود بعضی ازعلماء دربرخی از شؤون دولت (طاغوتی) موجب به پاداشتن فریضه یا فرایض ویا ازبین رفتن منکریا منکراتی گردد و محذور مهمتری مانند هتک حیثیت علم و علماء و تضعیف عقاید افراد کم ایمان، درپی نداشته باشد واجب کفایی است که شرکت جویند». (۸۰) برهمین مبنا، امام (ره) درکتاب کشف الاسراراز همراهیهای بسیاری ازعلمای بزرگ عالی مقام درتشکیلات مملکتی باسلاطین یاد می کنند، (۸۱) البته مبنای دیگر چنین همکاریهایی، اعتقاد فقیه شیعی به ضرورت وجود دائمی حکومت است، بنابراین توصیه مشروط اینگونه همکاریها و یا استناد به قانون مشروطه درمقاطعی خاص، به هیچ وجه به ثبات نظریه ولایت مطلقه فقیه خدشه ای وارد نمی کند ومترادف باقبول سلطنت - چه به شکل محدود و غیر محدود - نیست. اساسا بیان تفصیلی طرح حکومت اسلامی ونظریه ولایت مطلقه فقیه و ذکر تفریعات آن از سوی امام (ره)، چیزی جز عمل به تکلیف شرعی نبوده است. این تکلیف به اقتضای ملاحظه عناصری درقالب زمان و مکان صورت پذیرفته است، مثلا درموقع نگارش کتاب «کشف الاسرار به دلیل ضرورت وجود حکومت وعدم امکان تاسیس حکومت اسلامی، نظریه ولایت مطلقه بعد عملی نیافته وموردااصرارقرار نگرفته است. بلکه فقهابا گذشتن ازحق زعامت وحکومت خویش وبه خاطررعایت مصالح مردم، که قوامش مبتنی بر وجود حکومت است، به همان حکومت نیم بند آن زمان بسنده کرده اند. (۸۲) همچنین درمقطع پس از انقلاب، بدلیل حفظ مصالح نظام اسلامی که ازدید امام (ره)، بالاترین تکلیف است وادله دیگری که درهمین چارچوب جای می گیرند، ذکر تفصیلی وکامل فروعات نظریه ولایت مطلقه فقیه تاجای ممکن توسط امام راحل به تاخیر افتاده وبنابه سیاست تدریج گرایی - که رویکرد ومبنای عملی پیامبران عضلام بوده است - تدریجا بیان شده

است. این نحوه ارائه بدین خاطر است که رفته رفته بسترمناسب زمانی ومکانی وشعور سیاسی دینی مردم مهیای دریافت آن گردد. زیراچگونه ممکن است که رهبردرشرایطی که تنهانسیمی ازاسلام آمده است به ارائه نهایی ترین سطح نظریه حکومت اسلامی وفروعات آن بپردازد وباید اذعال نمود که ایشان براساس سیاست تدریج گرایی، منتظرآماده شدن کامل جو و ظهورمقتضیات لازم ازجمله بلوغ فکری ومذهبی مردم بودند وباید گفت که این رشد در واپسین سالهای حیات امام(ره) بیشتر شده بود ونفس همین امر باعث تکامل تدریجی نظریه ایشان گردید وعجیب آن است که برخی تکامل مزبور راباانقطاع وگسست نظریه وعدم ثبات آن، خلط نموده اند. تجربه تدریجی حکومت اسلامی وپیش آمدن جنگ ومشکلات روح افزون وضرورت ارائه راه حلهای جدید وگشایش دشواریهای نو، کاربردولایت مط لقه راتوسط امام (ره) ایجاب می نمود. ارائه کار ویژه های متنوع ولایت مطلقه فقیه درطول زمان جهت حل معضلات باعث تطور وافزایش موارد اعمال این ولایت گردید که برخی این تطور رابانفس ظهورنظریه مذکور اشتباه گرفته اند. که این نیز، توهم غلطی است. مساله شبهه ساز دیگر، برخی ازاظهارات امام راحل در مصاحبه های قبل از انقلاب و روزهای اول پیروزی است. ایشان در پاسخ سؤالات خبرنگاران خارجی که مصرانه از ایشان می خواستند، نقش آینده خودرا دردولت انقلابی مشخص کنند، بارها در مضامینی فرموده اند: «که من فقط نظارت می کنم و شغل دولتی نمی گیرم یا من همان که قبلا بوده ام، درآینده نیز هستم.» و عباراتی ازاین قبیل. (۸۳) بعضی باعدم درک منطق درونی این بیانات، دچاراین توهم می گردند که اظهارات مذکور باقبول رهبری وولایت مطلقه ایشان منافات دارد و اعمال و قبول چنین وظیفه ای نشانه گسست درتداوم نظریه ولایت مطلقه معظم له است. به اختصار می توان گفت که یکی ازعلل اینگونه پاسخهای امام (ره) آن است که ولی فقیه به قول ایشان «نظارت » می کند نه «حکومت »، وبراجرای قوانین اسلامی کنترل فعال دارد وهادی مردم دراین مسیر است.دلیل دیگر دراین نظر ایشان نهفته است که اساسا دراسلام حکومت، به معنای استیلای حاکم برمحکومین وجود ندارد. (۸۴) از سویی، پاسخ منفی امام به در راس حکومت قرار گرفتن، بخاطر سن و موقعیت و رغبت شخص ایشان و دشواری رهبری بوده است وبعدهانیز امام، پذیرفتن این امر بخاطر احساس تکلیف وخواست مردم عنوان نمودند: «... البته ملت یک چیزی را خواستند وما همه تابع او هستیم.» (۸۵) ازسویی امام (ره) همواره اعتقاد به ترجیح نقش ارشادی فقها وروحانیت داشتن وبراستقلال آنهاو عدم آمیختگی این قشر بادولت پای می فشردند. به تعبیری ایشان، روحانیت رانه جزء دولت ونه خارج از آن می دانستند و ترجیح می دادند که وظیفه روحانیت در مراقبت ونظارت خلاصه شود (۸۶) ودر مورد رئیس جمهور و نخست وزیر شدن آنها می فرمودند که «صلاحشان هم نیست که اینهابشوند» (۸۷) اماپس ازتجربه تلخ روی کار آمدن دولت موقت ودوران حکومت بنی صدر وآسیبهایی که در این میان به انقلاب اسلامی وارد گردید، بنابه پیشنهاد و در خواست یاران امام وپذیرش وتائید مردم، امام خمینی به حسب اضطرار و به خاطر ضرورت واولویت حفظ نظام، با ریاست روحانیون در مناصب کلیدی نظام، موافقت نمودند هر چند ایشان تا آخر حیاتشان ازترجیح نظری خود دراین باره عدول نکردند: «این مطلب رابارها گفته ام که روحانیون باید وضعی ارشادی داشته باشند نه اینکه بخواهند حکومت کنند.کاری نباید بکنیم که مردم بگویند اینها دستشان به جای نمی رسید، حالا که رسید دیدید اینطور شدند.استبداد دینی خود تهمتی است که ازکنارش نباید گذشت.» (۸۸) البته نباید فراموش کردکه امام راحل بشدت وهمواره روحانیان وحوزه ها رابه دخالت در امرسیاست تشجیع و تحریص می نمودند وبرعدم تنافی سیاست و دینانت پای می فشردند و سیاست گریزی را از آفات گذشته و حال حوزه ها می دانستند بااین توضیحات مشخص می گردد که هیچگونه تعارض و دوگانگی درپاسخهای رهبر راحل دیده نمی شود البته لازم به ذکر است که امام اگرچه باصداقت به تبیین و روشنگری حکومت اسلامی وطرح ولایت فقیه برای جهانیان پرداخته است اما پاسخهای وی به خبرنگاران خارجی دراین مواضع، بادرایت و رازداری کامل واختصاربیان شده وحتی گاهی ازبیان بعضی مطالب سرنوشت سازطفره رفته و یا سؤال را عامدانه به گونه ای پاسخ گفته اند که امکان سوءاستفاده ازآن در مقابله با نهضت میسرنگردد. (۸۹) پرسشهای مصرانه خبرنگاران در یکصدوبیست مصاحبه درمورد حکومت اسلامی و ولایت فقیه

ونوع مشارکت روحانیون در سیاست و نظام جدید و...، حاکی ازاین خواست وکنجکاوی شدید غربیها بودکه بدانند آیا رژیم اسلامی جدید، ازنوع رژیمهای اسلامی تشریفاتی است یا جنبه عملی و رادیکال وضد منافع آنها را بخود خواهد گرفت؟ واساسا با فهم شکل حکومت اسلامی و زیر و بمها و زوایای پنهان آن، چگونه باید بارژیم جدید مواجهه شد وبا آن مقابله کرد؟ این یک واقعیت است که علاوه بر امدادهای غیبی، اظهارات امام -درمصاحبه های پیش ازانقلاب، خصوصا درباره حکومت اسلامی و ولایت فقیه - درملایم نمودن طرفهای داخلی وخارجی درگیر با انقلاب اسلامی بسیارمؤثر بوده است وایشان با اعمال درایت آمیز تاکتیک رازداری،ومعرفی صادقانه چهره ای صلح طلب و مردمی از حکومت ولایت فقیه، باعث تسکین نسبی حساسیتهای غرب نسبت به انقلاب گشتند، ضمن آنکه بدون راه انداختن جارو جنجالهای زاید، با بیاناتی کاملا حساب شده، راه رابرای تاسیس نظام اسلامی وبازگشت به ایران هموار نمودند. کدی - نویسنده آمریکایی - نیز بر این اعتقاد است که بسیاری ازسیاستمداران آمریکایی بنابه اظهارات امام و بی تجربگی سیاسی وی گمان می کردند درصورت پیروزی انقلاب، ایشان ازکار کنار کشیده وزمام حکومت رابه افراد میانه رو خواهد داد. (۹۰) اما تاریخ و فراز ونشیبهای آن ثابت کرد درایت امام باعث این خوشبینی ودرنتیجه تمهید فرصت به مقصود رسیدن نهضت اسلامی گردید و منجربه رفع مزاحمتهای غربیها، حداقل درهمان اوایل کار شد. بدین ترتیب فهم وتفسیر درست بیانات امام (ره) درمصاحبه های مزبور، بخوبی رافع توهم گسست نظریه ولایت مطلقه فقیه است وحتی خلاف آن را ثابت می کند. پی نوشتها: ۱. محمدبن محمد بحر العلوم. بلغه الفقیه، ج ۳. تهران، منشورات مکتبهٔ الصادق، چاپ چهارم ۱۳۶۲، ص ۲۱۰. ۲. امام خمینی، ولایت فقیه، قم، انتشارات آزادی (بی تا)، ص ۵۶. ۳. امام خمینی، شؤون و اختیارات ولی فقیه، ترجمه مباحث ولایت فقیه از «کتاب البیع ». تهران، وزارت فرهنگ و ارشاداسلامی، چاپ اول، بهمن ۱۳۶۵، ص ۳۵. ۴. ر. ک به، احزاب ۵، ۳۶ و نساء، ۸۰. ۵. پرسش و پاسخ با آیت الله عمید زنجانی در مورد قانون اساسی و ولایت مطلقه فقیه، روزنامه رسالت، شماره ۱۸۵۰، ۲۰/۳/۷۱. ۶. امام خمینی (ره)، شؤون و اختیارات ولی فقیه، ص ۸۰. ۷. ر. ک به ;مصطفی کواکبیان، دموکراسی در نظام ولایت فقیه، تهران، سازمان تبلیغات اسلامی، ج اول، ۱۳۷۰ ص ۱۵۰. ۸. احمد آذری قمی، ولایت فقیه از دیدگاه فقهای اسلام، قم، مؤسسه مطبوعاتی دارالعلم، ۱۳۷۱، ص ۱۵. ۹. امام خمینی (ره)، پیشین، ص ۶۱. ۱۰. برای اطلاع بیشتر ر. ک به ;آیت الله یوسف صانعی، ولایت فقیه، تهران، واحد مطالعات و تحقیقات بنیاد قرآن، امیرکبیر چاپ دوم، ۱۳۶۴، صص ۲۴۲-۲۴۱. ۱۱. ر. ک به امام خمینی(ره)، پیشین، صص ۳۵-۳۳. ۱۲. صحیفه نور، مجموعه رهنمودهای امام خمینی(قدس سره)، ج ۱۰، تهران، مرکز مدارک فرهنگی انقلاب اسلامی وزارت ارشاداسلامی، بهمن ۱۳۶۱، ص ۵۳ (مورخ ۳/۸/۵۸) ۱۳. امام خمینی(ره)، پیشین، صص ۲۱-۲۰. ۱۴. امام خمینی(ره)، ولایت فقیه، ص ۹۵. ۱۵. امام خمینی(ره)، شؤون و اختیارات ولی فقیه، ص ۲۱. ۱۶. برای نمونه ر. ک به; صحیفه نور، پیشین، ص ۱۳۸، (بیانات مورخ ۱۴/۸/۸۵). ۱۷. آذری قمی، پیشین، ص ۱۷۰. ۱۸. ر. ک به ;صحیفه نور، ج ۱۰، ص ۲۹. ۱۹. صحیفه نور، ج ۱۸، ص ۲۰۶، (بیانات مورخ ۲۷/۵/۶۴) ۲۰. صانعی، پیشین، صص ۱۵-۱۴. ۲۱. همان، صص ۳۱-۳۰. ۲۲. امام خمینی(ره)، کشف الاسرار، (بی جا)، نشر ظفر، (۱۳۲۳)، ص ۱۸۵. ۲۳. آیت الله عبدالله جوادی آملی، «نقش امام خمینی در تجدید بنای نظام امامت »، کیهان اندیشه، شماره ۲۴، خرداد و تیر ۱۳۶۸،ص ۱۰. ۲۴. ملا احمد نراقی، شؤون ولی فقیه، مترجم دکتر سید جمال موسوی، تهران، واحد تحقیقات اسلامی بنیاد بعثت، ۱۳۶۷،(مقدمه مترجم، ص ۱۰) ۲۵. جوادی آملی، پیشین، صص ۱۰-۹. ۲۶. همان، ص ۱۱. ۲۷. این تعبیر و توصیف از امام(ره)، توسط مرحوم آیت الله العظمی اراکی صورت گرفته است. ر. ک به; مصاحبه با ایشان در روزنامه رسالت، ۱۴/۱۱/۷۲. ۲۸. تفصیل و تحلیل ولایت مطلقه فقیه، تهران، نهضت آزادی ایران، (بی تا). ۲۹. همان، ص ۱۳۴. ۳۰. همان، ص ۱۳۳. ۳۱. سعید امیر ارجمند، «قوانین اساسی ایران در چارچوب تاریخی و تطبیقی »، نگاه نو، مهر و آبان ۱۳۷۲، ص ۱۱-۱۰. ۳۲. ر. ک به ;نیکی، آر. کدی، ریشه های انقلاب ایران، ترجمه عبدالکریم گواهی، تهران، انتشارات قلم، ۱۳۶۹، ص ۳۸۰. ۳۳. ر. ک به ;حسین بشیریه، «نهادهای سیاسی توسعه »، مجله فرهنگ و توسعه، شماره ۳، آذر و دی ۱۳۷۱، ص ۳.

۳۴. امام خمینی، کشف الاسرار، پیشین ص ۲۲۲. ۳۵. همان، صص ۱۱۲-۱۱۱. ۳۶. امام خمینی، الرسائل، ج ۲، مع تذییلات لمجتبی الطهرانی، قم، چاپخانه مهر، ۱۳۵۸، ص ۱۰۸. ۳۷. همان، ص ۱۰۴. ۳۸. امام خمینی، ولایت فقیه، پیشین، ص ۵۷. ۳۹. همان، ص ۵۵. ۴۰. همان، ص ۵۶. ۴۱. امام خمینی، شؤون و اختیارات ولی فقیه، ترجمه مباحث ولایت فقیه از کتاب «البیع »، پیشین، ص ۴۷. ۴۲. همان، ص ۴۴. ۴۳. همان، ص ۵۸. ۴۴. همان، ص ۳۵. ۴۵. صحیفه نور، ج ۲۰، صص ۱۷۱-۱۷۰. (مورخ ۱۶/۱۰/۶۶). ۴۶. ر. ک به; صانعی، پیشین، ص ۲۱۹. ۴۷. صحیفه نور، ج ۱، ص ۱۰۷، (مورخ ۴/۸/۴۳) ۴۸. همان، ج ۸، ص ۲۶۲، (مورخ ۳۱/۵/۵۸) ۴۹. همان، ج ۱۰، ص ۱۳۸، (مورخ ۱۴/۹/۵۸) ۵۰. همان، ج ۱۵، ص ۱۸۸، (مورخ ۲۰/۷/۶۰) ۵۱. همان، ج ۱۷، ص ۱۴۵، (مورخ ۲۳/۷/۶۲) ۵۲. محمد ابراهیم جناتی، «نقش زمان و مکان در اجتهاد، فقه اجتهادی، کیهان، ۱۴/۱۰/۷۲. ۵۳. ر. ک به ;صحیفه نور، ج ۲۰، صص ۱۷۱-۱۷۰ و ج ۲۱، ص ۶۱. ۵۴. ر. ک به ;ولایت فقیه، صص ۷۰-۶۹. ۵۵. بهران اخوان کاظمی، قدمت و تداوم نظریه ولایت مطلقه فقیه از دیدگاه امام خمینی، تهران، انتشارات سازمان تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۷ ص ۱۲۴-۱۱۱. ۵۶. ر. ک به ;همان، ۱۵۶-۱۳۷. ۵۷. ر. ک به ;امام خمینی، ولایت فقیه، پیشین، ص ۵۷. ۵۸. یوسف صانعی، پیشین، صص ۳۱-۳۰. و آیت الله آذری قمی، پیشین، صص ۱۶۹-۱۶۸. ۵۹. «والزموهم بما الزموا علیه انفسهم ». آنها را بدانچه خود را ملزم می دانند، الزام نمائید. ۶۰. در جستجوی راه از کلام امام (دفتر نهم) ملت، امت، تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۲، ص ۳۴۳. ۶۱. صحیفه نور، ج ۱۰، ص ۱۸۱، (بیانات مورخ ۱۹/۸/۵۸). ۶۲. همان، ج ۳، ص ۱۴۵، (بیانات مورخ ۲۲/۸/۵۸). ۶۳. همان، ج ۱۳، ص ۷۰، (بیانات مورخ ۱۹/۶/۵۹). ۶۴. در جستجوی راه از کلام امام (دفتر نهم) ملت، امت، صص ۱۴-۱۳. ۶۵. برای مثال، ر. ک به ;در جستجوی راه از کلام امام، (دفتر هشتم) روحانیت، تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۲، صص ۱۶-۱۵. ۶۶. ر. ک به ;صحیفه نور، ج ۲۱، صص ۹۳-۹۲. ۶۷. برای ملاحظه آرای شریعتمداری دراین باره ر. ک به ;احمد سمیعی، طلوع و غروب دولت موقت، تهران، شباویز، ۱۳۷۱، صص ۲۲۴-۲۰۹، (بیانات مورخ مهرماه ۵۸) ۶۸. صحیفه نور، ج ۲۱، صص ۹۳-۹۲، پیام به مراجع اسلام و روحانیون سراسر کشور (بیانات مورخ ۳/۱۲/۶۷) ۶۹. ر. ک به ;مصاحبه با آیت الله احمد آذری قمی، حضور، شماره ۱، خرداد ۱۳۷۰، ص ۲۱. ۷۰. ر. ک به ;حجت الاسلام موسوی خوئینیها، «نکات ناگفته »، حضور، شماره ۲، آبان ۱۳۷۰، ص ۱۲. ۷۱. نگاهی کوتاه بر اهم رویدادهای انقلاب، واحد مطالعات سازمان تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۰، ص ۴۴. ۷۲. ر. ک به ;همان، ص ۱۳۳، و صحیفه نور، ج ۲۱، ص ۱۱۶، پیام به نمایندگان مجلس، (بیانات مورخ ۲۶/۱/۶۸). ۷۳. صحیفه نور، ج ۱۱، ص ۱۳۳، (بیانات مورخ ۷/۱۰/۵۸). ۷۴. همان، ج ۲۱، ص ۱۲۲، (بیانات مورخ ۴/۲/۶۸). ۷۵. همان، ج ۲۰، ص ۱۷۰، (بیانات مورخ ۱۶/۱۰/۶۷). ۷۶. برای مثال ر. ک به ;علی(ع)، نهج البلاغه، ترجمه و شرح فیض الاسلام، خطبه ۱۷۳، ص ۵۵۸. ۷۷. بیانات امام(ره) در ۱۱ آذر ۱۳۴۱ (حمید روحانی، نهضت امام خمینی، ج ۱ قم، دارالفکر، (بی تا)، ص ۲۰۰. ۷۸. امام خمینی، کشف الاسرار، پیشین، صص ۱۸۷-۱۸۶ . ۷۹. امام خمینی، ولایت فقیه، پیشین، صص ۵۸-۵۷ . ۸۰. امام خمینی، تحریرالوسیله، ج ۱، نجف، مطبعة الادب (بی تا)، ص ۴۷۵. ۸۱. ر. ک به ;امام خمینی، کشف الاسرار، پیشین، صص ۱۸۹-۱۸۷. ۸۲. ر. ک به ;همان، صص ۱۸۷-۱۸۶. ۸۳. برای اطلاع بیشتر از این مصاحبه ها ر. ک به ;طلیعه انقلاب اسلامی (مصاحبه های امام خمینی در نجف، پاریس، قم) .تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۲. صص ۳۴۶، ۳۱۸، ۲۶۶، ۲۶۱، ۱۴۶، ۱۴۵، ۱۳۱، ۳۰، ۲۹، ۱۴. ۸۴. ر. ک به ;صحیفه نور، ج ۱۱، ص ۳۶. (بیانات مورخ ۲۷/۹/۵۸). ۸۵. همان، ؟؟؟، ۱۳۴، (بیانات مورخ ۷/۱۰/۵۸). ۸۶. ر. ک به همان، ص ۱۳۳. مرحوم مطهری از کسانی است که اظهار می دارد که امام معتقد بوده اند که روحانیت باید مستقل و به صورت مردمی مانند همیشه باقی بماند و با دولت آمیخته نشود. مطهری بر این باور است که گرچه اشتغال پست دولتی برای روحانیون تحریم نشده ولی انجام این امر بیشتر از باب اضطرار بوده است. ر. ک به ;مرتضی مطهری. پیرامون جمهوری اسلامی، تهران، صدرا، ج ششم،بهار ۱۳۷۰، صص ۲۷-۲۵. ۸۷. صحیفه نور، ج ۱۱، ص ۱۳۴. ۸۸. همان، ج ۱۹، ص ۵۰، (بیانات امام خمینی در جمع فقها و حقوقدانان شورای نگهبان، مورخ ۱۱/۶/۶۳) ۸۹. برای اطلاع بیشتر از تفسیر مصاحبه های امام، ر. ک به ;اخوان

کاظمی، پیشین، صص ۲۳۲-۲۲۳. ۹۰. ر. ک به ;نیکی. آر. کـدی، ریشه های انقلاب اسلامی، عبدالکریم گواهی، تهران، قلم، ج اول ۱۳۶۹، صص ۳۷۳-۳۷۲. منابع مقاله: فصلنامه کتاب نقد، شماره ۱۳، اخوان کاظمی، بهرام؛

ضرورت و اهمیت ولایت فقیه

ضرورت و اهمیت ولایت فقیه بدیهی است ضرورت اجرای احکام که تشکیل حکومت رسول اکرم - صلی الله علیه و آله و سلم - را لازم آورده، منحصر و محدود به زمان آن حضرت نیست، و پس از رحلت رسول اکرم - صلی الله علیه و آله - نیز ادامه دارد. طبق آیه شریفه، احکام اسلام محدود به زمان و مکانی نیست و تا ابد باقی و لازم الاجرا است. تنها برای زمان رسول اکرم - صلی الله علیه و آله - نیامده، تا پس از آن متروک شود و دیگر حدود و قصاص، یعنی قانون جزای اسلام اجرا نشود، یا انواع مالیاتهای مقرر گرفته نشود، یا دفاع از سرزمین و امت اسلام تعطیل گردد. این حرف که قوانین اسلام، تعطیل پذیر یا منحصر و محدود به زمان یا مکانی است، بر خلاف ضروریات اعتقادی اسلام است. بنابراین، چون اجرای احکام پس از رسول اکرم - صلی الله علیه و آله - و تا ابد ضرورت دارد، تشکیل حکومت و برقراری دستگاه اجرا و اداره، ضرورت می یابد. بدون تشکیل حکومت و بدون دستگاه اجرا و اداره که همه جریانات و فعالیت های افراد را از طریق اجرای احکام تحت نظام عادلانه درآورد، هرج و مرج بوجود می آید و فساد اجتماعی و اعتقادی و اخلاقی، پدید می آید. پس برای اینکه هرج و مرج و عنان گسیختگی پیش نیاید و جامعه دچار فساد نشود، چاره ای نیست جز تشکیل حکومت و انتظام بخشیدن به همه اموری که در کشور جریان می یابد. بنابراین، به ضرورت شرع و عقل، آنچه در دوره حیات رسول اکرم - صلی الله علیه و آله - و زمان امیر المؤمنین علی بن ابی طالب - علیه السلام - لازم بوده، یعنی حکومت و دستگاه اجرا و اداره، پس از ایشان و در زمان ما لازم است. برای روشن شدن مطلب، این سؤال را مطرح می کنم: از غیبت صغری تاکنون که هزار و چند صد سال می گذرد و ممکن است صدهزار سال دیگر بگذرد و مصلحت اقتضا نکند که حضرت تشریف بیاورد، در طول این مدت مدید، احکام اسلام باید زمین بماند و اجرا نشود؟ و هر که هر کاری خواست بکند؟ هرج و مرج است؟ قوانینی که پیغمبر اسلام در راه بیان و تبلیغ و نشر و اجرای آن بیست و سه سال زحمت طاقت فرسا کشید، فقط برای مدت محدودی بود؟ آیا خدا اجرای احکامش را محدود کرد به دویست سال؟ و پس از غیبت صغری، اسلام دیگر همه چیزش را رها کرده است؟ اعتقاد به چنین مطالبی یا اظهار آنها، بدتر از اعتقاد و اظهار، منسوخ شدن اسلام است. هیچ کس نمی تواند بگوید: «دیگر لازم نیست از حدود و ثغور و تمامیت ارضی وطن اسلامی دفاع کنیم، یا امروز مالیات و جزیه و خراج و خمس و زکات، نباید گرفته شود، قانون کیفری اسلام و دیات و قصاص باید تعطیل شود» . هر که اظهار کند که تشکیل حکومت اسلامی ضرورت ندارد، منکر ضرورت اجرای احکام اسلام شده و جامعیت احکام و جاودانگی دین مبین اسلام را انکار کرده است. (۱) حکمت آفریدگار بر این تعلق گرفته که مردم به طریقه عادلانه زندگی کنند و در حدود احکام الهی قدم بردارند. این حکمت، همیشگی و از سنت های خداوند متعال و تغییر ناپذیر است. بنابراین امروز و همیشه، وجود ولی امر یعنی حاکمی که قیم و بر پا نگهدارنده نظم و قانون اسلام باشد، ضرورت دارد. وجود حاکمی که مانع تجاوزات و ستمگریها و تعدی به حقوق دیگران باشد، امین و امانتدار و پاسدار خلق خدا باشد، هادی مردم به تعالیم و عقاید و احکام و نظامات اسلام باشد و از بدعت هائی که دشمنان و ملحدان در دین و در قوانین و نظامات می گذارند، جلوگیری کند. مگر خلافت امیر المؤمنین - علیه السلام - به خاطر همین معانی نبود؟ آن علل و ضرورتهائی که آن حضرت را امام کرده است الآن هم هست، با این تفاوت که شخص معینی نیست، بلکه موضوع را عنوانی قرار داده اند تا همیشه محفوظ باشد. پس اگر احکام اسلام باید باقی بماند و از تجاوز هیئت های حاکمه ستمگران به حقوق مردم ضعیف جلوگیری شود و اقلیت های حاکمه نتوانند برای تامین لذت و نفع مادی خویش مردم را غارت و فاسد کنند، اگر باید نظم اسلام برقرار شود و همه افراد بر طریقه عادلانه اسلام رفتار کنند و از آن تخطی ننمایند، اگر باید

جلو بدعت گذاری و تصویب قوانین ضد اسلامی توسط مجلس های قلابی گرفته شود، اگر باید نفوذ بیگانگان در کشورهای اسلامی از بین برود، حکومت لازم است. این کارها بدون حکومت و تشکیلات دولت انجام نمی شود. البته حکومت صالح لازم است، حاکمی که قیم امین صالح باشد و گر نه حکومت کنندگان موجود به درد نمی خورند، چون جابر و فاسدند و صلاحیت ندارند. چون در گذشته برای تشکیل حکومت و برانداختن تسلط حکام خائن و فاسد به طور دسته جمعی و بالاتفاق، قیام نکردیم و بعضی سستی به خرج دادند و حتی از بحث و تبلیغ نظریات و نظامات اسلامی مضایقه نمودند. بلکه بعکس به دعاگوئی حکام ستمکار پرداختند، این اوضاع به وجود آمد. نفوذ و حاکمیت اسلام در جامعه کم شد، ملت اسلام دچار تجزیه و ناتوانی گشت، احکام اسلام بی اجرا ماند و در آن تغییر و تبدیل واقع شد استعمارگران برای اغراض شوم خود بدست عمال سیاسی خود قوانین خارجی و فرهنگ اجنبی را در بین مسلمانان رواج دادند و مردم را غرب زده کردند. اینها همه برای این بود که ما قیم و رئیس و تشکیلات رهبری نداشتیم. ما تشکیلات حکومتی صالح می خواهیم. این مطلب از واضحات است. (۲) اگر کسی بپرسد چرا خدای حکیم «اولی الامر» قرار داده و به اطاعت آنان امر کرده است؟ جواب داده خواهد شد که به علل و دلائل بسیار چنین کرده است. از آن جمله اینکه چون مردم بر طریقه مشخص و معینی نگهداشته شده و دستور یافته اند که از این طریقه تجاوز ننمایند و از حدود و قوانین مقرر در نگذرند. زیرا که با این تجاوز و تخطی دچار فساد خواهند شد، و از طرفی این امر به تحقق نمی پیوندد و مردم بر طریقه معین نمی روند و نمی مانند و قوانین الهی را بر پا نمی دارند، مگر در صورتی که فرد (یا قدرت) امین و پاسداری برایشان گماشته شود که عهده دار این امر باشد و نگذارد پا از دائره حقشان بیرون نهند یا به حقوق دیگران تعدی کنند، زیرا اگر چنین نباشد و شخص با قدرت بازدارنده ای گماشته نباشد، هیچ کس لذت و منفعت خویش را که با فساد دیگران ملازمه دارد، فرو نمی گذارد و در راه تامین لذت و نفع شخصی، به ستم و تباهی دیگران می پردازد... علت و دلیل دیگر اینکه، ما هیچ یک از فرقه ها یا هیچ یک از ملت ها و پیروان مذاهب مختلف را نمی بینیم که جز بوجود یک بر پا نگهدارنده نظم و قانون و یک رئیس و رهبر توانسته باشد به حیات خود ادامه داده باقی بماند، زیرا برای گذران امر دین و دنیای خویش ناگزیر از چنین شخص هستند. بنابراین در حکمت خدای حکیم روا نیست که مردم یعنی آفریدگان خویش را بی رهبر و بی سرپرست رها کند، زیرا خدا می داند که بوجود چنین شخصی نیاز دارند و موجودیتشان جز بوجود وی قوام و استحکام، نمی یابد و به رهبری اوست که با دشمنانش می جنگند و درآمد عمومی را میانشان تقسیم می کنند و نماز جمعه و جماعت را برگزار می کنند و دست ستمگران جامعه را از حریم حقوق مظلومان کوتاه می دارند. و باز از جمله آن علل و دلائل، یکی این است که اگر برای آنان امام بر پا نگهدارنده نظم و قانون، خدمتگزار امین و نگاهبان پاسدار و امانتداری تعیین نکند، دین به کهنگی و فرسودگی دچار خواهد شد و آئین از میان خواهد رفت و سنن و احکام اسلامی دگرگونه و وارونه خواهد گشت و بدعت گذاران، چیزها در دین خواهند افزود و ملحدان و بی دینان، چیزها از آن خواهند کاست و آن را برای مسلمانان به گونه ای دیگر جلوه خواهند داد، زیرا می بینیم که مردم ناقصند و نیازمند کمالند و نا کاملند، علاوه بر اینکه با هم اختلاف دارند و تمایلات گوناگون و حالات متشتت دارند. بنابراین هر گاه کسی را که بر پا نگهدارنده نظم و قانون باشد و پاسدار آنچه پیامبر آورده بر مردم نگماشته بود، به چنان صورتی که شرح دادیم، فاسد می شدند و نظامات و قوانین و سنن و احکام اسلام، دگرگونه می شود، ایمان و محتوی ایمان دگرگون می گشت، و این تغییر، سبب فساد همگی مردمان و بشریت به تمامی است. چنانکه از فرمایش - امام علیه السلام - استنباط می شود، علل و دلائل متعددی تشکیل حکومت و برقراری «ولی امر» را لازم آورده است. این علل و دلائل و جهات، موقتی و محدود به زمانی نیستند، و در نتیجه لزوم تشکیل حکومت همیشگی است. مثلا تعدی مردم از حدود اسلام و تجاوز آنان به حقوق دیگران و اینکه برای تامین لذت و نفع شخصی، به حریم حقوق دیگران دست اندازی کنند، همیشه هست. نمی توان گفت این فقط در زمان حضرت امیر المؤمنین - علیه السلام - بوده و مردم بعدا همه ملائکه می شوند. (۳) آنقدر به ولایت فقیه اثر مترقی بار است که در سایر این موادی که شما

ملاحظه می کنید، معلوم نیست مثل آنجا باشد. یک نفر آدمی که همه جهات اخلاقیش و دیانتی اش و ملی بودنش و علم و عملش ثابت است پیش ملت و خود ملت این را تعیین می کنند، این نظارت می کند بر اینکه مبادا خیانت بشود. همان رئیس جمهوری که ملت خودشان تعیین می کنند و انشاء الله دیگر از این به بعد امین تعیین می کنند، لکن معذلک برای محکم کاری یک فقیهی که عمرش را صرف در اسلام کرده است و عمرش را برای اسلام خدمت کرده می گذارند ببینند این چه می کند، مبادا یک وقت خلاف بکند. رئیس جمهور آتیه ما خلاف نمی کند لکن محکم کاری شده که نگذارند این خلاف بکند. رؤسای ارتش ما و ژاندارمری ما و این رؤسای درجه اول، دیگر از این به بعد اشخاصی نیستند که خیانت بکنند لکن محکم کاری شده است که همین فقیه را ناظر قرار بدهند و هکذا آن موارد حساس را نظارت می کند فقیه و تصرف می کند فقیه. (۴) اصولاـ قانون و نظامات اجتماعی، مجری لازم دارد در همه کشورهای عالم، و همیشه اینطور است که قانونگزاری به تنهائی فایده ندارد. قانونگزاری، به تنهائی سعادت بشر را تامین نمی کند. پس از تشریح قانون بایستی قوه مجریه ای به وجود آید. قوه مجریه است که قوانین و احکام دادگاهها را اجرا می کند و ثمره قوانین و احکام عادلانه دادگاهها را عاید مردم می سازد. به همین جهت، اسلام همان طور که قانونگزاری کرده، قوه مجریه هم قرار داده است. «ولی امر» متصدی قوه مجریه هم هست. (۵) امروز ما مواجه با همه قدرت ها هستیم و آنها در خارج و داخل دارند طرح ریزی می کنند برای اینکه این انقلاب را بشکنند و این نهضت اسلامی و جمهوری اسلامی را شکست بدهند و نابود کنند و این یک تکلیف الهی است برای همه که اهم تکلیف هائی است که خدا دارد، یعنی حفظ جمهوری اسلامی از حفظ یک نفر و لو امام عصر باشد، اهمیتش بیشتر است، برای اینکه امام عصر هم خودش را فدا می کند برای اسلام. همه انبیا از صدر عالم تا حالا که آمدند، برای کلمه حق و برای دین خدا مجاهده کردند و خودشان را فدا کردند. پیامبر اکرم آنهمه مشقات را کشید و اهل بیت معظم او آنهمه زحمات را متحمل، متکفل شدند و جانبازی ها را کردند همه برای حفظ اسلام است. اسلام یک ودیعه الهی است پیش ملت ها که این ودیعه الهی برای تربیت خود افراد و برای خدمت به خود افراد هست و حفظ این بر همه کس واجب عینی است. یعنی همه - چیز هستیم - مکلف هستیم حفظ کنیم تا آنوقتی که یک عده ای قائم بشوند برای حفظ او که آنوقت تکلیف از دیگران برداشته می شود. امروز ایجاد اختلاف، هر اختلافی باشد، و کارهائی که اختلاف انگیز است، هر کاری باشد و با هر اسمی باشد، این مضر به اسلام است و مضر به انقلاب است. (۶) ... ما همین اوصاف رئیس جمهور و اوصاف وکلائی که بعد می خواهید انشاء الله تعیین کنید باید بگویم و شما خودتان انتخاب کنید و از تفرقه و تفرق پرهیز کنید. اشخاص را هم ملاحظه سوابق شان را بکنید که قبل از انقلاب چه بوده اند، در حال انقلاب چه بوده اند و بعد از پیروزی نسبی چه کردند و چه بودند و بعد از اینکه همه اوصافش را به دست آوردید و او را شخصی دانستید که لیاقت دارد برای یک همچو مسندی و می تواند این مملکت را به طوری که خدا می خواهد اداره کند تا آن حدودی که در اختیار اوست و شخصی است که تعهدی به اسلام دارد، اعتقاد به قوانین اسلام دارد و در مقابل قانون اساسی خاضع است و اصل صد و دهم ظاهرا که راجع به ولایت فقیه است، معتقد است و وفادار است نسبت به او، یک همچو شخصی را شماها خودتان انتخاب کنید و گروه های مردم را هم وادار کنید که یک همچو شخصی را انتخاب کنند و از تفرقه بپرهیزید. (۷) پی نوشت ها: ۱. کتاب ولایت فقیه - صفحه ۲۶و۲۵. ۲. کتاب ولایت فقیه - صفحه ۴۳و۴۲. ۳. کتاب ولایت فقیه - صفحه ۴۱و۴۰. ۴. صحیفه نور - جلد ۱۰- صفحه ۱۵۵و۱۵۴- ۱۶/۸/۵۸. ۵. کتاب ولایت فقیه - صفحه ۲۴. ۶. صحیفه نور - جلد ۱۵- صفحه ۲۲۱- ۲۶/۸/۶۰. ۷. صحیفه نور - جلد ۱۱- صفحه ۱۵۲و۱۵۱- ۹/۱۰/۵۸. منابع مقاله: سخن آفتاب، سازمان تبلیغات اسلامی ؛

شرایط و خصوصیات ولی فقیه

شرایط و خصوصیات ولی فقیه شرایطی که برای زمامدار ضروری است مستقیما ناشی از طبیعت طرز حکومت اسلامی است. پس از

شرایط عامه مثل عقل و تدبیر، دو شرط اساسی وجود دارد که عبارتند از: ۱- علم به قانون ۲- عدالت چنانکه پس از رسول اکرم - صلی الله علیه و آله - وقتی در آن کسی که باید عهده دار خلافت شود، اختلاف پیدا شد باز در اینکه مسئول امر خلافت باید فاضل باشد، هیچ گونه اختلاف نظری میان مسلمانان بروز نکرد. اختلاف فقط در دو موضوع بود: ۱- چون حکومت اسلام حکومت قانون است، برای زمامدار علم به قوانین لازم می باشد، چنانکه در روایات آمده است. نه فقط برای زمامدار بلکه برای همه افراد، هر شغل یا وظیفه و مقامی داشته باشند چنین علمی ضرورت دارد. منتهی حاکم باید افضلیت علمی داشته باشد. ائمه ما برای امامت خودشان به همین مطلب استدلال کردند که امام باید فضل بر دیگران داشته باشد. اشکالاتی هم که علماء شیعه بر دیگران نموده اند در همین بوده که فلان حکم را از خلیفه پرسیدند نتوانست جواب بگوید، پس لایق خلافت و امامت نیست. فلان کار را بر خلاف احکام اسلام انجام داد، پس لایق امامت نیست. و... قانوندانی و عدالت از نظر مسلمانان، شرط و رکن اساسی است. چیزهای دیگر در آن دخالت و ضرورت ندارد. مثلا علم به چگونگی ملائکه، علم به اینکه صانع تبارك و تعالی دارای چه اوصافی است، هیچ یك در موضوع امامت دخالت ندارد. چنانکه اگر کسی همه علوم طبیعی را بداند و تمام قوای طبیعت را کشف کند یا موسیقی را خوب بلد باشد، شایستگی خلافت را پیدا نمی کند و نه به این وسیله بر کسانی که قانون اسلام را می دانند و عادلند، نسبت به تصدی حکومت، اولویت پیدا می کند. آنچه مربوط به خلافت است و در زمان رسول اکرم - صلی الله علیه و آله - و ائمه ما - علیهم السلام - درباره آن صحبت و بحث شده و بین مسلمانان هم مسلم بوده این است که حاکم و خلیفه اولا باید احکام اسلام را بداند یعنی قانوندان باشد و ثانیا عدالت داشته، از کمال اعتقادی و اخلاقی برخوردار باشد. عقل همین اقتضا را دارد. زیرا حکومت اسلامی حکومت قانون است، نه خودسری و نه حکومت اشخاص بر مردم. اگر زمامدار مطالب قانونی را نداند، لایق حکومت نیست. چون اگر تقلید کند، قدرت حکومت شکسته می شود و اگر نکند، نمی تواند حاکم و مجری قانون اسلام باشد. و این مسلم است که «الفقهاء حکام علی السلاطین» . سلاطین اگر تابع اسلام باشند باید به تبعیت فقها درآیند و قوانین و احکام را از فقها بپرسند و اجرا کنند. در این صورت حکام حقیقی همان فقها هستند، پس بایستی حاکمیت رسما به فقها تعلق بگیرد، نه به کسانی که به علت جهل به قانون مجبورند از فقها تبعیت کنند. البته لازم نیست که صاحب منصبان و مرزبانان و کارمندان اداری همه قوانین اسلام را بدانند و فقیه باشند، بلکه کافی است قوانین مربوط به شغل و وظیفه خویش را بدانند. چنانکه در زمان پیغمبر - صلی الله علیه و آله - و امیر المؤمنین - علیه السلام - این طور بوده است. مصدر امور باید دارای این دو امتیاز باشد، لکن معاونین و صاحب منصبان و مامورانی که به شهرستانها فرستاده می شوند، باید قوانین مربوط به کار خود را دانسته و در موارد دیگر از مصدر امر بپرسند. (۱) ۲- زمامدار بایستی از کمال اعتقادی و اخلاقی برخوردار و عادل باشد و دامنش به معاصی آلوده نباشد. کسی که می خواهد حدود جاری کند، یعنی قانون جزای اسلام را به مورد اجرا گذارد، متصدی بیت المال و خرج و دخل مملکت شود، و خداوند اختیار اداره بندگانش را به او بدهد باید معصیت کار نباشد و «لا ینال عهدی الظالمین » خداوند تبارك و تعالی به جائر چنین اختیاری نمی دهد. زمامدار اگر عادل نباشد در دادن حقوق مسلمین، اخذ مالیاتها و صرف صحیح آن و اجرای قانون جزا، عادلانه رفتار نخواهد کرد و ممکن است اعوان و انصار و نزدیکان خود را بر جامعه تحمیل نماید و بیت المال مسلمین را صرف اغراض شخصی و هوسرانی خویش کند. بنابراین، نظریه شیعه در مورد طرز حکومت و اینکه چه کسانی باید عهده دار آن شوند، در دوره رحلت پیغمبر اکرم - صلی الله علیه و آله - تا زمان غیبت، واضح است. به موجب آن، امام باید فاضل و عالم به احکام و قوانین و در اجرای آن عادل باشد. (۲) اکنون که دوران غیبت امام - علیه السلام - پیش آمده و بناست احکام حکومتی اسلام باقی بماند و استمرار پیدا کند و هرج و مرج روا نیست، تشکیل حکومت لازم می آید، عقل هم به ما حکم می کند که تشکیلات لازم است، تا اگر به ما هجوم آوردند، بتوانیم جلوگیری کنیم، اگر به نوامیس مسلمین تهاجم کردند، دفاع کنیم. شرع مقدس هم دستور داده که باید همیشه در برابر اشخاصی که می خواهند به شما تجاوز کنند برای دفاع آماده باشید، برای جلوگیری از تعدیات افراد

نسبت به یکدیگر هم حکومت و دستگاه قضائی و اجرائی لازم است. چون این امور به خودی خود صورت نمی گیرد، باید حکومت تشکیل داد. چون تشکیل حکومت و اداره جامعه بودجه و مالیات می خواهد، شارع مقدس بودجه و انواع مالیاتش را نیز تعیین نموده است مانند خراجات، خمس، زکات، و غیره... اکنون که شخص معینی از طرف خدای تبارک و تعالی برای احراز امر حکومت در دوره غیبت تعیین نشده است، تکلیف چیست؟ آیا باید اسلام را رها کنید؟ دیگر اسلام نمی خواهیم؟ اسلام فقط برای دویست سال بود؟ یا اینکه اسلام تکلیف را معین کرده است، ولی تکلیف حکومتی نداریم؟ معنای نداشتن حکومت این است که، تمام حدود و ثغور مسلمین از دست برود، و ما با بیحالی دست روی دست بگذاریم که هر کاری می خواهند بکنند و ما اگر کارهای آنها را امضا نکنیم، رد نمی کنیم. آیا باید اینطور باشد؟ یا اینکه حکومت لازم است و اگر خدا شخص معینی را برای حکومت در دوره غیبت تعیین نکرده است، لکن آن خاصیت حکومتی را که از صدر اسلام تا زمان حضرت صاحب – علیه السلام – موجود بود ;برای بعد از غیبت هم قرار داده است. این خاصیت که عبارت از علم به قانون و عدالت باشد، در عده بیشماری از فقهای عصر ما موجود است. اگر با هم اجتماع کنند می توانند حکومت عدل عمومی در عالم تشکیل دهند. (۳) حاکمی که می خواهد به وسیله تشکیلات دولت و قدرت آمرانه ای که دارد، هدفهای عالی اسلام را عملی کند، همان هدفهائی را که امام – علیه السلام – شرح داد، بایستی همان خصال ضروری را که سابقا اشاره کردیم، داشته باشد، یعنی عالم به قانون و عادل باشد. به همین جهت، حضرت امیر المؤمنین – علیه السلام – به دنبال فرمایشات خود در تعیین هدفهای حکومت به خصال لازم حاکم اشاره می فرماید: «اللهم انی اول من اناب و سمع و اجاب. لم یسبقنی الا رسول الله – صلی الله علیه و آله – بالصلاة. و قد علمتم انه لا ینبغی ان یکون الوالی علی الفروج و الدماء و المغانم و الاحکام و امامة المسلمین البخیل » خدایا من اولین کسی بودم که رو به تو آوردم و (دینت را که بر زبان رسول الله – صلی الله علیه و آله – جاری شد) شنید و پذیرفت. هیچ کس جز پیغمبر خدا – صلی الله علیه و آله – در نمازگزاردن، بر من سبقت نجست. و شما مردم خوب می دانید که شایسته نیست کسی که بر نوامیس و خونها و درآمدها و احکام و قوانین و پیشوائی مسلمانان ولایت و حکومت پیدا می کند، بخیل باشد. «و لا الجاهل فیضلهم بجهله » باید که جاهل (و نا آگاه از قوانین) نباشد تا از روی نادانی مردم را به گمراهی بکشاند. «و لا الجافی فیقطعهم بجفائه، و لا الخائف للدول فیتخذ قوما دون قوم » . و باید که جفاکار و خشن نباشد تا به علت جفای او مردم با او قطع رابطه و مراوده کنند. و نیز باید که از دولتها نترسد تا با یکی دوستی و با دیگری دشمنی کند. «و لا المرتشی فی الحکم فیذهب بالحقوق و یقف بینها دون المقاصد، ولا المعطل للسنة فیهلك الامة » و باید که در کار قضاوت رشوه خوار نباشد تا حقوق افراد را پایمال کند و نگذارد حق به حق دار برسد، و نباید که سنت و قانون را تعطیل کند تا امت به گمراهی و نابودی نرود. درست توجه کنید که مطالب این روایت حول دو موضوع دور می زند: یکی علم و دیگر عدالت، و این دو را خصلت ضروری «والی » قرار داده است. در عبارت «و لا الجاهل فیضلهم بجهله » روی خصلت علم تکیه می نماید. عدالت به معنای واقعی این است که در ارتباط با دول و معاشرت با مردم و معاملات با مردم و دادرسی و قضا و تقسیم درآمد عمومی مانند حضرت امیر المؤمنین – علیه السلام – رفتار کند و طبق برنامه ای که برای مالك اشتر و در حقیقت برای همه والیان و حکام تعیین فرموده است، چون بخشنامه ای است عمومی که فقها هم اگر والی شدند، بایستی دستورالعمل خویش بدانند. (۴) من از ابتدا معتقد بودم و اصرار داشتم که شرط مرجعیت لازم نیست. مجتهد عادل مورد تایید خبرگان محترم سراسر کشور کفایت می کند. اگر مردم به خبرگان رای دادند تا مجتهد عادلی را برای رهبری حکومتشان تعیین کنند. وقتی آنها هم فردی را تعیین کردند تا رهبری را به عهده بگیرد، رهبری او مورد قبول مردم است. در این صورت او ولی منتخب مردم می شود و حکمش نافذ است. در اصل قانون اساسی من این را می گفتم ولی دوستان در شرط مرجعیت پافشاری کردند، من هم قبول کردم. من در آن هنگام می دانستم که این در آینده نه چندان دور قابل پیاده شدن نیست. (۵) اسلام برای آن کس که سرپرستی برای مردم می خواهد بکند، ولایت بر مردم دارد یک شرایطی قرار داده است که وقتی یک شرطش نباشد، خود

به خود ساقط است، تمام است، دیگر لازم نیست که مردم جمع بشود، اصلا خودش هیچ است. اگر بیجا – اگر – یک سیلی بزند، رئیس جمهور اسلام اگر یک سیلی بیجا به یک نفر بزند ساقط است، تمام شد ریاست جمهوریش دیگر و باید برود سراغ کارش، آن سیلی را هم عوضش را باید بیاید بزند توی صورتش. (۶) در مورد رهبری، ما که نمی توانیم نظام اسلامی مان را بدون سرپرست رها کنیم، باید فردی را انتخاب کنیم که از حیثیت اسلامی مان در جهان سیاست و نیرنگ دفاع کند. (۷) امام (ع) می فرماید: «از حکم کردن (دادرسی) بپرهیزید، زیرا حکومت (دادرسی) فقط برای امامی است که عالم به قضاوت (و آئین دادرسی و قوانین) و عادل در میان مسلمانان باشد، برای پیغمبر است یا وصی پیغمبر.» ملاحظه می کنید کسی که می خواهد حکومت (دادرسی) کند: اولا باید امام باشد. در اینجا معنای لغوی «امام » که عبارت از رئیس و پیشوا باشد، مقصود است نه معنای اصطلاحی به همین جهت، نبی را هم امام دانسته است. اگر معنای اصطلاحی «امام » مراد بود، قید عالم و عادل زائد می نمود. دوم اینکه عالم به قضا باشد. اگر امام بود، لکن علم به قضا نداشت، یعنی قوانین و آئین دادرسی اسلام را نمی دانست، حق قضاوت ندارد. سوم اینکه باید عادل باشد. پس قضا (دادرسی) برای کسی است که این سه شرط (یعنی رئیس و عالم و عادل بودن) را داشته باشد. بعد می فرماید که این شروط بر کسی جز نبی یا وصی نبی منطبق نیست. قبلا عرض کردم که منصب قضا برای فقیه عادل است و این موضوع از ضروریات فقه است و در آن خلافی نیست. اکنون باید دید شرائط قضاوت در فقیه موجود است یا نه. بدیهی است منظور، فقیه عادل است نه هر فقیهی. فقیه طبعا عالم به قضا است، چون فقیه به کسی اطلاق می شود که نه فقط عالم به قوانین و آئین دادرسی اسلام، بلکه عالم به عقاید و قوانین و نظامات و اخلاق باشد یعنی دین شناس به تمام معنی کلمه باشد. فقیه، وقتی عادل هم باشد دو شرط را دارد. شرط دیگر این بود که امام، یعنی رئیس باشد. و گفتیم که فقیه عادل، مقام امامت و ریاست را برای قضاوت – به حسب تعیین امام – علیه السلام – دارا است. آنگاه امام – علیه السلام – حصر فرموده که این شروط جز بر نبی یا وصی نبی بر دیگری منطبق نیست. فقها چون نبی نیستند، پس وصی نبی یعنی جانشین او هستند. بنابراین، آن مجهول از این معلوم به دست می آید که فقیه، وصی رسول اکرم – صلی الله علیه و آله – است و در عصر غیبت، امام المسلمین و رئیس المله می باشد، و او باید قاضی باشد، و جز او کسی حق قضاوت و دادرسی ندارد. (۸) پی نوشت ها: ۱. کتاب ولایت فقیه – صفحه ۵۳و۵۲و۵۱. ۲. کتاب ولایت فقیه – صفحه ۵۴و۵۳. ۳. کتاب ولایت فقیه – صفحه ۵۵و۵۴. ۴. کتاب ولایت فقیه – صفحه ۶۲و۶۱. ۵. صحیفه نور – جلد ۲۱– صفحه ۱۲۹– ۹/۲/۶۸. ۶. صحیفه نور – جلد ۳– صفحه ۱۴۱– ۲۸/۸/۵۷. ۷. صحیفه نور – جلد ۲۱– صفحه ۱۲۹– ۹/۲/۶۸. ۸. کتاب ولایت فقیه – صفحه ۸۴و۸۳. منابع مقاله: سخن آفتاب، سازمان تبلیغات اسلامی ؛

بررسی دلایل عقلی نظریه مشروعیت مردمی ولایت فقیه

بررسی دلایل عقلی نظریه مشروعیت مردمی ولایت فقیه گرچه ممکن است طرفداران دیدگاه مشروعیت مردمی ولایت فقیه، از لحاظ عقلی و دلایل متعددی را برای اثبات نظریه خویش اقامه کنند، اما نباید فراموش شود که در این جستار ما صرفا نظریه ولایت انتخابی فقیه را مورد بحث قرار دادیم، یعنی همان نظریه ای که آیت الله منتظری در کتاب «دراسات فی ولایة الفقیه و فقه الدولة الاسلامیه » آن را به تفصیل بیان کرده است. به همین خاطر، در اینجا صرفا به آن دسته از دلایلی خواهیم پرداخت که در فصل چهارم بخش پنجم کتاب پیش گفته آمده است. (۱) دلیل قضاوت عقل و اشکالات وارده بر آن آیت الله منتظری اولیت دلیل عقلی که برای اثبات نظریه ولایت انتخابی فقیه بیان کرده، همان حکم عقل است.ایشان در این زمینه می گوید: «خرد انسان – که اساس و ریشه همه دلایل و برهانهاست – همواره به زشتی هرج و مرج و فتنه و وجوب اقامه نظام و حفظ مصالح عمومی جامعه و گسترش معروف و رفع ظلم و فساد و دفاع از جامعه در مقابل هجوم و حمله بیگانگان، بدون هیچگونه درنگ، حکم می کند.و این اهداف برای جامعه جز در سایه دولت صالح عادل مقتدر دارای شوکت و قدرت حاصل نمی آید و دولت نیز جز با خضوع مردم در برابر

وی و اطاعت از دستورات او استقرار نمی یابد.پس لازم است همه این مراتب به حکم عقل عملی شود و هر آنچه عقل به ضرورت آن گواهی دهد شرع نیز گواهی خواهد داد.همانگونه که در جای خود مورد بحث قرار گرفته است. دولت یا به وسیله نصب از جانب خداوند مالک الملوک مشخص شده است یا به قدرت سرنیزه و زور بر مردم حکومت یافته، یا اینکه توسط مردم نوع آن مشخص و مسئولان آن انتخاب شده اند. اگر به وسیله نصب از جانب خداوند محقق و مشخص گردید سخنی در ولایت فقیه آن نیست و بارها گفته ایم این نوع تعیین بر انتخاب مقدم است، و لکن در فرض مورد بحث ما چنین نصبی وجود ندارد یا به وسیله ادله این نصب ثابت نشده است. شیوه دوم نیز حکومت ستم بر مردم است و عقل به زشتی و ناپسند بودن چنین حکومتی قضاوت دارد.چنین حکومتی خلاف سلطنت انسان بر اموال و نفوس خویش است و عقل نیز به وجوب و خضوع و اطاعت از چنین حکومتی حکم نمی کند.پس در نتیجه نوع سوم که همان انتخاب است در چنین شرایطی متعین می گردد و این همان چیزی است که مورد بحث ماست » . (۲) شاید بتوان این دلیل عقلی را در سه گزاره منطقی به صورت زیر چنین خلاصه کرد: اولاـ عقل وجود هر نوع هرج و مرجی را در جامعه قبیح و زشت می داند و لذا بر ضرورت وجود دولت صالح عادل مقتدر حکم می کند. ثانیا: دولت یا به وسیله نصب از جانب خداوند، و یا به وسیله زور و سر نیزه و یا با انتخاب مردم تعیین می شود. ثالثا: چون ادله نصب ثبوتا محال و اثباتا ناتمام است، و چون حکومت تغلب و زور هم عقلاـ قبیح است.پس تنها راهی که باقی می ماند همان راه انتخاب فقیه واجد شرایط از سوی مردم جهت تصدی امر حکومت در عصر غیبت آقا امام زمان (عج) است. بر دلیل عقلی ارائه شده تحت عنوان قضاوت عقل دو اشکال مهم وارد است: اولا: گرچه شکی در مورد حکم عقل در خصوص مقدمه اول وجود ندارد، اما در خصوص مقدمه دوم باید گفت که هیچ حصر عقلی وجود ندارد تا تعیین دولت را فقط از سه راه (نصب، تغلب و انتخاب) بدانیم.بلکه می توان تصور کرد یک راه دیگر آن نیز این باشد که سرپرست و زمامدار یک جامعه مورد رضایت و انتخاب مردم قرار گرفته و در عین حال از سوی خداوند سبحان نیز نصب گردد. ثانیا: تمام ادله عقلی و نقلی ارائه شده از سوی آیت الله منتظری برای اثبات نظریه ولایت انتخابی فقیه (همانگونه که در گزاره سوم این دلیل عقلی نیز تصریح شده است) بر مبنای این فرض است که چون ادله نصب فقیه واجد شرایط در مرحله ثبوت، مخدوش بوده و در مرحله اثبات، ناتمام است پس حتما باید به انتخاب وی معتقد گردیم، در حالی که مبنای مفروض پایه محکمی نداشته و در حقیقت ناشی از همان اشکال اول است.به عبارت دیگر، در صورتی که اگر مراجعه و رضایت اکثریت مردم نسبت به یک فقیه واجد شرایط، و آنگاه نصب وی از سوی خداوند (همانگونه که در ادله نقلی به صراحت آمده است) با هم تصور شود، هیچگاه آن مبنای مفروض اساسا شکل نخواهد گرفت. همانگونه که قبلا وعده داده شد، اینک نوبت آن است که بحث مورد خدشه بودن نصب عام فقها در مقام ثبوت را مطرح کرده و آن را مورد ارزیابی قرار دهیم. آیت الله منتظری در فصل دوم بخش پنجم کتاب مذکور خویش، در زمانی که فقهای بسیاری واجد شرایط باشند پنج احتمال در ارتباط با منصوب بودن آنان بیان نموده و همه احتمالات را مورد خدشه قرار داده است.وی در این زمینه می گوید: «اگر در یک زمان فقهای بسیاری واجد شرایط باشند، پنج احتمال در ارتباط با منصوب بودن آنان وجود دارد: احتمال اول: همه فقهای واجد شرایط یک عصر به صورت عام استغراقی از جانب ائمه – علیهم السلام – منصوب باشند که در این صورت هر یک از آنان بالفعل و مستقلا دارای ولایت بوده و به صورت مستقل حق اعمال ولایت و حاکمیت دارند. احتمال دوم: همه آنان به نحو عموم ولایت دارند، اما اعمال ولایت جز برای یکی از آنها جایز نیست. احتمال سوم: فقط یکی از آنان منصوب به ولایت باشد. احتمال چهارم: همه منصوب به ولایت باشند، لکن اعمال ولایت هر یک از آنان مقید به هماهنگی و اتفاق نظر با دیگران باشد. احتمال پنجم: مجموعه آنان من حیث المجموع به ولایت منصوب باشند که در واقع همه آنها به منزله امام واحد هستند که واجب است در اعمال ولایت با یکدیگر توافق و هماهنگی کنند.نتیجه دو احتمال چهارم و پنجم همانگونه که روشن است، یکی است. اشکال وارده بر احتمال اول: اینگونه نصب (که همه فقهای واجد شرایط بالفعل منصوب به ولایت باشند) بر شارع حکیم قبیح است. زیرا که

اختلاف نظر فقها غالبا در استنباط احکام و در تشخیص حوادث روزانه و موضوعات مورد ابتلای جامعه بویژه در امور مهمه ای نظیر جنگ و صلح با دولتهای دیگر و...مورد تردید و انکار نیست. پس در صورتی که همه به ولایت منصوب و والیهای بالفعل جامعه باشند و بخواهند فکر و سلیقه خود را اعمال کنند هرج و مرج و نقض غرض لازم می آید زیرا یکی از غرضهای اساسی حکومت، حفظ نظام و وحدت کلمه است. به روایات زیادی بر بطلان احتمال اول استناد گشته (۳) و چنین استدلال شده است که چگونه در آسمان و زمین اگر به جز خداوند یکتا خدایانی می بودند به فساد کشیده می شد، ولی تعدد رهبری در سلطه های بشری، جامعه را به فساد نمی کشاند؟ ...شرط اعلمیت در والی – بر فرض که بدان قائل شویم – باز محذور (تعدد رهبری) را برطرف نمی کند.زیرا ممکن است که دو نفر یا بیشتر از فقها در درجات علمی مساوی باشند و به علاوه نظر مردم و نیز اهل خبره در تشخیص اعلم متفاوت است. اشکال وارده بر احتمال دوم: اگر همه فقها به نحو عموم ولایت داشته باشند اما اعمال ولایت جز برای یکی از آنها جایز نباشد، اولا- فقیهی که حق ولایت دارد از بین سایرین چگونه معین می گردد؟ اگر هیچ راهی برای تعیین آن وجود نداشته باشد، در این صورت جعل ولایت لغو و این عمل، عمل قبیحی است، و اگر تعیین آن به وسیله انتخاب امت یا اهل حل و عقد، یا توسط مجموع فقها که از بین خود یکی را انتخاب می کنند، باشد، در این صورت باز ملاک و معیار انتخاب در تعیین والی اعتبار یافته، و واجب است والی بر اساس این معیار از بین سایرین مشخص شود.اگر هم گفته شود که نصب الهی برای مشروعیت ولایت لازم است باید گفت که در هر صورت غیر شخص منتخب مستقلا حق دخالت در مسائل سیاسی اجتماعی جامعه را ندارد.ثانیا جعل ولایت برای سایر فقها طبق این فرض عمل لغو و قبیحی است بله شانیت احراز این مقام برای همه آنان ثابت است. اشکال احتمال چهارم و پنجم: اگر همه فقها منصوب به ولایت باشند (به صورت جدا و یا من حیث المجموع به منزله امام واحد) که در اعمال ولایت مقید به توافق و هماهنگی باشند، مسلما اینگونه اداره حکومت مخالف سیره عقلا- و متشرعه است و از مسائلی است که تاکنون کسی قائل به آن نشده است.زیرا اداره شئون امت بویژه در شرایط حساس و مهم بر وحدت مرکز تصمیم گیری توقف دارد، در بیشتر موارد تعدد مراکز موجب پایمال شدن بسیاری از مصالح می گردد و همانگونه که علی (ع) می فرماید: «شرکت در حکومت به تزلزل و اضطراب کشیده خواهد شد» (۴) و خداوند تبارک و تعالی نیز می فرماید: و شاورهم فی الامر، فاذا عزمت فتوکل علی الله (۵) در این آیه شریفه عزم و تصمیم نهایی به پیامبر اکرم (ص) واگذار شده است. اشکال وارده بر احتمال سوم: اگر فقط یکی از فقها منصوب به ولایت باشد، فقیه دارای ولایت بالفعل از بین همه فقها چگونه معین می شود؟ اگر راهی برای تعیین وی وجود نداشته باشد چنین جعلی لغو و قبیح است، و اگر به وسیله انتخاب معین می گردد، در این صورت نصب، لغو بوده و امامت در واقع به وسیله انتخاب مشخص شده است. اگر گفته شود حکومت بالفعل برای اعلم فقها متعین است.در جواب باید گفت: اولا ممکن است دو شخص یا اشخاص متساوی در علم و فضیلت وجود داشته باشند. ثانیا مردم و نیز اهل خبره در بسیاری از موارد در تشخیص اعلم دچار اختلاف می شوند و نظام مختل می شود پس باید قائل به لزوم انتخاب شده و فقیه منتخب اکثریت مردم را برای ولایت بالفعل جامعه معین نماییم » . (۶) حل اشکال وارده بر احتمال سوم هر چند اگر با کمی تسامح بتوان اشکالات مطرح شده بر احتمالات اول، دوم، چهارم و پنجم را وارد دانست، (۷) اما قطعا در صورتی که موضوع رجوع و رضایت مردم را برای تعیین فقیه واجد شرایط دخیل بدانیم، هیچ اشکالی بر احتمال سوم وارد نیست، بلکه فقیه واجد شرایط دارای هر دو نوع ولایت الهی و مردمی خواهد بود. برای توضیح بیشتر باید گفت: همه اشکالات در زمانی بروز می کند که نصب فقیه واجد شرایط را به صورت مجرد در نظر بگیریم. اما در صورتی که تصور کنیم شارع مقدس با بیان شرایط ویژه ای صرفا فقهای عادل را برای زمامداری در عصر غیبت به مردم معرفی کرده است که مردم به غیر از آنان به سمت دیگران نروند، و در هر زمانی که اکثریت مردم به یک فقیه واجد شرایطی رجوع نموده و نسبت به ولایت وی رضایت نشان دادند آنگاه شارع مقدس او را برای ولایت و زمامداری نصب می نماید، در اینجا دیگر هیچ اشکالی متصور نیست. به عبارت دیگر، فقیه واجد شرایط از جنبه «حقانیت » یعنی همان صلاحیت و

استعداد لازم برای امامت امت، مشروعیت خویش را صرفا از جانب شارع مقدس می گیرد.زیرا مردم در این مرحله هیچ نقشی ندارند و در این نکته نیز هیچ کدام از نظریات مورد بحث، کوچکترین تردیدی به خود راه نمی دهد. حال اگر مردم بر اساس وظیفه خویش و با توجه به این «حقانیت » به یک فقیه واجد صلاحیت مراجعه کردند، در اینجا دیگر هیچ محذوری برای نصب این فقیه مشخص از سوی خداوند سبحان وجود ندارد.لذا پس از نصب شارع، چنین فقیه مقبول مردم و منصوب خداوند، در جنبه «قانونیت » یعنی همان مرحله جعل و اعتبار دارای هر دو نوع مشروعیت الهی و مردمی است.از مشروعیت الهی برخوردار است زیرا به طور مشخص از سوی خداوند منصوب شده و شارع ولایت را برای وی جعل کرده است.و دارای مشروعیت مردمی است زیرا از رای و نظر و رضایت اکثریت مردم جهت تصدی امر ولایت برخوردار است. بنابر این معرفی ویژگیهای زمامدار از سوی شارع، رضایت مردم نسبت به فقیه مشخص و واجد صلاحیت و نصب همان فقیه مشخص از سوی خداوند سبحان جهت تصدی ولایت بر جامعه اسلامی در عصر غیبت، راهی است که امکان نصب فقیه را مفهوم بخشیده و آن را بر مقام ثبوت بی اشکال می سازد.کما اینکه در زمینه ادله نصب در مقام اثبات نیز بر اساس آنچه در فصل قبلی توضیح دادیم هر چند نمی توان دلالت آنها را بر نصب محض تمام دانست، اما فی الجمله آن را بر اساس نظریه ولایت الهی – مردمی تمام دانستیم.بدین ترتیب بر گزاره سوم دلیل عقلی که ادله نصب را در مقام ثبوت و اثبات مورد خدشه قرار می داد، و نتیجه می گرفت چون حکومت تغلبیه هم عقلا قبیح است پس تنها راه همان راه انتخاب است اشکال جدی وارد است و نمی توان دلیل عقلی «قضاوت عقل » را برای اثبات جنبه «قانونیت » دیدگاه مشروعیت مردمی ولایت فقیه و اثبات نظریه ولایت انتخابی فقیه تمام دانست. دلیل سیره عقلاـ و دو اشکال مهم دومین دلیلی که آیت الله منتظری در جهت اثبات نظریه ولایت انتخابی فقیه بیان کرده، همان سیره عقلا در واگذاری امور به افراد توانمند امین است.ایشان در این زمینه می گوید: «باز در هر زمان و هر جا، سیره عقلا بر این استمرار یافته که در برخی اعمال برای خویش نایب می گیرند و در کارهایی را که خود شخصا نمی توانند انجام دهند به کسی که توان انجام آن را دارد واگذار می کنند. از جمله این موارد، اموری است که مورد نیاز جامعه است و روی سخن در آن، متوجه کل جامعه می باشد و اجرا و انجام آن متوقف بر اجرای مقدمات بسیار زیاد و نیروهای متمرکز است.نظیر دفاع از کشور و ایجاد راهها و وسایل ارتباط جمعی، مخابرات و مسائلی نظیر آن از اموری که تحصیل آن برای فرد فرد افراد جامعه به تنهایی میسر نیست که برای انجام آن، والی توانمندی را انتخاب و امور را به وی می سپارند و او را بر انجام آن امور، یاری می دهند.و از همین موارد است اجرای حدود و تعزیرات و حل اختلافات که فردی از سوی خود نمی تواند انجام آن را بر عهده گیرد و این موجب هرج و مرج و اختلال نظام می گردد که در این صورت اجرا و تنفیذ آن را به کسی که همه جامعه در آن متبلور باشد واگذار می کنند و این شخص، کسی غیر از حاکم منتخب از سوی مردم نیست.پس والی جامعه گویا سمبل و نماینده آنان در اجرای امور عمومی است » . (۸) بر دلیل سیره عقلا دو اشکال اساسی وارد است: اولا: وجود یک شیوه مخصوص حکومتی در طول تاریخ تشکیل دولتها (یعنی طریقه انتخاب زمامداران) به عنوان سیره عقلا جای بحث و تامل زیادی دارد.وجود انواع و اقسام نظامهای الیگارشی (اشراف و ثروتمندان)، اریستوکراسی (نخبگان)، استبدادی، سلطنتی و پادشاهی، امپراتوری، توتالیتری و نظامهای اقتدارگرای حزبی و...در طول تاریخ در کنار نظامهایی که در آنها انتخاب برگزار می شده است، بیانگر آن است که هرچند انتخاب زمامداران یک امر عقلایی است اما این امر عقلایی را نمی توان به عنوان سیره مستمره در طول تاریخ و برای همه زمانها و مکانها جاری دانست.به عنوان مثال اگر در یونان باستان نظریه دموکراسی و انتخاب مطرح بوده است، در روم باستان معمولا حکومت در بین اشراف و نخبگان (اریستوکرات ها) دست به دست می شده است و در ایران باستان نیز همواره رژیمهای سلطنتی حکومت می کرده اند.ممکن است گفته شود رژیم سلطنتی خلاف عقل است، اما واقعیت عینی و تاریخی به ما می گوید که به هر حال نباید طریقه انتخاب را به عنوان یک سیره ثابت در تمامی جوامع تصور کرد. البته شکی نیست که معمولا مردم در کارهایی که از آنها بر نمی آید به اهلش مراجعه می کنند و رضایت خویش را نسبت به کسی که برای او در آن کار

اهلیت قائل هستند ابراز داشته و به او اعتماد می ورزند.اما بحث این است که چنین امری لزوما همراه با انتخاب قبلی نیست، بلکه گاهی هم اتفاق افتاده است که فرد مقتدری جلو می افتد و رهبری و زمامداری را بر عهده می گیرد و دیگران نیز با رضایت از او تبعیت و اطاعت می کنند.در چنین شرایطی که به هر حال رضایت مردم حاصل می شود و انتخاباتی هم قبلا صورت نگرفته است، نمی توان مدعی شد که کاری خلاف عقل یا خلاف سیره عقلا صورت پذیرفته است. بنابر این با وجود انتصاب در کنار انتخاب، می توان در انحصار سیره عقلا در روش انتخاب شک کرد. ثانیا: بر فرض که بپذیریم طریقه انتخاب به عنوان سیره مستمر عقلا در طول تاریخ باشد اما نباید فراموش کرد چنین سیره ای در جایی کار برد دارد که طریقه دیگری از سوی شارع مقدس (که خود رئیس و فوق همه عقلاست) مطرح نشده باشد، در حالی که در مورد پیامبر عظیم الشان اسلام (ص) و ائمه اطهار (ع) شکی نداریم که چه در جنبه «حقانیت » و چه در جنبه «قانونیت » مشروعیت، انتخاب مردم راهی ندارد. به عبارت دیگر، اگر هم فرض شود سیره عقلاـ صرفا طریقه انتخاب باشد، ولی از آنجایی که یکی از نمودهای مهم انتخاب مردم، انتخاب مکتب با پذیرش همه ضوابط آن است لذا با توجه به آنکه طرفداران مشروعیت مردمی - ولایت فقیه معتقدند در عصر غیبت اگر ادله نصب در مقام ثبوت و مقام اثبات تمام باشد نوبت به انتخاب نمی رسد، می توان گفت وجود دلایل شرعی مبنی بر انتخاب الهی فقیهی که مورد رضایت مردم قرار گرفته است موجب می شود تا دیگر دلیل سیره عقلا را مبنی بر انتخاب فقیه واجد شرایط دارای کاربرد ندانیم. شهید مظلوم آیت الله دکتر بهشتی در باب تقسیم نظامهای اجتماعی به نظامهای مکتبی و غیر مکتبی، سخنان نغزی در مجلس خبرگان ایراد نموده اند که در اینجا به مناسبت بحث آن را یادآوری می کنیم.ایشان در این زمینه فرموده اند: «جامعه های غیر مکتبی آزاد از مکتب هستند و فقط همین یک اصل را قبول دارند، اصل حکومت با آرا، اما جامعه های دیگری هستند ایدئولوژیک یا مکتبی، یعنی جامعه هایی که مردم آن جامعه قبل از هر چیز مکتبی را انتخاب کرده اند و به محض اینکه مکتبشان را انتخاب کردند، در حقیقت اعلام کردند که از این به بعد باید همه چیز ما در چهارچوب مکتب باشد.انتخاب مکتب آزادانه صورت گرفته و با آزادی کامل، مکتب و مرام را انتخاب کرده اند.به این جامعه ها می گویند جامعه های ایدئولوژیک با نظامها و جامعه های مکتبی.جمهوری اسلامی یک نظام مکتبی است » . (۹) معاهده بین مردم و ولی فقیه یکی دیگر از دلایلی که برای اثبات نظریه ولایت انتخابی فقیه ارائه شده، این است که ولایت، یک نوع قرار داد و معاهده بین مردم و ولی فقیه است که شامل اطلاق ادله عهود و عقود می باشد.در این زمینه گفته می شود: «انتخاب رهبر توسط مردم و واگذاردن امور به او و قبول ولایت از سوی وی یک نوع قرارداد و معاهده بین والی و مردم است که بر صحت و نفوذ آن همه دلایلی که بر صحت عقود و نفوذ آن دلالت داشته دلالت دارد.دلایلی نظیر بنای عقلا و آیه شریفه یا ایها الذین آمنوا اوفوا بالعقود (۱۰) ای مؤمنان به قراردادها وفا کنید) و نیز سخن امام صادق (ع) در صحیفه عبد الله بن سنان که می فرماید: «المسلمون عند شروطهم الاـ کل شرط خالف کتاب الله - عز و جل - فلا یجوز» (۱۱) مسلمانان در کنار شرطهای خویش هستند مگر هر شرطی که مخالف کتاب خداوندعز و جل باشد که جایز نیست.) و روایات دیگری نظیر این روایت، بنابر اینکه «شرط » قرارداد ابتدایی را نیز شامل گردد چنانکه بعید نیست اینگونه باشد» . (۱۲) در ارتباط با این دلیل، توجه به دو نکته لازم است: اولاـ دلیل پیش گفته مبتنی بر دو پیش فرض است: یکی اینکه ما دلایل نصب فقیه جامع الشرایط را جهت زمامداری و ولایت بر جامعه اسلامی در عصر غیبت تمام ندانیم.و دیگری آنکه معتقد باشیم شارع مقدس حق انعقاد چنین قراردادی را به مردم داده است. هر چند ممکن است در مورد پیش فرض دوم گفته شود که آیه شریفه «اوفوا بالعقود» ناظر به عقود عقلایی متعارف بین مردم است و می توان به آن بر صحت هر قرار داد عقلایی - به جز آنچه دلیل بر بطلان آن وجود دارد - استناد نمود و چون تعیین والی و تفویض ولاـیت به غیر از سوی مردم، امر رایجی بوده که در همه اعصار و قرون، متعارف بوده و بین قبایل رواج داشته است، بنابر این عقد قرارداد و معاهده بین مردم و ولی فقیه از این جهت اشکالی ندارد، (۱۳) اما با این حال در مورد پیش فرض اول اشکال همچنان به جای خود باقی است. ثانیا: بر فرض که ما پذیرفتیم معاهده بین مردم و ولی فقیه

مشروع بوده و مشمول اطلاق و عموم آیه «اوفوا بالعقود» می شود، حال چه لزومی دارد که مفاد این ولایت شرعی را فقط انتخاب بدانیم؟ یعنی چه اشکالی دارد اگر معتقد باشیم مردم با انعقاد چنین معاهده ای راضی به ولایت و زمامداری فقیه واجد شرایط و معرفی شده از سوی شارع می شوند که در پی این معاهده و رجوع مردم و جهت کسب مشروعیت الهی، از سوی خداوند سبحان هم منصوب می گردد؟ به عبارت دیگر، مفاد آیه «اوفوا بالعقود» نسبت به قرارداد و معاهده ای که مردم باولی فقیه منعقد می کنند جز این نیست که به ولایت شرعی او راضی و ملتزم شده و اطاعت و تبعیت او را بر خود لازم بدانند. حال فرقی ندارد که با فقیه منتخب خویش چنین قرار دادی بسته باشند یا با فقیه منصوب از جانب خداوند و یا اساسا با انعقاد همین معاهده زمینه برای نصب فقیه مورد رضایت خویش را از سوی خداوند سبحان فراهم نمایند.بنابر این اطلاق ادله عهود و عقود را نمی توان منحصر در فقیه منتخب دانست. البته به شرطی که با کمک دلایل دیگر بتوان ثابت کرد که خداوند سبحان در عصر غیبت ولایت خویش را به مردم تفویض فرموده است تا آنان چنین ولایتی را به فقیه عادل بسپارند، در آن صورت چنین فقیهی ولی شرعی مردم است و ما اساسا در آن صورت احتیاجی به دلیل «اوفوا بالعقود» نخواهیم داشت. دلیل بیعت و دو نکته شایان توجه آیت الله منتظری در فصل پنجم بخش پنجم کتاب خویش با بیان آیات ۱۰ و ۱۸ سوره فتح (در مورد بیعت مسلمانان با پیامبر اکرم (ص) در سال ششم هجری در جریان حدیبیه که به بیعت رضوان معروف است) و آیه ۱۲ سوره ممتحنه (در مورد بیعت مردان و زنان مسلمان با پیامبر اکرم (ص) در سال هشتم هجری بعد از فتح مکه که به بیعت نسا معروف است) و با اشاره به روایات متعددی در مورد بیعت عده ای از مسلمانان در سال دوازدهم بعثت در عقبه اول و بیعت تعداد بیشتری از مسلمان مدینه در سال سیزدهم بعثت در عقبه دوم با پیامبر اکرم (ص) (۱۴) و همچنین بیعت مردم در جریان غدیر خم در سال دهم هجری با امیر مؤمنان (ع) (۱۵) و بیعت مجدد مردم با آن حضرت پس از قتل عثمان (۱۶) و بیعت با امام حسن مجتبی (ع) (۱۷) و بیعت مردم کوفه با مسلم بن عقیل برای اطاعت از رهبری و امامت امام حسین (ع) (۱۸) و بیعت با امام رضا (ع) (۱۹) و بیعت با امام زمان (عج) (۲۰) و پس از تشریح مفهوم لغوی و اصطلاحی واژه «بیعت » چنین نتیجه گیری می کند که: «پیامبر خدا (ص) از سوی خداوند بلا اشکال پیامبر و ولی جامعه بود، اگر چه مردم با وی بیعت ننموده و تسلیم دستورات وی نمی شدند، کما اینکه طبق اعتقاد ما امامت برای امیر المؤمنین و سایر ائمه معصومین (ع) همین گونه بوده است.و لکن چون در ذهن مردم طبق عادت و سیره آنان، این معنی وجود داشته که ریاست و رهبری با بیعت و انتخاب مردم مسلم می شده و نیز چون در عرف مردم برای انشا و قطعیت یافتن حکومت، بیعت از استوارترین وثیقه ها بوده، به همین جهت پیامبر اکرم (ص) برای تحکیم ولایت ظاهری خویش از مردم خواسته تا با وی بیعت کنند.چرا که مردم به چیزی که خود در ایجاد آن نقش داشته و به وفاداری به آن خود را ملزم دانسته اند به مراتب پایدارترند و در مقام نقض عهد بیشتر می توان به آن تمسک نمود.پس مراد از اینکه بیعت در ارتباط با پیامبر اکرم (ص) و ائمه معصومین (ع) به عنوان تاکید است، بدین معنی است که بیعت وسیله تحقق ولایت آنان در نزد مردم است و عاملی است که دستورات آنان به صورت قوی تر و محکمتر اجرا می شود و بی تردید اطاعت و تسلیم عملی مردم نیز بر آن مرتبت است. و ما پیش از این گفتیم که رهبری همان گونه که با نصب خداوند به وجود می آید، با نصب امت به وسیله بیعت نیز متعین می گردد. بر این اساس پس امامت امیر المؤمنین (ع) اگر چه طبق اعتقاد ما با نصب خداوند یا نصب پیامبر اکرم (ص) تحقق یافته و لکن چون جعل و انشای آن به وسیله بیعت از سوی امت نیز موجب تاکید و دلپذیرتر شدن و اطاعت بیشتر مردم می گردید، و در مقام احتجاج امکان تمسک به آن وجود داشت، پیامبر اکرم (ص)، پس از نصب حضرت علی (ع) به ولایت از مردم نیز برای آن حضرت بیعت گرفت » (۲۱) در زمینه دلیل بیعت، دو نکته مهم و اساسی شایان توجه است: اولا: همانگونه که بیان شده، بیعت همان نوعی معاهده و قرارداد است که بر اساس آن، بیعت کننده، اطاعت بیعت شونده را بر عهده می گیرد، و خود را بدان ملتزم می کند.یعنی همان نکاتی که در دلیل قبلی متذکر شدیم در اینجا نیز مطرح است.به عبارت دیگر در مفهوم بیعت این نکته نهفته است که همواره در طول یک امر واقع شده، قرار می گیرد.یعنی مسبوق به

امامتی است که حال یا به وسیله نصب شارع یا از طریق انتخاب و رضایت مردم مشخص شده است.پس با دلیل بیعت نمی توان برای اثبات اصل ولایت و امامت تمسک کرد. برای توضیح بیشتر باید گفت همانگونه که همه مسلمانان معتقدند، ولایت پیامبر اکرم (ص) بر مؤمنان از طرف خدا معین شده بود.کما اینکه بنا بر عقیده شیعه ولایت حضرت علی (ع) و یازده امام بعد از وی نیز از جانب خداوند بوده است و یقینا در چنین مواردی، بیعت، اعلام وفاداری و اطاعت و تاکید بر ولایت الهی است. در حقیقت مردم پس از بیعت با پیامبر اکرم (ص) و امام معصوم (ع) در برابر دو تعهد قرار می گرفتند: یکی تعهد و مسئولیت در برابر فرمان الهی و دیگری تعهد و مسئولیت در مقابل قراردادهای که خود با پیامبر اکرم (ص) و امام (ع) بسته بودند و طبعا این تعهد همانند همه قراردادهای مشروع دیگر لازم الاجراست. و علت آنکه حضرت علی (ع) در موارد مختلف بر بیعت مردم تاکید می فرمایند به واسطه همین نکته است که بیعت خود یک مبدا التزام و تعهد می باشد و به وسیله آن امامت و ولایت الهی در مرحله تحقق و عینیت جامعه، استوار و محکم می گردد. حال اگر معتقد باشیم با توجه به آنچه که در مورد پیامبر اکرم (ص) و ائمه اطهار (ع) عمل شده است، بیعت در عصر غیبت امام زمان (عج) مشروع بوده و مردم نیز از طریق بیعت خویش با فقیه عادل منتخب، در تحقق قدرت و حاکمیت وی نقش مهمی داشته و هر دو طرف به این معاهده ملتزم می باشند، در عین آنکه سخن حقی است اما بحث از لزوم برخورداری از جنبه «مقبولیت » یعنی همان مرتبه سلطه و فعلیت وی در میان مردم کرده ایم و نه بحث از جنبه «قانونیت » مشروعیت فقیه عادل که محل نزاع است.به سخنی دیگر باید گفت بر فرض که معتقد باشیم ولایت و سرپرستی فقیه، انتخابی بوده و انتصابی نیست، مردم با بیعت، فقیه عادل واجد شرایط را انتخاب نمی کنند بلکه از این طریق بر همان انتخاب قبلی خویش تاکید کرده و با او پیمان می بندند که در مرحله عمل از او اطاعت و تبعیت نمایند. ثانیا: حال که گفته شد بحث از بیعت در مرحله «مشروعیت » اصل ولایت و امامت نیست بلکه در مرتبه سلطه و فعلیت و یا همان «مقبولیت » و پذیرش مردمی مطرح است، ممکن است تصور شود که پس در مساله بیعت فارقی بین سه نظریه ولایت انتصابی فقیه، و ولایت انتخابی فقیه و ولایت الهی - مردمی فقیه وجود ندارد.اما تفاوتهای جدی در این زمینه وجود دارد زیرا: طرفداران نظریه ولایت انتصابی فقیه بیعت را یک امری اجباری و وظیفه و تکلیف برای مردم می دانند. (۲۲) چه در زمان پیامبر اکرم (ص) و ائمه اطهار (ع)، و چه در عصر غیبت) و بیعت هیچ حقی را برای مردم ایجاد نمی کند.چون حاکم، منصوب خداست و وظیفه و تکلیف مردم هم اقتضا دارد حتما از چنین حاکمی اطاعت و تبعیت کنند.به عبارت دیگر، در چنین دیدگاهی بیعت یک امر اخباری و یک طرفه و اعتراف به وظیفه و التزام در مقابل الزام شرعی است.لذا اگر مردم هم با حاکم منصوب بیعت نکنند، حق اعمال حاکمیت از وی سلب نمی شود. اما طرفداران نظریه ولایت انتخابی فقیه هر چند در مورد پیامبر اکرم (ص) و ائمه اطهار (ع) بیعت را تکلیف و وظیفه مردم می دانند، اما در عصر غیبت معتقدند بیعت حق مردم است و هیچ اجباری و تکلیفی در کار نیست بلکه بیعت جنبه انشایی و دو طرفه دارد.و مادامی که مردم با فقیه واجد شرایطی بیعت نکرده اند، او حقی برای اعمال حاکمیت ندارد. و در نظریه ولایت الهی - مردمی ولایت فقیه، هر چند مردم در زمان ائمه اطهار (ع) صرفا تکلیف و وظیفه برای بیعت دارند، اما در عصر غیبت، مردم علاوه بر تکلیف از حق نیز برخوردارند.یعنی درست است که مردم باید با فقیه مورد رضایت خویش که از جانب خداوند منصوب است بیعت کنند تا ولایت او محقق شود، اما در عین حال، مادامی که چنین بیعتی صورت نگرفته باشد حاکم حق اعمال حاکمیت ندارد. بنابراین اگر طرفداران نظریه ولایت انتخابی فقیه با دلیل بیعت بتوانند از لزوم مقبولیت فقیه و حق اعمال حاکمیت مردم سخن بگویند قطعا نمی توانند با این دلیل، مشروعیت مردمی فقیه را در جنبه «قانونیت » اثبات نمایند.علاوه بر اینکه باید دو پیش فرض مهم را نیز قبلا ثابت کرده باشند: یکی اینکه ادله نصب ناتمام است.و دیگری آنکه مردم از حق انتخاب فقیه واجد شرایط برخوردارند.و در صورتی که این دو مفروض ثابت گردد آنگاه دیگر نیازی بر تمسک بی دلیل به دلیل بیعت برای اثبات اصل ولایت و امامت باقی نمی ماند. پی نوشت ها: ۱- مجموعه ۲۶ دلیل عقلی و نقلی کتاب دراسات فی ولایه الفقیه و فقه الدوله الاسلامیه، ج ۱، ص ۴۹۳- ۵۲۷ و ترجمه فارسی آن در کتاب مبانی فقهی

حکومت اسلامی، ج ۲، ص ۲۸۳- ۳۲۱ آمده است. ۲- رجوع شود به: منتظری، حسینعلی، مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۲، ص ۲۸۳ و ۲۸۴. ۳- غرر و درر، ج ۲، حدیث ۱۹۴۱ از حضرت علی (ع)، ص ۸۶، عیون اخبار الرضا، ج ۲، حدیث ۱ از امام رضا (ع)، ص ۱۰۱، اصول کافی، ج ۱، حدیث ۱ از امام جعفر صادق (ع)، ص ۱۷۸، بحار الانوار ج ۲۵، حدیث ۲ و ۳ از امام صادق (ع)، ص ۱۰۶، صحیح مسلم، ج ۳، حدیث ۸۵۳ از رسول اکرم (ص)، ص ۱۴۸۰ و امثال آن. ۴- غرر و درر، ج ۲، حدیث ۱۹۴۱، ص ۸۶. ۵- آیه ۱۵۹ سوره آل عمران. ۶- رجوع شود به: منتظری، حسینعلی، مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۲، ص ۱۹۵- ۲۰۲. ۷- آیت الله جوادی آملی با بیان هفده نکته اشکالات مذکور را بر فروض بیان شده رد کرده است.برای مطالعه بیشتر رجوع شود به: جوادی آملی، عبد الله، پیرامون وحی و رهبری، ص ۱۸۴- ۱۹۰. ۸- رجوع شود به: منتظری، حسینعلی، مبانی فقهی حکومت اسلامی، ص ۲۸۴- ۲۸۵. ۹- رجوع شود به: صورت مشروح مذاکرات مجلس نهایی قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران، ج ۱، ص ۳۷۸. ۱۰- آیه ۱، سوره مائده. ۱۱- وسائل الشیعه، ج ۱۲، ابواب الخیار، باب ۶، حدیث ۲، ص ۳۵۳. ۱۲- رجوع شود به: منتظری، حسینعلی، مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۲، ص ۲۸۶- ۲۸۷. ۱۳- البته شمول اطلاق و عموم آیه «اوفوا بالعقود» بر معاهده هایی همچون معاهده مذکور یا قرارداد بیمه و...بر این مبناست که الف و لام «العقود» ، الف و لام عهد نباشد بلکه الف و لام جنس باشد. ۱۴- برای مطالعه بیشتر در مورد بیعت عقبه اول و بیعت عقبه دوم به سیره ابن هشام، ج ۲، ص ۶۶- ۸۴ رجوع شود. ۱۵- برای مطالعه بیشتر در مورد بیعت مردم با حضرت علی (ع) در حادثه غدیر به احتجاج طبرسی، ج ۱، ص ۳۴- ۴۱ رجوع شود. ۱۶- برای مطالعه بیشتر در مورد بیعت مردم با حضرت علی (ع) پس از قتل عثمان به خطبه ۲۲۹ نهج البلاغه، فیض، ص ۷۷۲ و خطبه ۱۳۶ نهج البلاغه، فیض، ص ۱۴۷ رجوع شود. ۱۷- برای مطالعه بیشتر به ارشاد مفید، ص ۱۷۰ رجوع شود. ۱۸- همان منبع پیشین، ص ۱۸۶. ۱۹- برای مطالعه بیشتر به عیون اخبار الرضا، ج ۲، ص ۲۳۸ رجوع شود. ۲۰- برای مطالعه بیشتر به کتاب غیبت نعمانی، ص ۱۷۵- ۱۸۱ رجوع شود. ۲۱- رجوع شود به: منتظری، حسینعلی، مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۲، ص ۳۲۲- ۳۲۳. ۲۲- برای مطالعه بیشتر رجوع شود به: مکارم، ناصر، انوار الفقاهه (کتاب البیع)، ص ۵۱۹. منابع مقاله: مبانی مشروعیت در نظام ولایت فقیه ، کواکبیان، مصطفی؛

بررسی دلایل نقلی نظریه مشروعیت الهی ولایت فقیه

بررسی دلایل نقلی نظریه مشروعیت الهی ولایت فقیه پیش از بررسی دلایل نقلی در نظریه مشروعیت الهی ولایت فقیه، توجه به چند نکته ضروری است. اولا: برخی از فقها و صاحبنظران طرفدار انتصاب الهی ولایت فقیه، ادله عقلی ارائه شده در موضوع مورد بحث را کافی دانسته و احادیث و اخبار مورد استناد را صرفا به عنوان شاهد و مؤید همان دلایل عقلی می دانند. (۱) کما اینکه حضرت امام خمینی (ره) ولایت فقیه را از جمله اموری می دانند که تصور آن موجب تصدیق بوده و نیازی به برهان و دلیل ندارد. (۲) به همین خاطر، نیاز چندانی برای پرداختن به اشکالات وارده بر دلایل نقلی (چه از لحاظ سند و چه از لحاظ دلالت) وجود ندارد. ثانیا: هر چند برخی از طرفداران نظریه مشروعیت الهی ولایت فقیه در استدلال نقلی خویش از آیات قرآن کریم شاهد گرفته و به آنها استناد کرده اند، (۳) اما فقهای پیشین و حضرت امام خمینی (ره) صرفا به اخبار و روایات ائمه معصومین - علیهم السلام - استناد فرموده اند.به همین خاطر در پژوهش حاضر نیز ما فقط به روایات ائمه اطهار (ع) می پردازیم. ثالثا: برخی از فقهای طرفدار انتصاب الهی فقیه همچون مرحوم ملا احمد نراقی با بیان نوزده روایت مختلف، در صدد اثبات نظریه خویش برآمده اند.ایشان روایاتی همچون صحیحه ابی البختری (۴) العلماء ورثهٔ الانبیاء)، روایهٔ اسماعیل بن جابر (۵) العلماء امناء)، مرسلهٔ الفقیه (۶) اللهم ارحم خلفائی)، روایهٔ علی بن ابی حمزه (۷) الفقهاء حصون الاسلام)، روایهٔ السکونی (۸) (الفقهاء امناء الرسل)، روایهٔ جامع الاخبار (۹) ، (علماء امتی کسایر الانبیاء قبلی)، روایهٔ الفقه الرضوی (۱۰) (منزلهٔ الفقیه فی هذا الوقت کمنزلهٔ الانبیاء)، روایهٔ الاحتجاج (۱۱)

(العلماء اذا صلحوا)، روایة مجمع البیان (۱۲) (فضل العالم علی الناس کفضلی علی ادناهم)، روایة المنیة (۱۳) (عظم العلماء)، (اما الحوادث الواقعة)، روایة تفسیر الامام العسکری (۱۶) (اشد من یتم الیتیم المنقطع عن امامه)، روایة ابی خدیجه (۱۷) (انظروا الی رجل)، روایة ابی خدیجه (۱۸) (اجعلوا بینکم رجلا)، مقبولة عمر بن حنظله (۱۹) (ینظران الی من کان منکم)، حدیث نبوی (۲۰) (السلطان ولی من لا ولی له)، روایة تحف العقول (۲۱) (مجاری الامور و الاحکام علی ایدی العلماء)، و روایة علل الشرایع (۲۲) (فلم جعل اولی الامر) را بیان می نماید. (۲۳) اما شکی نیست که در موضوع بحث حاضر، نمی توان به همه این روایات استدلال کرد زیرا: اولا: تعدادی از این روایات از نظر سند، خدشه های جدی بر آنها وارد است که از حوصله این بحث خارج است. ثانیا: برخی روایاتی هم که از لحاظ سند اشکالی ندارند، صرفا بیانگر فضیلت و برتری علما و فقها بر سایر مردم بوده و دلالتی بر ولایت و سرپرستی و زمامداری آنان بر جامعه اسلامی ندارد. ثالثا: آن دسته از روایاتی هم که بر ولایت و زمامداری فقهای عادل دلالتی دارند، فقط بر جنبه «حقانیت » مشروعیت الهی ولایت فقیه دلالت دارند و بر جنبه «قانونیت » آن یعنی اثبات انتصاب الهی فقها هیچ دلالتی ندارند. به همین خاطر، در بحث حاضر تنها سه روایت مقبوله عمر بن حنظله، مشهوره ابی خدیجه و توقیع شریف را که از لحاظ سند اشکال مهمی نداشته و علاوه بر اثبات اصل ولایت فقیه، برای انتصاب الهی فقیه نیز به آنها استدلال شده است، مورد بررسی قرار می دهیم. بررسی روایت مقبوله عمر بن حنظله و اشکالات وارده بر آن مرحوم کلینی از محمد بن یحیی، از محمد بن حسین، از محمد بن عیسی، ازصفوان بن یحیی، از داود بن حصین، از عمر بن حنظله روایت نموده که گفت از امام صادق (ع) از دو مرد از اصحابمان که بین آنان درباره دین یا میراث نزاعی رخ داده بود و محاکمه را به نزد سلطان یا قاضی بردند و پرسش نمودم که آیا چنین کاری حلال و رواست؟ حضرت فرمود: «من تحاکم الیهم فی حق او باطل فانما تحاکم الی الطاغوت، و ما یحکم له فانما یاخذ سحتا و ان کان حقا ثابتا له، لانه اخذه بحکم الطاغوت و قد امر الله ان یکفر به، قال الله تعالی: «یریدون ان یتحاکموا الی الطاغوت و قد امروا ان یکفروا به » (۲۴) قلت: فکیف یصنعان؟ قال: ینظران (الی) من کان منکم ممن قد روی حدیثنا و نظر فی حلالنا و حرامنا و عرف احکامنا، فلیرضوا به حکما، فانی قد جعلته علیکم حاکما، فاذا حکم بحکمنا فلم یقبله منه، فانما استخف بحکم الله، و علینا رد، و الراد علینا الراد علی الله، و هو علی حد الشرک بالله » (۲۵) «کسی که در مورد حق یا باطلی محاکمه را به نزد آنان (حکام جور) ببرد، بی گمان محاکمه به نزد طاغوت برده، و آنچه به نفع او حکم شود، گرفتن آن حرام است، اگر چه حق برای وی ثابت باشد، چرا که آن را توسط حکم طاغوت باز پس گرفته است، در حالی که خداوند متعال دستور فرموده است که به آن کفر بورزند.خداوند فرموده است: «اینان می خواهند محاکمه به نزد طاغوت ببرند، با اینکه مامور شده اند که به آن کفر بورزند.» عرض کردم پس چه باید بکنند؟ فرمود: نظر کنند در میان شما آن کس که حدیث ما را روایت می کند و در حلال و حرام ما ابراز نظر می کند، و احکام ما را می شناسد، وی را به عنوان حکم قرار می دهند، چرا که من او را حاکم شما قرار دادم، پس آنگاه که به حکم ما حکم نمود و از وی نپذیرفتند بی گمان حکم خدا را سبک شمرده و به ما پشت کرده اند و کسی به ما پشت کند به خداوند پشت کرده و این در حد شرک به خداوند است.» از لحاظ سند، گر چه برخی مناقشات، در روایت عمر بن حنظله وارد شده است (۲۶) ، اما چون عموم فقها به آن عمل نموده و آن را تلقی به قبول نموده اند، لذا به مقبوله شهرت یافته است.به همین خاطر نمی توان به این روایت از نظر سند ایراد گرفت.بویژه آنکه در سلسله سند شخصی است به نام صفوان بن یحیی که از اصحاب اجماع است. اما از نظر دلالت، قبل از هر چیز مناسب است که خلاصه ای از تقریر امام خمینی (ره) نسبت به این روایت آورده شود.ایشان در کتاب البیع خویش می فرماید: «سخن راوی که می گوید: بین آن دو، در دین یا میراث منازعه ای است، پس دادخواهی خود را به نزد سلطان یا به نزد قضاوت می برند.این عبارت بی تردید نزاعهایی که به قضات ارجاع داده می شود را شامل می گردد.نظیر اینکه فلانی بدهکار است یا خود را وارث چیزی می داند و طرف دیگر انکار می کند و نیاز به این می افتد که به نزد قاضی بروند و اقامه بینه کرده، یا قسم بخورند و همچنین نزاعهایی که به والیها و امرا بازگشت می کند، نظیر آنچه که

شخصی دین یا میراث خویش را با اینکه ثابت و مشخص است ادا نمی کند و فقط نیاز به اعمال سلطه و قدرت دارد (نه محاکمه و قضاوت) و مرجع در این امور، امرا و سلاطین هستند.نظیر آنچه که اگر فرد ستمگری از یک طایفه فردی را کشت و بین آن دو طایفه نزاع درگرفت مرجعی برای رسیدگی به آن، غیر از ولات با تکیه بر قدرتشان نیست.و به همین جهت راوی گفته: محاکمه را نزد سلطان یا قضات ببرند.و روشن است که خلفا در این عصر و بلکه سایر زمانها در مرافعاتی که به قضات ارجاع داده می شود دخالت نمی کنند و عکس آن نیز چنین است.پس قول آن حضرت که فرمود: «کسی که در حق یا باطل از اینان داوری خواهد از طاغوت داوری خواسته است » انطباق آن با ولایت روشنتر است، بلکه اگر قراین دیگری نبود ظهور در خصوص ولات است.به هر حال دخول والیهای طغیانگر در آن بدون اشکال است.بویژه به ناسبت حکم و موضوع، و با استشهاد آن حضرت به آیه ای که به تنهایی ظهوردر نهی از مراجعه به حکام ستمگر دارد.و اینکه راوی گفته است «چه کار بکنند؟» پرسش در باره مرجع رسیدگی در هر دو باب (قضاوت و ولایت) است و اختصاص آن در خصوص باب قضاوت بسیار بعید به نظر می رسد. و فرمایش امام (ع) در اینکه «پس باید به حکمیت او راضی شوند» در واقع برای هر تنازعی به طور مطلق حاکم را مشخص فرموده است و اگر از کلمه «فلیرضوا» چنین توهم شود که امام (ع) فقیه را صرفا برای قضاوت کردن مشخص فرموده است، تردیدی نیست که چنین اختصاصی از آن به دست نمی آید و الا رضایت طرفین در رجوع مورد نظر به قضاوت، شرط نمی باشد. پس از مجموع آنچه گفته شد روشن گردید که از گفتار امام (ع) که می فرماید: «پس من او را حاکم بر شما قرار دادم » استفاده می شود که آن حضرت، فقیه را چه در شئون قضاوت و چه در شئون ولایت، حاکم قرار داده است، پس فقیه در هر دو باب، ولی امر و حاکم است، بویژه با عدول آن حضرت از کلمه «قاضیا» به کلمه «حاکما» و بلکه بعید نیست که قضا نیز اعم از قضاوت قاضی و امر و حکم والی باشد.خداوند تبارک و تعالی نیز می فرماید: و ما کان لمومن و لا مومنهٔ اذا قضی الله و رسوله امرا ان یکون لهم الخیرهٔ من امرهم (۲۷) (در این آیه از امر خداوند به قضاوت تعبیر شده است) به هر حال هیچ اشکالی در تعمیم (حاکمیت فقیه) به هر دو باب (قضاوت و ولایت) وجود ندارد.» (۲۸) ایشان در ادامه بحث، به شبهه چگونگی امکان نصب فقیه از سوی امام صادق (ع) برای دوران پس از امامت خویش و شبهه بی اثر بودن جعل منصب ولایت به خاطر مبسوط الید نبودن آن حضرت در دوران سیطره خلفای جور، پاسخ داده و در پایان تقریر خویش می فرماید: «امام صادق (ع) از طریق این جعل، اساس پایداری امت و مذهب را بنیان نهاد به گونه ای که...موجب آگاهی و بیداری امت گردیده و موجب قیام یک شخص یا اشخاص برای تاسیس حکومت عادله اسلامی و قطع ایادی اجانب می گردد.» (۲۹) در بحث دلالت مقبوله عمر ابن حنظله بر نصب ولایت فعلی و زمامداری فقیه جامع الشرایط در عصر غیبت، باید به دو نکته اساسی توجه نمود: نکته اول: گرچه مقبوله عمر ابن حنظله، فی الجمله بر نصب الهی فقیه عادل برای ولایت و زمامداری جامعه اسلامی در عصر غیبت دلالت دارد، اما نباید فراموش کرد که چنین نصبی بر اساس آنچه از این روایت فهمیده می شود، پس از مراجعه و رضایت مردم صورت می گیرد.به عبارت دیگر، روایت مقبوله، دیدگاه مشروعیت دوگانه و نظریه ولایت الهی - مردمی فقیه را اثبات می کند، و بر انتصاب محض و نظریه ولایت مطلقه فقیه بدون نظر و رضایت مردم دلالتی ندارد. نکته دوم: طرفداران دیدگاه مشروعیت مردمی بر دلالت مقبوله عمر بن حنظله نسبت به نصب الهی ولایت و زمامداری فقیه خدشه هایی وارد نموده و معتقدند که بر اساس این روایت، امام صادق (ع) همه فقها در عصر خویش و سایر فقهای اعصار بعد را صرفا به عنوان قاضی منصوب فرموده اند.اما باید دانست که این اشکالات و خدشه ها را می توان به سه دسته تقسیم کرد: دسته ای از این خدشه ها اساسا وارد نیست.و برخی دیگر از اشکالات متوجه اعتقاد آنان در زمینه نصب فقیه به عنوان قاضی هم می شود، یعنی اشکالات مشترک الورود است.و دسته سوم از اشکالات نیز صرفا بر نظریه انتصاب محض وارد است، یعنی چنین اشکالاتی نمی توانند اصل نصب الهی فقیه را خدشه دار نمایند. اشکال اول: حاکم از لحاظ لغوی به معنای قاضی است گفته می شود در بررسی فقه اللغه حدیث مقبوله باید به دوره و عصر فصاحت مراجعه کرد و نه دوره مولدین.یعنی باید دید که در عصر صدور حدیث، استفاده از

واژه «حکم » و «حاکم » برای «زمامداری » و «والی » کاربرد داشته است یا نه؟ بر همین اساس گفته می شود در کتابهای لغت قدیمی «حکومت » نوعا به معنای «قضاوت » است.و برای زمامداری بیشتر از واژه هایی همچون «خلافت » یا «سلطنت » یا «ولایت » و یا «امارت » استفاده شده است.به همین خاطر گفته می شود که آیه مورد استناد حضرت امام صادق (ع) نیز بر اساس شان نزول آن بحث از تحاکم به یک قاضی طاغوتی است و نه سلطان و والی. (۳۰) در پاسخ به این اشکال باید گفت: اولا: هر چند «حکم » ، «حکومت » ، «حاکم » و «حکام » موارد استعمال بیشتری در قضاوت و قاضی دارد، اما نمی توان گفت که از لحاظ لغوی حتی در کتابهای لغت قدیمی صرفا به معنای قضاوت و قاضی است.زیرا معنای لغوی واژه «حکم » در اصل به معنای بازداشتن است.حال چنین معنایی در تعابیر مختلف، مفاهیم متفاوتی به خود می گیرد. در مقاییس اللغة آمده است: «و حکم فلان فی کذا...یعنی آن موضوع را در چارچوب فرمان خود قرار داد.» (۳۱) ثانیا: استعمال واژه «حکومت » و «حاکم » به معنای «ولایت عامه » و «والی » در کتاب و سنت فراوان است.برای نمونه هنگامی که خداوند سبحان می فرماید: یا داود انا جعلناك خلیفة فی الارض فاحکم بین الناس بالحق (۳۲) نباید تصور کرد که جنبه خلافت حضرت داود صرفا در زمینه قضاوت بین مردم است.کما اینکه حضرت علی (ع) می فرماید: «فصارو ملوکا حکاما و ائمة اعلاما» (۳۳) حضرت امام صادق (ع) نیز می فرماید: «الملوك حکام علی الناس و العلماء حکام علی الملوك » (۳۴) اشکال دوم: اکثر فقها مقبوله را دلیل بر نصب قاضی دانسته اند گفته می شود اکثر فقهای گذشته به مقبوله استنادی نداشته اند.و به این روایت تنها از قرن دهم به بعد استناد شده است که به جز معدودی از فقها، اکثر آنان نیز، مقبوله را در بحث قضا محصور دانسته و از آن نفی ولایت عامه کرده اند. در پاسخ به این اشکال باید گفت: اولا: تاثیر زمان و مکان در اجتهاد را هیچگاه نباید از یاد برد.لذا عدم استناد فقهای اقدم و قدیم را باید به همان عدم احساس نیاز و ضرورت برای استدلال به امثال چنین روایاتی در زمان آن بزرگواران ربط داد.زیرا همانگونه که می دانیم در اقلیت بودن شیعه، فشار و اختناق حکومتهای ستم پیشه، دوری فقها از حکومت و مسائل مبتلا به آن، و دلایل دیگر موجب آن بوده است که عموم فقهای گذشته اساسا ولایت فقیه را محدود و منحصر در اقامه حدود شرعی، اقامه نمازهای جمعه و عیدین، سرپرستی اموال غیب و قصر و. ..دانسته و برای اثبات ولایت عامه فقها لزومی نمی دیدند.به همین خاطر در زمانی که تا حدودی بسط یدی برای فقها پیدا شده است (در زمان صفویه و اوایل حکومت قاجار) به امثال مقبوله استناد شده است. ثانیا: آنچه اشکال کننده می تواند به آن تمسك نماید همان فهم مشهور فقها در برداشت از روایت مقبوله است، نه عمل به آن در زمان بسط ید کامل فقها که در تاریخ تشیع تاکنون مورد آن تحقق نیافته است.و می دانیم آنچه که در ادله فقهی حجیت دارد همان عمل مشهور بین فقهاست و نه فهم مشهور. ثالثا: اگر تناسب موضوع و حکم در مقبوله و وجود تمامی قراین و شواهد موجود در آن را (که امام خمینی به چند مورد آنها در تقریر خویش اشاره فرموده و برخی نیز آنها را تا دوازده مورد ذکر نموده اند (۳۵) بر دلالت مقبوله نسبت به نصب فقیه برای ولایت کافی ندانسته و همه را رد کنیم، بی شك نمی توان بر ظهور مقبوله نسبت به حرمت مراجعه مطلق به سلطان طاغوت، کمترین تردیدی به خود راه داد.حال که نباید به هیچ عنوان به طاغوت مراجعه کرد منطقی نیست که مدعی شویم امام صادق (ع) در این روایات صرفا منصب قضا را برای فقیه جعل کرده است و در زمینه امور دیگر جامعه مسلمین را بلا تکلیف گذاشته است. اشکال سوم: نصب فقیه برای ولایت، با سیره و شرایط دوران امام صادق (ع) منافات دارد گفته می شود اگر معتقد باشیم که امام صادق (ع) صرفا برای عصر غیبت، حاکم را منصوب فرموده است در واقع به مفهوم اعراض از پاسخ پرسش کننده و استثنا مورد می باشد که امری قبیح است.بنابر این باید بگوییم که آن حضرت، تکلیف پرسش کننده را برای زمان خویش نیز تعیین فرموده است. حال اگر بگوییم امام صادق (ع) نمی خواسته صرفا فقیه را به عنوان قاضی منصوب فرماید بلکه ایشان در صدد نصب والی در مقابل حکام جور بوده اند، چنین سخنی دقیقا به مفهوم اقدام آن حضرت جهت ایجاد قیام و انقلاب علیه سلطه حاکم می باشد که با شرایط موجود در آن زمان و سیره آن امام معصوم (ع) منافات دارد.زیرا شرایط دوران امام صادق (ع) اقتضای قیام و انقلاب را نداشته است.و آن حضرت در صدد تربیت

شاگردان برجسته و ایجاد استقلال مذهب تشیع و تمهید مقدمات یک قیام فرهنگی در جهت اشاعه معارف الهی و تقویت ارکان اسلام بوده اند. در پاسخ این اشکال باید گفت: اولا: همانگونه که امام خمینی در کتاب البیع خویش فرموده اند امام صادق (ع) در صدد ارائه طرح حکومت عادله الهی و آموزش شیعیان و تهیه برخی از اسباب و مقدمات آن بوده اند، تا افراد متفکر در صورتی که خداوند، آنان را برای تشکیل حکومت توفیق داد، در انجام آن سرگردان و متحیر نمانند.به عبارت دیگر امام صادق (ع) رهبری و ولایت عصر خویش و پس از آن را برای فقیه قرار داده است تا در هر زمانی که امکانی برای تاسیس حکومت یافتند، با توجه به چنین الگویی اقدام و قیام نمایند.لذا ارائه و تعلیم چنین الگویی منافات با سیره آن حضرت نداشته و هرگز به مفهوم قیام و انقلاب نیست. ثانیا: چنین اشکالی بر اعتقاد به نصب فقیه به عنوان قاضی هم وارد است.به عبارت دیگر، اشکال مشترك الورود است و فرقی بین قضاوت و حکومت در این مساله متصور نیست.زیرا حکام جور حاضر نبودند یك فقیه شیعه حتی امامت جمعه را بر عهده گیرد، چه رسد به آنکه حاضر باشند بر منصب قضا تکیه زند. اشکال چهارم: نصب والی اعظم از سوی صاحب ولایت عظمی مفهوم ندارد گفته می شود بر اساس اعتقاد پیروان مکتب امامت، امامان معصوم از سوی خداوند منصوب شده اند و دارای ولایت عظمی هستند. بنابراین با حضور امام معصوم (ع) نصب والی اعظم مفهومی ندارد.به همین خاطر نمی توان پذیرفت که امام صادق (ع) فقها را بالفعل برای ولایت منصوب فرموده باشد.زیرا اگر گفته شود که نصب فقها از سوی آن حضرت فقط برای عصر غیبت صورت گرفته است، آنگاه پرسش پرسش کننده بی پاسخ می ماند و استثنا مورد هم قبیح است. مگر آنکه گفته می شود منظور از نصب والی در مقبوله عمر بن حنظله همان انتصاب والی جز در حد استاندار و فرماندار مانند مالك اشتر نخعی و دیگران است.در این صورت ولایت عامه و رهبری و زمامداری فقها اثبات نمی شود. البته این اشکال بر نصب فقیه جهت قضاوت وارد نمی شود.زیرا منطقی است که امام صادق (ع) برای رفع مخاصمات و نزاعهایی که در آن عصر بین شیعیان واقع می شده، پس از منع مراجعه به قضات جور، فقیهان عادل را برای قضاوت بین شیعیان نصب کرده باشد. قبل از پاسخگویی به این اشکال، بهتر است اشکال پنجم را نیز مطرح کرده و در پاسخ به هر دو اشکال، یکجا نکاتی را متذکر شویم. اشکال پنجم: امکان تشکیل حکومت برای اقلیت شیعه وجود نداشته است گفته می شود در روایت مقبوله، کلماتی همچون «منکم » ، «علیکم » و «اصحابنا» به کار رفته است که بیانگر بحث حکومت در بین شیعیان است.در حالی که می دانیم تعداد شیعیان در عصر امام صادق (ع) بسیار کم بوده است و هرگز امکان تحقق دولت وحکومت برای آنان وجود نداشته است.به همین خاطر باید گفت که امام صادق (ع) صرفا در صدد رفع مشکل شیعیان در خصوص منازعه حقوقی و تخاصم قضایی بوده است، نه در صدد نصب فقیه جهت ایجاد تشکیلات حکومتی. البته می توان تصور کرد که نظر امام صادق (ع) منحصر به عصر و زمان خویش نباشد و در جهت ارائه طرح حکومت عادله الهی و بیان شرایط و ویژگیهای والی در زمانهای بعد باشد، اما بهر حال، برپایی دولت فراگیر و حکومت عمومی در آن زمان برای فقیه امکانپذیر نبوده است تا امام صادق (ع) فقیه عادل را بالفعل منصوب فرماید. در پاسخ به این دو اشکال باید گفت: هر چند این دو اشکال و همچنین اشکال طرفداران مشروعیت مردمی که نصب عام فقها را در مرحله ثبوت مورد خدشه قرار می دادند، بر طرفداران نظریه انتصاب محض و نصب بالفعل فقیه عادل وارد است، اما چنین اشکالاتی متاثر از نادیده انگاشتن تاثیر رضایت مردم در جنبه «قانونیت » مشروعیت الهی ولایت فقیه و تصور نصب فقیه عادل قبل از مراجعه مردم است که گفته می شود با تعداد اندك شیعیان امکانپذیر نبوده است.به عبارت دیگر، با در نظر گرفتن آنچه در متن روایاتی همچون مقبوله عمر بن حنظله آمده است (که مردم باید دقت و نظر کنند برای یافتن فقیه واجد شرایط، و مردم باید به ولایت چنین فقیهی رضایت دهند و...) مشخص می شود که این گونه اشکالات بر نظریه ولایت الهی - مردمی فقیه وارد نیست. برای توضیح بیشتر می توان گفت: این سخن منطقی است که با وجود و ظهور امام معصوم (ع) و صاحب ولایت عظمی در راس جامعه، نصب بالفعل والی اعظم بی مفهوم است.کما اینکه قابل تصور نیست امام معصومی که بر اساس روایت سدیر صیرفی حتی هفده شیعه واقعی نداشت (۳۶) و خودش نمی توانست تشکیل حکومت دهد،

آنگاه بخواهـد فقیه عادلی را برای ولایت در آن زمان منصوب فرمایـد.اما نبایـد فراموش کرد که امام صادق (ع) همانگونه که گفته شد، در صدد بیان شـرایط و ویژگیهای والی و ارائه یک طرح کلی و الگوی جاودانه حکومت عادله الهی، چه برای زمان خودش، و چه برای اعصار بعدی است.آن حضـرت می فرماید در هر زمانی که مردم گرد فقیه جامع الشرایط جمع شدند و دور او حلقه زدند و موجب بسط ید او گشـتند (که رضایت اکثریت توده های مردم نسبت به حکومت و ولایت فقیه، در حقیقت روی دیگر سکه مفهوم مبسـوط الیـد بـودن فقیه است) در صـورت تحقق چنین شـرایطی، من این فقیه (مورد رضـایت مردم) را به عنوان حـاکم منصوب می نمایم.بـدیهی است اگر شـرایط حکومت برای شـخص امام معصوم (ع) فراهم باشد مردم موظفند به دور او جمع شوند، دیگر اساسا نوبت به فقیه عـادل نمی رسـد.و چون شـرایط برای امـام صـادق (ع) فراهم نیست، و آن حضـرت به خـاطر حاکمیت خلفای جور، به صورت بالفعل بر جامعه سـلطه ندارنـد، و از سوی دیگر در صـدد ارائه یک طرح حکومتی نیز می باشـند.لذا چه اشـکالی دارد برای فقیهی که مورد رجوع مردم واقع شـده و شـرایط برای او فراهم شده است، نصب ولایت گردد؟ بنابر این مادامی که امام معصوم (ع) حضور دارنـد هیچگونه ولایتی برای فقیه عادل متصور نیست.زیرا مردم مکلفنـد فقط به دور مقام صاحب ولایت کبری حلقه زننـد و حق ندارنـد غیر از این عمل نماینـد.و بـدیهی است زمانی هم که مردم به هر دلیلی نتوانند به فقیه عادل رجوع نمایند.اساسا هیچگونه نصـبی از سوی امـام معصوم (ع) صورت نمی گیرد تـا بخواهیم در مورد مفهوم داشـتن یـا نداشـتن چنین نصبی بحث کنیم. البته اگر همانـنـد طرفـداران انتصـاب محض فقیه، معتقـد باشـیم فقیه عادل می توانـد منصوب شود، ولو آنکه مورد رضایت و رجوع مردم هم واقع نشـده باشد، آنگاه می توان گفت: با وجود صاحب ولایت عظمی، نصب والی اعظم بی مفهوم است.کما اینکه می توان گفت: با توجه با انـدک بودن شـیعیان، نصب فقیه برای ولایت و ایجاد تشـکیلات حکومتی امکان نـدارد. ناگفته پیداست خدشه طرفداران مشروعیت مردمی بر نصب عام فقها در مرحله ثبوت هم، به خاطر همین نکته است یعنی نقش رضایت و رجوع مردم برای تعیین فقیه عادل واجد شـرایط در نظر گرفته نمی شود که در جای خودش به بیان تفصـیلی آن خواهیم پرداخت. خلاصه آنکه: امام صادق (ع) بر اسـاس روایت مقبوله عمر بن حنظله مسـاله ولایـت و حکومت فقیه عادل را به صورت قضـیه شـرطی بیان فرموده و با بیان خطوط کلی حکومت اسـلامی، فقیه عـادل و مورد رضـایت مردم را در زمـان عـدم حضور صاحب ولایت عظمی و امامت کبری، به رهبری امت و زمامداری جامعه و ولایت و سرپرستی مردم منصوب فرموده اند لذا در صورت تحقق شرایط، نصب هم تحقق می پذیرد و در این زمینه جای هیچگونه شک و شـبهه و اشـکالی نیست. بررسـی روایت مشـهوره ابی خدیجه مرحوم شیخ طوسی به سند خویش از محمد بن علی بن محبوب، از احمد بن محمد، از حسـین بن سـعید، از ابی الجهم، از ابی خدیجه روایت نموده که گفت امام صادق (ع) مرا نزد اصـحابمان فرسـتاد و فرمود: «قـل لهم: ایـاکم اذا وقعت بینکم خصومـهٔ او تـداری بینکم فی شـی ء من الاخـذ و العطاء ان تتحـاکموا الی احـد من هولاـء الفسـاق.اجعلوا بینکم رجلا ممن قـد عرف حلالنا و حرامنا، فانی قـد جعلته قاضـیا.و ایاکم ان یخاصـم بعضـکم بعضا الی السلطان الجائر.» (۳۷) «به آنـان بگو اگر مخاصـمه و نزاع و بگو مگو در برخی گرفتن و دادنها بین شـما واقع شـد بپرهیزید از اینکه محاکمه را به نزد یکی از این فاسـقها ببرید، بین خویش کسی که حلال و حرام ما را می شناسد معین کنید که من او را قاضـی شما قرار دادم و بر حذر باشید از اینکه مخاصمه یکدیگر را به نزد سلطان ستمگر ببرید.» مرحوم شیخ صدوق نیز به سند خویش از احمـد بن عائـذ از ابی خـدیجه (سـالم بن مکرم جمـال) روایت نموده که گفت: ابو عبـد الله جعفر بن محمـد الصادق (ع) فرمود: «ایـاکم ان یحـاکم بعضـکم بعضـا الی اهل الجور، و لکن انظروا الی رجل منکم یعلم شـیئا من قضایانا فاجعلوه بینکم، فانی قد جعلته قاضـیا فتحـاکموا الیه » (۳۸) «بپرهیزیـد از اینکـه برخی از شـما برخی دیگر را برای محـاکمه نزد اهـل سـتم بکشانیـد، و لکن ملاحظه کنید کسـی که چیزی از قضایای ما را می داند، در بین خود قرار دهید که من او را قاضـی قرار دادم.پس محاکمات خود را پیش او ببرید.» از لحاظ سند بر اساس آنچه که در تنقیح المقال بیان شده است، ابو الجهم (که در نقل شیخ طوسی آمده است) کنیه بکیر بن اعین و ثویر بن ابی فاخته است که اولی فردی ثقه و مورد اعتماد است و از دومی نیز به نیکی یاد شـده است.احمـد بن عائذ

(که در نقل شیخ صدوق آمده است) نیز ثقه می باشد (۳۹). گرچه در مورد ابی خدیجه شیخ طوسی در کتاب الفهرست خویش، او را ضعیف دانسته است، اما از نجاشی نقل شده که درباره وی گفته است: «او ثقه است، ثقه است.از امام صادق (ع) و امام کاظم (ع) روایت نقل نموده و دارای کتاب است (۴۰). در بحث فقه اللغه حدیث و دلالت آن، امام خمینی (ره) در کتاب حکومت اسلامی خویش می فرماید: «منظور از تداری فی شی ء که در روایت آمده همان اختلاف حقوقی است.یعنی در اختلافات حقوقی و منازعات و دعاوی به این «فساق » رجوع نکنید.از اینکه دنبال آن می فرماید: «من برای شما قاضی قرار دادم.» معلوم می شود که مقصود از «فساق » و جماعت زشتکار، قضاتی بوده اند که از طرف امرای وقت و قدرتهای حاکمه ناروا منصب قضاوت را اشغال کرده اند.در ذیل حدیث می فرماید: «و ایاکم ان یخاصم بعضکم بعضا الی السلطان الجائر.» در مخاصمات نیز به سلطان جائر یعنی قدرت حاکمه جائر و ناروا، رجوع نکنید.یعنی در اموری که مربوط به قدرتهای اجرایی است به آنها مراجعه ننمایید.گر چه «سلطان جائر» قدرت حاکمه جائر و ناروا به طور کلی است و همه حکومت کنندگان غیر اسلامی و هر سه دسته قضات و قانونگذاران و مجریان را شامل می شود، ولی با توجه به اینکه قبلا از مراجعه به قضات جائر نهی شده، معلوم می شود که این نهی تکیه روی دسته دیگر یعنی مجریان است.جمله اخیر طبعا تکرار مطلب سابق یعنی نهی از رجوع به فساق نیست.زیرا اول از مراجعه به قاضی فاسق در امور مربوط به او که عبارت از بازجویی، اقامه بینه و امثال آن می باشد، نهی کردند و قاضی تعیین نموده، وظیفه پیروان خود را روشن فرمودند.سپس از رجوع به سلاطین نیز جلوگیری می کردند.از این معلوم می شود که باب «قضا» غیر از باب رجوع به سلاطین است، و دو رشته می باشد.در روایت «عمر بن حنظله » که می فرماید از سلاطین و قضات دادخواهی نکنید، به هر دو رشته اشاره شده است.منتها در این روایت فقط نصب قاضی فرموده، ولی در روایت «عمر بن حنظله » هم حاکم مجری و هم قاضی را تعیین کرده است » (۴۱) در دلالت مشهوره ابی خدیجه بر نصب فقیه به عنوان والی، دو نکته شایان توجه است. نکته اول: همانگونه که بیان شد امام خمینی (ره) در کتاب حکومت اسلامی خویش، مشهوره ابی خدیجه را دلیل بر نصب فقیه به عنوان قاضی دانسته، و بر نصب وی به عنوان ولایت تصریحی ندارند.کما اینکه ایشان در کتاب البیع خویش مشهوره ابی خدیجه را به عنوان دلیل مستقل ذکر نفرموده، و صرفا آن را به عنوان شاهدی برای اثبات دلالت مقبوله عمر بن حنظله بیان فرموده اند (۴۲). نکته دوم: اگر گفته شود: مشهوره ابی خدیجه به دلایل زیر بر نصب فقیه جهت ولایت و زمامداری دلالت دارد: اولا: نهی امام صادق (ع) از مراجعه به نزد سلطان ستمگر در ذیل روایت (نقل شیخ طوسی) و ارجاع مردم به فقیه عادل بر این نکته دلالت دارد که فقیه عادل باید جای سلطان بنشیند.و با توجه به اینکه رجوع به سلطان هم فقط در امور قضایی و دعاوی حقوقی نیست، لذا خصوصیت مورد در استنتاج دخالتی نداشته و نتیجه گرفته می شود که فقیه عادل برای حکومت و ولایت نصب شده است. ثانیا: می توان با استناد به آیه کریمه «و ما کان لمؤمن و لا مؤمنة اذا قضی الله و رسوله امرا ان یکون لهم الخیرة من امرهم » (۴۳) (که در این آیه از امر خداوند به قضاوت تعبیر شده است) گفت: «قضا» اعم از قضاوت قاضی و امر والی و حاکم است.کما اینکه مناصب قاضی در آن دوره اعم از کار قاضی در این زمان بوده است. به همین خاطر، ماوردی در الاحکام السلطانیه خویش ده منصب را برای قاضی برشمرده است (۴۴).بنابر این با تعمیم مفهوم قضا به امور ولوی و حکومتی باید نتیجه گرفت که امام صادق (ع) منصب ولایت را برای فقیه عادل جعل کرده است. ثالثا: با توجه به اینکه در روایت مشهوره ابی خدیجه جمله «و جعلته قاضیا» ظهور در نصب فقیه عادل جهت منصب قضا دارد.و در روایات مستفیضه نیز استفاده می شود که قاضی تا منصوب نباشد، قضاوتش مشروعیت ندارد، مانند خبر اسحاق بن عمار که در آن از امام صادق (ع) از امیر المؤمنین (ع) روایت شده که به شریح قاضی فرمود: «یا شریح قد جلست مجلسا لا یجلسه الا نبی او وصی نبی اوشقی.» (۴۵) تو در جایگاهی نشسته ای که در آن جز پیامبر یا وصی پیامبر یا شخصی شقی نمی نشیند. و یا در خبر سلیمان بن خالد از آن حضرت (ع) روایت شده که فرمود: «اتقوا الحکومة، فان الحکومة انما هی للامام العالم بالقضاء، العادل فی المسلمین کنبی او وصی نبی » (۴۶) از حکومت بپرهیزید.زیرا حکومت مخصوص امامی است که به قضاوت

آگاه و در بین مسلمانان به عدالت رفتار کند، مانند پیامبر یا وصـی پیامبر. بنابر این می توان گفت اگر قضاوت بدون نصب صحیح نیست و نافذ نمی باشد، عدم نفوذ ولایت بدون نصب، به طریق اولی ثابت است.زیرا قضاوت شانی از شئون والی و فرعی از فروع ولایت است.لذا باید نتیجه گرفت که حتما فقیه عادل از سوی امام معصوم (ع) برای منصب ولایت نصب شده است. آنگاه در پاسخ به دلایل پیش گفته، باید گفت: روایت مشهوره ابی خدیجه اگر هم با کمک برخی امور خارجی، بر نصب فقیه عادل جهت منصب ولایت دلالتی داشته باشد، بهترین دلیل برای اثبات دیدگاه مشروعیت دوگانه ولایت فقیه و یا همان نظریه ولایت الهی - مردمی فقیه می باشد و بر دیدگاه نصب محض فقیه عادل و بدون رضایت مردم هیچ دلالتی ندارد.زیرا بر اساس هر دو نقل ابی خدیجه، مردم در ابتدا باید فقیه عادل را بین خود تعیین (جعل) نمایند، و در او دقت و نظر کنند، پس از آن، نصب امام معصوم (ع) بر ولایت و یا قضاوت چنین فقیه مجعول مردم تعلق می گیرد.البته بحث تفصیلی آن در بخش سوم خواهد آمد. بررسی روایت توقیع شریف مرحوم شیخ صدوق در کتاب اکمال الدین خویش می گوید: از محمد بن محمد عصام از محمد بن یعقوب (کلینی) از اسحاق بن یعقوب روایت شده است که گفت: از محمد بن عثمان عمری (یکی از نواب خاص (۴۷) امام زمان (عج) درخواست کردم نامه ای را که در آن پرسشهایی برایم ایجاد شده بود و در آن نگاشته بودم به امام (عج) برساند، آنگاه به خط مولایمان صاحب الزمان (عج) این پاسخ رسید: «اما ما سالت عنه - ارشدك الله و ثبتك - من امر المنكرين لی من اهل بیتنا...و اما الحوادث الواقعه فارجعوا الی رواة حدیثنا فانهم حجتی علیکم و انا حجة الله علیهم (۴۸). «اما آنچه تو از آن پرسش نمودی - خداوند تو را ارشاد کرده و پایدار بدارد - از امر کسانی که از اهل بیت ما مرا مورد انکار قرار می دهند...و اما حوادثی که به وقوع می پیوندند در آن به راویان احادیث ما مراجعه کنید که آنان حجت من بر شمایند و من جت خداوند هستم بر آنان » از لحاظ سند، بر حدیث توقیع شریف اشکالی وارد نیست.البته امام خمینی (ره) این روایت را از جهت راوی اصلی آن یعنی اسحاق بن یعقوب معتبر نمی داند (۴۹).زیرا او فرد مجهولی است و در کتب رجال، نامی از وی برده نشده است. اما گفته می شود مرحوم کلینی (محمد بن یعقوب) که معاصر نواب اربعه هم بوده است تا مطمئن نشده باشد که چنین توقیع شریفی از ناحیه مقدسه حضرت صاحب الزمان (عج) شرف صدور یافته است، هرگز آن را نقل نمی کند. با این حال شبهه ای که برخی در زمینه سند این روایت بیان می کنند این است که چرا مرحوم کلینی در کتاب خودش «اصول کافی » این توقیع را نقل نکرده است؟ به عبارت دیگر، با توجه به اینکه مرحوم شیخ صدوق در «اکمال الدین » ، مرحوم شیخ طوسی در کتاب «غیبت » و مرحوم شیخ طبرسی در کتاب «احتجاج » این روایت را نقل کرده اند، اماچرا خود کلینی آن را در کافی نقل ننموده است؟ و اما از لحاظ دلالت حضرت امام خمینی (ره) در کتاب البیع خویش می فرماید: «مراد از «اما الحوادث الواقعه » احکام آنها نیست بلکه خود حوادث است.علاوه بر آنکه در عصر غیبت رجوع به فقها در مورد احکام از سوی یاران امامان (ع) از واضحات نزد شیعه است و بعید است در مورد آن سؤال شود. و منظور از اینکه معصوم حجت خداست این نیست که او فقط بیان کننده احکام است...بلکه مراد این است که خداوند تعالی به واسطه وجود ائمه معصومین - علیهم السلام - و سیره و اعمال و گفتار آنان، بر بندگان خویش در تمامی امور آنان و از جمله عدالت در همه شئون حکومت احتجاج خواهد نمود...و اگر مردم به غیر از آنان در امور شرعی و احکام الهی از تدبیر امور مسلمانان و اداره سیاست آنان و آنچه متعلق به حکومت اسلامی است، مراجعه نمایند، هیچ عذری (نزد خدا) برای آنان با وجود امامان معصوم (ع) وجود ندارد...پس آن بزرگواران حجت خدا بر مردمند و فقها حجت امام (ع) می باشند و هر آنچه برای امام (ع) است برای فقها نیز به واسطه حجت قرار گرفتن آنان بر بندگان وجود دارد. ...بنابر این از قول امام (ع) که می فرماید «انا حجة الله و هم حجتی علیکم » استفاده می شود که آنچه برای من از جانب خداوند تعالی است برای فقها از جانب من است، و مشخص است که این به مفهوم جعل (نصب) الهی نسبت به امام (ع) و جعل (نصب) امام (ع) نسبت به فقها است.» (۵۰) و مرحوم شیخ انصاری نیز در کتاب مکاسب خویش اولا ارجاع مردم به فقها در اصل حوادث و نه حکم آنها و ثانیا تعبیر امام (ع) از فقها به حجتی علیکم و نه حجة الله، و ثالثا بدیهی بودن

رجوع مردم از دیر باز به فقها برای مسائل شرعی و عدم ضرورت جهت پرسش در مورد آنها، را سه دلیلی می داند که ثابت می کند مقصود امام (ع) در ارجاع مردم به راویان حدیث، اختصاصی به مسائل شرعی ندارد بلکه منظور همان امور اجتماعی و عمومی است. (۵۱) در بحث دلالت توقیع شریف نسبت به نصب فقیه برای ولایت، بیان دو نکته ضروری است. نکته اول: بیان مرحوم شیخ انصاری پاسخ بسیار مستدلی است به کسانی که معتقدند از توقیع شریف صرفا می توان مقام افتا را برای فقها ثابت کرد. زیرا اگر گفته شود منظور از «الحوادث الواقعه » ممکن است همان مسائل نو پدید و یا امور مستحدثه باشد که باید مردم احکام آنها را از فقها بپرسند، و به امور جاریه حکومتی و مسائل روز مره اجتماعی نمی توان این واژه را اطلاق کرد، باید گفت: اولا امام زمان (عج) نفرموده اند که «فارجعوا فی احکامها» بلکه مردم را نسبت به اصل حوادث به فقها ارجاع داده اند.ثانیا امام زمان (عج) نفرموده اند «فانهم حجهٔ الله » که احکام آنان کاشف از حکم خدا باشد، بلکه فرموده اند «فانهم حجتی » که از این طریق فقها را در زمینه وظایف اجتماعی و ولایت بر مردم حجت قرار دهند. امام خمینی در کتاب حکومت اسلامی خویش در همین زمینه می فرمایند: «اگر رسول اکرم (ص) فرموده بود که من می روم و امیر المؤمنین (ع) حجت من بر شماست.شما از این می فهمیدید که حضرت رفتند، کارها همه تعطیل شد، فقط مساله گویی مانده که آن هم به حضرت امیر (ع) واگذار شده است؟ یا اینکه...خدا او را تعیین کرده تا در همه کارها به او رجوع کنند، فقها هم مسئول امور و مرجع عام توده های مردم هستند؟» (۵۲) حال اگر گفته شود: «الف و لام » الحوادث ممکن است الف و لام عهد بوده و اشاره به حوادثی باشد که در متن پرسش آمده است و ما نمی دانیم که چه بوده است. در پاسخ باید گفت: عموم و اطلاق «فانهم حجتی » اقتضا دارد که فقها در جمیع حوادث حجت باشند. نکته دوم: هر چند از مطالب گذشته به خوبی دلالت توقیع شریف نسبت به نصب فقیه جامع الشرایط از سوی حضرت صاحب الزمان (عج) جهت منصب ولایت و زمامداری جامعه اسلامی استفاده می شود، اما با این حال این روایت نیز همچون دو روایت قبلی یعنی مقبوله عمر بن حنظله و مشهوره ابی خدیجه (بلکه به نحو آشکارتری) فقط بر دیدگاه مشروعیت دو گانه و نظریه ولایت الهی - مردمی فقیه دلالت دارد.به عبارت دیگر جمله «فارجعوا الی...» به خوبی وجوب رجوع مردم را جهت تعیین فقیه عادل ثابت می کند و تا زمانی که مردم مراجعه نکنند و نسبت به فقیه عادل واجد شرایطی رضایت نداشته باشند، هیچگونه نصبی شکل تحقق به خود نخواهد گرفت. پی نوشت ها: ۱- رجوع شود به: منتظری، حسینعلی، البدر الزاهر فی صلوهٔ الجمعه و المسافر (تقریرا لما افاده آیت الله العظمی بروجردی)، ص ۵۷. ۲- رجوع شود به: امام خمینی، کتاب البیع، مؤسسه اسماعیلیان، ج ۲، ص ۴۶۷. ۳- برخی آقایان علما هجده دلیل قرآنی اقامه کرده و به آنها برای اثبات ولایت فقیه استناد نموده اند.این آیات عبارتند از: ۱۰۴ سوره آل عمران، ۷۱ و ۷۲ سوره توبه، ۴۴ سوره مائده، ۵۹ سوره نساء، ۶ سوره احزاب، ۸۶ سوره ابراهیم، ۴۴ سوره کهف، ۲۵ سوره حدید، ۵۷ سوره انعام، ۵۲ سوره نور، ۱۰۹ سوره آل عمران، ۷ سوره رعد، ۱۱۹ سوره توبه، ۳۶ سوره احزاب، ۹ سوره حجرات، ۱۵۹ سوره آل عمران و ۲۶ سوره صاد.برای مطالعه بیشتر رجوع شود به: آذری قمی، احمد، قرآن و ولایت فقیه، مؤسسه مطبوعاتی دار العلم، قم، ۱۳۷۲، ص ۱۸۰- ۲۶۹. ۴- اصول کافی، ج ۱، ص ۳۴. ۵- فروع کافی، ج ۷، ص ۴۱۲. ۶- الفقیه، جلد ۴، ص ۴۲۰. ۷- اصول کافی، ج ۱، ص ۳۸. ۸- همان منبع پیشین، ص ۴۶. ۹- جامع الاخبار، فصل ۲۰، ص ۳۸. ۱۰- فقه الرضا، ص ۳۳۸، بحار الانوار، ج ۷۸، ص ۳۴۶. ۱۱- النراقی، الشیخ احمد، عواید الایام، ص ۱۸۶. ۱۲- همان منبع پیشین به نقل از تفسیر مجمع البیان مرحوم طبرسی. ۱۳- الشهید الثانی، منیهٔ المرید فی آداب المفید و المستفید، مجمع الذخائر الاسلامیه، قم، ۱۴۰۲ ه.ق. ۱۴- مستدرک الوسایل، ج ۱۷، ص ۳۱۶. ۱۵- شیخ صدوق، اکمال الدین و اتمام النعمهٔ، ج ۲، ص ۴۸۴. ۱۶- الشهید الثانی، منیهٔ المرید، ص ۳۱. ۱۷- وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۱۰۰. ۱۸- همان منبع پیشین. ۱۹- اصول کافی، ج ۱، ص ۶۷، وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۵۲۸. ۲۰- جواهر الکلام، ج ۲۲، ص ۱۸۸. ۲۱- تحف العقول، انتشارات جامعه مدرسین قم، ص ۲۳۷. ۲۲- شیخ صدوق، علل الشرایع، ص ۲۵۲. ۲۳- رجوع شود به: النراقی، المولی احمد، عواید الایام، بصیرتی، قم، ۱۴۰۸ ه.ق، چاپ سنگی، ص ۱۸۵- ۲۰۶. ۲۴- آیه ۶۰ سوره نساء. ۲۵- اصول کافی، ج ۱،

ص ۶۷، وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۹۸. ۲۶- مقبوله اصطلاحا به روایتی گفته می شود که از نظر راویان اشکالی داشته باشد.زیرا اگر هیچ اشکالی بر آن وارد نباشد باید به آن صحیحه یا موثقه بگویند.اما چون فقها روایت را پذیرفته و قبول کرده اند به آن مقبوله گفته می شود.در مقبوله عمر ابن حنظله هر چند به عمر ابن حنظله و همچنین محمد بن عیسای یقطین و داود بن حصین الاسدی از جهت توثیق خدشه هایی وارد شده است، اما چون عموم فقها این روایت را تلقی به قبول نموده اند، به همین خاطر، مقبوله عمر ابن حنظله نام گرفته است.البته از جهت این سه نفر نیز ظاهرا بی اشکال باشد.برای مطالعه بیشتر در این زمینه رجوع شود به: منتظری، حسینعلی، مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۲ ص ۲۱۵. ۲۷- آیه ۳۶ سوره احزاب. ۲۸- امام خمینی، کتاب البیع، ج ۲، ص ۴۷۸-۴۷۹. ۲۹- همان منبع پیشین، ص ۴۸۲. ۳۰- در تفسیر مجمع البیان شیخ طبرسی در مورد شان نزول آیه ۶۰ سوره نساء «الم تر الی الذین یزعمون...» نقل شده است: «میان مردی از یهود و یکی از منافقین نزاعی در گرفت.یهودی گفت: شکایتم را به نزد محمد (ص) می برم.چون او می دانست که آن حضرت رشوه نمی گیرد و در قضاوت ستم روا نمی دارد.منافق گفت: نه، بین من و تو، کعب بن اشرف، حکم باشد (چون او می دانست که وی رشوه دریافت می کند) آنگاه این آیه نازل گردید.» برای مطالعه بیشتر رجوع شود به: الشیخ الطبرسی، ابی علی الفضل بن حسن، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، دار المعرفهٔ للطباعهٔ و النشر، بیروت، ۱۴۰۸ ه.ق، ج ۲، ص ۶۶. ۳۱- رجوع شود به: القزوینی الرازی، ابی الحسین احمد، مقاییس اللغهٔ، ج ۲، ص ۹۱. ۳۲- آیه ۲۶ سوره ص. ۳۳- نهج البلاغه، خطبه ۱۹۲ (فیض)، ص ۸۰۲. ۳۴- بحار الانوار، ج ۱، ص ۱۸۳. ۳۵- آیت الله مکارم شیرازی در کتاب البیع خویش این دوازده مورد را بیان نموده است.با این حال، ایشان موارد مذکور را برای دلالت مقبوله بر نصب فقیه جهت ولایت کافی نمی دانند.برای مطالعه بیشتر رجوع شود به: مکارم شیرازی، ناصر، انوار الفقاههٔ (کتاب البیع)، ص ۴۹۵- ۴۹۸. ۳۶- اصول کافی، ج ۲، ص ۲۴۲. ۳۷- الشیخ الطوسی، محمد بن حسن، تهذیب الاحکام، چاپ جدید، ج ۶، ص ۳۰۳. ۳۸- وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۴. ۳۹- مامقانی، شیخ عبد الله، تنقیح المقال فی علم الرجال، ج ۱، ص ۱۸۱ و ۱۹۷ و ۶۳. ۴۰- الشیخ الطوسی، الفهرست، ص ۷۹. ۴۱- امام خمینی، ولایت فقیه (حکومت اسلامی)، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (س)، ص ۸۲. ۴۲- امام خمینی، کتاب البیع، ج ۲، ص ۴۷۸. ۴۳- آیه ۳۶ سوره احزاب. ۴۴- ماوردی مناصبی همچون: «فصل منازعات و خصومات، استیفاء حقوق، ولایت بر مجانین و صغار و محجورین، حفظ اوقاف و صرف آن در راه صحیح، اجرای وصایا، تزویج زنان بی سرپرست، اقامه حدود، دقت و نظر در مصالح کارگزاران، بررسی ضعیت شهود و اجرای مساوات بین قوی و ضعیف » را از جمله وظایف قاضی بر شمرده است.برای اطلاع بیشتر رجوع شود به: ماوردی، ابی الحسن، الاحکام السلطانیه و الولایات الدینیه، ص ۹۰. ۴۵- وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۷. ۴۶- همان منبع پیشین. ۴۷- در دوره غیبت صغری امام زمان (عج) (از سال ۲۶۰ تا ۳۲۹ ه.ق) چهار تن به عنوان نایب خاص آن حضرت واسطه بین امام و شیعیان بوده اند.این چهار تن عبارتند از: ابو عمر عثمان بن سعید بن عمرو العمری، ابو جعفر محمد بن عثمان بن سعید، ابو القاسم حسین بن روح نوبختی، و ابو الحسن علی بن محمد السمری. ۴۸- الشیخ الصدوق، اکمال الدین و اتمام النعمهٔ، ج ۲، ص ۴۸۳. ۴۹- امام خمینی، کتاب البیع، ج ۲، ص ۴۷۴. ۵۰- همان منبع پیشین. ۵۱- شیخ انصاری، مرتضی، مکاسب، ص ۱۵۴. ۵۲- امام خمینی، ولایت فقیه (حکومت اسلامی)، ص ۶۹. منابع مقاله: مبانی مشروعیت در نظام ولایت فقیه ، کواکبیان، مصطفی؛

بررسی دلایل نقلی نظریه مشروعیت مردمی ولایت فقیه

بررسی دلایل نقلی نظریه مشروعیت مردمی ولایت فقیه هر چند آیت الله منتظری در کتاب خویش دلایل متعدد نقلی جهت اثبات ولایت انتخابی فقیه ارائه می کند، اما همانگونه که خود ایشان معترف است نمی توان تمام آنها را از لحاظ سند بی خدشه دانست و یا از لحاظ دلالت تمام دانست.وی در این زمینه چنین می گوید: «غرض ما استدلال به یک یک این روایات متفرقه نیست تا در سند

یـا دلالـت آنهـا منـاقشه شود. بلکه مقصود این است که خلال مجموع این اخبار که به صـدور برخی از آنها اجمالا اطمینان داریم به دست آیـد که انتخـاب امت نیز یـک راه عقلایی برای انعقاد امامت و ولایت است.و شارع مقـدس نیز آن را امضا فرموده است.پس طریق، منحصـر به نصب از مقـام بالاتر نیست، اگر چه رتبه نصب بر انتخاب مقـدم است و با وجود آن مجالی برای انتخاب باقی نمی ماند» . (۱) به همین خاطر در اینجا لازم نیست که همه آن دلایل را یکایک مورد بررسـی و ارزیابی قرار داده، بلکه به مهمترین آنها می پردازیم. فحوای قاعـده «النـاس مسـلطون علی اموالهم » یکی از دلاـیلی که برای اثبات دیـدگاه مشـروعیت مردمی ولایت فقیه از سوی طرفداران نظریه ولایت انتخابی فقیه ارائه شده، فحوای قاعده سـلطنت یا تسلیط است.در این زمینه گفته شده است: «عقل عملی بر سـلطه انسان نسبت به اموالی که خود حیاذت کرده و یا به تلاش و کار خود به دست آورده دلالت دارد و سـیره عقلا نیز همواره در زندگی اجتماعی و داد و سـتد و معاملاتشان در التزام به این معنی گواه بوده و به حرمت تجاوز به اموال دیگران حکم می نموده است و شـرع مقـدس اسـلام نیز این قاعده را تنفیذ نموده تا جایی که یکی از مسـلمات فقه فریقین گردیده و در ابواب مختلف بدان تمسـک شـده است.از پیـامبر اکرم (ص) روایت شـده که فرمود: «ان النـاس مسـلطون علی اموالهم » (۲) همانـا مردم بر اموال خویش مسـلط هسـتند. و در روایت ابی بصـیر از امـام جعفر صادق (ع) آمـده است که فرمود: «ان لصاحب المال ان یعمل بماله ما شاء مادام حیا» (۳) صاحب مال اختیار دارد تا هنگامی که زنده است اموال خویش را هرگونه که خواست به مصـرف رساند. پس هنگامی که مـا این فرض را پـذیرفتیم که مردم بر امـوال خـویش مسـلط هسـتند - به گـونه ای که جز در معصـیت خداونـد هرگونه که بخواهند بتواننـد در اموال خویش تصـرف کننـد - و تصـرف در اموال دیگران بـدون اذن و اجـازه آنـان جایز نباشـد، پس به طریق اولی باید پـذیرفت که مردم بر نفوس خویش مسـلط هسـتند، زیرا سـلطه بر نفس و جان خود، به حسب رتبه بر سـلطه بر مال مقـدم است. بلکه علت و ملاـک سـلطه بر مـال، سـلطه بر خود است، چرا که مـال انسـان محصول کار انسان است و کار او نتیجه فکر و قوای اوست و چـون از جهت خلقت و تکوین، انسـان مالـک جـان، فکر و قوای خویش است و در نـتیجه مالـک اموالی که از ثمره تلاـش آنهـا به دست می آیـد نیز می باشـد. خداونـد متعال، انسان را آزاد، صاحب اختیار و مسـلط بر ذات خویش آفریـده و هیـچ کس نمی تواند آزادی انسانهـا را محـدود نمـوده و بـدون اجـازه آنـان در مقـدرات آنـان تصـرف کنـد.به همین جهت افراد جـامعه حق دارنـد برای حکومت بر خویش، فرد اصـلح را انتخـاب و به حکومت به گمارنـد بلکه پس از حکم عقـل به اینکه جـامعه نیاز به نظام و حکومت دارد و اینکه اینها از ضـروریات زندگی بشـرند، تعیین حـاکم از واجبات زندگی اجتماعی به شـمار می آید. بلی چنانکه بیش از این گفته شـد بـا وجـود امـام منصوب - طبق اعتقـاد مـا - دیگر جـایی برای انتخـاب بـاقی نمی مانـد (نظیر آنچه در مورد ائمه معصومین معتقدیم) و نیز شارع مقدس، شـرایط ویژه ای را برای والی مشخص فرموده که واجب است انتخاب در چارچوب آن شرایط صورت پذیرد و انتخاب شـخص فاقد آن شرایط، صحیح نیست » (۴) بنابر این، چون مردم بر اموالشان تسـلط دارند، و چون مقدرات سیاسی بر اموال دارای اولویت است، در نتیجه بایـد گفت مردم حق تعیین حاکم در عصـر غیبت را دارنـد.در زمینه فحوای قاعده سـلطنت و دلالت آن بر اثبات جنبه «قانونیت » مشروعیت مردمی ولایت فقیه، دو اشکال اساسی مطرح است: اولا: در تمسک به دلیل فحوا، باید توجه کرد که بایـد همواره از عـالی به دانی باشـد، و نه از دانی به عـالی، لـذا اگر من بر مالم سـلطه و ولایت دارم نمی توانم از آن، اولویت تسـلط به نفس خودم را نتیجه بگیرم.به عبـارت دیگر اگر شارع مقـدس به کسـی حق تصـرف بر مالش را دارد، او می تواند (در چهـارچوب شـرع) هر نوع دخل و تصـرفی در آن داشته باشـد، مثلا آن را به کسـی هبه نمایـد. اما از این اجازه شارع نمی توان نـتیجه گرفت که حتمـا حق تصـرف و سـلطه بر نفس خـودش هم به او داده شـده است.البته بر عکس آن می توان اولویت را نـتیجه گرفت یعنی اگر شـارع حق تصـرف و سـلطه بر جـان را به کسـی اعطـا نمود می توان گفت که او به طریق اولی حق تصـرف بر مال خویش هم دارد.چون سـلطه بر مـال در مرتبه بعـد از سـلطه بر جان قرار دارد. البته اگر گفته شود: چون غیر در مال من حق تصـرف ندارد، پس به طریق اولی بر جان من هم سـلطه و ولایتی ندارد، یعنی از عدم جواز تصـرف غیر در اموال، اولویت عدم جواز تصرف

وی بر جـان، نتیجه گرفته شود.آنگاه در پاسخ بایـد گفت: گر چه چنین نتیجه گیری صحیح است، اما از عـدم جواز تصـرف غیر بر جان، چگونه می توان جواز تصـرف هر کس بر جان خویش را استنتاج نمود. یعنی درست است که دیگری بر جان من حق تصرف و ولایت و سلطه ای ندارد، اما چه دلیلی وجود دارد که خودم بر جان خودم سلطه داشته باشم؟ زیرا ممکن است شارع به هیچکس، نه به دیگری و نه به خودم، حق تصرف و سلطه بر جان خودم را نداده باشد. مگر اینکه گفته شود ما با دلایل دیگری ثابت می کنیم که هر کس بر جـان خویش مسلط است.پس در این صورت فحوای قاعـده سلطنت، به تنهـایی، یک دلیل تمام برای اثبات مطلوب نیست. ثانیا: بر فرض که ما پذیرفتیم قاعده سلطنت بر جواز حق تصـرف و سلطه هر کس بر جان خویش دلالت دارد، (۵) حال اگر همه مردم به اتفاق آرا (چون بر نفس خویش سلطه دارنـد) خواستند حق حاکمیت بر خویش را به حاکم منتخب خودشان بسپارند اشکالی پیش نخواهـد آمـد.امـا چون غالبـا چنین اتفـاق نظری پیش نخواهـد آمـد و بحث اکثریت و اقلیت مطرح می شود، در اینجا چگونه می توان از قاعده سلطنت، ولایت حاکم منتخب اکثریت را بر آن اقلیتی که به وی رای نداده اند نتیجه گرفت؟ ممکن است گفته شود یـک توافق ضـمنی وجود دارد، یعنی آن اقلیت هم پـذیرفته انـد که منتخب اکثریت بر آنان ولایت داشـته باشـد. اما با این حال می توان تصور کرد اقلیتی وجود داشـته باشـند که به هیچ نحو، منتخب اکثریت را قبول ندارند، و یا عده ای وجود داشـته باشند که اساسا در انتخابات شـرکت نکرده اند، و یا افرادی هسـتند که بعدا متولد می شوند، در تمام این موارد نمی توان از قاعده سلطنت (که مفادش تسلط بر نفس است) مشروعیت تسلط بر دیگران را ثابت کرد.مگر اینکه گفته شود در تمامی این موارد، با حفظ حقوق اقلیت، عمـل به نظریه اکـثریت یـک امر عقلایی است.در این صـورت بایـد گفت پس قاعـده تسـلیط به عنوان دلیـل نقلی محض به تنهـایی و بـدون کمـک آن امر عقلایی تمـام نیست. آیات و روایات شورا در حکومت و ولایت یکی دیگر از دلایلی که در جهت اثبات نظریه ولایت انتخابی فقیه به کار گرفته شده، آیات و روایات مربوط به شورا و مشورت در امر حکومت و ولایت است.در این زمینـه به آیه کریمه ۳۸ سـوره شورا اسـتناد شـده است. و الـذین اسـتجابوا لربهم و اقـاموا الصـلاهٔ و امرهم شوری بینهم (۶) آنان که پروردگار خویش را اجابت نموده و نماز به پا می دارنـد و کار آنان در بین خودشان بر اساس مشورت است. و از پیامبر اکرم (ص) نیز روایت شـده که فرمـود: «اذا کـانت امراءکم خیـارکم و اغنیـاءکم سـمحاءکم و امـورکم شوری بینکم فظهر الارض خیر لکم من بطنها» (۷) آنگـاه که فرمانروایان شـما خوبان شـما باشـند، و ثروتمنـدانتان، بزرگوارانتان، و امور شـما در بین شـما بر اساس مشورت باشـد روی زمین از درون آن برای شـما بهتر است. واژه «امر» در آیه شـریفه و روایات نیز منصـرف به اصل حکومت دانسته شـده و گفته می شود: «پس ولایـت به وسیله شورای اهـل خبره و انتخـاب آنـان منعقـد می شود و به دنبـال آن قهرا انتخـاب امت را در پی خواهد داشت، چرا که انتخاب «خبرگان » در صورتی که منتخب مردم یا مورد اعتماد آنان باشـند طبعا رضایت و انتخاب مردم را به دنبـال دارد، چنـانکه مـا، در همه ملتها این معنی را مشاهـده می کنیم. از سوی دیگر، بیشتر مسـلمانان پس از وفات پیامبر اکرم (ص) شورا را اسـاس خلافت قرار دادنـد و ما شـیعه امامیه اگر چه به خاطر وجود نص بر ولایت امیر المؤمنین (ع) با آنان مناقشه می کنیم، در عصـر غیبت مـا اگر قائـل به دلالـت مقبوله و نظایر آن بر نصب عـام شویم که بحثی نیست و الا ـ به مقتضـای عموم آیه شـریفه و روایات وارده در این زمینه، قهرا نوبت به شورا و مشورت با مردم خواهد رسـید» (۸) در باب دلالت آیات و روایات مربوط به شورا و مشورت در امر ولایت حکومت باید گفت: گرچه وجود اصل شورا در فرهنگ سیاسـی اسـلام بیانگر شـیوه حکومت اسـلامی می باشد و به وسیله آن نه تنها اقشار مختلف مردم می توانند در تمام مراحل تصـمیم گیریهای سیاسی، اجتماعی نقش سازنده ای داشته باشند بلکه می توانند مانع ضایعات و انحرافهایی شوند که در اثر اشتباهات فردی به وجود می آید. و هرچند سنت خوب و پسندیده مشورت کردن ضـمن آنکه می توانـد مشـارکت فعـال و گسترده مردم را در حـل مشـکلات به نمـایش بگـذارد در عین حـال باعث خواهـد شـد کـه مردم کارهـا را بـه دست خـویش گرفته و به جریـان امـور سـرعت ببخشـند و از همین طریـق نیز بتواننـد تواناییهـای حکومت اسـلامی را در زمینه های مختلف سیاسی و اقتصادی بالا ببرند. اما با این حال نمی توان از این اصل که زمینه ساز مشارکت

فعال مردم در صحنه تصمیم گیریها و اجرای تصمیمات حکومت است (و در حقیقت پاسخی است برای سؤال چگونه باید حکومت کرد؟) به نحوه انتخاب حاکم اسلامی و لزوم مشورت در اصل ولایت مرتبط دانست. (و آن را پاسخی تلقی کرد برای سؤال چه کسی باید حکومت کند؟) زیرا با اینکه ولایت انتصابی برای پیامبر اکرم (ص) قطعی است و آن حضرت نیازی به مشورت برای اصل ولایت ندارد، در عین حال خداوند ایشان را مامور فرموده تا در اجرای امور با مسلمانان مشورت نماید و آنگاه تصمیم مقتضی را اتخاذ فرماید: «فبما رحمهٔ من الله لنت لهم و لو كنت فظا غليظ القلب لانفضوا من حولك فاعف عنهم و استغفر لهم و شاورهم في الامر فاذا عزمت فتوكل على الله ان الله يحب المتوكلين » . (۹) به خاطر رحمت خدا بود که توانستی با مردم نرم خو باشی.اگر تندخو بودی از اطرافت پراکنده می شدند.از این رو از اشتباهاتشان درگذر و برای آنان استغفار کن و در امور با آنان مشورت کن.هرگاه تصمیم گرفتی به خدا توکل کن که خداوند متوکلین را دوست می دارد.حال اگر گفته شود: آیه و امرهم شوری بینهم مطلق بوده و اطلاق آن اقتضای مطلوبیت و نفوذ آن، هم در اصل ولایت و هم در فروع و اجرای آن را دارد.در پاسخ باید گفت: با وجود قدر متقین که در باب مشورت در نحوه اتخاذ تصمیمات و چگونگی اجرای آن وارد شده است، نمی توان به اطلاق آن آیه کریمه تمسک کرد و مشورت را به اصل ولایت و اصل انتخاب حاکم اسلامی تعمیم داد. سخنان امیر المؤمنین در صحت و مشروعیت انتخاب با استناد به موارد متعددی از سخنان و نامه های مولای متقیان حضرت علی (ع)، در مورد تعیین والی با مشورت مهاجرین و انصار، اهمیت دادن به نظر مردم در تعیین والی، امر مردم بودن امر حکومت، ضرورت علنی بودن بیعت، تکلیف و وظیفه مردم در تعیین امام و...و همچنین احادیث پیامبر اکرم (ص) در مورد سقوط حکومت در انتخاب ناشایست مردم و غصب خلافت در حکومت بدون مشورت مردم و ضرورت تعیین رهبر حتی در بین سه نفر، و دستور ایشان به انتخاب فرمانده در جنگ موته و معاهده آن حضرت با اهل مقنا و نهی مردم از سپردن خلافت به زنان و...و همچنین نامه امام حسن مجتبی (ع) به معاویه و تاکید بر انتخاب به وسیله شورا در متن صلحنامه آن حضرت و همچنین پاسخ سید الشهدا حضرت امام حسین (ع) به نامه بزرگان کوفه و...بر صحت و مشروعیت انتخاب استدلال شده است. (۱۰) البته در صورتی که از مبحث سند هم صرفنظر شود، در تمام بودن دلالت یکایک آنها بر نظریه ولایت انتخابی فقیه (همانگونه که قبلا اشاره شد) جای بحث و تامل جدی وجود دارد. با این حال کلامی از امیر المؤمنان حضرت علی (ع) را پس از کشته شدن عثمان، و هنگامی که مردم برای بیعت با آن حضرت هجوم آوردند، در اینجا می آوریم: «دعونی و التمسوا غیری...و اعلموا ان اجبتکم رکبت بکم ما اعلم و لم اصغ الی قول القائل و عتب العاتب، و ان ترکتمونی فانا کاحدکم، لعلی اسمعکم و اطوعکم لمن و لیتموه امرکم، و انا لکم وزیرا خیر لکم امیرا» (۱۱) مرا واگذارید و شخص دیگری را برای این مسئولیت انتخاب کنید...و بدانید اگر من دعوت شما را اجابت کنم، بر اساس آنچه خودم می دانم بر شما حکومت می کنم و به گفته این و آن و سرزنش افراد گوش نمی دهم، ولی اگر مرا واگذارید من نیز همانند یکی از شما هستم، و شاید من شنواترین و مطیع ترین شما باشم نسبت به کسی که حکومت خویش را به وی بسپارید، و من وزیر و مشاور شما باشم برای شما بهتر است تا امیر شما باشم. هر چند در پاسخ به اشکالی که بر دلالت این روایت شده (یعنی اینکه کلمات امام (ع) در اینجا در مقام جدل، و در مقابل کسانی بوده که نصب آن حضرت را مورد انکار قرار می داده اند) گفته شده است: «امام (ع) در مقام جدل بوده، ولی نه جدل به امر باطل و خلاف واقع، بلکه نص همواره بر انتخاب مقدم است و لکن چون آنان تسلیم نصب آن حضرت نبودند، امام (ع) مساله انتخاب را که در رتبه بعدی دارد مطرح فرموده است » . اما نباید فراموش کرد که حضرت ابراهیم (ع) در مقابل بت پرستان به امر باطلی احتجاج کرده و در مورد خورشید گفته است: «هذا ربی هذا اکبر» (۱۲) دو نکته مهم در باره دلایل عقلی و نقلی ولایت انتخابی فقیه هر چند آیت الله منتظری در کتاب خویش ۲۶ دلیل عقلی و نقلی را جهت اثبات نظریه ولایت انتخابی فقیه یعنی همان دیدگاه مشروعیت مردمی ولایت فقیه از جنبه «قانونیت » ارائه داده اند (که به برخی از مهمترین آنها در این فصل اشاره شده و آنها را مورد ارزیابی قرار دادیم)، اما لازم است به دو نکته اساسی و مهم در خصوص این دلایل توجه شود: اولا: همانگونه

که مکررا بیان شده، تمامی دلایل ارائه شده بر این فرض استوار است که ادله ولایت انتصاب الهی فقیه عادل در مرحله ثبوت مخدوش بوده و در مقام اثبات ناتمام باشد.بدیهی است بر اساس نظریه ولایت انتخابی، زمانی که دلایل نصب تمام باشد (چنانکه ما آنها را فی الجمله تمام دانستیم) دیگر نوبت به انتخاب نمی رسد.زیرا نصب شارع همواره در رتبه بالاتری از انتخاب مردم قرار دارد. ثانیا: بر خلاف دلایل نظریه ولایت انتصابی فقیه که هرگونه تاثیری را برای انتخاب مردمی در مشروعیت ولایت فقیه منکر بودند، هیچیک از دلایل عقلی نظریه ولایت انتخابی فقیه و دلایل نقلی آن (بر فرض صحت همه آنها از لحاظ سند و دلالت تمامی آنها بر مقصود) نصب فقیه عادل واجد شرایط از سوی شارع مقدس را جهت تصدی امر ولایت در عصر غیبت، مورد انکار قرار نمی دادند.به عبارت دیگر، بر فرض تمام بودن دلایل عقلی و نقلی نظریه ولایت انتخابی فقیه، در حقیقت بخشی از دیدگاه مشروعیت دوگانه ولایت فقیه و یا همان نظریه ولایت الهی - مردمی فقیه به اثبات می رسد.زیرا دلایل عقلی و نقلی ارائه شده، هیچ منافاتی با این نکته ندارند که وقتی مردم فقیه واجد شرایط را به رهبری و زمامداری انتخاب کردند، او جهت برخورداری از مشروعیت الهی، از جانب خداوند هم برای این سمت منصوب گردد. پی نوشت ها: ۱- رجوع شود به: منتظری، حسینعلی، مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۲، ص ۳۰۳. ۲- بحار الانوار، ج ۲، ص ۲۷۲. ۳- وسائل الشیعه، ج ۱۳، ص ۳۸۱. ۴- رجوع شود به: منتظری، حسینعلی، مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۲، ص ۲۸۵- ۲۸۶. ۵- البته بر فرض هم این قاعده چنین دلالتی داشته باشد باز نمی تواند در همه موارد «مشرع » باشد مثلا در موارد مشکوک که من یقین ندارم شارع در این موارد چنین حقی به من داده باشد، نمی توانم به آن قاعده عام در این شبهه مصداقیه تمسک کنم. ۶- آیه ۳۸ سوره شورا. ۷- تحف العقول، ص ۳۶، سنن ترمذی، ج ۳، ص ۳۶۱. ۸- رجوع شود به: منتظری، حسینعلی، مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۲، ص ۳۸۹. ۹- آیه ۱۵۹ سوره آل عمران. ۱۰- برای مطالعه بیشتر این روایات رجوع شود به: منتظری، حسینعلی، مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۲، ص ۲۹۵- ۳۳۰. ۱۱- نهج البلاغه، خطبه ۹۲، فیض، ص ۲۷۱. ۱۲- آیه ۷۸ سوره انعام. منابع مقاله: مبانی مشروعیت در نظام ولایت فقیه ، کواکبیان، مصطفی؛

بررسی و تحلیل دلایل عقلی دیدگاه مشروعیت الهی ولایت فقیه

بررسی و تحلیل دلایل عقلی دیدگاه مشروعیت الهی ولایت فقیه قبل از بررسی دلایل عقلی دیدگاه مشروعیت الهی ولایت فقیه، بیان چند نکته ضرورت دارد. اولا: اکثر فقهایی که در گذشته در مورد ولایت فقیه سخن گفته اند بیشتر از آنکه به دلایل عقلی عنایت ویژه ای داشته باشند، به دلایل نقلی و احادیث و اخبار ائمه معصومین - علیهم السلام - تمسک نموده و آن را برای اثبات مساله کافی دانسته اند.لذا ارائه دلایل عقلی منقح و دارای نظم منطقی در میان آثار مکتوب آنان کمتر به چشم می خورد. ثانیا: اکثر آن دسته از فقهایی هم که به دلایل عقلی (۱) برای اثبات ولایت فقیه توجه نموده اند، بیشتر به اثبات اصل ضرورت حکومت اسلامی در عصر غیبت، و لزوم سرپرستی و ریاست عالیه جامعه اسلامی از سوی فقهای عادل جامع الشرایط پرداخته اند.به عبارت دیگر، همان جنبه «حقانیت » ولایت فقیه را بیشتر مد نظر قرار داده اند که معتقدان به نظریه های مشروعیت ولایت فقیه در آن شکی ندارند، و کمتر به جنبه «قانونیت » آن عنایت داشته اند که محل نزاع و اختلاف است.این استدلالها جای پرداختن به مبنا و ملاک مشروعیت ولایت فقیه به اصل مشروعیت ولایت فقیه اهتمام ورزیده شده است. ثالثا: هر چند در دیدگاه مشروعیت الهی ولایت فقیه ما باید صرفا استدلال طرفداران نظریه ولایت مطلقه فقیه را مورد بررسی قرار دهیم، اما از آنجایی که نظریه دیگر در همین دیدگاه، یعنی نظریه «ولایت عامه فقیه » نیز به اصل نصب الهی فقیه معتقد است، اشاره ای به دلایل مطرح شده از سوی طرفداران آن هم خواهیم داشت. بررسی استدلال عقلی امام خمینی (ره) و سه نکته درباره آن امام خمینی (ره) در کتاب ولایت فقیه (حکومت اسلامی) خویش با استدلال به لزوم وجود مؤسسات اجرایی و ضرورت اجرای احکام اسلام و ماهیت و کیفیت قوانین اسلام (احکام مالی، احکام دفاع ملی و احکام احقاق حقوق و احکام جزایی) و لزوم وحدت بین امت اسلام و ضرورت قیام علما برای نجات مردم

مظلوم و محروم و همچنین با استناد به سنت و رویه رسول اکرم (ص) و رویه امیر مؤمنان علی بن ابیطالب (ع) و...بر ضرورت تشکیل حکومت اسلامی در عصر غیبت تاکید کرده و می فرماید: «اکنون که دوران غیبت امام (ع) پیش آمده و بناست احکام حکومتی اسلام باقی بماند و استمرار پیدا کند و هرج و مرج روا نیست، تشکیل حکومت لازم می آید.عقل هم به ما حکم می کند که تشکیلات لازم است... اکنون که شخص معینی از طرف خدای تبارک و تعالی برای احراز امر حکومت در دوره غیبت تعیین نشده است تکلیف چیست؟ آیا باید اسلام را رها کنید؟ دیگر اسلام نمی خواهیم؟ اسلام فقط برای دویست سال بود؟ ...یا اینکه حکومت لازم است، و اگر خدا شخص معینی را برای حکومت در دوره غیبت تعیین نکرده است، لکن آن خاصیت حکومتی را که از صدر اسلام تا زمان حضرت صاحب (ع) موجود بود برای بعد از غیبت هم قرار داده است.این خاصیت که عبارت از علم به قانون و عدالت باشد در عده بیشماری از فقهای عصر ما موجود است.اگر با هم اجتماع کنند، می توانند حکومت عدل عمومی در عالم تشکیل دهند.اگر فرد لایقی که دارای این خصلت باشد به پا خاست و تشکیل حکومت داد، همان ولایت را که حضرت رسول اکرم (ص) در امر اداره جامعه داشت دارا می باشد، و بر همه مردم لازم است که از او اطاعت کنند» . (۲) ایشان در کتاب البیع نیز پس از بیان اینکه احکام اسلامی، اعم از قوانین اقتصادی و سیاسی و حقوقی بوده و تا روز قیامت نسخ نشده و باقی و لازم الاجراست و اجرای احکام الهی هم جز از طریق برپایی حکومت اسلامی امکانپذیر نیست. (زیرا در غیر این صورت، جامعه مسلما به سوی هرج و مرج رفته و اختلال و بی نظمی که نزد خدا و خلق امری قبیح و ناپسند است، بر همه امور مستولی خواهد شد) کما اینکه حفظ مرزهای کشور اسلامی از هجوم بیگانگان و جلوگیری از تسلط تجاوزگران بر آن هم که عقلا و شرعا واجب است، جز با تشکیل حکومت اسلامی میسر نیست.اینگونه نتیجه می گیرند که: «آنچه بر شمردیم، جزو بدیهی ترین نیازهای مسلمانان است و از حکمت به دور است که خالق مدبر و حکیم، آن نیازها را بکلی نادیده گرفته، از ارائه راه حلی جهت رفع آنها غفلت کرده باشد. آری، همان دلایلی که لزوم امامت پس از نبوت را اثبات می کند، عینا لزوم حکومت در دوران غیبت حضرت ولی عصر عجل الله تعالی فرجه الشریف را در بر دارد.بویژه، پس از این همه مدت که از غیبت آن بزرگوار می گذرد و شاید این دوران هزارها سال دیگر نیز العیاذ بالله ادامه یابد، علم آن نزد خداوند است. آیا می توان تصور کرد که آفریدگار حکیم، امت اسلامی را به حال خود رها کرده و تکلیفی برای آنان معین نکرده باشد؟ و آیا خردمندانه است که بگوییم خداوند حکیم به هرج و مرج میان مسلمین و پریشانی احوال آنان رضا داده است؟ و آیا چنین گمانی به شارع مقدس رواست که بگوییم حکمی قاطع جهت رفع نیازهای اساسی بندگان خدا تشریع نکرده است تا حجت بر آنان تمام شده باشد؟ آری، لزوم حکومت به منظور بسط عدالت و تعلیم و تربیت و حفظ نظام جامعه ورفع ظلم و حراست مرزهای کشور و جلوگیری از تجاوز بیگانگان، از بدیهی ترین امور و واضحات عقل است، بی آنکه بین زمان حضور و غیبت امام و این کشور و آن کشور فرقی باشد» . (۳) و در قسمت دیگر از همان کتاب پیش گفته می فرماید: «در زمان غیبت، اگر چه شخص معینی برای تصدی امر حکومت قرار داده نشده است، ولی بنابر آنچه پیشتر بیان شد، ممکن نیست، خداوند در امر حکومت که نیاز حتمی جامعه اسلامی است، اهمال کرده باشد... اکنون سزاوار است بگوییم که چون حکومت اسلامی، حکومتی مبتنی بر قانون است، آن هم فقط قانون الهی که برای اجرای احکام و بسط عدالت در سراسر جهان مقرر شده است، زمامدار این حکومت، ناگزیر باید دو صفت مهم را که اساس یک حکومت الهی است دارا باشد، و ممکن نیست یک حکومت مبتنی بر قانون تحقق یابد مگر آنکه رهبر و زمامدار آن واجد این دو صفت باشد، اول علم به قانون و دوم عدالت » . (۴) از مجموع آنچه در اینجا از امام خمینی (ره) به عنوان دلیل عقلی ذکر شد، شاید بتوان در یک نظم منطقی و به طور خلاصه چنین گزارش نمود: ۱- ضرورت حکومت اسلامی به دلایل متعدد (و از جمله اجرای احکام اسلام و جلوگیری از هرج و مرج) از بدیهی ترین نیازهای مسلمانان و از واضحات عقل است که از حکمت خالق مدبر و حکیم به دور است که در این امر اهمال کرده و از آن غافل مانده باشد. ۲- قاعده عقلی، تخصیص بردار نبوده و مخصوص زمان و مکان خاصی نیست.لذا همان دلایلی که لزوم

امامت را اثبات می کند، عینا لزوم حکومت در عصر غیبت را نیز شامل می شود. ۳- طبیعت طرز حکومت اسلامی که حکومتی مبتنی بر قانون است، اقتضا می کند که زمامدار آن حتما از دو صفت علم به قانون و عدالت برخوردار باشد.- از مقدمات پیش گفته، می توان نتیجه گرفت که ولایت فقیه عادل در عصر غیبت و تصدی و سرپرستی جامعه اسلامی از سوی وی، امری کاملا مشروع است، لذا اگر به پا خاست و تشکیل حکومت داد، همان ولایتی را که حضرت رسول اکرم (ص) در امر اداره جامعه داشت دارا می باشد، و بر همه لازم است که از او اطاعت کنند. درباره استدلال عقلی امام خمینی (ره) باید به سه نکته مهم توجه کرد: نکته اول: هر چند امام خمینی (ره) با تعبیر «فما هو دلیل الامامهٔ بعینه دلیل علی لزوم الحکومهٔ بعد غیبهٔ ولی الامر عجل الله تعالی فرجه الشریف » مهمترین پایه استدلال خویش را برای اثبات ولایت فقیه همان ادله امامت عامه می گذارند، با این حال، نباید فراموش کرد که وی در صدد اثبات مساله نصب الهی و جنبه «قانونیت » ولایت فقیه نبوده بلکه بیشترین تکیه ایشان در این استدلال، اثبات ضرورت حکومت اسلامی و عدم اهمال شارع مقدس در عصر غیبت و اثبات جنبه «حقانیت » ولایت فقیه در مقابل کسانی است که در مبارزه با طاغوت کوتاهی نموده و سکوت خویش را با اعتقاد به عدم لزوم حکومت دینی در دوران غیبت با سرپرستی فقیه عادل توجیه می کنند. شاهد بر این ادعا این است که هم در کتاب حکومت اسلامی و هم در کتاب البیع، امام خمینی (ره) بلا فاصله پس از استدلال عقلی، برخی دلایل شرعی و احادیث و اخبار ائمه معصومین - علیهم السلام - از جمله روایت علل (۵) به نقل از فضل بن شاذان از حضرت امام رضا (ع) را یادآوری می کند که همگی بر ضرورت وجود اولی الامر و لزوم حکومت اسلامی و تعیین تکلیف امت و عدم اهمال شارع مقدس در ایجاد نظم اجتماعی و جلوگیری از هرج و مرج دلالت دارند. حال اگر گفته شود: چون امام خمینی (ره) دلیل را به علم کلام ارجاع داده و به دلایل امامت عامه استدلال نموده اند، و چون یکی از دلایل مهم امامت عامه هم همان قاعده لطف است (۶) که بر اساس آن گفته می شود وجود امام لطف است پس بر خداوندلازم است امام را نصب نماید) لذا باید نصب فقیه از سوی شارع مقدس را امری حتمی فرض کنیم. در پاسخ باید گفت: اولا امام خمینی (ره) همانگونه که بیان شد، اساسا در صدد بیان نصب الهی و یا انتخاب مردمی فقیه نیست. بلکه ایشان می گویند همان طور که ضرورت امامت ثابت می شود، ضرورت ولایت و حکومت فقیه در عصر غیبت هم ثابت می شود. ثانیا دلیل امامت عامه منحصر در قاعده لطف نیست.دلیل دیگری هم هست که می گوید برای جلوگیری از اختلال نظام با توجه به تنازع و درگیری بین افراد، علاوه بر قانون الهی، وجود امام و سرپرست برای جامعه ضروری و لازم است. ثالثا هر چند در قاعده لطف، نصب امامان از سوی خداوند سبحان لازم است، اما می توان گفت یکی از دلایل لطف بودن امام و وجوب نصب او بر خداوند، همان عصمت امام است. مرحوم خواجه نصیر الدین طوسی در «تجرید الاعتقاد» خویش می فرماید: «و العصمهٔ تقتضی النص » (۷) کما اینکه مرحوم علامه حلی در شرح این عبارت می فرماید: «از آنجایی که عصمت، یک امر مخفی است که جز خداوند تعالی هیچکس بر آن واقف نیست لذا واجب است که امام از سوی خداوند تعالی که عالم به این شرط است نصب گردد» . (۸) و در جای دیگر دلیل لطف بودن وجود امام را برای حفظ شرایع و حراست آن از زیادت و نقصان می داند. (۹) به عبارت دیگر بر اساس قاعده لطف، ضرورت نصب امام به خاطر حیثیت امام از جنبه حکومت نیست، بلکه به خاطر حیثیت عصمت ایشان است که بتواند احکام الهی راحفظ و حراست نماید.زیرا تنها معصوم است که می تواند حافظ احکام باشد و از عهده غیر معصوم خارج است. بنابر این، یا باید گفت قاعده لطف برای نصب فقیه عادل دلالتی ندارد، و یا باید به عصمت ولی فقیه معتقد گردیم.و چون برای ولی فقیه، عصمت را شرط نمی دانیم، پس باید از شمول قاعده لطف در جهت نصب الهی فقیه، صرفنظر نماییم.همان گونه که به نظر می رسد، نظر حضرت امام خمینی (ره) در دلیل عقلی ارائه شده از جانب ایشان اساسا غیر قاعده لطف باشد. نکته دوم: اگر گفته شود: لازمه سخن و مفهوم کلام امام خمینی (ره) مبنی بر اینکه «اگر فردی لایق (فقیهی عادل و واجد شرایط) به پا خاست و تشکیل حکومت داد، همان ولایتی را که حضرت رسول اکرم (ص) در امر اداره جامعه داشت دارا می باشد، و بر همه مردم لازم است که از او اطاعت کنند» این است که فقیه واجد شرایط

از جانب شارع بالفعل منصوب باشد والا با چه حقی این فقیه می تواند حکومت تشکیل دهد؟ در پاسخ باید گفت: اولا بر خلاف نظریه ولایت انتخابی فقیه که اساسا هر گونه نصبی را در مرحله ثبوت قابل خدشه می داند، نظریه ولایت الهی - مردمی فقیه، بخشی از مشروعیت ولایت فقیه را نصب الهی می داند و از این جهت شکی بخود راه نمی دهد. ثانیا گرچه لازمه سخن امام خمینی (ره) این است که فقیه عادل چون مشروعیت الهی دارد می تواند حکومت تشکیل دهد و صاحب همان ولایتی گردد که پیامبر اکرم (ص) در امر اداره جامعه داشت، اما هرگز این برداشت صحیح در تضاد و منافات با این نکته نیست که چنین فقیهی حتما از رضایت و مشروعیت مردمی قبل از نصب الهی برخوردار بوده است.زیرا زمانی یک فقیه عادل موفق به تشکیل حکومت صالح اسلامی می گردد که اکثریت مردم او را همراهی کرده باشند.مگر اینکه مشروعیت اصل قیام و تهیه مقدمات برای تشکیل حکومت صرفا مدنظر باشد که در چنین حالتی اساسا از موضوع بحث خارج است.زیرا هر فرد مسلمانی مکلف به امر به معروف و نهی از منکر و مبارزه با طاغوت و ایجاد تمهیدات تشکیل حکومت اسلامی است، و شکی نیست که فقیه عادل نسبت به دیگران اولی برای عمل به چنین وظیفه و تکلیفی است.بدیهی است بر اساس روایات اسلامی هر گونه فداکاری در این مسیر و لو تا مرز شهادت، صد در صد مشروع است. ناگفته پیداست قید «صالح اسلامی » برای حکومت، جهت پرهیز از حکومتهای «تغلبیه » است.ممکن است عده ای معتقد باشند که فقیه عادل باید به هر وسیله ای که شده است حکومت تشکیل دهد و لو آنکه با تغلب و زور باشد و اکثریت مردم هم او را همراهی نکرده باشند، اما در مکتب امامت تا کنون هیچ فقیه و صاحبنظر شیعی، در غیر اسلامی بودن حکومت «تغلبیه » شک و شبهه ای نداشته است. ثالثا سیره عملی حضرت امام خمینی (ره) در تشکیل حکومت، بهترین دلیل برای اثبات این نکته است که تا رضایت و نظر و آرای اکثریت مردم در کار نباشد، هیچ حکومتی از قانونیت برخوردار نخواهد بود.زیرا ایشان علی رغم قیام از سالهای قبل از دهه چهل، عملا موفق به تشکیل حکومت تا قبل از بهمن ۱۳۵۷ نشدند، و زمانی هم که حکومت و دولت تشکیل دادند، نه تنها آرای اکثریت قاطع قریب به اتفاق ملت ایران را با خود داشت.سهل است که دهها میلیون قلب اقشار مختلف مردم به عشق ایشان می تپید. امام خمینی در بدو ورود به ایران و در اولین سخنرانی خویش در بهشت زهرا علت اصلی غیر قانونی بودن رژیم ستمشاهی پهلوی را شکل گرفتن نهادهای حکومتی آن بدون رضایت مردم اعلام نموده و در این زمینه می فرمایند: «مجلس مؤسسان را با زور سرنیزه تاسیس کردند ملت هیچ دخالتی نداشت...پس این سلطنت از اول یک امر باطلی بود، بلکه اصل رژیم سلطنتی از اول خلاف قانون و خلاف قواعد عقلی و خلاف حقوق بشر است...هر کسی سرنوشتش با خودش است، مگر پدرهای ما ولی ما هستند؟ ...مجلسی که بدون اطلاع و رضایت مردم است این مجلس، غیر قانونی است.دولتی که از همچو مجلسی و همچو سلطانی انشا بشود، این دولت غیر قانونی است » . (۱۰) کما اینکه ایشان علت تو دهنی زدن به دولت طاغوت و تشکیل دولت اسلامی از جانب خود را رای و رضایت مردم می دانند.ایشان دولت اسلامی را متکی به آرای ملت (مشروعیت مردمی) و متکی به حکم خدا (مشروعیت الهی) دانسته و در این زمینه می فرمایند: «من تو دهن این دولت می زنم، من دولت تعیین می کنم، من به پشتیبانی این ملت دولت تعیین می کنم، من به واسطه اینکه ملت مرا قبول دارد...دولتی که ما می گوییم دولتی است که متکی به آرای ملت است، متکی به حکم خداست » . (۱۱) ایشان در اولین فرمان حکومتی و یا همان حکم اولین نخست وزیری که برای تشکیل اولین دولت حتی قبل از تنظیم قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران صادر فرموده اند تعبیر حق شرعی و تعبیر حق قانونی ناشی از آرای ملت را با هم بیان نموده و بر هر دو جنبه مشروعیت خویش یعنی «مشروعیت الهی » و «مشروعیت مردمی » تکیه می کنند و می فرمایند: «جناب آقای مهندس بازرگان - بنا به پیشنهاد شورای انقلاب، بر حسب حق شرعی و حق قانونی ناشی از آرای اکثریت قاطع قریب به اتفاق ملت ایران که طی اجتماعات عظیم و تظاهرات وسیع و متعدد در سراسر ایران نسبت به رهبری جنبش ابراز شده است..» . (۱۲) بنابر این شکی نیست که سیره عملی امام خمینی (ره) بر هر دو جنبه «مشروعیت الهی » و «مشروعیت مردمی » تاکید دارد. نکته سوم: چنانچه در عصر غیبت برای حاکم اسلامی، انتصاب شارع مقدس را تنها معیار مشروعیت دانسته و

در جنبه «قانونیت » مشروعیت ولایت فقیه، صرفا مشروعیت الهی را کافی بدانیم و برای مشروعیت مردمی تاثیری قائل نباشیم، آنگاه در تعیین فقیه منصوب شارع با محذورات و اشکالات فراوانی مواجه خواهیم شد.در اینجا نمونه ای از این اشکالات را یادآوری می کنیم. ۱- اگر گفتیم همه فقیهان عادل واجد شرایط چون از جانب شارع مقدس نصب شده اند، می توانند دولت تشکیل دهند ولو آنکه مردم رضایت نداشته و در امر حکومت به آنان اقبال و مراجعه نکرده باشند، آنگاه این سؤال غیر عقلانی نخواهد بود که در صورت عدم قیام و اقدام هیچ فقیه واجد شرایطی، تکلیف امت چیست؟ کما اینکه درتاریخ طولانی دوره فقهای متاخر، ما دچار چنین وضعیتی بوده ایم. مگر نه این است که غیر فقیه با وجود فقیه واجد شرایط حق حکومت ندارد؟ مگر نه این است که لزوم حکومت از واضحات عقل و از بدیهی ترین نیازهای جامعه است؟ لذا نتیجه طبیعی چنین وضعیتی این است که یا اساسا معتقد به عدم تشکیل حکومت گردیم و یا حکومت غیر فقیه را باید مشروع بدانیم. البته فرض بر این است که فقهای عادل واجد شرایطی وجود دارند و باز می توان فرض کرد سکوت و عدم قیام آنان هم به خاطر عافیت طلبی و شانه از زیر بار مسئولیت خالی کردن نیست تا معتقد به سقوط شرط عدالت در وجودشان گردیم، بلکه برعکس به واسطه ورع زیاد، هر یک منتظر اقدام دیگر است.در چنین حالتی تکلیف چیست؟ یا باید بگرییم هر کدام از آنان که مردم به وی مراجعه کردند تشکیل حکومت بر او واجب عینی بوده و او ولایت بالفعل خواهد داشت که در این صورت عنصر مشروعیت مردمی وارد بحث شده و مفهوم آن این است که نصب الهی به تنهایی کارایی نخواهد داشت، و یا آنکه امت را بر خلاف نظر شارع بدون تکلیف رها سازیم، و یا آنکه بالاخره به حکومت هر فرد غیر صالحی تن در داده و آن را مشروع بدانیم.ظاهر امر این است که جز دخالت دادن به نقش مشروعیت مردمی در تعیین ولی فقیه چاره دیگری نداشته باشیم. ۲- هر چند اسبقیت در اقدام فقها نسبت به تشکیل حکومت، ممکن است معیاری برای تعیین ولی فقیه باشد، اما اگر فرض شود چند فقیه همزمان برای تشکیل حکومت قیام کردند و هیچ کدام هم (به هر دلیلی) حاضر نشدند دیگری را اصلح بدانند و اتفاقا هر کدام هم بخشی از امکانات کشور را به خود اختصاص داده اند، در اینجا تکلیف چیست؟ اگر معتقد باشیم همه این فقها از جانب شارع بالفعل منصوب هستند و باید مردم موظف گردند که از همه آنان تبعیت نمایند.و در تشخیص اعلمیت و صفات فقیه برتر هم اختلاف وجود دارد در چنین حالتی باید چه کرد؟ آیا در این صورت هرج و مرج لازم نمی آید؟ هیچیک از این فقها به قاعده «القرعه لکل امر مشکل » هم تسلیم نمی شوند (۱۳) تا ما با امثال این راه حلها، آن هم در مساله حساسی همچون حکومت، بخواهیم خودمان را از قید مشروعیت مردمی رها سازیم، پس تکلیف چیست؟ در اینجا نیز ظاهر امر این است که چاره ای جز رجوع به رای و نظر اکثریت مردم وجود نداشته باشد.و این همان دخالت دادن عنصر مشروعیت مردمی در کنار مشروعیت الهی ولی فقیه است. ۳- اگر در حکومت اسلامی ولی فقیه از دار دنیا برود و چندین فقیه واجد شرایط هم وجود داشته باشند که هیچ کدام غیر از خود، دیگری را اصلح ندانند.و هر کدام هم خود را موظف و مکلف برای تصدی امر ولایت و قیام برای به دست گرفتن زمام امور بدانند. آیا در صورتی که با انتخاب مستقیم، و یا غیر مستقیم از طریق خبرگان منتخب ملت، رای و نظر مردم را شرط ندانیم در چنین حالتی هرج و مرج نخواهد شد؟ ۴- یکی از نظریه هایی که ممکن است به عنوان راه حل برای تعیین ولی فقیه از بین فقهای واجد شرایط مطرح گردد این است که تمامی فقهای دارای ولایت بالفعل در یکجا جمع شوند و بگویند ما از حق خود می گذریم و یک نفر را به عنوان ولی فقیه تعیین نموده و به رسمیت می شناسیم.در چنین فرضی نیز باید گفت: اولا امکان جمع همه فقهای صاحب ولایت فعلی و اتفاق نظر همه آنان بر یکی از فقها امری است بسیار مشکل.لذا باید گفت جمعی از آنان اگر چنین اتفاق نظری پیدا کردند مشکل حل می شود. ثانیا باز هم مشکل حل نمی شود.زیرا ممکن است جمع دیگری از فقها، همزمان، فقیه واجد شرایط دیگری را برای ولایت امر امت تعیین کنند.در اینجا نیز ناچار خواهیم شد که بگوییم هر کدام از این دو گروه (و یا چند گروه) که منتخب مردم بودند حق تعیین ولی فقیه دارند به عبارت دیگر برای جلوگیری از هرج و مرج بالاخره باید به مردم رجوع شود. به هر حال با توجه به آنچه که گفته شد، استدلال عقلی حضرت امام خمینی (ره) رابا نادیده

گرفتن تـاثیر «مشـروعیت مردمی » نمی توان برای اثبات جنبه قانونیت «مشـروعیت الهی » ولایت فقیه، تمام دانست، هر چنـد که برای اثبـات جنبه «حقـانیت » مشـروعیت الهی ولایت فقیه، از قویترین اسـتدلالهاست. بررسـی یکی دیگر از دلایل عقلی و دو نکته در باره آن آیت الله العظمی بروجردی شاید اولین کسـی است که به طور منظم و منطقی بر اثبات ولایت فقیه اسـتدلال عقلی کرده و در بین کلمات خویش صـراحتا از نصب فقیه برای سرپرستی جامعه اسلامی سخن گفته است.ایشان، اثبات ولایت فقیه و بیان ضوابط کلی و شئون و حـدود ولاـیت وی را متوقف بر بیـان اموری می دانـد که مـا در اینجـا به طور خلاصه بیان می کنیم: «اولا: در جامعه اموری وجـود دارد کـه مربـوط به فرد خاصـی نیست بلکه از امـور عمـومی اجتمـاعی است که حفـظ نظـام جـامعه بـدان وابسته است، نظیر قضـاوت، سـرپستی اموال غـایب و نـاتوان و مجهول المالک، و حفظ نظام داخلی جامعه و پاسـداری از مرزها و دسـتور جهاد و دفاع هنگام هجوم دشـمنان و مشابه آنکه با سیاست مدن مرتبط است.این امور از مواردی نیست که هر شخصـی مسـتقلا بتواند عهده دار آن گردد، بلکه از وظـایف سـرپرست جـامعه و آن کسـی است که زمـام امور اجتمـاعی مردم به دست اوست. ثانیـا: برای کسـی که قوانین اسـلام و ضوابط آن را بررسـی کنـد، تردیـدی بـاقی نمی مانـد که اسـلام دین سیاسـی، اجتماعی است و احکام آن به اعمال عبـادی شـرعی محض که هـدف آن، تکامـل فرد و تامین سـعادت اخروی است منحصـر نیست، بلکه اکثر احکام آن مربوط به امور سیاسـی و تنظیم اجتمـاع و تامین سـعادت دنیای مردم است.ماننـد احکام معاملات و سـیاسات و جزاییات از قبیل حـدود و قصاص و دیـات و احکـام قضایی، و مالیاتهایی نظیر خمس و زکات که حفظ دولت اسـلام متوقف بر آن است.به همین خاطر علمای خاصه و عامه اتفاق نظر دارند که در محیط اسلام وجود سیاستمدار و رهبری که امور مسلمانان را اداره کند ضروری ست بلکه از ضروریات اسـلام است.هر چنـد در خصوصـیات و شـرایط او و چگـونگی تعیین او از سوی رسول الله (ص) یـا باانتخـاب عمومی، اختلاـف نظر دارند. ثالثا: بی تردید سیاست بلاد و تامین جهات اجتماعی در دین اسلام جدای از جهات روحانی و شئون مربوط به تبلیغ احکام و ارشـاد مسـلمانان نیست، بلکه از همـان صـدر اسـلام سـیاست بـا دیانت در هم آمیخته و سـیاست از شـئون دیانت محسوب می شـده است.رسول الله (ص) شـخصا به تدبیر امور مسـلمانان می پرداخت و امور آنان را سیاستگزاری می کرد و مسلمانان برای حل و فصل خصومتهـای خویش به وی مراجعه می کردنـد.پس از آن حضـرت نیز سـیره خلفـای راشـدین و غیر راشـدین و امیر المؤمنین (ع) به همین منوال بود.آن حضرت پس از تصدی ظاهری خلافت، امور مسلمانان را تدبیر می کرد و برای ولایات، قاضی و حاکم منصوب می فرمود. رابعا: با توجه به خلاصه ای از آنچه گفته شـد، یعنی: ۱- جامعه دارای نیازمندیهای اجتماعی است که رفع آن از وظایف سیاستمدار و رهبر جامعه است. ۲- شـریعت مقدس اسلام، اینگونه امور را مهمل نگذاشته است بلکه نسبت به آن نهایت اهتمام را به خرج داده اسـت.برای آن احکـام بسـیاری را تشـریع کرده و اجرای آن را بـه رهـبر مسـلمانان واگـذار کرده است. ۳- اینکه رهـبر و سیاسـتگزار مسـلمانان در ابتـدای امر، کسـی غیر از پیامبر اکرم (ص) و پس از وی جانشـینان وی نبوده انـد. باید گفت: چون امور حوایج اجتماعی از مسائلی است که عموم مردم در طول مدت عمر خویش با آن دست به گریبان هستند و شیعیان در عصر ائمه (ع) نمی توانسته انـد در همه احوال و هر زمـان که بخواهنـد به ائمه (ع) دسترسـی داشـته باشـند.به همین هت به طور قطع برای ما چنین نتیجه ای حاصل می گردد که امثال زراره و محمد بن مسلم و دیگر اصحاب ائمه (ع) از ائمه معصومین درباره شخصی که به هنگام عدم امکان دسترسـی به آنان به وی مراجعه کنند، پرسـش نموده اند.و باز قطع داریم که ائمه (ع) نیز اینگونه امور عامهٔ البلوی را که شارع راضـی به مهمل ماندن آن نیست، مهمل نگذاشـته و برای حل و فصل این امور کسـی را که شیعیان به هنگام عدم دسترسی به آنان به وی مراجعه کنند، مشـخص فرموده اند.بویژه اینکه عدم دسترسـی اغلب شـیعیان به آنان در آن زمان، و همه شیعیان در عصر غیبت را که خود از آمـدن آن خبر می داده انـد به خوبی می دانسـته انـد. در هر صورت مـا قطع داریم که صـحابه ائمه (ع) دربـاره کسـی که شـیعیان به وی مراجعه کنند، پرسش نموده اند و ائمه - علیهم السلام - نیز به آنان پاسخ داده و اشخاصی را برای شیعه در صورت عـدم تمکن از دسترسـی به آنان مشـخص فرموده انـد.منتهای امر، این احادیث و پرسـش و پاسـخها در جوامع حدیثی که به

دست ما رسیده ساقط شده و چیزی جز همین روایت عمر بن حنظله و ابی خدیجه، به دست ما نرسیده است.پس امر دایر است بین اینکه نصب صورت نگرفته باشد و یا اینکه فقیه عادل به این مقام منصوب شده باشد، و آنگاه که با مطالب گذشته بطلان نظر اول ثابت گردید، نظر دوم (نصب فقیه) ثابت و قطعی می گردد و مقبوله عمر ابن حنظله نیز از شواهد آن است.و اگر خواسته باشی، می توانی مطلب را در قالب یک قیاس منطقی به شکل زیر در ذهن خود مرتب کنی: یا ائمه (ع) برای این امور مورد نیاز همگان، کسی را مشخص ننموده و آن را مهمل گذاشته اند، و یا اینکه فقیه را بدین مقام منصوب فرموده اند، لکن اول باطل است، پس شق دوم ثابت می گردد.این یک قیاس استثنایی است که از یک قضیه منفصله حقیقیه و یک قضیه حملیه تشکیل شده که رفع قضیه مقدم (بطلان قضیه اول) صحت تالی (قضیه دوم) را نتیجه می بخشد، و این همان چیزی است که مورد نظر و مطلوب ماست » . (۱۴) خلاصه آنچه آیت الله بروجردی در این دلیل عقلی استدلال فرموده اند این است که: اولاً: در مسائل اجتماعی اموری است که وظیفه زمامدار اجتماع است.این امور نمی تواند مختل گذاشته شود. ثانیا: قوانین اسلام اعم از اعمال عبادی شرعی محض است و شامل مسائل اجتماعی و سیاسی می شود که اسلام اجرای آن را به رهبر مسلمانان واگذار کرده است. ثالثا: در عمل پیامبر اکرم (ص) و جانشینان وی رهبری و سیاستمداری مسلمانان را بر عهده داشته اند. رابعا: با توجه به مقدمات قبلی باید قطع داشته باشیم که شیعیان در مورد مسائل مبتلابه و مساله زمامداری در عصر غیبت از ائمه اطهار (ع) سؤال کرده و همچنین باید قطع داشته باشیم که ائمه (ع) نیز پاسخ گفته اند و چون نمی توان تصور کرد ائمه (ع) کسی را مشخص نفرموده باشند پس باید یقین کرد که حتما فقیه را برای این مقام منصوب فرموده اند. در بررسی استدلال عقلی آیت الله بروجردی باید به دو نکته مهم توجه کرد: نکته اول: هر چند استدلال عقلی آیت الله بروجردی در اثبات لزوم وجود حکومت اسلامی و «حقانیت » مشروعیت الهی فقیه واجد شرایط برای زمامداری مسلمانان در عصر غیبت، کامل و تمام به نظر می رسد، اما در اثبات اینکه حتما فقهای جامع الشرایط از جانب ائمه (ع) بالفعل برای ولایت منصوب شده اند و حتما از جنبه «قانونیت » هم دارای مشروعیت الهی هستند، به نظر می رسد که کامل و تمام نباشد.زیرا در مقدمه چهارم، آیت الله بروجردی در مورد اموری به قطعیت رسیده اند که جای سؤال و ابهام زیادی دارد.به این خاطر که: اولا: در اینکه سؤال و جوابی در مورد زمامداران عصر غیبت، بین راویان و اصحاب ائمه اطهار (ع) با آن بزرگواران - صلوات الله علیهم اجمعین - حتما و قطعا رد و بدل شده است، صرفا یک احتمال است که ممکن است برای هر کسی منجر به قطع و یقین نگردد. ثانیا: در اینکه احادیث مربوط به ولایت فقیه در جوامع روایی ما وجود داشته است و به هر دلیل (کتاب سوزی از سوی حکومتها و یا آمدن باران و وقوع سیل و زلزله و طوفان و خورده شدن از سوی موریانه! و...) حتما و قطعا ساقط شده و از بین رفته است، باز صرفا یک احتمال است که نه تنها برای هر کس قطع آور نیست بلکه چون در کتب فقهای اقدم و کتب اربعه (که جامع اصول اربعمائهٔ هست) و آثار فتوایی برجستگان فقهی امثال مرحوم شیخ صدوق به این نکته تصریح نشده است، و هیچکس از آنان به غیر از آنچه که امروزه در دست ماست وجود آثار دیگر را در این زمینه احتمال نداده است، می توان احتمال از بین رفتن احادیث مربوط به ولایت فقیه در جوامع روایی را رد کرد. ثالثا: بر فرض که قبول کنیم حتما چنین پرسش و پاسخی صورت گرفته است، و باز قبول کنیم که اینگونه احادیث از بین رفته است، چه دلیلی داریم که با قاطعیت بگوییم پاسخ ائمه اطهار (ع) در برابر پرسش شیعیان غیر از ارجاع آنان به فقهای جامع الشرایط، حتما و قطعا نصب فقها به ولایت بالفعل بوده است؟ شاید کسی احتمال دهد که آن بزرگواران مردم را به انتخاب فقها راهنمایی کرده باشند، شاید به گونه دیگری غیر از نصب و انتخاب پاسخ داده اند.لذا دلیل قاطعی نداریم که حتما پاسخ به نصب فقیه داده اند. در مجموع باید گفت در یک استدلال عقلی به مصداق «اذا جاء الاحتمال بطل استدلال » با وجود احتمالات مختلف پایه آن دلیل عقلی سست می شود. نکته دوم: اگر گفته شود: ارتکاز ذهنی شیعه در مسائل عامه امامت فقط انتصاب الهی بوده است و مساله انتخاب در عصر ائمه اطهار (ع) اساسا مطرح نبوده است.به همین خاطر به غیر از مساله نصب نباید احتمال دیگری را مطرح کرد. در پاسخ باید گفت: اولا هر چند درست است ارتکاز ذهنی شیعه در مورد

مساله امامت، جز نصب امری دیگری نبوده است، اما نبایـد فراموش کرد که چنین ارتکازی را بایـد در مورد امامت امام معصوم (ع) منصـرف دانست، و نمی توان آن را در مورد فقهای غیر معصوم در عصـر غیبت، تعمیم داد.شاید به خاطر همین عنصـر عصمت بوده است که مساله نصب در طول تاریـخ ائمه اطهار (ع) در ذهن شیعیان جا باز کرده بوده است. ثانیا: اگر هم بر امر ارتکاز ذهنی شیعه در مورد نصب بدون تفاوت در مورد امامت امام معصوم و غیر معصوم اصـرار داشـته باشیـم، چه دلیلی وجود دارد که معتقد گردیم حتمـا نصب الهی فقیه برای زمامـداری در عصـر غیبت بـدون کسب مشـروعیت مردمی و قبـل از مراجعه امت، صورت گرفته است؟ یعنی می توان احتمال داد که مساله مشـروعیت الهی و انتصاب یک فقیه عادل برای سرپرستی امور مردم پس از رضایت آنان نسبت به آن فقیه صورت گرفته است. ثالثـا: در همـان روایت مقبوله عمر بن حنظله که آیت الله بروجردی به عنوان مؤیـد دلیـل عقلی خود ذکر کرده است، حضـرت امام صادق (ع) صراحتا جمله «قد جعلته علیکم حاکما» را پس از آنکه توصیه می فرمایند «مردم نظر کنند به آن کسانی که صاحبنظر در حلال و حرام و شناخت احکام هستند و به چنین افرادی راضی شوند» بیان فرموده اندکه البته در جای خود از آن بحث خواهیم کرد. بنـابر این می توان مـدعی شـد که فقهـای جـامع الشـرایط بـا نصب ائمه اطهار (ع) در جنبه «قانونیت » ولایت خویش هم دارای مشـروعیت الهی هسـتند اما پس از آنکه مورد رضایت امت واقع شده و مشـروعیت مردمی هم کسب کرده باشند. پی نوشت ها: ۱- البته اینکه گفته می شود «دلایـل عقلی » نوعی مسامحه در تعبیر است.زیرا بسـیاری از دلایل مطرح شـده از سوی بزرگـان فقهـا در باب ولایت فقیه، دلایل عقلی محض نیست بلکه تلفیقی از عقل و نقل است.مثلا در بعضـی از موارد صـغری قیـاس، عقلی و کـبرای آن نقلی است و بـالعکس.برای اطلاع بیشـتر رجوع شود به: جوادی آملی، عبـد الله، پیرامون وحی و رهبری، انتشـارات الزهرا، ص ۱۴۵. ۲- رجوع شود به: امـام خمینی، ولایت فقیه (حکومت اسـلامی)، مؤسـسه تنظیم و نشـر آثار امام خمینی، تهران، بهار ۱۳۷۳، ص ۳۹- ۴۰. ۳- رجوع شود به: امام خمینی، کتاب البیع، مؤسـسه اسـماعیلیان، ج ۲، ص ۴۶۱- ۴۶۲. ۴- رجوع شود به منبع پیشین ص ۴۶۴. ۵- رجوع شود به: الشـیخ الصدوق، ابی جعفر محمد بن علی، علل الشـرایع و الاحکام، ج ۱، باب ۱۸۲، حدیث ۹، ص ۲۵۱. ۶- آیت الله جوادی آملی در دلیـل عقلی محض خویش جهت انتصـابی بودن فقیه عادل به همین قاعـده لطف، استدلال کرده و می گوید: «ولایت فقیه به عنوان تداوم امامت امامان معصوم (ع) می باشد یعنی هم آفرینش و ایجاد تکوینی فقیهان واجد شـرایط در عصر غیبت به مقتضای حکمت الهی بر مبنای حکیمان و یا قاعده لطف متکلمان واجب است، منتها به نحو «وجوب عن الله » نه «وجوب علی الله » ، و هم دسـتور و نصب تشریعی آنان برابر همین تعبیرهای یاد شده لازم می باشد و ممکن نیست خللی در اصل آن تکوین و یا این تشـریع راه یابـد.» برای مطالعه بیشتر رجوع شود به: جوادی آملی، عبـد الله، پیرامون وحی و رهبری، ص ۱۶۳. ۷- رجوع شود به: علامه حلی، کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، مؤسسه الاعلمی للمطبوعات، بیروت، ۱۹۷۹ م، ص ۳۹۲. ۸- همان منبع پیشین. ۹- همان منبع پیشـین، ص ۳۸۹. ۱۰- امـام خمینی، صـحیفه نور، ج ۴، ص ۲۸۲. ۱۱- همان منبع پیشـین، ص ۲۸۵. ۱۲- همـان منبع پیشـین، ج ۵، ص ۲۷. ۱۳- آیت الله مکـارم شـیرازی که از طرفـداران انتصاب الهی فقیه است می گویـد: در صورتی که فرض شود آن هم به صورت بسـیار نادر، افراد واجد شرایط از جمیع جهات مساوی هستند و هیچیک از آنان از دیگری برتری ندارد و اهل خبره نیز در این مساله متحیر گشـته اند، مانعی برای رجوع به امر قرعه وجود ندارد.برای مطالعه بیشتر رجوع شود به: مکـارم شـیرازی، ناصـر، انوار الفقاهه (کتاب البیع)، مـدرسه الامام امیر المؤمنین، قم، ۱۴۱۱ ه.ق.، ص ۵۹۸. ۱۴- رجـوع شود به: منتظری، حسـینعلی، البـدر الزاهر فی صـلوهٔ الجمعه و المسـافر (تقریر لما افاده آیت الله العظمی حاج آقا حسـین بروجردی طباطبائی)، ص ۵۲- ۵۷. منابع مقاله: مبانی مشروعیت در نظام ولایت فقیه ، کواکبیان، مصطفی؛

معنا و مفهوم مشروعیت

معنا و مفهوم مشروعیت مشروعیت (Legitimacy) در لغت به معنای «قانونی بودن» و «مطابق با قانون» آمده است و اگر چه ریشه

لغوی آن، از «شرع» گرفته شده و با کلمه هایی چون «شریعت» و «متشرعه» هم ریشه است، اما اختصاص به پیروان دین و شریعت نداشته و یک اصطلاح در فلسفه سیاست به شمار می رود. مشروعیت به «حقانیت» اشاره دارد و عبارت است از توجیه عقلانی اعمال حکومت از سوی حاکم . به عبارت دیگر، مشروعیت، یک ویژگی در نظام حکومتی است که حاکم به مدد آن، حکمرانی خویش را صحیح می داند و مردم تبعیت از حکومت را وظیفه خود می شمارند. مشروعیت پاسخی به این پرسش ها است که چرا عده ای حق حکومت دارند و دیگران موظف به اطاعت از آنانند، و حاکم برای نافذ بودن حکمش چه ویژگی ها و صلاحیت هایی را باید داشته باشد؟ این پرسش ها حاکی از آن است که در هر جامعه ای، بر مبنای باورهای رایج در آن جامعه، تنها عده ای صلاحیت حکمرانی دارند و اگر قانونی را وضع و یا امر و نهی می کنند، ناشی از حقی است که دارند و تبعیت ملت نیز ناشی از اعتقادشان به صلاحیت و شأنیت اعمال حکمرانی آنان است. واژه مقابل مشروعیت، که ما را در فهم آن مدد می رساند، غصب (Usurpation) است. کسانی که حکومت را به ناحق غصب کرده اند، سعی در کسب وجهه برای خود داشته و می کوشند با انتساب خود به خداوند و ارزش های دینی و یا با به اطاعت کشاندن مردم، مبنایی برای مشروعیت خود یافته و حکومت خویش را مشروع جلوه دهند. نتیجه آن که توجیه حاکم، در جهت اعمال حاکمیت خود و توجیه مردم مبنی بر پذیرش آن، ناظر به مشروعیت است. از آن جا که هر حقی در اسلام، ملازم تکلیفی است، حق حاکمیت، بدان معنا است که مردم موظف به اطاعت از حاکمی هستند که حاکمیتش مشروع است. به عبارت دیگر، آیا حکومت حق است یا تکلیف؟ و حاکم حق حکومت دارد یا موظف است حکومت کند؟ از نظر اسلام، حکومت هم حق است و هم تکلیف، و کسی که واجد شرایط و معیارهای حکومت باشد، در شرایطی، موظف است حکومت را بپذیرد. وقتی حکومت را نوعی حق بدانیم، پس متعلق به افراد معینی خواهد بود. البته این بدان معنا نیست که آن گروه، ممتازند؛ زیرا در جامعه اسلامی همه فرصت آن را دارند که آن شرایط و معیارها را کسب کنند. از آن چه گفته شد، نتیجه می گیریم که: .۱ مشروعیت به معنای مقبولیت نیست. چرا بیش تر نویسندگان غربی، مشروعیت را به مقبولیت تعریف کرده اند؟ در پاسخ باید گفت که تعریف مشروعیت به مقبولیت، ناشی از فرهنگ معاصر غرب است. در جامعه ای که انسان به جای خدا بنشیند و مدار ارزش ها و ملاک حسن و قبح شمرده شود، طبیعی است که مشروعیت نیز بدو ارجاع شود و رضایت و مقبولیت بشر، ملاک و تعریف مشروعیت قلمداد گردد. پس از آن که «قرارداد اجتماعی» سرمشق (۱) اندیشه غرب قرار گرفت، و از سوی دیگر، نگرش عینی و پوزتیویستی به مفاهیم و پدیده ها مبنای روش شناسی قلمداد شد، طبیعی می نمود که مقبولیت، تعریف مشروعیت به حساب آید. البته در دنیای معاصر، مشروعیت کشورهای مدعی دمکراسی، تنها به مدد رسانه های جمعی، مطبوعات و تکنولوژی تبلیغی است. این ابزار، افکار عمومی را هر طور که بخواهند، هدایت کرده و سمت و سو می دهند. امروزه روشن شده است که در این حکومت ها، که خواست اکثریت، منشأ مشروعیت حکومت شمرده می شود، ده ها وسیله غیر شرافتمندانه به کار گرفته می شود تا خواست مردم به جهتی که صاحبان زر و زور می خواهند، هدایت شود. از این رو است که باطن و منشأ حاکمیت، در حکومت های طاغوتی، همواره در طول تاریخ، غلبه و زور بوده است. نتیجه آن که: نخست، مقبولیت نتیجه مشروعیت است. دوم، تعریف مشروعیت به مقبولیت، مستلزم آن است که حاکمیت دیکتاتورهایی که با ارعاب، زور و تبلیغات موفق به جلب اطاعت مردم شده اند، موجه و مشروع قلمداد شوند. سوم، مشروعیت در کشورهای مدعی دمکراسی، نتیجه تبلیغاتی است که امپریالیسم خبری، با هدف مقبول جلوه دادن نظام سلطه و صاحبان زر و زور انجام می دهد. بدین رو، در این جوامع، باید مشروعیت را نتیجه فرآیندی دانست که رسانه های جمعی، برای ایجاد مقبولیت نظام سیاسی انجام می دهند. چهارم، اگر مشروعیت، دائر مدار مقبولیت باشد، لازمه اش آن است که اگر مردم حکومتی را نخواستند، نامشروع باشد، هر چند آن حکومت، در پی جلب مصالح مردم باشد؛ و اگر خواهان حکومتی بودند، مشروع تلقی شود، هر چند بر خلاف مصالح مردم حرکت کند. .۲ تعریف مشروعیت به «قانونی بودن» درست نیست؛ زیرا ممکن است قانون اعتبار و مبنای معقولی نداشته باشد، بسا برخی از

قوانین از نظر مردم نامشروع، ولی منطبق بر مصالح واقعی آنان باشد، و یا قانونی مشروع، اما برخلاف مصالح واقعی جامعه باشد. اگر حاکمی با کودتا بر سر کار آید و سپس با وضع قوانینی به نفع خویش آن ها را مبنای عمل در جامعه قرار دهد و به تدریج، رضایت مردمی نیز جلب شود، آیا چنین حاکمی که بر مبنای قوانینی که خود وضع کرده است، عمل می کند، مشروع است؟ ! از آن جا که هر جامعه ای نیازمند قانون است، این تعریف، مستلزم آن است که همه حکومت هایی که از راه قوه قهریه، حاکمیت را به دست گرفته و با وضع و عمل به قوانین، امنیت را بر جامعه حکمفرما ساخته اند، مشروع قلمداد شوند، در حالی که مشروعیت چنین حکومت هایی محل تأمل است. ملاک مشروعیت مبنای مشروعیت حاکم چیست؟ دستگاه حاکم بر اساس چه مجوزی قوانین را وضع و اجرا می کند؟ آیا حاکم چون شخصیت برجسته و والایی است، به خود اجازه حاکمیت و وضع قانون را می دهد؟ آیا دودمان و حسب و نسب و زور و غلبه مبنای مشروعیت حاکم است؟ یا آن که مشروعیت، منشأ الهی دارد که بر اساس آن، حاکم خود را محق در حاکمیت می داند و مردم به خاطر باورهای دینی اطاعت می کنند؟ درباره منشأ مشروعیت، دیدگاه های مختلفی وجود دارد. در این مقام، نخست نظریه هایی را که در این باره مطرح است می آوریم و سپس به بررسی دیدگاه اسلام می پردازیم. .۱ ارزش های اخلاقی بر مبنای این نظریه، عدالت و بسط ارزش های اخلاقی، منشأ الزام سیاسی است. اگر حکومت برای سعادت افراد جامعه و بسط ارزش های اخلاقی در جامعه بکوشد، مشروع قلمداد می شود . از نظر تاریخی، ایده عدالت، از سوی افلاطون عرضه شد و به طبقه بندی وی از حکومت ها در آن زمان منتهی گشت. ارسطو پی گیری مصالح مشترک در قبال مصلحت شخصی را معیاری برای مشروعیت حکومت قلمداد می کرد. از نظر ارسطو مشروعیت حکومت تا زمانی دوام دارد که حکومت از مرز عدالت و درستی خارج نشود و در نتیجه، اگر حکومت به فساد کشیده شود و در آن، درستی و فضیلت پاس داشته نشود، مشروع نیست. افلاطون قانونی را مشروع می داند که قادر به رفع مشکلات جامعه و ایجاد عدالت در جامعه شود و حاکم مطلوب را حکیمانی می داند که به قانون خوب، دسترسی داشته باشند. به نظر می رسد معیار عدالت و ارزش های اخلاقی، تنها مشروعیت قوانین و اوامر حکومتی را اثبات می کند؛ اما در این نظریه، در مورد مشروعیت حاکمان، سخنی به میان نیامده است. به عبارت دیگر، این نظریه، پاسخ این سؤال را که حاکم بر اساس چه معیار و مجوزی اعمال حاکمیت می کند، نمی دهد. نکته دیگر آن که باید روشن گردد که معیار عادلانه بودن قانون چیست. آیا صرف این فرض که قوانین کشف شده از سوی حکیم، عادلانه و خوب است، کفایت می کند. به نظر می رسد اگر قانون مستند به وحی نباشد، حتی اگر حکیم آن ها را وضع کند، بی شک، اغراض نفسانی، در آن دخالت می کند. ما معتقدیم که قانون الهی، چون از جانب خداوند، که آگاه به ابعاد وجودی و نیازهای انسان است، و بر مبنای مصالح و مفاسد واقعی انسان است، می تواند ضامن سعادت و بسط عدالت در جامعه باشد. نکته دیگر آن که قانون هر قدر هم که خوب باشد، ضامن اجرا می خواهد؛ یعنی کسی که دلسوز قانون بوده و کمر همت به اجرای آن ببندد. علم و حکمت، به تنهایی برای رسیدن به نشر فضیلت و عدل کافی نیست، بلکه علاوه بر آن، ایمان و تقوای الهی نیز لازم است. علم به مثابه چراغی است که تنها در سایه ایمان، می تواند راه حق را بپوید. .۲ قرارداد اجتماعی مبنای مشروعیت حکومت، در کشورهای مدعی دمکراسی، قرارداد اجتماعی است و وظیفه حکومت، صرفا برقراری امنیت است. درباره این که مفاد قرارداد اجتماعی چیست، تفسیرهای متفاوتی از سوی نظریه پردازان ارائه شده است. در آثار افلاطون به قرارداد میان شهروندان و حکومت اشاره شده است. پس از رنسانس، هابز از پیشگامان نظریه قرارداد اجتماعی است. وی معتقد است که افراد جامعه، برای رهایی از مرحله «وضعیت طبیعی» که در آن جامعه فاقد امنیت است و رسیدن به «وضعیت معقول» که در آن، قانون حاکم است با یکدیگر قرارداد می بندند . بر مبنای قرارداد، شهروندان همه حقوق خود را به حاکم می بخشند و حاکم در قبال آن، امنیت را در جامعه برقرار می کند. طبق این نظریه، مردم پس از قرارداد، حق شورش و انقلاب ندارند . در حالی که از نظر جان لاک، یکی دیگر از نظریه پردازان قرارداد اجتماعی، مردم حق شورش و انقلاب دارند. مردم هرگاه مشاهده کنند که حکام برخلاف قرارداد عمل می کنند، می توانند از آنان

روی برتافته و حکومت را به گروه دیگری واگذار کنند. در نظریه روسو، دولت برآیند و مظهر اراده عمومی است. آن چه در ارزیابی این نظریه، شایان تأمل است آن است که اولا، در تاریخ بشر، مرحله ای که در آن، انسان ها در وضع طبیعی به سر برده و سازمان اجتماعی وجود نداشته باشد، دیده نشده است. تاریخ به یاد ندارد که انسان ها گرد هم آمده باشند و آگاهانه توافقی به صورت قرارداد تنظیم کرده باشند. ثانیا، این نظریه، توهمی بیش نیست که هدف آن پرکردن خلأ ناشی از سکولاریسم و انزوای دین در جامعه است. از این رو، در حالی که در اندیشه دینی، دولت ریشه در وحی داشته و پدیده ای الهی به شمار می رود، بر مبنای این نظریه، دولت پدیده ای صناعی به شمار می رود. .۳ مشروعیت الهی در ادیان الهی، مشروعیت حکومت ها ناشی از خداوند است و تنها قوانینی مشروعیت داشته مبنای عمل قرار می گیرند که از سوی خداوند به پیامبران وحی شده باشند؛ اما در گذر تاریخ، این امر که ریشه در اعماق فطرت انسان ها داشته است، همواره مورد سوء استفاده حکام جور قرار گرفته است. آنان کوشیده اند برای موجه جلوه دادن حکومت، خود را به خداوند منتسب کنند . در امپراتوری های باستان، فراعنه مصر، خود را خدا خوانده و ادعای خدا پادشاهی داشتند . در آیین تحریف شده مسیحیت، حضرت عیسی (علیه السلام) فرزند خدا، و در قرون وسطی، حکومت ها بدون توجه به حقوق مردم، برای خود، منشأی الهی قائل بودند و در برخی کشورهای مشرق زمین، پادشاهان مستبد، خود را «ظل الله» می خواندند. در فلسفه سیاسی اسلام، مشروعیت حاکم و نظام سیاسی، ناشی از خداوند است که توضیح آن در ادامه خواهد آمد. نقد دیدگاه ماکس وبر علاوه بر آن چه ذکر شد، برخی از نویسندگان غربی، ملاک های دیگری را برای مشروعیت برشمرده اند؛ از جمله، یکی از نویسندگان غربی، به نام ماکس وبر، منشأ مشروعیت را سه عنصر سنت، کاریزما و عقلانیت می داند که ذیلا به ارزیابی آن می پردازیم. سنت: سنت عبارت از قوانین نانوشته ای است که از عرف، هنجارها و ارزش های مشترک ناشی می شود. و بنا به گفته دانشوران سیاسی، به اشکال مختلفی چون وراثت، شیخوخیت، ابوت، خون و نژاد اطلاق می گردد. درباره سنت، چند نکته حائز اهمیت است: الف) نویسندگان غربی همواره با قرار دادن سنت، در مقابل مدرن، به طور غیر مستقیم، در صدد تحقیر ملل و جوامع غیر غربی هستند. آنان در پی القای این مطلب هستند که لازمه تمدن و مدنیت، پذیرش فرهنگ غرب و دست شستن از سنت های گذشته است. بسیاری از نظریه های غربی به ویژه در حوزه توسعه، به طور مستقیم و غیر مستقیم، جوامع را به تقلید از غرب و طرد دین و هویت و فرهنگ بومی فرا می خوانند. ب) با توجه به آن چه درباره مشروعیت بر مبنای سنت ذکر شد، درباره انطباق آن بر حکومت اسلامی، بیان چند نکته ضروری است. .۱ مشروعیت حکومت اسلامی، از نوع وراثت نیست؛ زیرا حاکم اسلامی باید دارای عصمت، در عصر حضور، و برخی شرایط علمی، عملی و شایستگی های اخلاقی و روحی، در عصر غیبت باشد. وراثت به عنوان یک ملاک مستقل، در مشروعیت نقشی ندارد. .۲ مشروعیت حکومت اسلامی، از نوع شیخوخیت، نژاد و خون نیست؛ زیرا چنین مبنایی تنها در حکومت های دارای نظام پادشاهی و قبیلگی معتبر است. با ظهور اسلام، نظام قبیلگی و معیارهای نژادی و نسبی مشروعیت، در هم ریخت و اسلام با دعوت مسلمانان به روابط فراقبیلگی، اذن الهی، معیار مشروعیت حکومت قرار گرفت. بنابراین، در حکومت اسلامی، هیچ گاه نژاد و نسب، منشأ حق نیست و نژادپرستی و ملی گرایی، خلاف روح تعالیم اسلام است. نظریه پردازان غربی، علی رغم ادعای طرد نژاد و معیارهای نسبی در مشروعیت، و ادعای حاکمیت عقلانیت و علم، در جاهلیت مدرن قرن بیستم، با شعارهایی چون حقوق بشر و حقوق بین الملل، تنها بشر غربی را به عنوان انسان به رسمیت می شناسند. نگاهی گذرا به آثار شرق شناسانه (۲) حکایت از خوی سلطه طلبی و برتری جویی غرب بر عالم و آدم دارد. در قرن بیستم، نظام قبیلگی، با هدف حاکمیت سرمایه و حفظ نظام سلطه در قالب «حزب» ظاهر شده است. در نظام حزبی، به هر کسی اجازه حاکمیت داده نمی شود، بلکه تنها کسانی مجاز به اعمال حاکمیتند که از مجرای حزب، به مقامات بالا دست یابند و در جهت حفظ سیطره غرب و نظام سلطه گام بردارند. .۳ در اسلام، وراثت مشروعیت آور نیست. البته رگه هایی از کسب مشروعیت، از طریق نسب و وراثت را می توان در اندیشه اهل سنت یافت. آنان بر این نکته تأکید می کنند که حاکم و خلیفه مسلمین باید از

قریش باشد. در منابع شیعی، هیچ گاه وراثت به عنوان منبعی مستقل برای مشروعیت، مطرح نشده است. در برخی آیه های قرآن کریم نیز تعصب های قومی و انتساب به آبا و اجداد، نکوهش شده است. در فرهنگ اسلامی، تنها بر معیارهای فکری علمی و صلاحیت ها و شایستگی های روحی اخلاقی تأکید شده است و اگر بر مشروعیت ائمه اطهار تأکید و بر محبت آنان در قرآن اشاره شده، «الا ـ المودهٔ فی القربی» از آن رو است که آنان برترین تربیت شدگان، مکتب اسلام و وحی و دارای برترین شناخت از دین بوده اند. فره و کاریزما: کاریز ما عبارت است از خصوصیات و ویژ گی های خارق العاده شخص حاکم که به طور ناخودآگاه مردم را به انقیاد و اطاعت فرا می خواند. در تاریخ معاصر، هیتلر، موسولینی و جمال عبدالناصر از مصادیق این الگوی مشروعیت شمرده شده اند. در ارزیابی نظریه کاریزما، نکات ذیل شایان ذکرند: الف) نظریه پردازان غربی، و همگام با آنان، برخی محافل و نویسندگان داخلی، پیامبران الهی، ائمه اطهار (علیهم السلام) و دیگر رهبران بزرگ الهی را از جمله مصادیق مشروعیت کاریزماتیک ذکر کرده اند؛ مثلا ـ برخی با تحلیل مراحلی که جامعه ما پس از انقلاب اسلامی طی کرده است، دوره حاکمیت امام (ره) را دوران کاریزمایی بر شمرده اند. (۳) از غربزدگان انتظاری بیش از این نیست؛ اما محافل مذهبی نباید فریب ظاهر این نظریه را بخورند. این نگرش به رهبران الهی درست نیست؛ زیرا پیامبران را به مثابه افرادی با جاذبه های شخصی و فارغ از وحی الهی در نظر می گیرد و طبعا پذیرش دعوت آنان از سوی مردم، فارغ از تعقل و تفکر و صرفا ناشی از شگردها و جاذبه های شخصی آنان قلمداد می شود، در حالی که پیامبران و رهبران الهی، تجسم راستین ارزش های الهی اند. آنان هیچ گاه، حتی برای لحظه ای مردم را به خود دعوت نکردند. آن چه موجب اطاعت و انقیاد انسان ها از پیامبران و رهبران الهی می شده، تنها ویژ گی ها و جاذبه های شخصیتی آنان نبوده است. اظهار عبودیت، بندگی، تواضع و مظهریت اسما و صفات الهی، از جمله ویژ گی های مهمی بود که انبیا و رهبران الهی برخوردار از آن ها بودند و هر انسان صاحب خرد، تعقل و تفکری را از صمیم قلب و با اراده ای محکم، به خضوع در برابر آنان فرا می خواند. نتیجه آن که تأمل در مفاد دعوت پیامبران و رهبران الهی و تعالیم حیاتبخش آنان، موجب تبعیت و اطاعت مردمان از آنان می شد. ب) با توجه به آن چه گفتیم، جای تعجب است که برخی در بیان مصادیق مشروعیت کاریزماتیک، از یک سو، از هیتلر، موسولینی و دیگر طواغیت نام می برند که نماد تفرعن، طغیان و عصیان انسان معاصرند و از سوی دیگر، پیامبران الهی را، که عصاره نظام خلقت و مصداق خلیفهٔ اللهی اند، در این زمره قرار می دهند. آیا ذکر این مصادیق در کنار هم، توهینی آشکار به ساحت مقدس این بزرگواران نیست؟ ج) جاذبه های شخصی رهبران بزرگی چون امام خمینی، ناشی از پشتوانه وحیانی است که امت اسلامی را عاشقانه به تبعیت از ایشان به عنوان حاکم اسلامی فرا می خواند، حاکمی که برای آحاد امت اسلامی، سمبل دین و یادآور حاکمیت پیامبر و ائمه (علیهم السلام) است. محتوای دعوت حضرت امام (ره) تعالیمی بود که پیامبر (صلی الله علیه و آله و سلم) و ائمه بدان دعوت می کردند و بدین خاطر، در قلب های مسلمان ها نفوذ یافت. البته جاذبه های حضرت امام، هر صاحب خرد و فطرت سالمی را مجذوب خود می ساخت. این، ویژ گی همه رهبران الهی است که در قلب انسان ها نفوذ می کنند. رهبران بزرگ الهی، علی رغم قرار گرفتن در مسند قدرت، ذره ای از آن را در راه منافع شخصی استفاده نمی کنند و دغدغه اصلاح گری و نجات مسلمانان، محرومان و مستضعفان جهان را دارند. در زندگی روزمره به حداقل بسنده می کنند و با همتی بلند پشتیبان مظلومان و محرومانی هستند که مورد تعرض و کینه مستکبرانند و این مواضع، که برآمده از اندیشه والای دینی است، میلیون ها انسان را در سراسر جهان شیفته آنان می سازد . مشروعیت در اسلام در هر نظام سیاسی، مشروعیت، از فلسفه فکری و جهان بینی حاکم بر آن جامعه ناشی می شود . از این رو، مبنای مشروعیت، از جامعه ای که اعتقادی به خدا ندارد تا جامعه ای که در آن، اعتقاد به خداوند وجود دارد، متفاوت است. در اسلام، حاکمی از مشروعیت برخوردار است که بر طبق شریعت و احکام اسلام عمل کند و در مقابل، اگر حاکمی پای بند به دین نباشد، از مشروعیت برخوردار نیست. در جامعه اسلامی، مشروعیت از منبعی سرچشمه می گیرد که حاکمیت مطلق در انحصار او است. در اسلام، تنها خداوند از حاکمیت مطلق برخوردار است؛ زیرا

بر اساس بینش اسلامی، همه جهان، ملك خداوند است و هیچ کس بدون اذن او حق تصرف در آن ندارد . حکومت بر انسان ها نیز از شؤون ربوبیت تشریعی است و تنها کسانی حق حاکمیت بر دیگری را دارند که از طرف خداوند منصوب شده باشند. روشن است که صرف ادعای انتساب به خداوند، مشروعیت آور نیست. این امر، ملاك هایی دارد که آن ها را دین ارائه می کند. حکامی که در طول تاریخ به خاطر نفوذ دین در جوامع، به دروغ مدعی انتساب به خدا شده اند و گاه ادعای الوهیت و یا «ظل اللهی» کرده اند و از این طریق خواسته اند در جامعه، کسب وجهه کنند، مشروعیت ندارند. منشأ مشروعیت در دین، ارزش ها و ملاك هایی است که در منابع اسلامی بدان ها اشاره شده است و حاکم اسلامی باید دارای شایستگی های اخلاقی و علمی باشد تا مشروع قلمداد شود. همه مسلمانان بر این امر اتفاق دارند که مشروعیت حکومت پیامبر (صلی الله علیه و آله و سلم) از جانب خداوند است، اگر چه پس از پیامبر، مبنای مشروعیت، نزد شیعه و اهل سنت تغییر یافت. شیعیان بر این نکته تأکید داشتند که امامان معصوم (علیهم السلام) نیز هم چون پیامبر (صلی الله علیه و آله و سلم) از سوی خدای متعال به حکومت منصوب شده و مشروعیت دارند. پیامبر (صلی الله علیه و آله و سلم) بارها و از جمله در واپسین سال حیات خویش امام علی (علیه السلام) را از جانب خدا به عنوان جانشین خویش معرفی کرد و دستور خداوند را به مسلمانان ابلاغ نمود. (۴) اما آیا در عصر غیبت، از سوی خداوند، کسی برای حکومت نصب شده است؟ یا این که امور انسان ها به خودشان واگذار شده است؟ تأمل در ادله ای که در منابع اسلامی آمده، حاکی از آن است که در عصر غیبت، تنها فقیهانی که دارای صلاحیت ها و شایستگی های علمی عملی و اخلاقی باشند، حق حکومت دارند. حضرت امام رحمه الله ضمن اشاره به فقدان مشروعیت هر حکومتی که از جانب خداوند نباشد، درباره مشروعیت حکومت فقها می فرماید: ولایت فقیه در کار نباشد، طاغوت است. اگر به امر خدا نباشد، رئیس جمهور با نصب فقیه نباشد، غیر مشروع است. وقتی غیر مشروع شد، طاغوت است. (۵) مشروعیت حکومت فقها استمرار حکومت ائمه اطهار (علیهم السلام) در عصر حضور است. تنها تمایز حکومت در عصر غیبت، با حکومت ائمه (علیهم السلام) آن است که ائمه از جانب خداوند به نصب خاص، متصدی امر حکومت شده اند؛ اما فقها به نصب عام منصوب شده و در هر زمان، برخی از آنان مجاز و مأذون برای حکومت هستند. (۶) حضرت امام خمینی در این باره می فرمایند: عهده داری امور سیاسی، فقط در صلاحیت امام معصوم و منصوبین اوست و در عصر غیبت، نایبان عام، فقهای جامع شرایط فتوا و قضاء، جانشین امام معصوم در اجرای سیاست هستند (مگر در جهاد ابتدایی) و این مسأله، بر آن ها واجب کفایی است در صورتی که بسط ید داشته باشند و از حاکمان ظالم نترسند تا حدی که می توانند. (۷) نقش مردم در حکومت اسلامی نقش مردم، در حکومت اسلامی چیست؟ اگر مشروعیت حکومت پیامبر، ائمه و فقها ناشی از نصب الهی است، آیا این بدان معنا است که مردم در تکوین و تداوم حکومت اسلامی، نقش ندارند؟ اگر نقشی دارند، آن نقش چیست؟ در پاسخ باید گفت که نقش آفرینی مردم، در مشروعیت بخشی خلاصه نمی شود، بلکه مردم در عینیت بخشی و کارآمدی حکومت نقشی اساسی دارند. از این رو، تحقق حکومت پیامبر (صلی الله علیه و آله و سلم) که مشروعیتش از جانب خداوند، مورد اتفاق همه مسلمانان است، تنها با مشارکت و حضور مردم میسر می شود؛ یعنی پیامبر در تشکیل حکومتش به قهر و ارعاب، که منطق مستبدان است، متوسل نمی شود، بلکه مسلمانان با رغبت و شوق، حکومت نبوی را پذیرا می شوند و تحکیم پایه های حکومتی پیامبر، مرهون کمك های بی شائبه مردم است. بعد از رحلت پیامبر (صلی الله علیه و آله و سلم) بر خلاف اهل سنت که بیعت، اتفاق اهل حل و عقد و شورا را معیار مشروعیت حاکم می شمارد، شیعه معتقد به مشروعیت حکومت از طریق نصب الهی است و مردم در عینیت بخشی و عملی شدن حکومت نقش دارند. بدین رو، حضرت علی (علیه السلام) علی رغم مأموریت به امامت و رهبری جامعه از سوی خداوند، به خاطر عدم پذیرش مردم، به مدت ۲۵ سال از دخالت در امور جامعه خودداری فرمودند و با تکیه بر زور، حکومت را بر مردم تحمیل نکردند. تنها زمانی حکومت آن حضرت محقق شد که مردم با حضرتش بیعت کردند . آن حضرت در این باره می فرماید: «لولا حضور الحاضر و قیام الحجه بوجود الناصر... لالقیت حبلها علی غاربها» اگر حضور بیعت

کنندگان نبود و با وجود یاوران، حجت بر من تمام نمی شد... رشته کار حکومت را از دست می گذاشتم. (۸) و در جای دیگر به این نکته اشاره می کند که «لا رأی لمن لا یطاع» (۹) که ناظر به نقش مردم در پیدایی و تثبیت حکومت الهی است. در عصر غیبت نیز فقهای شیعه، به جز برخی فقهای معاصر، بر این باورند که مشروعیت حکومت، تنها ناشی از نصب الهی است. این دیدگاه به «نظریه انتصاب» مشهور است. همان گونه که در عصر پیامبر و ائمه اطهار (علیهم السلام) مردم منشأ مشروعیت نبوده و صرفا در استقرار، تحقق و عینیت حکومت، نقشی اساسی دارند. از این رو، مادامی که حکومت حاکمان اسلامی مورد پذیرش واقع نشود، استقرار نخواهد یافت و اداره امور جامعه ممکن نخواهد بود. حضرت امام (رحمه الله) ضمن تصریح بر مشروعیت الهی حاکم، درباره نقش مقبولیت مردمی و نفی دیکتاتوری و زور در حکومت اسلامی می فرماید: ما بنای بر این نداریم که یک تحمیلی بر ملتمان بکنیم. اسلام به ما اجازه نداده است که دیکتاتوری بکنیم. ما تابع آراء ملت هستیم. ملت ما هر طور رأی داد، ما هم از آن ها تبعیت می کنیم. ما حق نداریم، خدای تعالی به ما حق نداده است که بر ملتمان چیزی را تحمیل کنیم . (۱۰) از آن چه گفته شد، روشن می شود که مشارکت و حضور مردم، به حاکم اسلامی، بسط ید و قدرت می دهد تا در سایه آن، احکام و قوانین دین را در جامعه اجرا کند. در حقیقت، پذیرش مردمی بر اساس نصب امام معصوم است و حاکم مشروع، از سوی امام معصوم، مجاز به اعمال ولایت و دخل و تصرف است. تنها در صورتی مشروعیت حکومت دینی زوال می یابد که حاکم به وظایف خویش عمل نکند و یا یکی از شرایط حاکمیت را از دست بدهد. در غیر این صورت، مشروعیت باقی است . نگرشی جامع و منسجم به گفتارهای حضرت امام، که در صحیفه نور گرد آمده و آثار فقهی ایشان و عدم برخورد گزینشی و جناحی با آن، حاکی از اعتقاد عمیق و صریح حضرت امام به نظریه انتصاب است. تأکیدات حضرت امام در دوران حاکمیت نظام جمهوری اسلامی بر مردم، حاکی از نقش آفرینی شهروندان جامعه اسلامی، در کارآیی نظام است. ایشان در تعیین نخست وزیر دولت موقت می فرمایند: من ایشان را حاکم قرار دادم. یک نفر آدمی هستم که به واسطه ولایتی که از طرف شارع مقدس دارم، ایشان را قرار دادم. ایشان واجب الاتباع است. یک حکومت عادی نیست، یک حکومت شرعی است. مخالفت با این حکومت، مخالفت با شرع است. (۱۱) بنابر نظریه دیگری که پس از انقلاب اسلامی، از سوی برخی مطرح شد، مشروعیت حاکم اسلامی، ناشی از آرای مردم است. در این دیدگاه، که موسوم به «نظریه انتخاب» است، گزینش حاکم بنا به صفات و شرایطی که حاکم باید واجد آن ها باشد، و ائمه اطهار به عنوان ولایت عامه فقها، آن شرایط را ذکر کرده اند، به مردم واگذار شده است و مشروعیت، هم چون کشورهایی که بر مبنای قرارداد اجتماعی عمل می کنند، از پایین به بالا- است. مردم علاوه بر عینیت بخشی، نقش مشروعیت دهی به حاکم را نیز دارند و با آرای خویش حق حاکمیت و تسلطی را که از آن برخوردار بودند، به حاکم واگذار می کنند، به گونه ای که فقیه، پیش از گزینش و انتخاب از سوی مردم، حق هیچ گونه ولایت و اعمال تصرف در شؤون جامعه را ندارد. در حالی که بر مبنای نظریه انتصاب، رجوع به خبرگان و آرای مردم، به عنوان «بینه» مطرح است و صرفا جنبه طریقیت و کاشفیت دارد و بر اساس آن، فقیه اصلح، از میان فقها برگزیده می شود . در اصل یک صد و هشتم قانون اساسی، درباره گزینش رهبری، اشاره صریحی دائر بر نظریه انتصاب یا انتخاب وجود ندارد و قهرا بر اساس هر دو نظریه قابل توجیه است. مشروعیت و توسعه رابطه توسعه با مشروعیت چیست؟ آیا توسعه موجب مشروعیت می گردد؟ اگر حاکمی نامشروع، راهکارهایی ارائه کند که منتهی به گسترش مشارکت سیاسی، توسعه سیاسی یا توسعه اقتصادی و رفاه شود، آیا این امور، موجب مشروعیت آن حاکم می گردد؟ در پاسخ باید گفت که اگر مشروعیت را به معنای مقبولیت بپنداریم که در آثار نویسندگان غربی بدان اشاره شده است توسعه می تواند مشروعیت آفرین باشد. بر این اساس، اگر حکومتی با کودتا روی کار آید و برای توسعه و رفاه مادی و اقتصادی جامعه بکوشد و از این طریق، به تدریج رضایت عامه مردم را جلب کند، آن رژیم به تدریج مشروع می گردد. طبیعی است که بنابر این نگرش، شأن انسانی تا حد حیوان تنزل یافته است؛ زیرا تأمین رفاه وی باعث مشروعیت حکمران شده است. اما بر مبنای تعریفی که در اسلام از مشروعیت وجود دارد، هیچ یک از امور مذکور، ماهیت

رژیم نامشروع را دستخوش تغییر نمی کند. تنها ملاک مشروعیت، اذن الهی و عمل بر اساس شریعت است. این بدان معنا نیست که جامعه، حکومت ناکارآمد را نیز تحمل کند؛ زیرا لازمه حکومت مشروع، در شریعت اسلامی، کارآمدی و خدمت گزاری به مردم است. حکومت بـه مثابه امانتی است که حاکم در راه برآوردن نیازهای مادی و معنوی مردم، آن را پذیرفته است و به محض کوتاهی و تخطی از انجام وظایف و با از دست دادن شرایطی که در اسلام برای حاکم اسلامی در نظر گرفته شده، خود به خود عزل می گردد و تصرفاتش از آن پس غاصبانه خواهد بود. برخی فن سالاران (تکنوکرات ها) گمان می کنند که به هر قیمتی، جامعه اسلامی باید توسعه یابد. این عده، که اصالت را به توسعه و تخصص می دهند، توسعه را حتی به قیمت فدا کردن عدالت اجتماعی و فقیر و محروم شدن هزاران انسان از حقوق خود، بر هر امری مقدم می شمارند و آن را در سرلوحه برنامه خویش قرار می دهند، غافل از آن که رسالت دین، تأمین عدالت اجتماعی است. نتیجه توسعه بدون عدالت، مشکلات اقتصادی، افزایش فاصله طبقاتی، گسترش فرهنگ غرب در جامعه، فاصله گرفتن از عدالت اجتماعی و فقر و محرومیت بیش از پیش جامعه است. رضاخان نیز در عصر خویش در پی توسعه بر اساس الگوهای غربی بود و به عدالت اجتماعی و اقشار محروم جامعه، توجهی نداشت که این امر، منجر به فقر و محرومیت هر چه بیش تر توده های محروم جامعه و حاکمیت طبقات مرفه شد. قدرت و مشروعیت قدرت چیست و چه رابطه ای با مشروعیت دارد؟ قدرت عبارت است از استعداد و توان نفوذ در رفتار دیگران، به گونه ای که رفتارشان بر اساس خواست اعمال کننده قدرت تنظیم گردد. اعمال قدرت از راه های مختلفی ممکن است صورت گیرد. اعمال قدرت یا مشروع است و یا نامشروع. قدرت مشروع، همان اقتدار است که به دارنده آن، حق اعمال حکمرانی می دهد. و قدرت فاقد مشروعیت، زور، سلطه طلبی و استبداد است که به دیکتاتوری می انجامد. قدرت و مشروعیت، ارتباطی تنگاتنگ با یکدیگر دارند. در چشم انداز دینی، قدرت اگر از منشأی الهی برآید و در دست انسان های واجد شرایط باشد، مشروعیت دارد. در جامعه اسلامی، برترین منبع قدرت، باور دینی و عقاید مردم است. اگر چه نباید از دیگر منابع قدرت غافل ماند، اما در رویارویی با دیگر جوامع و به ویژه، قدرت های جهانی، که در صدد سیطره بر جوامع دیگر هستند، باید از موضع قدرت، که در معنویت و باورهای دینی متبلور است، سخن گفت. بدیهی است که هر کشوری از موضع قدرت با دشمن خود، روبه رو می شود و در دنیای امروز، چون دشمنان ما در عرصه نظامی، اقتصادی و فن آوری علمی برتری دارند و نقطه ضعف آن ها در عقاید و عرصه فرهنگ است، باید از این موضوع، که نقطه قدرت ما به شمار می رود، با آن ها برخورد کنیم. بنابراین، سستی در عرصه دین و باورهای مذهبی، به معنای خلل در کانون قدرت ملی ما است. هیچ قدرتی به اندازه مذهب، توان برانگیختن مردم را ندارد و در میان مذاهب، هیچ مذهبی به اندازه اسلام و تشیع، از این امتیاز برخوردار نیست. نگاهی به دنیای معاصر و گذشته تاریخی، گواه صدقی برای اثبات این مدعا است. امروزه بیش تر کانون های بحران و درگیری، در مناطق و کشورهای اسلامی است. در این مناطق، که در یک سو مسلمانان و در سوی دیگر آن، قدرت های غربی و هم پیمانان آنان قرار دارند، آن چه موجب بقا و پایداری ملل اسلامی شده، مقاومتی است که از اسلام نشأت گرفته است. تاریخ اسلام، مشحون از قیام و مقابله مسلمانان با دشمنان اسلام است. این قیام ها ریشه در روحیه ظلم ستیزی، احقاق حق، استقلال خواهی و طرد حکام جور و نامشروع داشته است. شهید مطهری در این باره می گوید: عمل به حدیث «افضل الجهاد کلمهٔ عدل عند امام جائر در طول تاریخ، رشادت ها و شهادت های فراوانی را در پی داشته است. (۱۲) هم چنین ایشان درباره مقاومت اسلام در برابر سلطه قدرت های خارجی می نویسد: آن ها احساس کرده اند که در سرزمین های شرق و اسلامی، فقط اسلام است که به صورت یک فلسفه مستقل زندگی، به مردم آن جا روح استقلال و مقاومت می دهد. اگر اسلام نباشد، چیز دیگری که با اندیشه های استعماری سرخ و سیاه مبارزه کند، وجود ندارد. (۱۳) و حضرت امام (ره) در وصیت نامه الهی خویش، در این باره می فرمایند: اسلام و حکومت اسلامی، پدیده الهی است که با به کار بستن آن، سعادت فرزندان خود را در دنیا و آخرت، به بالاترین وجه تأمین می کند و قدرت آن را دارد که قلم سرخ بر ستمگری ها و چپاولگری ها و فسادها و

تجاوزها بکشد و انسان ها را به کمال مطلوب خود برساند و مکتبی است که بر خلاف مکتب های غیرتوحیدی، در تمام شؤون فردی و اجتماعی، مادی و معنوی، فرهنگی و سیاسی، نظامی و اقتصادی، دخالت و نظارت دارد. استقرار حکومت اسلامی در ایران، بیش از گذشته، دشمن را به قدرتی که دین می تواند داشته باشد، آگاه کرده است و بی شک، ضعف و فتور در ارکان حکومت اسلامی، از سوی هر کس که باشد، گناهی نابخشودنی است. از این رو است که حضرت امام، حفظ نظام اسلامی را از واجب ترین واجب ها می دانستند. تمسک و عمل به اسلام، حفظ وحدت جامعه اسلامی، دفع شبهات و القائات دشمنان اسلام، حمایت و تبعیت از حاکم اسلامی، جلوگیری از نفوذ فرصت طلبان در صفوف مسلمانان و شناخت جریانات مختلف فکری، برای حفظ و صیانت از اسلام اصیل در برابر اسلام تحریف شده، از جمله عوامل بسط قدرت دینی است و در مقابل، رخنه عناصر ناصالح در بین اقشار مردم و به ویژه، در حوزه متولیان دین، موجب تضعیف قدرت دینی و تفسیر دین به نفع حکام و مستکبران می گردد. ایجاد فرقه هایی چون وهابیت و بهائیت، و تفسیر و ارائه چهره ای از اسلام که با منافع غرب سازگار باشد، توسط عناصر نفوذی صورت گرفته و می گیرد. نتیجه آن که وظیفه صیانت از اسلام و ارزش های دینی، به نسل ما سپرده شده است و قصور در آن، گناهی نابخشودنی است و اهتمام به آن، موجب رضای الهی و سعادت دنیوی و اخروی است . پی نوشت ها: ۱ ۲. Paradigme برای آگاهی بیش تر از گزارش های شرق شناسانی که برخوردی نژاد پرستانه با جوامع مختلف داشته اند. به آثاری که اصطلاحا به شرق شناسی موسوم شده است، رجوع کنید؛ از جمله، ادوارد سعید، شرق شناسی، ترجمه عبد الرحیم گواهی (تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۷۲) . ۳ ر.ک: «روشنفکری دینی و جمهوری سوم» ، مجله کیان، ش ۳۷، ص ۲۰. ۴ ادله ای که مبین مشروعیت حاکمیت پیامبر (صلی الله علیه و آله و سلم) و امامان معصوم (علیهم السلام) است، در فصل نخست بخش سوم خواهد آمد. ۵ صحیفه نور، ج ۹، ص ۲۵۱. ۶ ادله ای که مبین مشروعیت ولایت فقها در عصر غیبت است، در بخش سوم خواهد آمد. ۷ امام خمینی، تحریر الوسیله، ج ۱، باب امر به معروف و نهی از منکر، ص ۴۴۳. ۸ نهج البلاغه، خ ۳. ۹ همان، خ ۲۷. ۱۰ صحیفه نور، ج ۱۰، ص ۱۸۱. ۱۱ همان، ج ۵، ص ۳۱. ۱۲ مرتضی مطهری، پیرامون انقلاب اسلامی. ۱۳ مرتضی مطهری، خدمات متقابل اسلام و ایران، ص ۵۲. منابع مقاله: فلسفه سیاست، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمنی (ره) ؛

دلیل مرکب از عقل و نقل

دلیل مرکب از عقل و نقل برهان تلفیقی از عقل و نقل، دلیلی است که برخی از مقدمات آن را عقل و برخی دیگر از مقدماتش را نقل تامین می کند. این گونه از دلیل، خود بر دو قسم است. قسم اول: دلیلی است که موضوع حکم آن از شرع گرفته شده باشد، لیکن عقل، مستقلا حکم خود را بر آن موضوع مترتب کند ;مانند «نماز خواندن در مکان غصبی » که حکم این مساله، به نظر مجتهد در مساله «اجتماع امر و نهی » بستگی دارد و جواز اجتماع امر و نهی و یا امتناع آن، هر دو بر یک برهان صرفا عقل مبتنی اند. آنچه که در مورد نماز در مکان غصبی از سوی شارع وجود دارد، مربوط به «حرمت غصب » یا «وجوب نماز» است، اما در مورد «ضرورت مباح بودن مکان نماز» ، به عنوان شرط وضعی نظیر طهارت، هیچ روایتی وارد نشده است. از اینرو اگر مجتهد اصولی، اجتماع امر و نهی را ممکن بداند، می گوید: شخصی که در مکان غصبی نماز خوانده است، هم معصیت کرده و هم اطاعت ;و اگر چه نماز او همراه با تصرف غاصبانه بوده، لیکن نماز او صحیح می باشد و پس از گذشتن وقت نیز قضا ندارد ;همان گونه که در وقت نیز اعاده ندارد. اما مجتهدی که اجتماع امر و نهی را ممکن نمی داند و جانب نهی را بر جانب امر ترجیح می دهد، می گوید: نماز واجب است و غصب مال دیگران حرام است و جمع بین این دو محال است و لذا با وجود نهی شرعی، جایی برای امر شرعی باقی نمی ماند و بالعکس ;و چون در مورد غصب مال دیگران، نهی آمده و آن را حرام کرده است، پس هیچ گاه در چنین جایی شارع دستور نماز خواندن نمی دهد و لذا آن نمازی که در مکان غصبی خوانده شود، در واقع نماز شرعی نیست و

باطل است. بنابر آنچه گذشت، موضوع این حکم (نماز خواندن در مکان غصبی)، ماخوذ از یک امر و نهی شرعی است، ولی حکم آن مستند به یک استدلال عقلی می باشد. قسم دوم: دلیلی است که موضوع و حکم آن از شرع گرفته شده باشد، لیکن عقل، لازمه آن حکم را بر آن موضوع بارمی کند مانند حرمت ضرب و شتم والدین. آنچه در شرع وارد شده است نظیر آیه شریفه «لا تقل لهما اف » (۱) ، دلالت بر حرمت اف گفتن بر والدین دارد، اما عقل، حرمت ضرب و شتم را به نحو اولویت درک می کند ;یعنی می گوید اگر خداوند بی احترامی مختصر را نسبت به والدین حرام دانسته، پس بی شک، زدن آنان را نیز حرام می داند. این گونه از استدلال های عقلی که در محور نقل حاصل می شوند و تلفیقی از این دو می باشند، از «ملازمات عقلیه » شمرده می شوند و تفاوت آنها با «مستقلات عقلیه » نظیر حرمت ظلم، در همان استقلال و عدم استقلال عقل در حکم کردن است ;یعنی در مثل «حرمت ظلم » که از مستقلات عقلیه است، عقل به صورت مستقل حکم ظلم را که حرمت می باشد صادر می کند بدون آنکه در این حکم خود، نیازمند موضوعات یا احکام شرعی باشد ;ولی در دو مثال فوق که گفته شد و هر دو از ملازمات عقلیه بودند، اگر چه که عقل حکم می کرد، ولی عقل در یک حکم، موضوع تنها را از شرع می گرفت و در حکم دیگرش، علاوه بر موضوع، حکم شرعی ملازم حکم خود را نیز از شرع دریافت می کرد (۲). دلیل اول در اثبات ولایت فقیه که بیان شد، دلیل عقلی محض و از مستقلات عقلیه است (۳) و دلیل تلفیقی که اکنون در صدد بیان آن هستیم، از ملازمات عقلیه است نه از مستقلات عقلیه، و از نوع دوم آن مانند حرمت ضرب و شتم والدین می باشد. دلیل تلفیقی بر ولایت فقیه در تبیین دلیل تلفیقی از عقل و نقل بر اثبات زعامت فقیه عادل در عصر غیبت، چنین می توان گفت که صلاحیت دین اسلام برای بقاء و دوام تا قیامت، یک مطلب قطعی و روشن است و هیچ گاه بطلان و ضعف و کاستی در آن راه نخواهد داشت: «لا یاتیه الباطل من بین یدیه ولا من خلفه » (۴) و تعطیل نمودن اسلام در عصر غیبت و عدم اجرای احکام و حدود آن، سد از سبیل خدا و مخالف با ابدیت اسلام در همه شؤون عقاید و اخلاق و اعمال است و از این دو جهت، هرگز نمی توان در دوران غیبت که ممکن است معاذالله به هزاران سال بیانجامد، بخش مهم احکام اسلامی را به دست نسیان سپرد و حکم جاهلیت را به دست زمامداران خودسر اجرا کرد و نمی توان به بهانه این که حرمان جامعه از برکات ظهور آن حضرت (علیه السلام)، نتیجه تبهکاری و بی لیاقتی خود مردم است، زعامت دینی زمان غیبت را نفی نمود و حدود الهی را تعطیل کرد. تاسیس نظام اسلامی و اجرای احکام و حدود آن و دفاع از کیان دین و حراست از آن در برابر مهاجمان، چیزی نیست که در مطلوبیت و ضرورت آن بتوان تردید نمود و اگر چه جامعه اسلامی از درک حضور و شهود آن حضرت محروم است، ولی هتک نوامیس الهی و مردمی، و ضلالت و گمراهی مردم و تعطیل اسلام، هیچ گاه مورد رضایت خداوند نیست و به همین دلیل، انجام این وظایف بر عهده نمایندگان خاص و عام حضرت ولی عصر (علیه السلام) است. بررسی احکام سیاسی اجتماعی اسلام، گویای این مطلب است که بدون زعامت فقیه جامع الشرایط، تحقق این احکام امکان پذیر نیست و عقل با نظر نمودن به این موارد، حکم می کند که خداوند یقینا اسلام و مسلمانان را در عصر غیبت بی سرپرست رها نکرده و برای آنان، والیان جانشین معصوم تعیین فرموده است. در عصر غیبت، مجتهدان جامع الشرایط احکام فردی و عبادی مسلمین را در کمال دقت استنباط نموده، به آن عمل می کنند و به دیگران نیز اعلام می نمایند و احکام سیاسی و مسائل اجتماعی اسلام را نخست از منابع دین استخراج کرده، در نهایت تامل و ظرافت، در جامعه اسلامی به اجرا درمی آورند. اکنون نموداری از احکام سیاسی اجتماعی اسلام ارائه می گردد. احکام سیاسی - اجتماعی اسلام یکم: حج، از احکام ضروری و زوال ناپذیر اسلام است و هر فرد مستطیع و توانمندی از هر فج عمیق و با هر وسیله، از اقصی نقاط جهان موظف به حضور در میقات و مواقف و مکلف به انجام مناسک حج و عمره می باشد و یکی از بارزترین مناسک آن، وقوف در عرفات و مشعر و بیتوته در منی است. این اعمال، همان گونه که مکان معینی دارند که وقوف در غیر آن مکان کافی نیست، زمان مشخصی دارند که وقوف در غیر آن زمان مجزی نمی باشد و تشخیص زمان، همانند شناخت حدود اصلی مکان، کار ساده ای نیست ;زیرا تشخیص زمان مناسک، بر اساس رؤیت هلال صورت می گیرد و استهلال و

مشاهده هلال برای افراد آشنای بومی کار آسانی نیست ;چه رسد به افراد بیگانه از افق شناسی، آن هم در کشور ناشناس و در ایام سفر. جریان وقوف در مواقف یادشده، همانند روزه گرفتن یا افطار نمودن نیست که بر اساس «صم للرؤیهٔ و افطر للرؤیهٔ » (۵) هر کسی به تکلیف فردی خود عمل نماید ;زیرا هرگز ممکن نیست میلیون ها نفر در بیابان های حجاز بلاتکلیف و متحیر بمانند و تدریجا هر کسی در روزی از روزهای ماه ذی الحجهٔ که از طریق رؤیت شخصی او یا شهادت عدلین مثلا (در صورت عدم تعارض بینه) یا گذشت سی روز از رؤیت هلال ماه قبل و یا استصحاب در حال شک مشخص شده است، وقوف نماید. اگر کسی به وضع کنونی حمل و نقل زائران و دشواری نصب خیمه ها و تامین وسائل مورد نیاز آن ایام آشنا باشد، هرگز احتمال نمی دهد که هر کس وظیفه شخصی خود را نسبت به وقوف ها، حتی اضطراری آنها انجام دهد و آنچه که هم اکنون تا حدودی از صعوبت آن می کاهد، اعتماد بر حکم حاکمان قضائی حجاز می باشد که فعلا حرمین شریفین در اختیار آنهاست و در صورت عدم علم به خلاف واقع و همچنین در صورت علم به خلاف، اگر موجب عسر و حرج شدید باشد، به حکم آنان عمل می شود. استنباط عقل از این مجموعه آن است که شارع مقدس، به لازم ضروری نظام حج اهتمام داشته و آن را تصویب و جعل کرده و آن، همانا تعیین مرجع صحیح برای اعلام اول ماه ذی الحجهٔ و رؤیت هلال آن است ;چه اینکه درباره ماه مبارک رمضان چنین آمده است: «روی محمد بن قیس عن ابی جعفر (علیه السلام) قال: اذا شهد عند الامام شاهدان انهما رایا الهلال منذ ثلاثین یوما امر الامام بافطار ذلک الیوم اذا کانا شهدا قبل زوال الشمس وان شهدا بعد زوال الشمس امر الامام بافطار ذلک الیوم واخر الصلاهٔ الی الغد فیصلی بهم » (۶). سند این حدیث معتبر است و اگر چه در صحیح یا حسن بودن آن در اثر وجود ابراهیم بن هاشم در سلسله سند، اختلاف است، لیکن از کلینی (قده) به طریق صحیح نقل شده است و استفاده حکم حج از حدیث مزبور که درباره صوم وارد شده، بر اساس تلفیق عقل و نقل است نه از باب قیاس حکم حج به حکم صوم. نکته ای که در این حدیث معتبر ملحوظ است، همانا تعبیر «امام » برای مرجع تعیین تکلیف در حال شک می باشد ;چنانکه از مسؤول تنظیم و هدایت کاروان حج و امیرالحاج به امام یاد شده است: «عن حفص المؤذن قال حج اسمعیل ابن علی بالناس سنهٔ اربعین وماهٔ فسقط ابوعبدالله (علیه السلام) عن بغلته فوقف علیه اسمعیل فقال له ابوعبدالله (علیه السلام) : سرفان الامام لا یقف » (۷ ;)چه اینکه از امیرالحاج به والی نیز تعبیر شده است: «فلما دفع الناس منصرفین سقط ابوعبدالله (علیه السلام) عن بغلهٔ کان علیها فعرفه الوالی » (۸) و مورد حج، به عنوان مثال یاد شده است وگرنه نیاز به حاکم و امام برای تعیین آغاز و انجام ماه برای صوم و افطار و همچنین برای حلیت و حرمت جنگ های غیردفاعی در ماه های حرام، امری روشن است. یکی از بارزترین اهداف سیاسی حج، برائت از مشرکان و تبری از افکار شرک آلود آنان است و هرگز این بعد عظیم حج، بدون نظم و رهبری میسر نیست و حج بدون برائت، فاقد روح سیاسی است. دوم: حدود و تعزیرات الهی، از احکام ثابت اسلام می باشد که نه تبدیل پذیر است و نه قابل تحویل. از سوی دیگر، سفک دماء و فساد در زمین و هتک نوامیس از بشر مادی سلب نمی شود و اصلاح و تقلیل آن بدون اجرای حدود الهی میسر نیست و از دیگر سو، قوانین غیردینی توان آن را ندارند که جایگزین احکام الهی گردند. بررسی ماهوی حدود و تعزیرات نشان می دهد که در قوام آنها، امامت بالاصل یا بالنیابه ماخوذ است ;زیرا تا قاضی جامع الشرایط، ثبوت اصل جرم را موضوعا و حکما احراز نکند و استناد آن به متهم برای او معلوم نگردد و کیفیت استناد را از لحاظ علم و عمد یا جهل و سهو یا خطای محض یا خطای شبه عمد نداند و از ادله ثبوت و اثبات امور یادشده آگاه نباشد، توان انشاء حکم را ندارد و تا حکم انشاء نشود، اصل حد یا تعزیر ثابت نخواهد شد و در صورت عدم ثبوت حد، هرگز متهم یا مجرم، مهدورالدم یا مستحق قطع دست یا تازیانه یا رجم یا زندان و مانند آن نمی باشد. این گونه از قضاء و داوری ها، تابع حکومت اسلامی است و علاوه بر آن، اجرای حدود، در اختیار امام المسلمین می باشد و دیگران حق دخالت در آن ندارند ;زیرا سبب هرج و مرج خواهد شد. گذشته از این موارد، عفو بعضی از مجرمان در حالت های خاص مانند ثبوت جرم به سبب اقرار در خصوص برخی از معاصی، در اختیار قائد مسلمانان است. بنابراین، حدود اسلامی، هم از جهت ثبوت و هم از نظر سقوط و هم از حیث

اجراء، عفو، و تخفیف، برعهده کسی نیست مگر به اختیار فقیه جامع الشرایط ؛زیرا غیر از مجتهد عادل، کسی شایسته تصدی این امور یادشده در حدود نمی باشد. سوم: اموال، ستون فقرات اقتصاد کشور است و هر فرد یا ملتی که فاقد آن باشد فقیر است ؛یعنی ستون فقرات و مهره پشت او شکسته است و قدرت قیام ندارد ؛لذا خداوند در قرآن کریم از آن، به عنوان مایه قیام یاد کرده است: «و لا- تؤتوا السفهاء اموالکم التی جعل الله لکم قیاما» (۹) و حضرت رسول اکرم صلی الله علیه و آله و سلم آن را مایه حفظ دین و اقامه فرائض دانست: «اللهم بارک لنا فی الخبز و لا تفرق بیننا و بینه فلولا الخبز ما صلینا و لا صمنا و لا ادینا فرائض ربنا» (۱۰). «مال » در اسلام، به چند قسم تقسیم شده است: ۱. «مال شخصی » که به وسیله کسب حلال یا ارث و مانند آن، ملک اشخاص می شود. ۲. «مال عمومی » که به سبب جهاد به اذن امام یا وقف عام و مانند آن، ملک توده مردم می گردد. ۳. «مال دولتی » که «انفال » نام دارد و مخصوص امام می باشد ؛مانند زمین های موات و.... ۴. «مال دولت اسلامی » که به نام سهم مبارک امام است و مخصوص شخصیت حقوقی امام و جهت امامت می باشد. آن دسته از اموال که ملک حکومت است نه شخص، به ارث نمی رسد و امام بعدی، خود مستقلا متولی آن می شود نه آنکه تولیت آن را از امام قبلی ارث برده باشد. قسمت مهم مسائل مالی در اسلام، به انفال برمی گردد ؛زیرا اراضی موات و ملحق به آن و همچنین سلسله جبال و محتویات آنها و معادن عظیم مانند نفت، گاز، طلا، و دریاها و منافع و کرانه های آنها و...، سرمایه های اصیل کشورند و تصرف در آنها در عصر غیبت، بدون اذن منصوب از سوی امام معصوم (علیه السلام) روا نیست ؛خواه منصوب خاص باشد یا منصوب عام و در این جهت، فرق نمی کند که قائل به تحلیل انفال در زمان غیبت باشیم یا نه ؛زیرا بر فرض تحلیل و اباحه، همانند وقف عام است که بدون تعیین متولی، هرج و مرج حاصل می شود و موجب ویرانی منابع مالی و در نتیجه سبب خرابی کشور می گردد که در این صورت همان متولی انفال، عهده دار دریافت و پرداخت سهم مبارک امام (علیه السلام) نیز خواهد بود و سر آنکه در تقسیم اموال، سهم امام، جدای از انفال ذکر شد، همین است که درباره انفال، فتوا بر تحلیل و اباحه عامه است ولی درباره سهم امام، فتوا بر آن است که پیش از تسویه و تطهیر، تصرف در مال مشترک، حرام است و تادیه سهم امام (علیه السلام) ، لازم می باشد. تولیت این اموال یادشده، بر عهده اسلام شناس متخصص و پارساست که همان مجتهد مطلق و عادل می باشد ؛چنانکه تصدی تبیین روابط با ملت های معتقد به خدا و وحی و دارای کتاب آسمانی و تنظیم قراردادهای جزیه و مانند آن، بدون دخالت نائب امام معصوم (علیه السلام) نخواهد بود ؛زیرا این گونه از امور عمومی، در اختیار پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم و جانشینان معصوم ایشان بوده است و تامل در این بودجه های کلان، نشانه لزوم تاسیس حکومت و تامین هزینه آن است. تولیت دریافت زکات و صرف آن در موارد خاص نیز بالاصاله از اختیارات معصوم (علیه السلام) است که در عصر غیبت، بالنیابه، بر عهده فقیه جامع الشرایط می باشد. چهارم: دفاع و همچنین جهاد که آن نیز نوعی دفاع از فطرت توحیدی است از احکام خلل ناپذیر عقلی و نقلی اسلام است ؛زیرا نشئه طبیعت، بدون تزاحم نیست و شواهد عینی نیز ضرورت دفاع را تائید می کند. قرآن کریم نیز که «تبیان » همه معارف حیاتبخش است، زندگی بی دفاع از حریم دین را همراه با آلودگی و تباهی یاد می کند و منشا فساد جامعه را، ویرانی مراکز عبادت و تربیت توسط طاغیان می داند ؛یعنی هدف اولی و مقدمی خصم متهاجم، تعطیل مجامع دینی و سپس تخریب مراکز مذهبی است و هدف ثانوی او، گسترش فساد در زمین است که با تشکیل محافل دینی و همچنین با حفظ مراکز مذهبی عقیم خواهد شد. از این جهت، خدای سبحان می فرماید: «و لولا- دفع الله الناس بعضهم ببعض لفسدت الارض ولکن الله ذو فضل علی العالمین » (۱۱ ؛)اگر دفاع الهی نمی بود و خداوند به وسیله صالحان روی زمین، طالحان آن را دفع نمی کرد، هرآینه زمین فاسد می شد ؛ولی خداوند نسبت به جهانیان تفضل دارد و به سبب مردان وارسته تبهکاران را هلاک می کند. همان گونه که به منظور برطرف شدن فتنه های انحرافی، دستور قتال در قرآن کریم صادر شد تا هر گونه فتنه اعتقادی از بین برود: «و قاتلوهم حتی لا تکون فتنة و یکون کله لله » (۱۲) ، همچنین اعلام خطر شد که اگر با دشمنان دین، قتال و ستیز صورت نگیرد، فتنه های دینی و انحراف های فکری که فساد کبیر و مهم است، فراگیر می شود: «الا- تفعلوه تکن فتنة فی الارض و فساد

کبیر» (۱۳ «;)و لولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لهدمت صوامع و بیع و صلوات و مساجد یذکر فیها اسم الله کثیرا ولینصرن الله من ینصره ان الله لقوی عزیز» (۱۴ ;)اگر خداوند به سبب مؤمنان به حق، باطل گرایان را دفع نمی نمود، مراکز عبادت و نیایش منهدم می شد. این حکم، اختصاص به بعضی از ادیان و مذاهب یا برخی از ابنیه و مراکز مذهبی ندارد، بلکه در هر عصر و مصری، طاغیان آن زمان و مکان، بر ضد دین رائج آن منطقه و مرکز مذهبی آن تهاجم می کنند و تا ویرانی کامل آن از پا نمی نشینند ;خواه معبد ترسایان و یهودان باشد، خواه عبادتگاه زردشتیان و دیر راهبان، و خواه مساجد و مصلی های مسلمانان: «و یرید الله ان یحق الحق بکلماته و یقطع دابر الکافرین لیحق الحق و یبطل الباطل و لو کره المجرمون » (۱۵ ;)و خداوند چنین اراده می نماید که با کلمات تکوینی و احکام تشریعی خود، حق را تثبیت کند و ریشه کافران را قطع نماید تا حقیقت را پایدار، و باطل را زائل سازد ;و اگر چه تبهکاران خوشنود نباشند. در ضرورت دفاع، همین بس که از ارکان اصیل اسلام به شمار می رود ;امیرالمؤمنین (علیه السلام) فرمود: «الایمان علی اربع دعائم: علی الصبر و الیقین و العدل و الجهاد» (۱۶). اکنون که در ضرورت مبارزه بر ضد کفر و طغیان تردیدی نیست، در ضرورت رهبری آن توسط اسلام شناس متخصص و پرهیزکار یعنی فقیه جامع الشرایط نیز شکی نخواهد بود; زیرا عقل، اجازه نمی دهد که نفوس و اعراض و دماء و اموال مسلمین، در جنگ و صلح، با رهبری غیرفقیه جامع الشرایط اداره شود ;چرا که شایسته ترین فرد نسبت به این امر، نزدیک ترین انسان به معصوم که «اولی بالمؤمنین من انفسهم » (۱۷) می باشد، همان فقیه جامع الشرایط است. خلاصه آنکه، جهاد و ملحقات آن از قبیل تنظیم روابط خارجی با صاحبان ادیان و نیز با ملحدان، از لحاظ جزیه و غیر آن، و از جهت اعلان جنگ یا صلح، و از لحاظ اداره امور اسراء جنگی و حفظ و صرف و هزینه غنائم جنگی و مانند آن، از احکام قطعی اسلام است و بدون سرپرست جامع الشرایط ممکن نیست و در دوران امر میان غیرفقیه و فقیه، تقدم از آن فقیه است ;چه اینکه در دوران امر میان فقیه غیر عادل و فقیه عادل، ترجح از آن فقیه عادل است ;و همچنین نسبت به اوصاف کفایت و تدبیر. پنجم: حجر و تفلیس، از احکام قطعی فقه اقتصادی است که بدون حکم فقیه جامع الشرایط، حاصل نمی شود ;زیرا حجر، گاهی سبب طبیعی دارد مانند کودکی و جنون و بیماری و سفاهت، و گاهی سبب فقهی و انشائی دارد مانند افلاس. اگر کسی سرمایه های اصیل خود را مثلا در تجارت از دست داده باشد و بیش از فلوسی چند در اختیارش نباشد و در برابر آن، دین فراگیر داشته باشد که اموال او جوابگوی دیون او نباشد، پیش از مراجعه به محکمه، محجور نیست و هنوز حق تصرف در اموال خود را دارد، ولی پس از رجوع بستانکار به محکمه و ثبوت «دین مستوعب » و حلول مدت آن دیون، حاکم شرع، بدهکار را تفلیس و محجور می کند و با انشاء حکم حجر، حقوق بستانکار یا بستانکاران از ذمه مدیون، به عین اموال او منتقل می شود و پس از آن، مدیون مفلس، حق هیچ گونه تصرفی در اعیان مالی خود را ندارد مگر در موارد استثناء انتقال حق از ذمه به عین همانند انتقال حق از عین به ذمه در مثل خمس. هیچ یک از این امور، بدون حکم فقیه جامع الشرایط نخواهد بود و هیچ اختلافی بین فقهاء از این جهت وجود ندارد که ثبوت حجر، بدون حکم حاکم شرع نمی باشد ;اگر چه در احتیاج زوال آن به حکم، اختلاف نظر وجود دارد: «لاـ خلاف معتد به فی انه لاـ یثبت حجر المفلس الاـ بحکم الحاکم و انما الخلاف فی توقف دفعه علی حکم الحاکم » (۱۸). آنچه که در این حکم فقهی، شایسته دقت می باشد آن است که ورشکستگی و پدیده «دین مستوعب » ، گاهی در یک واحد کسبی کوچک اتفاق می افتد که بررسی آن برای محکمه دشوار نیست ;ولی گاهی برای شرکت های عظیم و بانک ها و مانند آن رخ می دهد که هرگز بدون کارشناس های متخصص در دستگاه های دقیق حسابرسی، تشخیص آن میسور نیست و لازمه اش، داشتن همه عناصر فنی و تخصصی و ابزار دقیق ریاضی می باشد ;چه اینکه لازمه دیگرش، مجهز بودن به قدرت های اجرایی مانند حبس بدهکار مماطل و اجبار وی به تادیه و پرداخت دیون و... می باشد و هیچ فردی همتای فقیه جامع الشرایط، شایسته این سمت نیست. تذکر: بحث فوق درباره احکام حجر و تفلیس و ضرورت حکم فقیه جامع الشرائط در ثبوت حجر نباید سب توهم یکسانی ولایت فقیه که ولایت بر جامعه خردمندان است با ولایت بر محجوران شود زیرا این احکام بخش بسیار کوچکی از وظائف و

اختیارات فقیه جامع الشرائط است نظیر پزشکی که علاوه بر طبابت افراد سالم و غیر مصروع، گاهی افراد مصروع را نیز معالجه می کند صرف معالجه افراد مصروع در بعضی موارد را نمی توان دلیل بر این گرفت که طبابت چنین طبیبی برای مصروعین است. ششم: از این رهگذر، مطلب دیگری ثابت خواهد شد و آن، نظام قضاء در اسلام است که در ثبوت آن تردیدی نیست. میان بحث قضاء و مبحث ولایت، فرق وافر است ؛زیرا قضاء، شانی از شؤون والی به شمار می رود که مباشرتا (بی واسطه) یا تسبیبا (باواسطه) عهده دار آن خواهد بود و چون قضاء، در همه مشاجره های اقتصادی و سیاسی و نظامی و اجتماعی و...، اعم از دریائی، فضائی، زمینی، داخلی و خارجی، حضور فقهی دارد اولا- ؛و صرف حکم و داوری بدون اجراء و تنفیذ حکم صادرشده، سودمند نیست ثانیا ؛و تنفیذ آن به معنای وسیع، بدون ولایت و قدرت اجرایی میسور نمی باشد ثالثا ؛پس لازمه قطعی قضاء در اسلام، همانا حکومت است. کسانی که اصل قضاء را در عصر غیبت ولی عصر (عجل الله تعالی فرجه الشریف) پذیرفته اند، پاره ای از لوازم آن را نیز قبول کرده اند ؛لیکن اگر به خوبی بررسی شود، لوازم قضاء، فراگیر همه شؤون کشور می باشد ؛زیرا مشاجرات قضایی، گاهی میان اشخاص حقیقی صورت می گیرد و زمانی بین شخصیت های حقوقی ؛که در صورت دوم، فصل خصومت آنان، بدون حکومت ممکن نیست. بنابراین، لازمه عقلی قضاء، حکومت است و فتوای عقل بر این است که غیر از اسلام شناس متخصص وارسته، کسی شایسته این مقام نیست. خلاصه آنچه که در این صنف دوم از استدلال بر ولایت که تلفیقی از عقل ونقل است می توان گفت، آن است که بررسی دقیق احکام اسلام، اعم از بخش های عبادی و اقتصادی و اجتماعی و نظامی و سیاسی و حقوق بین الملل، شاهد گویای آن است که اسلام در همه بخش های یادشده، یک سلسله دستورهای عمومی و اجتماعی دارد که بدون هماهنگی امت اسلامی میسور نیست ؛نظیر نماز جمعه و عیدین و مانند تنظیم صحیح اقتصاد: «کی لا یکون دولة بین الاغنیاء منکم » (۱۹) و تصحیح روابط داخلی و خارجی. این احکام و دستورها، برای آن است که نظامی بر اساس عدل استوار گردد و هر گونه سلطه گری یا سلطه پذیری برطرف شود و افراد انسان، به سعادت و کمال شایسته خویش رسند. استنباط عقل از این مجموعه آن است که مسؤول و زعیم آن، ضرورتا باید اسلام شناس متخصص پارسا باشد، که همان فقیه جامع الشرایط است. پی نوشت ها: ۱. سوره اسراء، آیه ۲۳. ۲. موضوع اجتماع امر و نهی، در علم اصول به طور تفصیلی بحث شده است و خوانندگان محترم می توانند برای توضیح بیشتر، به کتب اصولی مراجعه نمایند. ۳. درباره معنای «مستقلات عقلیه » ، به تفصیل در ص ۳۵۹ بحث شده است. ۴. سوره فصلت، آیه ۴۲. ۵. تهذیب الاحکام ؛ج ۴، ص ۱۵۹ (باب ۴۱، علامهٔ اول شهر رمضان و آخره) . ۶. کافی ؛ج ۴، ص ۱۶۹، ح ۱. ۷. همان ؛ص ۵۴۱، ح ۵. ۸. بحار ؛ج ۹۶، ص ۲۵۰، ح ۴. ۹. سوره نساء، آیه ۵. ۱۰. بحار ؛ج ۶۳، ص ۲۷۰، ح ۶. ۱۱. سوره بقره، آیه ۲۵۱. ۱۲. سوره بقره، آیه ۱۹۳. ۱۳. سوره انفال، آیه ۷۳. ۱۴. سوره حج، آیه ۴۰. ۱۵. سوره انفال، آیه ۷. ۱۶. نهج البلاغه، کلمات قصار ۳۱. ۱۷. سوره احزاب، آیه ۶. ۱۸. جواهرالکلام، ج ۲۶، ص ۹۴. ۱۹. سوره حشر، آیه ۷. منابع مقاله: ولایت فقیه، جوادی آملی، عبدالل؛

دلیل نقلی محض بر ولایت فقیه

دلیل نقلی محض بر ولایت فقیه چون بحث مبسوط پیرامون تمام ادله نقلی، اعم از قرآنی و روایی، خارج از محور اصلی این رساله است که وظیفه او، تحلیل و تبیین و تعلیل عقلی ولایت فقیه می باشد و از سوی دیگر، در ثنایای مسائل مطروح آمده است ؛چه اینکه در نوشتار دیگران، از قدماء و متاخرین، به ویژه مولی احمد نراقی (رحمه الله) (۱) و امام خمینی (رحمه الله) (۲) نیز بازگو شده است، لذا پس از نقل برخی از روایات، به ذکر خطوط کلی مستفاد از آنها اکتفا می شود. الاولی: ما ورد فی الاحادیث المستفیضهٔ، منها صحیحهٔ ابی البختری، عن ابی عبدالله (علیه السلام) انه قال: «العلماء ورثهٔ الانبیاء» (۳). الثانیهٔ: روایهٔ اسماعیل بن جابر، عن ابی عبدالله (علیه السلام) انه قال: «العلماء امناء» (۴). الثالثهٔ: مرسلهٔ الفقیه، قال امیرالمؤمنین (علیه السلام) : «قال رسول الله صلی الله علیه و آله و سلم: اللهم ارحم خلفائی، قیل: یا رسول الله و من خلفاؤک؟ قال: الذین یاتون من بعدی یروون حدیثی و سنتی » (۵) ، ورواه

فی معانی الاخبار، وغیره ایضا. الرابعهٔ: روایهٔ علی بن ابی حمزهٔ، عن ابی الحسن موسی بن جعفر (علیه السلام)، وفیها: «لان المؤمنین الفقهاء حصون الاسلام کحصن سور المدینهٔ لها» (۶). الخامسهٔ: روایهٔ السکونی، عن ابی اعبدالله (علیه السلام) قال: «قال رسول الله صلی الله علیه و آله و سلم: الفقهاء امناء الرسل ما لم یدخلوا فی الدنیا، قیل: یا رسول الله صلی الله علیه و آله و سلم وما دخولهم فی الدنیا؟ قال: اتباع السلطان، فاذا فعلوا ذلک فاحذروهم علی دینکم » (۷). السادسهٔ: ما رواه فی جامع الاخبار، عن النبی صلی الله علیه و آله و سلم انه قال: «افتخر یوم القیامهٔ بعلماء امتی فاقول علماء امتی کسائر الانبیاء قبلی » (۸). السابعهٔ: المروی فی الفقه الرضوی انه قال: «منزلهٔ الفقیه فی هذا الوقت کمنزلهٔ الانبیاء فی بنی اسرائیل » (۹). الثامنهٔ: المروی فی الاحتجاج فی حدیث طویل، قیل لامیرالمؤمنین (علیه السلام) : من خیر خلق الله بعد ائمهٔ الهدی ومصابیح الدجی؟ قال: «العلماء اذا صلحوا» (۱۰). التاسعهٔ: المروی فی المجمع عن النبی صلی الله علیه و آله و سلم انه قال: «فضل العالم علی الناس کفضلی علی ادناهم » (۱۱). العاشرهٔ: المروی فی المنیهٔ انه تعالی قال لعیسی (علیه السلام) : «عظم العلماء و اعرف فضلهم، فانی فضلتهم علی جمیع خلقی الا النبیین و المرسلین، کفضل الشمس علی الکواکب، و کفضل الاخرهٔ علی الدنیا، و کفضلی علی کل شی ء» (۱۲). الحادیهٔ عشر: المروی فی کنز الکراجکی عن مولانا الصادق (علیه السلام) انه قال: «الملوک حکام علی الناس و العلماء حکام علی الملوک » (۱۳). الثانیهٔ عشر: التوقیع الرفیع المروی فی کتاب اکمال الدین باسناده المتصل، و الشیخ فی کتاب الغیبهٔ، و الطبرسی فی الاحتجاج، و فیها: «و اما الحوادث الواقعهٔ فارجعوا فیها الی رواهٔ حدیثنا، فانهم حجتی علیکم و انا حجهٔ الله علیهم » (۱۴). الثالثهٔ عشر: ما رواه الامام فی تفسیره (علیه السلام) عن آبائه، عن النبی صلی الله علیه و آله و سلم انه قال: «اشد من یتم الیتیم الذی انقطع عن ابیه یتم یتیم انقطع عن امامه، ولایقدر علی الوصول الیه ولایدری حکمه فیما یبتلی به من شرائع دینه، الا ـ فمن کان من شیعتنا عالما بعلومنا فهذا الجاهل بشریعتنا المنقطع عن مشاهدتنا، یتیم فی حجره الا فمن هداه وارشده وعلمه شریعتنا کان معنا فی الرفیق الاعلی » (۱۵). قال: وقال علی (علیه السلام) : «من کان من شیعتنا عالما بشریعتنا فاخرج ضعفاء شیعتنا من ظلمهٔ جهلهم الی نور العلم الذی حبوناه، جاء یوم القیامهٔ و علی راسه تاج من نور یضیء ء لاهل جمیع تلک العرصات » (۱۶). الی ان قال: وقال الحسین بن علی (علیه السلام) : «من کفل لنا یتیما قطعته عنا محبتنا باستتارنا، فواساه من علومنا التی سقطت الیه حتی ارشده و هداه، قال الله عزوجل: یا ایها العبد الکریم المواسی انا اولی بالکرم منک، اجعلوا له یا ملائکتی فی الجنان بعدد کل حرف علمه الف الف قصر» (۱۷). الی ان قال: وقال موسی بن جعفر (علیه السلام) : «فقیه واحد ینقذ یتیما من ایتامنا المنقطعین عنا و عن مشاهدتنا بتعلیم ما هو محتاج الیه، اشد علی ابلیس من الف عابد» (۱۸). الی ان قال: «و یقال للفقیه: ایها الکافل لایتام آل محمد صلی الله علیه و آله و سلم الهادی لضعفاء محبیه و موالیه، قف حتی تشفع فی کل من اخذ عنک او تعلم منک » (۱۹). الی ان قال: وقال علی بن محمد صلی الله علیه و آله و سلم: «لولا من یبقی بعد غیبهٔ قائمنا من العلماء الداعین الیه و الدالین الیه » ، الی ان قال: «لما بقی احد الا ارتد عن دین الله... اولئک هم الافضلون عند الله عزوجل » (۲۰). الرابعهٔ عشر: روایهٔ ابی خدیجهٔ، قال: قال لی ابوعبدالله (علیه السلام) : «انظروا الی رجل منکم یعلم شیئا من قضایانا فاجعلوه بینکم، فانی قد جعلته قاضیا، فتحاکموا الیه » (۲۱). الخامسهٔ عشر: روایهٔ اخری له: «اجعلوا بینکم رجلا ممن قد عرف حلالنا و حرامنا، فانی قد جعلته قاضیا» (۲۲). السادسهٔ عشر: مقبولهٔ عمر بن حنظلهٔ، وفیها: «ینظران الی من کان منکم ممن قد روی حدیثنا، ونظر فی حلالنا وحرامنا، وعرف احکامنا، فلیرضوا به حکما، فانی قد جعلته علیکم حاکما، فاذا حکم بحکمنا ولم یقبله منه، فانما استخف بحکم الله، وعلینا رد، والراد علینا الراد علی الله، وهو علی حد الشرک بالله » (۲۳). السابعهٔ عشر: ما روی عن النبی صلی الله علیه و آله و سلم فی کتب الخاصهٔ والعامهٔ انه قال: «السلطان ولی من لا ولی له » (۲۴). الثامنهٔ عشر: ما رواه الشیخ الجلیل (ابو) محمد الحسن بن علی بن شعبهٔ فی کتابه المسمی بتحف العقول، عن سیدالشهداء الحسین بن علی (علیهماالسلام)، والروایهٔ طویلهٔ ذکرها صاحب الوافی فی کتاب الامر بالمعروف والنهی عن المنکر، وفیها: «ذلک بان مجاری الامور و الاحکام علی ایدی العلماء بالله، الامناء علی حلاله و حرامه » (۲۵) الحدیث. التاسعهٔ عشر: ما رواه فی العلل باسناده عن الفضل بن شاذان، عن ابی االحسن الرضا (علیه السلام) فی حدیث قال فیه: «فان

قال: فلم وجب علیهم معرفة الرسل، و الاقرار بهم، الاذعان لهم بالطاعة (۲۶) ؟ قیل له: لانه لما لم یکن فی خلقهم و قواهم ما یکملون لمصالحهم، و کان الصانع متعالیا عن ان یری، و کان ضعفهم و عجزهم عن ادراکه ظاهرا، لم یکن بد من رسول بینه و بینهم معصوم، یؤدی الیهم امره و نهیه و ادبه، یقفهم علی ما یکون به احراز منافعهم و دفع مضارهم اذ لم یکن فی خلقهم ما یعرفون به ما یحتاجون الیه منافعهم و مضارهم، فلو لم یجب علیهم معرفته و طاعته، لم یکن فی مجی ء الرسول منفعة و لاسد حاجة، و لکان اتیانه عبثا لغیر منفعة و لاصلاح، و لیس هذا من صفة الحکیم الذی اتقن کل شی ء (۲۷). فان قال: فلم جعل اولی الامر و امر بطاعتهم؟ قیل: لعلل کثیرة: منها: ان الخلق لما وقفوا علی حد محدود، و امروا ان لایتعدوا ذلک الحد لما فیه من فسادهم، لم یکن یثبت ذلک و لا یقوم الا بان یجعل علیهم فیه امینا یمنعهم من التعدی و الدخول فیما خطر علیهم ;لانه لو لم یکن ذلک کذلک، لکان احد لا یترک لذته و منفعه لفساد غیره، فجعل علیهم قیما یمنعهم من الفساد و یقیم فیهم الحدود و الاحکام. ومنها: انا لا نجد فرقة من الفرق و لا ملة من الملل بقوا و عاشوا الا بقیم و رئیس لما لابد لهم منه فی امر الدین و الدنیا، فلم یجز فی حکمة الحکیم ان یترک الخلق مما یعلم انه لابد لهم منه، و لا قوام لهم الا به، فیقاتلون به عدوهم، و یقسمون به فیئهم، و یقیم لهم جمعتهم و جماعتهم، و یمنع ظالمهم من مظلومهم. و منها: انه لو لم یجعل لهم اماما قیما امینا حافظا مستودعا، لدرست الملة، و ذهب الدین، وغیرت السنة والاحکام، ولزاد فیه المبتدعون، ونقص منه الملحدون، و شبهوا ذلک علی المسلمین ;لانا قد وجدنا الخلق منقوصین، محتاجین، غیر کاملین، مع اختلافهم و اختلاف اهوائهم، و تشتت انحائهم، فلو لم یجعل لهم قیما حافظا لما جاء به الرسول، لفسدوا علی نحو ما بیناه، و غیرت الشرائع و السنن و الاحکام و الایمان، و کان فی ذلک فساد الخلق اجمعین » (۲۸). خطوط کلی مستفاد از روایات یکم: بررسی اجمالی احادیث منقول و نیز تبیین وظائف فقهاء در متون فقهی راجع به مسائل عمومی و مهم امت اسلامی خواه در ولایت بر افتاء و خواه در ولایت بر قضاء و خواه در ولایت بر صدور احکام غره و سلخ شهور، خواه در دریافت وجوه شرعی که متعلق به خود مکتب و مقام امامت است (از قبیل انفال و اخماس و میراث بی وارث)، خواه از قبیل اموال عمومی (مانند اراضی مفتوح عنوة) و نیز در موارد جزئی و شخصی (مانند شئون غائب و قاصر) نشان می دهد که هم مضمون آن نصوص، از اهل بیت عصمت و طهارت (علیهم السلام) صادر شده است و هم عصاره این احکام و فتاوی، از دوده طه و یس (علیهم السلام) استفاده شده است و اگر چه امکان مناقشه در سند برخی از احادیث یا سداد و صحت بعضی از فتاوی وجود دارد، لیکن مدار اصلی ولایت فقیه در اداره امور مسلمین بر منهاج شریعت و بر مدار دیانت، اصلی ترین هدفی است که روایات ماثور و فتاوای مزبور، رسالت ابلاغ آن را بر عهده دارند. از این رهگذر، صاحب جواهر (رحمه الله) آن بیان درخشان فقهی را فرموده است (۲۹) و شیخ انصاری (رحمه الله) در کتاب قضاءوشهادات، تلویحا آن را امضا نموده است (۳۰). دوم: حدیث: «ان العلماء ورثة الانبیاء» (۳۱) به نقل کلینی (ره) از قداح، از امام صادق (علیه السلام)، صحیح است و نقل های متعدد دیگری از همین روایت، مؤید صدور آن است. آنچه از صدر و ساقه این حدیث صحیح استفاده می شود عبارت است از: ۱- علماء، وارثان انبیاء هستند. ۲- انبیاء، دینار و درهم به ارث نگذاشتند. ۳- انبیاء، علوم الهی را به ارث گذاشتند. ۴- علوم الهی انبیا (علیهم السلام)، به صورت احادیث، به علماء دینی توریث شده است. ۵- هر کس از طریق احادیث انبیاء (علیهم السلام) از آن علوم بهره مند شد، حظ فراوانی برده است ;زیرا درهم و دینار، متاع دنیا و قلیل است و علوم انبیا که توسط احادیث آنان توریث شده است، متاع معنوی و اخروی است که برای تامین سعادت دنیا و آخرت مؤثر است; زیرا کالاهای معنوی، جامع کمال های دنیا و آخرت و سرمایه سودآور هر دو عالم می باشند. ۶- منظور از علماء، خصوص ائمه (علیهم السلام) نیست، بلکه همه عالمان دینی مخصوصا غیر معصومین (علیهم السلام) را به طریق روشن شامل می شود ;چرا که طبق نقل کلینی (قدس سره)، حدیث مزبور، به منظور ترغیب طالبان علم و تشویق راهیان کوی فراگیری دانش صادر شده و در آن حدیث، چنین آمده است: «من سلک طریقا یطلب فیه علما سلک الله به طریقا الی الجنة... وانه یستغفر لطالب العلم من فی السماء ومن فی الارض » (۳۲) از این گونه تعبیرها معلوم می شود که حدیث مزبور، به مقصود تحریص طالبان علوم دینی صادر شده است.

۷- چون انبیاء (علیهم السلام) علوم فراوانی در اصول و فروع به ارث گذاشتند، هر کس حدیثی را فراگیرد که مضمون آن، شعبه ای از شعب علوم انبیاء (علیهم السلام) باشد، در همان شعبه، وارث پیامبران است و اثری که از آن شعبه ویژه و رشته خاص برمی آید، از آن عالم دینی متوقع است و بر اثر تناسب حکم و موضوع، شؤون متعددی برای علوم متنوع مطرح است که ضمنا به آن اشاره می شود. ۸- حدیث مزبور که بیانگر شؤون نبوت عام و عالمان دینی هر عصر و مصر و نسل است، هرگز اختصاصی به عالمان امت اسلامی ندارد و درصدد بیان حکم عام همه پیامبران الهی و همه عالمان دینی امت های گذشته و حال است ;البته عالمان دینی هر عصر، گذشته از ارث پیامبر آن عصر، به نوبه خود، از میراث انبیاء پیشین نیز بهره می برند ;همان گونه که امامان معصوم (علیهم السلام)، وارث همه انبیاء گذشته اند و نیز هر امام لاحق، از امام یا امامان سابق (علیهم السلام) ارث می برد، عالمان دینی نیز وارث پیامبر عصر خود و همه انبیاء گذشته اند ;البته باید توجه داشت که میراث، به حسب پیوند معنوی وارث با مورث توزیع می شود که مهم ترین ارث انبیاء (علیهم السلام) را امام معصوم (علیه السلام) می برد، ولی عالم دینی، به مقدار پیوند ویژه معنوی همراه با علم صائب و عمل صالح خویش با آنان، ارث می برد ;هر چند اندک باشد. سوم: عنوان «انبیاء» و عنوان «رسل » ، در بعضی از احادیث منقول اخذ شده است که از نظر تحلیل مفهومی و نیز تحقیق عرفانی، میان عنوان «نبی » و عنوان «رسول » از یک سو و میان دو عنوان یادشده و عنوان ولی (ولایت الهی و ولی الله بودن) از سوی دیگر فرق است ;زیرا انسان کامل، از آن جهت که نبا و خبر را از خداوند دریافت می کند، «نبی » است و از آن لحاظ که دستور الهی را پس از دریافت، به مردم می رساند، «رسول » است و از آن جهت معنوی که لیاقت چنان دریافت و چنین ابلاغی را دارد، «ولی الله » است که ولایت الهی جنبه باطنی نبوت و رسالت را تامین می کند و از آن جهت که احکام خدا را اجرا می نماید و عهده دار تامین امور امت اسلامی است، «ولی امر مسلمین » به شمار می آید. لیکن باید دانست که عنوان «انبیاء» ، گذشته از حمل معنای خاص خود، صفت مشیری است به رهبران جامعه و زمامداران امور امت ;زیرا در بسیاری از آیات قرآن کریم، هنگام طرح جریان جنگ و صلح و ارائه مبارزه با سران ستم و نیز ارائه سمت ولایت امری و سرپرستی جامعه، عنوان «نبوت » ، «نبی » ، «انبیاء» و «نبیون » و مانند آن اخذ شده است مانند: ۱. «النبی اولی بالمؤمنین من انفسهم » (۳۳). ۲. «وکاین من نبی قاتل معه ربیون کثیر» (۳۴). ۳. «ویقتلون النبیین بغیر حق » (۳۵). ۴. «وقتلهم الانبیاء بغیرحق » (۳۶). ۵. «یا ایهاالنبی حرض المؤمنین علی القتال » (۳۷) ۶. «یا ایها النبی جاهد الکفار والمنافقین » (۳۸). ۷. «و ما کان لنبی ان یغل » (۳۹) ۸. «و یستئذن فریق منهم النبی » (۴۰). که در آیات مزبور و نظائر آن، عنوان «نبی » ، در طرح رهبری جنگ و صلح و تدبیر امور مسلمین اخذ شده است و بنابراین، عنوان مشیر بودن کلمه «انبیاء» ، یک مطلب رایج قرآنی است. چهارم: تفکیک نبوت از رهبری و ولایت امور امت، با برهان عقلی و نقلی بر ضرورت نبوت هماهنگ نیست ;البته اگر پیامبری، عهده دار امور امت بود و پیامبر دیگری وظیفه تبلیغ و تعلیم محض داشت، در چنین فرضی، محذور وجود ندارد. مثلا اگر حضرت لوط که خودش به حضرت ابراهیم (علیه السلام) ایمان آورده بود، مسؤول رهبری امت نبوده است، اشکالی پیش نمی آید ;زیرا حضرت خلیل (علیه السلام)، عهده دار تدبیر امور امت بود. اما اگر چنین فرض شود که در عصری، پیامبری مبعوث شود که احکام الهی را بدون اجراء، و قوانین خدا را بدون تنفیذ، و حدود دینی را بدون اقامه، بر عهده داشته باشد، با دلیل عقلی و نقلی ضرورت وحی، مطابق نخواهد بود، ولی اگر شخص دیگری از سوی او منصوب شود که مجری حدود و احکام و قوانین الهی باشد، هیچ محذوری ندارد ;زیرا در این حال، رهبر اصیل امت و زعیم اصلی آنان، همان پیامبر است. پنجم: وظیفه اصلی انبیاء، تدبیر امور امت، اعم از فرهنگی، سیاسی، اقتصادی، و نظامی است. به عنوان نمونه، می توان مورد موسای کلیم (علیه السلام) را مثال زد که در طلیعه برخورد با فرعون و ارائه پیشنهاد سیاسی، به او چنین فرمود: «ان ادوا الی عباد الله » (۴۱ ;)یعنی بندگان خدا را به من اداء نما ;زیرا مردم، امانت الهی اند و پیام آوران از سوی خدا، امناء الهی اند و امانت خدا را باید به «امین الله » تادیه می نمود. آنگاه مقابله با درباریان فرعون آغاز شد و همین وظیفه محوری حضرت موسای کلیم (علیه السلام) را حضرت عیسی (علیه السلام) تصدیق کرد ;زیرا قرآن کریم در زمینه تبیین

نسبت عیسی (علیه السلام) با موسی (علیه السلام) چنین می فرماید: «مصدقا لما بین یدیه » (۴۲ ;)یعنی عیسی (علیه السلام) تصدیق کننده ره آورد انبیاء پیشین است. اهمیت اداره امور جامعه در مکتب وحی، به قدری است که حضرت موسای کلیم (علیه السلام) هنگام «مواعده اربعین » با پروردگار خود، حضرت هارون (علیه السلام) را به عنوان خلیفه و جانشین خود برگزید: «و قال موسی لاخیه هارون اخلفنی فی قومی » (۴۳). روشن است که خلافت هارون از موسی (علیهماالسلام) در دوران چهل روز، راجع به تعلیم و تبلیغ احکام نبود ;زیرا چنین وظیفه ای را حضرت هارون در زمان حضور حضرت موسای کلیم (علیه السلام) داشت ;و تنها رهبری و زعامت امت بوده است که مستقیما بر عهده حضرت موسای کلیم بود و به منظور حفظ و تداوم آن در ایام مواعده و غیبت چهل روز، بر عهده حضرت هارون (علیه السلام) قرار گرفت. ششم: علومی که در ضمن احادیث ماثور، به عالمان دین می رسد، وظیفه علماء را مشخص می کند ;یعنی علومی که درباره تهذیب و تزکیه نفوس به علمای اخلاق منتقل می شود، وظیفه آنان را در تزکیه نفوس خود و تربیت نفوس دیگران معین می نماید و علومی که درباره وجوب و حرمت، حلال و حرام، قصاص و حدود و تعزیرات، جهاد، دفاع و مانند آن به فقهاء منتقل می شود، رسالت آنان را در عمل و اعمال، و در قبول و اجرای آن احکام معلوم می کند ;زیرا ارث چنین احکام اجرائی، بدون اعمال و اجرای آنها معنا نخواهد داشت و همان گونه که پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم آن احکام را از طریق وحی به منظور اجراء دریافت کرد، عالمان دین، آنها را از طریق ارث حدیث، برای عملی ساختن، فرامی گیرند، وگرنه آنچه به عالمان دین می رسد، صرف تلاوت آیات احکام و قرائت احادیث جهاد، دفاع، حدود، تعزیرات، و نظایر آن خواهد بود و هیچ یک از این امور مزبور را «ارث » نمی گویند. فرق جوهری ارث با مبادلات تجاری دیگر آن است که در مبادلات اقتصادی، همواره کالایی بجای کالای دیگر یا بجای نقدینه می نشیند ;یعنی «مال » ، به «مال » تبدیل می شود ;لیکن در ارث، هرگز مال یا میراث، در قبال مال، کالا، و نقدینه قرار نمی گیرد، بلکه میراث، به عنوان یک متاع ارزنده، در جای خود باقی است و فقط وارث، به جای مورث می نشیند ;یعنی مالک، به جای مالک می نشیند نه مال به جای مال دیگر. با این تحلیل از مفهوم ارث، روشن می شود که در ارث، همواره یک نوع خلافت و جانشینی وارث نسبت به مورث مطرح است. بنابراین، احکام فقهی که در زمان انبیاء (علیهم السلام) به منظور عمل و اعمال تلقی می شد، اکنون که آن ذوات نورانی رحلت فرموده اند و عالمان دینی به وراثت آنان قیام کرده اند، بایدهمانند مورثانشان اقدام کنند تا احکام دینی، در بوته ذهن و موطن کتاب ومعهد درس وقلمرو زبان، محصور نگردند ;بلکه از علم، به عین آید و از گوش، به آغوش. هفتم: اصل اولی در استنباط احادیث ماثور از معصومین (علیهم السلام) آن است که آن احادیث، ظهور در تشریع دارند نه اخبار از رخدادهای تکوینی که هیچ تعهد شرعی و وظیفه دینی را به همراه نداشته باشند ;البته در برخی از موارد که همراه با قرینه است، محمول بر اخبار از آینده به نحو گزارش غیبی یا مانند آن می باشند، لیکن پیام اصیل روایات معصومین (علیهم السلام)، انشاء احکام و تشریع وظائف از ناحیه خداوند سبحان است. جریان فراگیری دانش به جامانده از نسل قبل، مطلبی است رایج که در تمام علوم و فنون بوده و هست و هیچ اختصاصی به علوم دینی یا عالمان دین ندارد. آنچه از حدیث معروف «ان العلماء ورثة الانبیاء» (۴۴) ، برمی آید، همانا جعل وراثت و دستور جانشینی و فرمان وارث بودن علمای دین نسبت به احکام الهی است و جعل وراثت و انشاء جانشینی، غیر از نصب فقیهان دین شناس، چیز دیگری نخواهد بود. ممکن است توهم شود که «نصب » ، قسیم و مقابل «وراثت » است ;زیرا وارث، منصوب نیست و نیازی به نصب ندارد; چه اینکه منصوب، وارث نیست وگرنه نصب نمی شد و به همان وراثت اکتفا می شد. این توهم کاسد، ناشی از اخباری دانستن جمله «العلماء ورثة الانبیاء» است و اکنون که روشن شد آنچه از معصومین (علیهم السلام) می رسد، ظهور اولی آن در غیر موارد تعلیم ارشادی، بیان حکم شرعی و وظیفه متشرعان است، معلوم می گردد که جمله مزبور، انشائی است نه اخباری، و انشاء وراثت، چیزی غیر از نصب وارث نخواهد بود. تذکر: انشاء وکالت فقیه جامع الشرایط، از سوی معصوم، با انشاء ولایت او بر امور اسلامی منافات ندارد ;زیرا فقیه جامع شرایط علمی و عملی، گرچه ولی امر مسلمین است، لیکن نائب و وکیل از سوی معصوم است;

بنابراین، انشاء وکالت فقیه از سوی معصوم، با انشاء ولایت وی بر امور اسلامی هماهنگ خواهد بود ;زیرا وکیل شخص معین، ولی بر امور او نخواهد بود، اما وکیل از سوی ولی بر امور مسلمین، همان ولی بر امور آنان است (۴۵). هشتم: همن گونه که آیات قرآن کریم مفسر یکدیگرند، احادیث اهل بیت عصمت (علیهم السلام) نیز مبین همدیگرند ;اگر چه دلالت حدیث «ان العلماء ورثة الانبیاء» بر ولایت و رهبری عالمان دینی نسبت به امور اسلامی، تام است، ولی با توجه به مقبوله عمربن حنظله، معنای وراثت و اثر مترتب بر آن و انشاء حکم قضاء و نیز انشاء ولایت برای وارثان علوم فقهی انبیا (علیهم السلام) معلوم می گردد ;زیرا در مقبوله مزبور چنین آمده است: «من کان منکم ممن قد روی حدیثنا و نظر فی حلالنا و حرامنا و عرف احکامنا، فلیرضوا به حکما فانی قد جعلته علیکم حاکما فاذا حکم بحکمنا فلم یقبله منه فانما استخف بحکم الله و علینا رد، و الراد علینا، الراد علی الله و هو علی حد الشرك بالله » (۴۶) ، و مضمون این حدیث آن است که: ۱- «راوی صاحب نظر» ، یعنی کسی که دارای نظریه فقهی است و اظهار نظر او با اجتهاد همراه است که همان عالم دینی که وارث پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم می باشد هم قاضی و حکم مردم است و هم والی و حاکم. ۲- همان طور که در صدر حدیث مزبور، از رجوع به «سلطان جور» (والی) و مراجعه به قاضی منصوب از سوی «سلطان جور» نهی شده است، در ساقه حدیث، مرجع ولایی و مرجع قضایی مشروع مشخص شده است تا آن نفی و نهی، با این اثبات و امر، چاره اندیشی شده باشد وگرنه، منع بدون ابرام و نفی بدون اثبات و نهی بدون امر، جز تحیر مذموم و هرج ومرج مشئوم، محصولی نخواهد داشت. ۳- محور سؤال سائل، تنها تعیین مرجع قضایی نبود، بلکه مرجع ولائی نیز بوده است. لزوم تطابق سؤال و جواب، ایجاب می کند که در پاسخ، هر دو مطلب ملحوظ گردد و لذا، هم جریان قضاء و حکم حکم بازگو شد و هم جریان حکم حاکم و والی. ۴- گرچه مورد نیاز ضروری سائل، همان قضاء و مرجع داوری است، لیکن اگر بر فرض، مطلبی افزون بر آن گفته شده باشد، منافی با صبغه سؤال و جواب نیست ;زیرا مورد سؤال، مسکوت نشد، بلکه به طور صریح به آن پاسخ داده شد و مطلب دیگری بر آن افزوده گردید. ۵- واژه «حکم » ، «حکومت » ، «حکمت » ، «حاکم » ، «محکمه » ، و «محاکمه » ، همگی از اصلی برخاسته اند که معنای اتقان، احکام، منع، و مانند آن را به همراه دارد و اگر به لگام اسب، «حکمه » می گویند، برای منع آن از انحراف از مسیر مستقیم و مانند آن است و چون والی، مانع از ظلم است، او را «حاکم » می گویند ;چه اینکه قاضی را نیز در اثر منع از ظلم، «حاکم » می نامند. نموداری از این تحلیل مفهومی را می توان در کتاب «العین » خلیل و کتاب «النهایة الاثیریه » ابن اثیر، یافت ;با این عنایت که نهایه ابن اثیر، مبسوطاتر از العین، مطلب مزبور را بازگو کرد. بنابراین، کلمه حاکم، اختصاص به قاضی ندارد، بلکه به مبدا منع و جلوگیری از تعدی نیز حاکم گفته می شود ;اعم از آنکه مبدا فاعلی مزبور، مرجع قضایی باشد یا مصدر ولائی ;لذا صاحب جواهرالکلام فی شرح شرائع الاسلام، با اینکه شخصا عرب بود و در محیط عربی پرورش یافت، از عنوان حاکم، ولی متصرف در قضاء و غیر قضاء فهمید نه خصوص صاحب سمت قضاء (۴۷ ;)چه اینکه شیخ انصاری (ره) نیز با داشتن نژاد عربی و انس به فرهنگ آنان، از عنوان حاکم، معنای جامع میان قضاء و ولاء را فهمید ;زیرا فرمود: ماذون بودن فقیهان برای قضاء شکی ندارد ;بعید نیست که به حد ضروری مذهب رسیده باشد ;شاید اصل در آن حکم، مقبوله عمربن حنظله... و مشهوره ابی خدیجه... و توقیع رفیع... باشد.. . ظاهر روایات گذشته، نفوذ حکم فقیه در تمام خصوصیات احکام شرعی است ;...زیرا متبادر از لفظ حاکم، متسلط بنحو مطلق است... مؤید این عموم، همانا عدول از لفظ «حکم » به لفظ «حاکم » است ;با اینکه انسب به سیاق «فارضوا به حکما» این بود که بگوید: من او را حکم قرار دادم (۴۸). مطالب فراوانی از کتاب قضاء شیخ انصاری (قدس سره) برمی آید که در کتاب بیع ایشان صریحا نیامده است ;مانند: ۱. تصریح به اعتبار سند مقبوله و حجیت آن. ۲. تصریح به عمومیت نفوذ حکم فقیه جامع شرایط. ۳. تصریح به سعه مفهوم «حاکم » نسبت به «حکم » و... (۴۹). نهم: نصب فقیهان جامع شرایط قضاء و ولاء با قرینه لبی متصل همراه است و آن اینکه ;نصب مزبور، مخصوص صورتی است که دسترسی به خود امام معصوم (علیه السلام) سهل نباشد وگرنه ولایت و زعامت، در اختیار او خواهد بود ;پس در صورت صعوبت دسترسی به امام معصوم (علیه السلام)، خواه در عصر

ظهور و خواه در عصر غیبت، رهبری امت، ازآن فقیه جامع شرایط است. این حکم مزبور، چاره اندیشی برای تمام اماکن و همه اعصار است و هرگز امام صادق (علیه السلام) در این روایات، حکم عصر خود را رها نکرد و به فکر اعصار پسین سخن نگفت ;چه اینکه چنین دستوری لغو نخواهد بود ;زیرا حکم شرعی را بیان کردن و وجوب تحصیل شرایط را اعلام داشتن، هرگز لغو نیست. البته معذوربودن مردم یا مازور بودن آنان در عدم تحصیل شرایط، منوط به استطاعت و عدم استطاعت آنان است. آنان که دلالت مقبوله و نیز مشهوره را بر نصب فقهاء برای قضاء پذیرفته اند، مگر توجه ندارند که هرگز کرسی قضاء و سمت داوری، از حوزه حکومت عباسیان بیرون نبود و هیچ گاه منصوبین امام صادق (علیه السلام) به کرسی قضاء تکیه نزده بودند و چنین نصبی، در خلا تحقق یافت و موارد نادری که به منزله معدوم تلقی می شود، مصحح چنین نصب وسیعی نخواهد بود ;پس هر پاسخی که برای نصب قضاء ارائه می شود، برای نصب ولاء نیز مطرح خواهد بود. دهم: روند تفقه فقیهان نامور بر آن است که معیار در حجیت اثر منقول، تنها وثاقت محدث نیست ;زیرا برای طریق احراز سخن معصوم (علیه السلام)، جز طریقیت حکم دیگری نخواهد بود، بلکه هر چه مایه وثوق به صدور حدیث باشد، خواه از راه وثاقت راوی و خواه از عمل و استناد فقیهان متضلع و محتاط و دوراندیش و خواه از جهات خارجی دیگر مانند سداد و اتقان و علو متن، کافی است ;زیرا هر یک از این امور، به نوبه خود، نوعی از «تبین » اند که در آیه نبا، به آن پرداخته شد: «فتبینوا» (۵۰). هرگز نمی توان فقهای جامع شرایط، اعم از قدماء و متاخرین را که در میان آنان، صاحب جواهر و مولااحمد نراقی و شیخ انصاری (رحمهم الله) یافت می شود، متهم کرد و چنین گفت: اعتبار روایتی که مستند مساله خطیر ولایت فقیه است، نمی تواند با عمل خود فقهاء تامین شود ;زیرا اولا ولایت و رهبری امور اسلامی، وظیفه است نه امتیاز، و از آن جهت که صبغه معنوی دارد، تکلیف الهی است و از آن جهت که رائحه دنیوی دارد، عفطه عنز یا عراق خنزیر در دست مجذوم است و ثانیا قضاء و داوری نیز همانند ولایت و رهبری، دارای دو چهره است و اگر قبول شد که با عمل فقیهان، دلالت مقبوله بر سمت قضاء تمام است، درباره ولایت و رهبری نیز می توان چنین گفت. اگر فقیهان متهم به سودجوئی و دنیاطلبی باشند، هرگز نمی توان اعتبار سند قضاء را با عمل خود آنان تامین نمود ;چه اینکه صلاحیت ولاء چنین فقیهانی نسبت به مرجعیت افتاء نیز مشکوک و بلکه مردود خواهد بود. یازدهم: معنای وراثت عالمان حدیث و مجتهدان در فنون ماثور از انبیاء (علیهم السلام)، اخذ به قدر مشترک و حذف کمال های زائد از قلمرو ارث نیست ;یعنی نمی توان گفت: میان «نبوت » و «ولایت » تلازم نیست اولا، و قدر مشترک میان همه انبیاء، فقط تعلیم احکام و تبلیغ آنهاست ثانیا، و اثبات ویژگی های پیامبر خاتم صلی الله علیه و آله و سلم برای عالمان دین، محتاج به دلیل جداگانه است ثالثا و ;...زیرا همان گونه که قبلا بیان شد، تفکیک ولایت از نبوت روا نیست و اگر برخی از بزرگان به چنین انفکاکی فتوا داده اند، منظور آنان این است که با حفظ ولایت برخی از انبیاء، اگر پیامبر دیگری معاصر آن پیغمبر، زعیم و ولی امور امت بود، لازم نیست که دارای سمت سرپرستی باشد ;نظیر لوط (علیه السلام) در معیت ابراهیم (علیه السلام) و مانند هارون (علیه السلام) در معیت موسی (علیه السلام ;) نه اینکه در یک عصر و مصر و نسل، اصلا سرپرستی امت و زعامت امور مؤمنان، از سوی خداوند به دست هیچ کس نباشد و آنان به حال خود رها شوند و نیز گفته شد که معنای حدیث مزبور، حذف برخی از خصوصیات کمالی نیست ;یعنی بر فرض که برخی از انبیاء فاقد مسؤولیت رهبری بوده اند، این فقدان، سبب نمی شود که اگر برخی از پیامبران دیگر، واجد کمال زعامت و مسؤولیت رهبری بوده اند، چنین وظیفه ای، از اطلاق یا عموم حدیث وراثت خارج گردد و از مدار توریث بیرون رود و بدون جهت، جزء مواریث محسوب نشود و همچنین روشن شد که قدرمتیقن از این حدیث یادشده، این است که عالمان دینی هر امتی، وارث مواریث همان پیامبرند ;گرچه آنچه از حدیث مزبور استظهار می شود، همانا اطلاق است نه قدرمتیقن، ولی اگر بنا بر قدرمتیقن یابی باشد، حق آن است که علمای هر دینی، موارث پیامبر همان دین را از پیامبر خود ارث می برند. بنابراین، کارشناسان فقه، حقوق، حدود، تعزیرات، و... از منابع غنی و قوی دینی، وارث رسول اکرم اند و معلوم است که بارزترین میراث او، سرپرستی امور مسلمین است که به عالمان دینی می رسد. دوازدهم:

حدیث «اللهم ارحم خلفائی...» ، مجلسی اول (رحمه الله) درکتاب روضهٔ المتقین می فرماید (۵۱) که صدوق (رحمه الله) این حدیث را در کتاب امالی و عیون الاخبار و من لا یحضر به طریق های معتبر نقل کرده است. بنابراین، طبق گزارش مجلسی اول (رحمه الله)، حدیث مزبور را مرحوم صدوق (رحمه الله) در چند کتاب به چند طریق که همه آنها معتبرند نقل نموده است ;پس این حدیث، محذور سندی ندارد و اگرچه شخص دیرباور، آن را به آسانی نمی پذیرد ;اما این نپذیرفتن، معیار نخواهد بود ;چه اینکه باور زودباوران نیز معیار نیست ;لیکن روش مجلسی اول (رحمه الله)، راه میانه و قابل اعتماد است. مستفاد از حدیث مزبور چند چیز است: ۱- رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم جانشینانی دارد. ۲- شرط جانشینی و خلافت از آن حضرت صلی الله علیه و آله و سلم روایت (لفظ حدیث) آمیخته با رؤیت (معنای آن) و نقل مشوب با عقل (مضمون حدیث و سنت) آن حضرت است نه صرف نقل بدون تعقل و تفقه، و محض روایت بدون رؤیت معنا و درایت مقصود. ۳- اطلاق و عموم حدیث مزبور، شامل پهنه زمین و گستره زمان، می شود و هیچ خصیصه ای برای عصر و مصر و هیچ اختصاصی برای نسل و دوده نخواهد بود. ۴- خلافت از رسول، همانند خلافت از خدا، حقیقتی است تشکیکی و طولی که در رتبه نخست، ازآن انسان کامل معصوم است و در رتبه دوم، ازآن انسان متکامل غیر معصوم. ۵- حدیث مزبور، یا مخصوص عالمان دین و فقیهان اسلام شناس است یا آنان را یقینا شامل می شود. در صورت اختصاص به عالمان و فقیهان، محذوری وجود ندارد و در صورت تعمیم و شمول، ترتب طولی خلافت آنان از رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم نسبت به تقدم خلافت معصومین (علیهم السلام) از آن حضرت صلی الله علیه و آله و سلم محفوظ است ; چه اینکه ترتب زمانی خلافت ائمه معصوم (علیهم السلام) نسبت به رسول اکرم صلی الله علیه و آله و سلم ملحوظ است ;زیرا همه آن ذوات نوری، در زمان واحد خلیفه نیستند. سر اختصاص حدیث مزبور به فقیهان دیندار و دین شناس، آن است که خلافت معصومین (علیهم السلام) از رسول اکرم صلی الله علیه و آله و سلم، در نصوص ویژه فراوان، در خلوت و جلوت، به آگاهی مردم رسید و آنچه نیازمند بیان بود، همانا خلافت فقهاء از رسول اکرم صلی الله علیه و آله و سلم در طول خلافت ویژه معصومان (علیهم السلام) می باشد که با نصوص مخصوص بیان شده است و چون امامان معصوم (علیهم السلام) به منزله نفس رسول اکرم صلی الله علیه و آله و سلم می باشند ;لذا آنان نیز می توانستند عالمان دین را جانشین خود قرار دهند تا علمای دینی، خلفای آنان باشند. ۶- جریان خلافت، همان گونه که قبلا اشاره شد (۵۲) و از تعبیر حضرت موسی (علیه السلام) نسبت به حضرت هارون (علیه السلام) استظهار شد: «هارون اخلفنی فی قومی » (۵۳) ، ناظر به تدبیر امور جامعه و زعامت شؤون اسلامی است و نه صرف تعلیم و تدریس. لازم به ذکر است که آنچه به عنوان روایت درائی و نقل عقلی حدیث و نیز آنچه به عنوان «یعلمون » در حدیث مزبور آمده است، همگی «عنوان مشیر» است نه بیانگر محدوده خلافت ;یعنی عالمان معلم و ناقلان مبین و راویان مجتهد، خلیفه رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم در انجام کارهای آن حضرت در عصر غیبت می باشند و این به همان کیفیت خلافت هارون از موسی (علیهم السلام) است در دوران غیبت او ;با این تفاوت که حضرت هارون (علیه السلام)، دارای نبوت و رسالت و عصمت و... بود و فقیهان اسلام، فاقد این گونه مزایا هستند و لذا مجلسی اول (رحمه الله) فرمود: حدیث مزبور، دلالت دارد بر اینکه «محدث » ، خلیفه رسول الله صلی الله علیه و آله و سلم (۵۴) است. سیزدهم: حدیث معلل و مدلل فضل بن شاذان از حضرت امام رضا (علیه السلام)، اگر چه مورد مناقشه سندی برخی قرار گرفت (۵۵) ، لیکن شواهد قابل اعتمادی بر اعتبار آن وجود دارد که توثیق راویان مذکور در سند آن در نزد عده ای از محققین رجالی و اشتمال حدیث مزبور بر علو متن و اتقان مضمون و تعلیل و استدلال معقول و مقبول (۵۶) ، از جمله آن شواهد محسوب می گردد ;چه اینکه بعضی از بزرگان، گاهی آثار صدق و لوائح حق بودن حدیث مرسل مانند عهدنامه امیرالمؤمنین (علیه السلام) به مالک را دلیل اعتبار آن دانستند (۵۷). خطوط کلی پیام روایت فضل بن شاذان، عبارتند از: ۱- سر ضرورت وحی و نبوت از یک سو و لزوم معرفت پیام آوران از سوی دیگر، برهان جامع و دلیل قاطع بر لزوم دین الهی برای فرد و جامعه است و هیچ اختصاصی به جامعه از جهت نیاز آن به قانون و مدنیت که برهان معروف وضرورت وحی است ندارد. ۲-

نصب ولی امر و زعیم امور مسلمین، از شؤون خداوند است نه در اختیار مردم ;لذا زعیم امور اسلامی، ولایت بر امور دارد و نه وکالت از سوی مردم ;هر چند نسبت به مافوق خود، ماموریت صرف دارد و این رهبری و زعامت برای او، بیش از یک وظیفه دینی، چیز دیگری نخواهد بود. ۳- با تامل در مضمون حدیث، صبغه کلامی بودن مساله ولایت امر و رهبری امت که بیانگر شان خداوند است، از صبغه فقهی بودن مساله تولی مردم و قبول و پذیرش آنان نسبت به سمت زعامت منصوب از سوی خدا، معلوم خواهد شد. ۴- علت های مذکور در حدیث، اگر چه در رتبه نخست درباره خصوص رهبران معصوم (علیهم السلام) جاری است، لیکن هیچ گونه اختصاصی به آن ذوات نوری ندارد، بلکه در عصر غیبت، همه آن مصالح و اهداف ایجاب می کند که نزدیک ترین انسان به امام معصوم که از طرف آنان برای بسیاری از سمت های والای دینی مانند مرجعیت فتوا، کرسی قضاء و داوری نصب شده اند، به وظیفه ولاء و رهبری منصوب باشند. ۵- علت های مذکور در حدیث مزبور، عقلی و تجربی است و هرگز از سنخ امضای بنای عقلا و تصویب رای آنان در تعیین رهبر از سوی خود نیست، بلکه ضرورت وجود زعیم، گذشته از تحلیل عقلی، از راه تجربه تاریخی و آزمون منتهی به حس و استقراء، قابل اثبات است و لذا خداوند حکیم، بر اساس حکمت و عنایت خاص که در برهان عقلی محض و نیز در دلیل ملفق از عقل و نقل بازگو شد (۵۸) دو کار را انجام داد ;یکی تعیین و نصب والیان و متولیان امور دینی و عمومی (نه در منطقه مباح و آزاد) و دیگری دستور اطاعت از رهبری آنان ;یعنی جعل وظیفه ولایت از یک سو و جعل وظیفه تولی از سوی دیگر که یکی کلامی است و دیگری فقهی. چهاردهم: چون دین خداپسند، بیش از اسلام نیست و تنها دینی که در لسان تمام پیام آوران الهی مرضی خداوند است، همانا اسلام می باشد گرچه منهاج و شریعت های جزئی در عصر هر پیامبری ممکن است متعدد باشد لذا خطوط کلی آن، همواره ثابت و یکسان است. جریان رهبری جامعه و تدبیر امور مردم و تشکیل حکومت بر مبنای اسلام، از خطوط کلی و ثابت و مشترک همه مناهج و شرایع الهی است. به عنوان نمونه، آنچه حضرت علی (علیه السلام) به آن پرداخت و سر قبول رهبری امت اسلامی را با آن تبیین کرد، جریان لزوم تعدیل اقتصاد و توزیع عادلانه درآمد سرانه و کار و اشتغال و نیز نحوه تقسیم اموال ملی و همچنین تسهیم اموال دولتی با سهام معین و مضبوط است ;تا ستمگر، در اثر پرخوری مبتلا به سنگینی نشود و ستمدیده، در اثر کم خوری و سوءتغذیه، به تبعات تلخ آن گرفتار نگردد: «و ما اخذ الله علی العلماء الا یقاروا علی کظة ظالم و لا سغب مظلوم، لالقیت حبلها علی غاربها و لسقیت آخرها بکاس اولها» (۵۹) مطالب فراوانی از این کلام نورانی استظهار می شود که اولا مدار گفتار آن حضرت، جریان حکومت است نه صرف امر به معروف و نهی از منکر و ارشاد جاهل و تنبیه غافل و مانند آن. ثانیا مسؤول تشکیل چنین حکومتی، عالمان دین می باشند و اختصاصی به معصومین (علیهم السلام) ندارد ;گرچه آنان، مطاع و متبوع اند و دیگر عالمان، مطیع و تابع می باشند و هرگز نمی توان عنوان «علماء» را منحصر در آن ذوات نورانی دانست ;هر چند آنان، مصداق کامل این عنوان هستند. ثالثا می توان منشا این حدیث علوی را همان وحی نبوی دانست که در قرآن کریم به این صورت متبلور است: «لولا ینهاهم الربانیون و الاحبار عن قولهم الاثم و اکلهم السحت لبئس ما کانوا یصنعون » (۶۰). مقصود از ربانی ها و حبرها، عالمان دینی گذشته اند که در نهج و شریعت محمدی صلی الله علیه و آله و سلم، از آنان به عناوین ویژه خود یاد می شود و منظور از «قول اثم » ، منطق باطل و اندیشه عاطل و فکرآفل و تامل فائل است و هیچ اختصاصی به سخن گفتن ندارد. همچنین هدف از «اکل سحت » ، مطلق تصرف باطل و کار حرام است و هیچ خصیصه ای برای خوردن با دهان نیست. نشانه آن تعمیم و علامت این اطلاق آن است که وقتی گفته می شود سخن فلان گروه یا فلان فرد چیست؟ یعنی منطق و اندیشه آنان چیست؟ و هنگامی که گفته می شود فلانی چه می خورد؟ یعنی درآمد و مورد تصرف وی، اعم از مسکن و پوشاک و خوراک چیست؟ چنانکه مستفاد از آیه «و لا تاکلوا اموالکم بینکم بالباطل » (۶۱) ، مطلق تصرف است نه خصوص خوردن. بنابراین، وظیفه ربانیون و احبارمنهج های گذشته و شریعت های پیشین، همانا تعدیل افکار و تنظیم اندیشه ها و تعلیم کتاب و حکمت که حاوی فکر ناب و اندیشه صائب است از یک سو و تعدیل اقتصاد و توزیع عادلانه درآمدهای سرانه ملی و

نیز دولتی از سوی دیگر است و چنین کاری، عهد الهی است که در طول تاریخ دینی، بر عهده عالمان دینی بوده و هست و اگر عالمان دینی به چنین عهدی عمل نکنند، مورد عتاب الهی قرار می گیرند ;مگر آنکه حضور مردمی و کمک جمهوری را فاقد باشند که در این حال، واجب مشروط، در اثر فقدان شرط، از وجوب می افتد ;لیکن باید این نکته را عنایت داشت که عالمان دین، به مقدار میسور سعی در تحصیل چنین شرطی را داشته اند، ولی به ایجاد آن کامیاب نشدند، نه آنکه چنین شرایطی را حصولی (نه تحصیلی) بدانند و وجوب چنان واجب مهمی را مشروط (نه مطلق) بپندارند. فرق است میان واجب مشروط و وجوب مشروط. جریان تشکیل حکومت، در صورت حضور مردم و نصرت جمهور، دارای وجوب مطلقی است که شرط واجب آن حاصل شده است ;نظیر وجوب نماز که مطلق است ;گرچه خود نماز (نماز واجب)، مشروط به طهارت است ;لذا تحصیل طهارت واجب خواهد بود ;برخلاف وجوب حج که مشروط به استطاعت است و فقط در ظرف حصول آن، حج واجب می شود و تحصیل استطاعت، واجب نخواهد بود. پی نوشت ها: ۱. عوائد الایام، ص ۵۲۸ ۵۸۲ (عائده ۵۴) . ۲. ولایت فقیه، ص ۴۸ ۱۱۱. ۳. کافی ;ج ۱، ص ۳۲، ح ۲. ۴. کافی ;ج ۲، ص ۳۳، ح ۵. ۵. بحار ;ج ۲، ص ۱۴۵، ح ۷. ۶. کافی ;ج ۱، ص ۳۸، ح ۳. ۷. همان ;ص ۴۶، ح ۵. ۸. جامع الاخبار، ص ۳۸ (به نقل از عوائد الایام) . ۹. بحار ;ج ۷۵، ص ۳۴۶، ح ۴. ۱۰. بحار ;ج ۲، ص ۸۹، ح ۲. ۱۱. مجمع البیان ;ج ۹، ص ۳۸۰. ۱۲. بحار ;ج ۲، ص ۲۵، ح ۹۱. ۱۳. همان ;ج ۱، ص ۱۸۳، ح ۹۲. ۱۴. همان ;ج ۵۳، ص ۱۸۱، ح ۱۰. ۱۵. مستدرک الوسائل ;ج ۱۷، ص ۳۱۷، ح ۲۱۴۵۸. ۱۶. بحار ;ج ۷، ص ۲۲۴، ح ۱۴۳. ۱۷. همان ;ج ۲، ص ۴، ح ۵. ۱۸. مستدرک الوسائل ;ج ۱۷، ص ۳۱۹، ح ۲۱۴۶۴. ۱۹. همان ;ج ۱۷، ص ۳۲۰، ح ۲۱۴۶۵. ۲۰. بحار ;ج ۲، ص ۶، ح ۱۲. ۲۱. التهذیب ;ج ۶، ص ۲۱۹، ح ۸. ۲۲. التهذیب ;ج ۶، ص ۳۰۳، ح ۵۳. ۲۳. کافی ;ج ۱، ص ۶۷، ح ۱۰. ۲۴. سنن ابن ماجه ;ج ۱، ص ۶۰۵، مورد ۱۸۷۹. ۲۵. بحار ;ج ۹۷، ص ۸۰، ح ۳۷. ۲۶. همان ;ج ۱۱، ص ۴۰، ح ۴۰. ۲۷. بحار ;ج ۱۱، ص ۴۰، ح ۴۰. ۲۸. همان ;ج ۶، ص ۶۰، ح ۱. ۲۹. جواهر الکلام ;ج ۲۱، ص ۳۹۷. ۳۰. قضاء و شهادات ;ط کنگره، شماره ۲۲، ص ۴۷ ۴۹. ۳۱. بحار ;ج ۲، ص ۱۵۱، ح ۳۱. ۳۲. کافی ;ج ۱، ص ۳۴، ح ۱. ۳۳. سوره احزاب، آیه ۶. ۳۴. سوره آل عمران، آیه ۱۴۶. ۳۵. سوره بقره، آیه ۶۱. ۳۶. سوره آل عمران، آیه ۱۵۵. ۳۷. سوره انفال، آیه ۶۵. ۳۸. سوره توبه، آیه ۷۳. ۳۹. سوره آل عمران، آیه ۱۶۱. ۴۰. سوره احزاب، آیه ۱۳. ۴۱. سوره دخان، آیه ۱۸. ۴۲. سوره احقاف، آیه ۳۰. ۴۳. سوره اعراف، آیه ۱۴۲. ۴۴. بحار ;ج ۲، ص ۱۵۱، ح ۳۱. ۴۵. برای توضیح بیشتر، ر ک: ص ۳۹۴. ۴۶. کافی ;ج ۱، ص ۶۷، ح ۱۰. ۴۷. جواهر الکلام ;ج ۴۰، ص ۱۸. ۴۸. قضاء و شهادات، ط کنگره، شماره ۲۲، ص ۴۷ ۴۹. ۴۹.همان. ۵۰. سوره حجرات، آیه ۶. ۵۱. روضهٔ المتقین ;ج ۱۳، ص ۲۷۵. ۵۲. ر ک: ص ۱۸۸. ۵۳. سوره اعراف، آیه ۱۴۲. ۵۴. روضهٔ المتقین ;ج ۱۳، ص ۲۶۷. ۵۵. معجم الرجال ;ج ۱۱، ص ۳۸ و نیز ج ۱۲، ص ۱۶۰. ۵۶. بررسی سند روایت: ا - عبدالواحد بن محمد بن عبدوس در کتاب نقد الرجال تفرشی (ج ۳، ص ۱۶۷) درباره عبدالواحدبن محمدبن عبدوس چنین آمده است: «النیشابوری من مشایخ الشیخ الصدوق محمدبن علی بن بابویه » . و در پاورقی همین صفحه آمده است که مرحوم صدوق در کتاب العیون (ج ۲، ص ۱۲۷) در ذیل حدیث ۲ می گوید: «ان حدیث عبدالواحد عندی اصح » که این سخن، توثیق عبدالواحد است. رجالی خبیر، ابو علی حائری، شیخ محمدبن اسماعیل مازندانی در کتاب منتهی المقام (ج ۴، ص ۲۷۵) می گوید: «حسنه خالی، لروایهٔ الشیخ الصدوق عنه وقد اکثر من الروایهٔ عنه وکثیرا ما یذکره مترضیا» و سپس از عبدالنبی جزائری نقل می کند که او می گوید: «وهو فی طریق الروایهٔ المتضمنهٔ لایجاب ثلاث کفارات علی من افطر علی محرم، وقد وصفها العلامهٔ فی التحریر بالصحهٔ » و پس از آن، از مدارک چنین نقل می کند: «عبدالواحد بن عبدوس وان لم یوثق صریحا لکنه من مشایخ الصدوق المعتبرین الذین اخذ عنهم الحدیث » . در کتاب جامع الرواهٔ (ج ۱، ص ۵۲۲) نیز آمده است: «روی عنه ابن بابویهٔ مترضیا» . در کتاب مجمع الرجال (ج ۷، ص ۲۵۹) نیز پس از نقل روایت صدوق از عبدوس می گوید: «السند ظاهر، باهر فی الاعتبار» . ب - علی بن محمد قتیبه نیشابوری در کتاب منتهی المقال (ج ۵، ص ۶۸) درباره علی بن محمد قتیبه نیشابوری چنین آمده است: «علیه اعتمد ابوعمرو الکشی

فی کتاب الرجال » و همچنین در رجال ابن داود (ص ۲۵۰) سپس از خلاصه علامه نیز نقل شده که کشی در کتاب رجالش به او اعتماد کرده است و خود مرحوم علامه از او تعبیر به فاضل کرده است (ج ۵، ص ۶۸) و بعدا از صاحب مدارک نقل کرده است که پس از عبارت مزبور، در ارتباط با توثیق عبدالواحد گفته است: «لکن فی طریق هذه الروایهٔ علی بن محمدبن قتیبهٔ وهو غیرموثق بل ولاممدوح مدحا یعتد به » (مدارک الاحکام، ج ۶، ص ۸۴) . آنگاه از صاحب حدائق نقل می کند که بعد از نقل عبارت صاحب مدارک نوشته است: «المفهوم من الکشی فی کتاب الرجال انه من مشایخه الذین اکثر النقل عنهم » و سپس می نویسد: مرحوم صاحب حدائق پس از آن، از بعضی از مشایخ معاصرش نقل می کند که مرحوم علامه در کتاب خلاصه، در ترجمه یونس بن عبدالرحمن، دو طریق را تصحیح می کند و در هر دو طریق، ابن قتیبهٔ نیز وجود دارد (ج ۱، ص ۱۸۴) . سپس از وجیزه نقل می کند که نوشته است «ممدوح و ذکره فی الحاوی فی قسم الثقات مع ما عرف من طریقته » (بهجهٔ الامال فی شرح زبدهٔ المقال ؛ج ۵، ص ۵۳۳) و سپس از هدایهٔ المحدثین کاظمی (مشترکان الکاظمی) نقل می کند: «ابن محمدبن قتیبهٔ الثقهٔ » . از آنچه گذشت می شود ادعا کرد که روایت مورد نظر، معتبر است ؛چون در عبدالواحد بحثی وجود ندارد ؛زیرا از مشایخ صدوق است که حتی کسانی مثل صاحب مدارک صحیح اعلائی، آنان را توثیق می کنند ؛و در ابن قتیبهٔ نیز بحثی نیست ؛زیرا هم مورد اعتماد کشی واقع شده و هم در سند دو روایتی قرار گرفته که مرحوم علامه آن دو را تصحیح کرده است و هم وجیزه او را مدح کرده و هم در مشترکات الکاظمی توثیق شده است و لذا، تضعیف صاحب مدارک، علی القاعدهٔ اعتباری ندارد و بر همین اساس است که صاحب حدائق از بعضی از مشایخ معاصرش نقل می کند که گفته است: «الفرق بین ابن قتیبه و بین عبدالواحد تحکم، بل هذا (ابن قتیبه) اولی بالاعتماد، لایراد العلامهٔ له فی القسم الاول وتصحیحه حدیثه فی ترجمهٔ یونس » (حدائق ؛ج ۱۳، ص ۲۲۱) . اما فضل بن شاذان که در سلسله سند قرار دارد، بحثی در وثاقت او نیست. ۵۷. مصباح الفقاههٔ فی المعاملات ؛ج ۱، ص ۲۶۸. ۵۸. ر ک: ص ۱۵۱، ۱۵۷، و ۱۶۷. ۵۹. نهج البلاغه، خطبه ۳، بند ۱۶. ۶۰. سوره مائده، آیه ۶۳. ۶۱. سوره بقره، آیه ۱۸۸. منابع مقاله: ولایت فقیه، جوادی آملی، عبدالله؛

سیری در مبانی ولایت فقیه۱

سیری در مبانی ولایت فقیه۱ ۲۳۴۵۶ عبودیت و عنایت الهی ۷۸ ۹ ولایت حق و ولایت اولیاء ۱۰ ۱۱۱۲۱۳۱۴۵۱۶ ۱۷ ۱۸ ۱۹۲۰۲۱ ۲۲۲۳۲۴ ولایت بر فرزانگان ۲۵ اما احکام ولایی : ۲۶۲۷ ۲۸ ولایت تکوینی و تشریعی ۲۹ ۳۰۳۱۳۲ جایگاه ولایت در مباحث کلامی ۳۳ ۳۴ ولایت در روایات ۳۵ ۳۶۳۷۳۸ ۳۹ ۴۰ نقش مجلس خبرگان در مسئله ولایت ضرورت والی از نگاه عقل ۴۱ ولایت و سیاست ۴۲ ۴۳۴۴۴۵ نقش مردم در انتخاب ولی فقیه ۴۶ ۴۷ تحریف مقام ها و ضرورت رجوع به خبرگان ۴۸۴۹ ۵۰ پاسخ به یک شبهه تناقض ولایت فقیه و انتخاب مردم پاسخ : ۵۱ ۵۲۵۳۵۴۵۵۵۶ پی نوشت ها : ۱ . این مقاله تحریر و بازنویسی چهار درس تفسیر استاد میباشد . ۲ . کهف(۱۸)آیه۱ . ۳ . اسراء(۱۷)آیه۱ . ۴ . نجم(۵۳)آیه۱۰ . ۵ . کهف(۱۸)آیه۱ . ۶ . همان، آیه۶۵ . ۷ . انعام(۶)آیه۱۲۴ . ۸ . اعراف(۷)آیه۱۷۵ . ۹ . اسراء(۱۷)آیه۲۳ . ۱۰ . انعام(۶)آیه ۱۶۲ . ۱۱ . منافقون(۶۳)آیه۸ . ۱۲ . فاطر(۳۶)آیه۱۰ . ۱۳ . مریم(۱۹)آیه۱۲ . ۱۴ . بقره(۲)آیه۶۳ . ۱۵ . انفال(۸)آیه۶۰ . ۱۶ . بقره(۲)آیه۱۶۵ . ۱۷ . ذاریات(۵۱)آیه۵۸ . ۱۸ . مدثر(۷۴)آیه۴۸ . ۱۹ . مائده(۵)آیه۵۵ . ۲۰ . احزاب(۳۳)آیه۶ . ۲۱ . همان، آیه۳۶ . ۲۲ . فتح(۴۸)آیه۱۰ . ۲۳ . همان .آیه۱۰ . ۲۴ . زخرف(۴۳)آیه۵۵ . ۲۵ . نساء(۴)آیه۱۷۶ . ۲۶ . شوری(۴۲)آیه۹ . ۲۷ . اسراء(۱۷)آیه۲۳ . ۲۸ . هود(۱۱)آیه۸۸ . ۲۹ . بقره(۲)آیه۱۱۷ . ۳۰ . احزاب(۳۳)آیه۶ . ۳۱ . مائده(۵)آیه۵۵ . ۳۲ . نساء(۴)آیه۵۹ . ۳۳ . نهج البلاغه، خطبه۳ . ۳۴ . یونس(۱۰)آیه۶۱ . ۳۵ . نهج البلاغه، خطبه۱۸۹ . ۳۶ . وسائل الشیعه، ج۱، ص. ۳۷ مائده(۵)آیه۶۷ . ۳۸ . بقره(۲)آیه۳۵۸ . ۳۹ . وسائل الشیعه، ج۱، ص. ۴۰ اصول کافی، ج۱، باب مولد الحسن بن علی، حدیث ۴، ص۴۶۲ . ۴۱ . جواهر الکلام، ج۲۱، ص۳۹۷ . ۴۲ . مائده(۵)آیه۵۵

. ۴۳ . رعد(۱۳)آیه۱۱ . ۴۴ . شوری(۴۲)آیه۹ . ۴۵ . یوسف(۱۲)آیه۴۰ . ۴۶ . اصول کافی ،کتاب الحجه . ۴۷ . یونس(۱۰)آیه۱۶ . ۴۸ . نازعات(۷۹)، ۲۴ . ۴۹ . قصص(۲۸)،۳۸ . ۵۰ . بقره(۲)آیه۱۴ . ۵۱ . مائده(۵)آیه۶۷ . ۵۲ . سوره اسراء(۱۷)آیه۳۳ . ۵۳ . نمل(۲۷)آیه۴۹ . ۵۴ . بقره(۲)آیه۲۸۲ . ۵۵ . مائده(۵)آیه۵۵ . ۵۶ . احزاب(۳۳)آیه۶ . منابع مقاله: مجله حکومت اسلامی شماره ۱، جوادی آملی، عبدالله؛

سیری در مبانی ولایت فقیه۲

سیری در مبانی ولایت فقیه۲ ۱ در این فرض , ولایت فقیه سبک مجاز از مجاز از مجاز است . البته مجاز لغوی نیست تا لفظ در غیر معنای حقیقی خود استعمال و یا بعد از استعمال در معنای حقیقی خود , بر مصداق ادعایی تطبیق شده باشد بلکه مجاز در اسناد است, و حاکم به مجاز بودن آن , ادراک توده مردم نخواهد بود بلکه عقل ناب می باشد و مصحح چنین تجوزی همانا مظهریت عبد صالح نسبت به مولای حقیقی خود می باشد. ۲ اگر مقصود ولایت... لازم می آید... . تلازم مقدم و تالی در قیاس استثنایی مزبور باطل است, چه این که بطلان تالی هم ممنوع می باشد. اما بطلان تلازم, برای آن که منظور از ((والذین آمنوا الذین یقیمون الصلاه و یوتون الزکوه و هم راکعون)) خصوص حضرت امیرالمومنین علی بن ابیطالب (ع) و مانند صفحه ۲۳۵ اوست چنان که روایات فریقین به ویژه اهل بیت (ع) آن را تاءیید می کند, و اشکال استعمال جمع و اراده فرد, مبسوطا در بحث تفسیری طرح و طرد شد. و اما عدم بطلان تالی برای آن است که حیثیت ولی بودن با حیث مولی علیه بودن متفاوت است چه این که جهت رسول بودن با جهت مرسل الیه بودن متغایر است , مثلا رسول اکرم دارای سمت رسالت است که دیگران فاقد آنند و آن چه از سمت رسالت او ظهور می کند, ایمان به آن و عمل به احکام آن بر تمام مرسل الیه ها لازم است حتی بر شخصیت حقیقی خود پیامبر, چه این که خداوند فرمود: ((من الرسول بما اءنزل الیه من ربه و المومن)) بنابراین شخصیت حقوقی انسان کامل مانند علی بن ابیطالب (ع) ولی الله و شخصیت حقیقی او همتای اشخاص حقیقی دیگر مولی علیه می باشد چنان که مبسوطا در موطن خاص خود (۱) تحریر شد. ۳ این قضاء بالتحکیم ... مرتکب شده است. کلمات قضاء در آیه ۳۶ سوره احزاب بدون تکرار, به خداوند و به رسول اکرم (ص) اسناد داده شد, بنابراین , مقصود قضاو بالتحکیم نخواهد بود, زیرا چنین قضائی شایسته خداوند سبحان نیست . منظور آیه طبق شاءن نزولی که شیخ الطائفه (قدس سره) در تبیان (۲) و نیز امین الاسلام (قدس سره) در مجمع البیان (۳) و دیگر صاحب نظران تفسیر یاد کرده اند حکم خاصی است که رسول گرامی (ص) درباره ازدواج زینب اسدیه دختر حجش یا ام کلثوم دختر عقبه ابن ابی معیط, با زید بن حارثه فرمود, و آن زن از چنین نکاح نابرابر عادی و پنداری امتناع ورزید, و با نازل شد آیه مزبور که حکم خداوند و پیامبر اکرم (ص) را نافذ و لازم دانسته و حکم انتخاب را از هر مرد با ایمان یا زن با ایمان در برابر حکم خاص یاد شده , سلب می نماید , آن زن و نیز بستگان او که قرلا امتناع می کردند, به چنین حکم و در نتیجه به ازدواج یاد شده رضا داده اند و از آن جهت که مورد دلیلی نقلی , مخصص یا مقید عموم یا اطلاق آن نیست, گرچه حکم وارد نسبت به آن نص می باشد , می توان به عموم یا اطلاع آیه برای نفوذ هر حکمی که از خداوند و رسول اکرم (ص) رسیده استدلال نمود, و بخش پایانی آیه , سرپیچی از حکم خدا و رسول گمراهی آشکار می داند. ۴ این فرمایشات ... الغا نماییم. هر استدلالی باید به شکل اول بر گردد (بلاواسطه یا با واسطه) اگر به صورت قیاس اقترانی ارائه شود , اما در خصوص حصر عزت حقیقی برای خداوند , شکل اول و کیفیت انتاج و ربط مستقیم نتیجه با مقدمتین در مقاله بیان شد و اجمال آن این است: عزت حقیقی خداوند, غیر متناهی است , و هر غیر متناهی مجال تحقق فرد دیگر از سنخ خود را (خواه محدود و خواهد نا محدود) می بندد, پس عزت حقیقی و نا متناهی خداوند , مجالی برای تحقق عزت حقیقی موجود دیگری نخواهد گذاشت. و اما نسبت به مطالب دیگر اگر توضیحی برای تنظیم منطقی آن ها لازم باشد در هر مورد که نقدی بشود اشاره خواهد شد. ۵ این یک مجعول است ... نقیض کل رفع او مرفوع . جعل

اصطلاح نه عقلا ممتنع و نه نقلا ممنوع می باشد, و از باب جعل لغت نیست تا خداع یا ختال را به همراه داشته باشد, چون در ص ۷۹ ۷۸ مجله حکومت اسلامی شماره اول, فرق بین ولایت بر محجوران و ولایت بر فرزانگان بازگو شد, و در تناقض, وحدت های نه گانه معتبر است و ولایت والیان الهی بر امت اسلامی عین ولایت بر محجوران نیست, لذا ممکن است کسی هم عاقل باشد و هم مولی علیه , و اگر جمع چنین ولایی با عاقل بودن مولی علیه از باب تناقض محال باشد, فرقی بین اقسام آن نخواهد, بنابراین باید ولایت خداوند بر مردم فرزانه ممتنع باشد در حالی که عقلا ـ و نقلا ـ نه تنها ممتنع نیست بلکه ضروری می باشد. خلاصه آن که, ولایت خواه به معنای قیم بودن بر محجوران و خواه به معنای حکومت و اداره امور کشور, دارای معنای اضافی از قبیل اضافه متخالفه الاطراف می باشد, که یک طرف آن ((ولی)) و طرف دیگر آن ((مولی علیه)) قرار دارد, و چون در مدهوم ولایت به معنای حکومت و تدبیر کشور, محجور بودن طرف متقابل آن اخذ نشد, بنابراین عنوان ولایت یا بر فرزانگان, مستلزم جمع دو نقیض نخواهد بود. ۶ احکام ولایی یا به تعبیر دیگر ... باطل خواهد بود. فتوای دینی, حکم ولایی و حکومتی دینی, حکم قضایی دینی, هر سه مستند به اصول , قواعد و مبانی دینی اند. مبانی دینی از منابع دین استنباط می شوند. منابع دین, صفحه ۲۳۷ قرآن کریم سنت (قول , فعل و تقریر) معصومین (ع) اجماع منتهی به سنت به نحو کشف یا غیر آن که بازگشت اجماع به هر تقریبی که تقریر شود, به سنت معصومین (ع) خواهد بود نه آن که اجماع در مقابل سنت باشد و بالاخره چهارمین منبع غنی و قوی دین همان عقل ناب است که حجیت ره آورد آن در اصول فقه ثابت شد. چون قرآن کریم و سنت معصومین (ع) دلالت دارند که خداوند سبحان برای رسول اکرم (ص) و بعد از وی برای امامان معصوم (ع) ولایت جعل کرده است, پس هر حکمی که ولی معصوم برای اداره امور کشور صادر کرده باشد عمل به آن واجب و نقض آن حرام خواهد بود, و معنای وجوب و حرمت در این گونه از احکام ولایی و حکومتی, صرفا جنبه دنیایی نخواهد داشت بلکه پاداش یا کیفر اخروی را نیز به همراه دارد, و چیزی که انجام آن ثواب اخروی دارد یا ترک آن عقاب اخروی دارد, دینی خواهد بود, بنابراین هرگز سلب کلی, به ایجاب جزئی نقض نخواهد شد, یعنی سیاست صحیح, که در محور حکم ولایی والی الهی انجام می گیرد, امری دینی و مستند به یکی از مبانی, اصول و قواعدی است که آن ها مستنبط از یکی از منابع یاد شده می باشد. نتیجه آن که هرگز دین از سیاست صحیح جدا نیست و هیچ موردی یافت نمی شود که والی الهی حکم ولایی یا قضایی کرده باشد و خارج از محدوده مبانی و نیز بیرون از قلمرو منابع چهار گانه یا سه گانه دین باشد. منشاء اشکال (نقض سلب کلی به ایجاب جزئی), دو چیز است: یکی آن که منبع دین به کتاب و سنت منحصر شد و عقل که از منابع قوی دین است به حساب نیامد, با آن که عقل ناب با رعایت اصول و ضوابط نقلی, دارای حکم دینی خواهد بود و دیگر آن نصب حاکم دینی ملحوظ نشد, و گرنه حکم چنین حاکم دینی جزء احکام و امور دینی محسوب می شد چنان که محسوب می گردد. ۷ ... این ولایت تکوینی است ... مانند رابطه مقولی است که قابل جعل نیست. اطلاق ((فالله هو الی)) (۴) مفید حصر ولایت تکیوینی و تشریعی برای خداوند است. ولایت خداوند به غیر او منتقل نمی شود, زیرا انتقال ولایت از خداوند به غیر, مستلزم برخی از مفاسد تفویض مستحیل است, لیکن جعل ولایت برای غیر خدا ممکن است , اما صفحه ۲۳۸ در ولایت تکوینی با جعل تکوینی که همان جعل وجود و اشراق آن می باشد محقق می شود و در ولایت تشریعی با جعل اعتباری که همان جعل منصب اعتباری خواهد بود صورت می پذیرد, چون وجود, مجعول است نه ماهیت. همان طور که وجود نفسی جوهر و وجود رابطی عرض, مجعول است, وجود در قضایای مرکبه نیز مجعول خواهد بود. بنابراین هم رابط اشراقی مجعول است که آن عین فیض واجب است و هم رابط مقولی که آن هم به نوبه خود چون سهمی از هستی دارد مجعول به جعل تکوینی واجب است , البته مفهوم آن خارج از جعل می باشد چه این که ماهیت جوهر یا عرض نیز بیرون از محدوده جعل اند. ۸ و نه در هیچ جای دیگر. ولایت بر محجورین به طور مبسوط در کتاب حجر مطرح است و نموداری از آن در مبحث تجهیز میت , معنون است که ولی میت اولی به تصدی تجهیز اوست (تغسیل , تحنیط , تکفین , تصلیه , تدفین) و بخشی از آن در مبحث قصاص و دیات طرح می شود

که ولی دم, حق قصاص , دیه , تخفیف و عفو را دارد , اما ولایت بر جامعه (اعم از کشور داری و قضا و داوری بین متخاصمین) در مبحث جهاد و امر به معروف و نهی از منکر مطرح می شود. آن چه در ص ۶۶ ۶۷ شماره اول مجله حکومت اسلامی از بخش امر به معروف و نهی از منکر کتاب شریف جواهر الکلام (۵) نقل شد, شاهد مدعاست و مشابه همین مطلب یعنی گستره ولایت فقیه در عصر غیبت در کتاب قضای جواهر نیز آمده است لیکن اکنون به بیان نورانی شیخ انصاری (قدس سره) در کتاب قضای او بسنده می نماییم: شیخ انصاری رحمه الله علیه در کتاب قضا چنین فرموده است: از روایات گذشته , ظاهر می شود که حکم فقیه در تمام خصوصیت های احکام شرعی و در تمام موضوعات خاص آن ها برای ترب احکام بر آن ها نافذ می باشد, زیرا متبادر از لفظ ((حاکم)) (در مقبوله عمر بن حنظله) همان تسلط مطلق است, پس آن (یعنی جعل حاکم) نظیر گفتار سلطان نسبت به اهل شهری است که بگوید: ((من فلان شخص را حاکم بر شما قرار دادم)) , از تعبیر مزبور بر میآید که سلطان , فلان شخص را در تمام امور شهروندان اعم از کلی و صفحه ۲۳۹ جزئی که به حکومت بر می گردد مسلط نموده است. موید چنین استنباطی آن است که در جمله قبل (مقبوله عمر بن حنظله) آمده است: ((فارضوا به حکما)), لیکن در جمله بعد از عنوان ((حکم)) عدول شد و عنوان ((حاکم)) اختیار شد و چنین فرمود: ((فانی قد جعلته علیکم حاکما)) , و نفرمود: جعلته علیکم حکما. و هم چنین متبادر از لفظ ((قاضی)) (در مشهوره اءبی خدیجه) عرفا کسی است که در تمام حوادث شرعی به او رجوع می شود و حکم او در تمام آن ها نافذ است , چنان که از سمت قاضیان روشن نافذ است به ویژه قاضی های موجود در اعصار ائمه (ع) ز قضاوت جور... (۶). ۹ اولی صیغه افعل التفصیل است ... مگر در هنگام جهاد. اولا: کلمه اولی در آیه ۶ سره احزاب گرچه به صیغه تفضیل است, لیکن در خصوص آیه مزبور که دوبار ذکر شد, برای تعیین است نه تفضیل , زیرا در طبقه بندی وارث , تفضیل برخی از آنان که در طبق سابق قرار دارند به طور قطع بر طبقه لاحق مقدمند: ((اولواالارحام بعضهم اولی ببعض)). غرض آن که اولویت سابق بر لاحق در بهره وری از میراث به نحو تعیین است نه ترجیح. ثانیا: مورد ولایت و قلمرو آن در آیه مزبور خود مومنین (اعم از فرد مومن یا جامعه ایمانی) است , زیرا معنای ((اولی بامر)) همان ولایتبر آن امر است , پس معنای ((اولی بالمومنین)) همان ولایت بر مومنین است , و به مقتضای اطلاق , نفوس و اموال مومنان مورد ولایت پیامبر (ص) خواهد بود. نتیجه آن که, ولایت مومنان بر نفوس و اموال خویش در صورتی است که رسول گرامی نسبت به آن ها ولایت اعمال نکرده باشد, و پیام آیه ناظر به اصل ولایت بر امت اسلام و ایمان است و اختصاصی به ولایت بر محجورین ندارد. ۱۰ اولی الامر در این جا ... نه شرعی والا تسلسل لازم میآید. اولا: گر چه امر به اطاعت در آیه مزبور و مانند آن, ارشادی است لیکن حکم ارشادی تابع مر شد الیه است, اگر متبوع آن, واجب بود, امر ارشادی نیز همان وجوب را (نه وجوب دیگر) می فهماند و اگر استحبابی بود, امر ارشادی نیز همان استحباب را (نه استحباب دیگر) می رساند. ثانیا: وجوب اطاعت در این گونه موارد شرعی است, یعنی فعل آن ثواب اخروی دارد و ترک آن عقاب اخروی دارد. حکم شرعی, مانند وجوب , در این گونه موارد گاهی از دلیل نقلی استفاده می شود, مانند قرآن , سنت معصومین (ع) و اجماع منتهی به سنت, و گاهی از دلیل عقلی استفاده می شود, مانند همین مورد که عقل به طور مستقل دلالت می کند بر وجوب اطاعت از مولای حقیقی و منصوبین او. ثالثا: دلیل عقلی در مقابل دلیل شرعی نیست, زیرا خود عقل (با شرایطی که حجیت آن در اصول فقه ثابت شد) از منابع غنی و قوی شرع است, بلکه همواره دلیل عقلی در برابر دلیل نقلی قرار می گیرد, بنابراین نمی توان گفت : فلان حکم, عقلی است یا شرعی, بلکه باید گفت: فلان حکم شرعی, دلیل عقلی دارد یا دلیلی نقلی, و این مطالب رایج که فلان شی عقلی است نه دینی, یا عقلی است نه شرعی, درباره احکام و بایدها و نبایدهای عملی, روانیست. و اگر برای چنان تقابلی , موردی باشد, باید آن را علوم تجربی و ریاضی و... جست و جو نمود. رابعا : تکرار کلمه ((اطیعوا)) درباره خداوند سبحان و رسول گرامی او (ص) و عدم تکرار آن درباره رسول اکرم (ص) و اولی الامر, نشان می دهد که محور اطاعت از خداوند همان پیروی در احکام کلی است که توسط پیامبر به امت اسلامی می رسد و مدار اطاعت از رسول اکرم صلی الله علیه و آله و سلم همان

پیروی در احکام ولایی و حکومتی و کشورداری است و نیز پیروی در احکامی است که به صورت وحی قرآنی نازل نشد بلکه به صورت الهام حدیث قدسی فرود آمد. و اطاعت از اولی الامر, ظهور کامل دارد در این که منظور لزوم پیروی از صاحبان امور کشورداری است, زیرا چنین اشخاصی را ولی امر می گویند, اما عالمان به احکام به عنوان اهل الذکر و مانند آن نامیده می شوند, که آیاتی از قبیل ((فاسئلوا اءهل الذکر)) و نظیر آن دلالت بر لزوم فراگیری احکام خداوند از اعمال معصوم دارد. نتیجه آن که آیه مزبور, ظهور قابل اعتمادی در این زمینه دارد که اطاعت ولی امر اجب است. البته آن چه باید مورد تدبر تام قرار گیرد این است که آیا آیه مزبور غیر معصوم را هم شامل می شود, یا به جهت آن که امر به اطاعت در آن , مطلق می باشد و صفحه ۲۴۱ چنین اطاعت مطلق از غیر معصوم روانیست, لذا غیر معصوم را شامل نمی شود لیکن اگر معصوم (ع) فقیه جامع شرائط را برای تدبیر امور مسلمین به نحو خاص یا عام نصب کرده باشد, اطاعت از او نیز واجب خواهد بود, زیرا لازمه اطاعت از اولی الامر , یروی از منصوبین آنان می باشد. ۱۱ کجا دیده شده یا شنیده ... واجب باشد. اولا : همان طور که مجله محترم حکومت اسلامی در پی نوشت ص ۸۰ تذکر داده , مقاله زبور اثر گفتاری را قم سطور است نه اثر نوشتاری, چنان که مقاله مکتوب در کیهان اندیشه شماره ۲۴ تیر ماه ۱۳۶۸ , آن هم محصول یک سخنرانی بود نه مرقوم قلمی, ثانیا: از طرف ویراستار محترم یا حروف چین عزیز, اعتذار می شود که کلمه ((حرام بعد از کلمه ((واجب چیزی است که زاغ عنه البصر , و در اصل چنین بوده است : اطاعت و عصیان, واجب و حرام ... . ۱۲ این هم مسئله کلامی است ... پنج گانه ندارد. مسئله ای که موضوع آن فعل مکلف است (اعم از فرد یا جامعه) مسئله فقهی است و پاسخ آن خواه مثبت باشد و خواه منفی, فقهی خواهد بود, و دلیل آن که لزوم اطاعت و حرمت عصیان باشد, عقلی است, و هرگز معیار شناخت مسئله که از کدام علم است دلیل او نخواهد بود, زیرا بسیاری از مسائل فقهی یا اصولی یافت می شود که دلیل آن عقلی است نه نقلی. وجوب اطاعت از خدا عقل است, و مسئله مزبور که فعل جامعه موضوع آن است فقهی می باشد. ۱۳ این یک مسئله تاریخی است و ربطی به علم کلام ندارد. علم کلام, مسائلی دارد که موضوع آن ها خداوند سبحان , اسماو , صفات و افعال اوست. مسئله ای که موضوع آن فعل خداوند است کلامی است نه تاریخی. البته بعد از اثبات چنین فعلی در علم کلام, ممکن است در تاریخ علم , از سیر و تطور علمی آن فعل خاص الهی بحثی به عمل آید, یا در تاریخ حوادث , پیرامون موقعیت تحقق آن فعل سخنی به میان آید. ۱۴ قدمت یا حدوث و این که فعل الله مانند کلام الله حادث است یا قدیم, مسئله ای کلامی است. البته این گونه عناوین یاد شده مسئله کلامی است, لیکن ضابطه در کلامی بودن مسئله همان است که موضوع آن , خداوند یا فعل او باشد و اختصاصی به عناوین یاد شده ندارد. ۱۵ در امور دنیوی روز مره دستوری نفرمودند لان الجزئی لاکاسب و لامکتسب . البته درباره تک تک امور جزئی دستوری نفرموده اند, لیکن به نحو عام که در حوادث واقعه و امور جزئی که وظیفه شما در آن ها روشن نیست به چه مقام مراجعه نمایید دستور داده است, چه این که همین قانون ((الجزئی لایکون کاسبا و لامکتسبا)) یک اصل کلی و عام است که حکم تک تک جزئی را روشن می نماید. ۱۶ چون احکام شرعیه هم به نحو ... از قبیل قضایای لابتیه است. دین الهی هماره واحد است : ((ان الدین عندالله الاسلام)). شریعت و منهج در اعصار گوناگون متفاوت است : ((لکل جعلنامنکم شرعه ومنهاجا))(۷). هنگامی که سلسله رسالت به خاتم المرسلین (ص) رسیده است, هم دین به کمال نایل آمد و هم منهاج و شریعت , لیکن بحث مهم پیرامون حوادث واقعه است که روشن نیست تحت کدام حکم از احکام کلی دین و شریعت مندرجند. در این گونه از موارد, انسان آگاه , وارسته , مدیر و مدبر لازم است تا تصمیم گیری نماید. جریان قضایای حقیقی, خارجی, بتی ولابتی در رحیق مختوم مبسوطا بیان شد, و آن چه مرحوم نائینی رحمه الله علیه در این باره فرموده اند باید مورد بررسی قرار گیرد که آیا به طور صحیح این معارف از علوم عقلی به علوم نقلی منتقل شد, یا به تعبیر سیدنا الاستاد امام راحل (قدس سره) این گونه مسائل عقلی مخصوصا قضایای خارجی به طور دقیق, آن طوری که در علوم حقیقی و عقلی معنون است به علوم اعتباری و نقلی راه نیافت. ۱۷ اگر ولایت به هر معنا که باشد... با اصول عقلایی سازگار است؟ چون ولایت منحصر در قیومیت

بر محجورین نیست, لذا فرزانگان از صحابه هم صفحه ۲۴۳ ولایت رسول اکرم (ص) را در قبال وصف نبوت و سمت رسالت او پذیرفتند و هم ولایت امیرالمومنین علی بن ابیطالب (ع) را در روز غدیر قبول کرده اند و هرگز این گونه از مواثیق به معنای رای به قیم بودن دیگری نظیر قیم بودن ولی بر مجانین و دیگر محجورین نخواهد بود, و چنین مطالبی موافق با اصول عقلایی هم خواهد بود. ۱۸ آیا سرپرستی جامعه را می تواند خود جامعه و مولی علیه تعیین کند. جامعه انسانی پذیرای سرپرستی فردی است که از طرف خداوند (بدون واسطه یا باواسطه) تعیین شده است و آن فرد والی چنان که قبلا گذشت از جهت شخصیت حقوقی منصوب از طرف خدا (بدون واسطه یا باواسطه) دارای ولایت است و از جهت شخصیت حقیقی مانند دیگر اشخاص حقیقی , مولی علیه می باشد, و محذوب جمع متقابلان با تعدد حیثیت بر طرف می شود. ۱۹ این ولایت به هر معنا که باشد... و این سفارت است ولایت نیست. البته ولایت والیان دینی نصب و جعل آن از طرف خداوند است (بدون واسطه یا با واسطه) و پذیرش آن ها از طرف مردم خردمند متدین می باشد و هرگز از طرف مردم نصب و جعل نبوده است. ولی مسلمین گاهی کسی را وکیل خود قرار می دهد که در این حال شخص مزبور, وکیل ولی است نه از باب وکیل در توکیل, زیرا امام معصوم (ع) وکیل مردم نبود بلکه ولی آنان بود و گاهی کسی را به سمت والی بودن نصب می کند که در این حال شخص مزبور والی بالتبع است نه وکیل در توکیل. و آن چه در همه جای دنیا معمول است بر اساس دموکراسی غربی است یا شرقی, اما جمهوری اسلامی, نه شرقی است و نه غربی, و بر اساس ولایت است نه وکالت, لیکن ولایت مکتب و فقاهت و عدالت, نه شخصیت حقیقی شخص معین. ۲۰ اگر این ولایت هم باشد... وکیل در توکیل هم هست. اگر تعیین ولی برای فرزانگان جامعه معقول نباشد, فرقی ندارد بین آن که تعیین از سوی امام (ع) باشد یا از طرف مردم . ولی مسلمین گاهی وکیل تعیین می نماید و گاهی والی و تفاوت جعل وکالت و جعل ولایت در مطلب نوزدهم گذشت و در آن جا تذکر صفحه ۲۴۴ داده شد که جعل ولایت برای والیان بلاد, از قبیل وکیل در توکیل نیست. ۲۱ مسلما ولایت در این جا... کشورداری نیست. آن چه بر همه واجب است قبول ولایت است نه خود ولایت, یعنی اقرار به ولایت و پذیرش آن مانند نماز و زکات و حج و روزه بر همگان لازم است و مقصود از ولایت در این گونه از احادیث هم رهبری جامعه اسلامی است, زیرا در همین سلسله روایات برای برتری ولایت نسبت به سایر فروع دین چنین استدلال شده است که ((لانها (الولایه) مفتاحهن و الوالی هوالدلیل علیهن)). یعنی سر برتری ولایت به معنای سرپرستی آن است که ولایت کلید سایر فروع بوده و والی راهنمای تحقق ارکان عبادی یاد شده می باشد. ۲۲ سرپرستی فرزانگان... یک لغت متناقضی است. چون ولایت منحصر در سرپرستی محجوربین نیست و قسم دیگری هم دارد, و در معنای آن قسم محجور بودن مولی علیه اخذ نشده است, بنابراین ولایت بر خردمندان همراه تناقض نیست چنان که در مطلب پنجم بیان شد. ۲۳ گفته شد سرپرستی ... نمی آورد. آن چه از آیه ((انما ولیکم الله ...)) و نیز نصوص مزبور که مهم ترین اساس اسلام را ولایت والیان دینی می شمارد, استفاده می شود, صحت سرپرستی جامعه انسانی است, مشابه آن چه هم اکنون عنوان سرپرستی موسسات فرهنگی و غیر فرهنگی رایج می باشد. ۲۴ پذیرش با انتخاب... اقوی و اشد است. پذیرش حقی که مشروع بودن آن قبل از قبول قابل ثابت است, تولی نامیده می شود و اما انتخاب به معنای توکیل هرگز قبلا برای وکیل حق مشروعی ثابت نبوده است بلکه آن شخص به صرف انتخاب و توکیل, صاحب حق می شود, لذا بین پذیرش به معنای تولی ولایت کسی که از طرف خداوند (بدون واسطه یاباواسطه) دارای حق ولایت است و پذیرش ایجاد بایع که تا عقد مولف از ایجاب و قبول به نصاب تام خود نرسد حق مشروعی ثابت نیست, فرقی فارقی خواهد بود. ۲۵ همه انسان ها... به ولی ندارد. گرچه همه افراد انسانی دارای حکمت نظری و عملی فی الجمله اند اما دارای آن ها به نحو بالجمله نیستند و آن چه در متن مقاله آمده است اصل حکمت نظری و عملی نیست بلکه مزایای علمی و عملی است که نه عالمان عادی آ ن مزایای علمی را واجدند و نه عاملان معمولی آن مزایای عملی را دارا هستند. ۲۶ باز آمده است ... علی الجدار. البته حدیث مخالف عقل ناب همانند حدیث مبائن کتاب یا سنت قطعی, مضرب علی الجدار است, لیکن عقل هر انسان متعارف یا مدعی , میزان صحت و سقم

حدیث نخواهد بود. ۲۷ انصافا در کلام ... برای احکام عقلیه عقل صحیح هم عهده دار تتمیم احکام درباره جزئیات متغیر است که آن ها را در قلمرو و ضوابط عام ادراک می کند و هم مصالح و مفاسد مستور را از راه احکام نقلی ثابت شده کشف می نماید. ۲۸ عقل مبرهن بی معنا است. کلمه مبرهن اسم فاعل است نه اسم مفعول و معنای صیغه ای که بر وزن اسم فاعل است, همان اقامه کننده برهان است و این تعبیر در قبال عقل مشوب به و هم مغالطه گر است که از فیض اقامه برهان محروم است. ۲۹ مدیریت جوامع انسانی را... ترجیح بلامرجح است. برای عقل عملی دو اصطلاح است, آن چ ه اولی به نظر می رسد این است که حکمت نظری و حکمت عملی راعقل نظری ادراک می کند و انجام بایدها و اجتناب از نبایدهای حکمت عملی به عهده عقل عملی است که از آن در روایات چنین تعبیر شده است : ((العقل ماعبد به الرحمن و اکتسب به الجنان)). تمام ادراک های صواب زیر پوشش عقل نظری است و تمام کارهای ثواب زیر پوشش عقل عمری است. گر چه در غالب انسان های معتدل عقل عملی وجود دارد, لیکن عقل عملی معصوم (ع) و نیز منصوب از طرف معصوم با عقل صفحه ۲۴۶ عملی دیگران متفاوت می باشد از این جهت ترجیح راجع بر مرجوح خواهد بود نه ترجیح بدون مرجح. ۳۰ این روایت همان کلام... جدایی دین از سیاست دارد. گرچه هیچ ملتی بدون حکومتی نخواهد بود, لیکن امیرالمومنین (ع) بعد از شنیدن شعار خوارج که می گفتند: لاحکم الاالله , فرمود : ((کلمه حق یرادبها الباطل)) سپس لزوم اصل حکومت را بیان کرد, آن گاه طبق نظر دیگر که در نهج البلاغه ذیل خطبه ۴۰ آمده است چنین فرمود: اما در زمان امارت پاک (حکومت صالحان) پرهیزکار انجام وظیفه کرده و به کار اشتغال دارد, و در زمان امارت ناپاک (حکومت صالحان) تبه کار بهره می برد... و شرایط حکومت پاک همان است که معصوم یا منصوب از طرف او سرپرست جامعه باشد. هرگز کلام یاد شده دلالت بر جدایی دین از سیاست ندارد. شایسته است آن چه در ۶۷ شماره اول مجله حکومت اسلامی از صاحب جواهر رحمه الله علیه نقل شد بیشتر مورد تاءمل قرار گیرد. ۳۱ متولی و مجری ... مدیریت امر دارد. مدیریت جامعه اسلامی بر اساس مبانی ویژه اسلام است و والی چنین جامعه ای کارشناس متخصص مکتب دین یعنی فقیه جامع الشرایط خواهد بود, و این مطلب همان ولایت فقیه است که صاحب جواهر (قدس سره) و سوسه در آن را محصول نچشیدن طعم فقه می داند. ۳۲ ((انما ولیکم الله و سوله والذین آمنوا)) که شامل همه مسلمین ... و این محال است. مخاطب (ضمیر ((کم))) همه مسلمین اندلکین اولیای آنان غیر از خداوند سبحان و رسول اکرم (ص), حضرت امیرالمومنین و امامان بعدی اند. بنابراین اولیای محدود بر قاطبه مسلمین دارای سمت ولایتند, در نتیجه ولی غیر از مولی علیه خواهد بود و محذور اجتماع متقابلین لازم نمیآید. ۳۳ اگر ولایت در این جا... به فقهای عادی هم نصیب گردد. آن چه برای انبیا و اولیای الهی ثابت می شود, و مظهریت ولایت تکوینی و تشریعی است و آن چه برای فقهای عادل منصوب (نصب عام یا خاص) ثابت می شود, خصوص ولایت تشریعی (نه ولایت بر تشریع) به نحو مظهریت (نه به طور استقلال یا بالتبع) می باشد. ۳۴ ولایت به معنای سرپرستی عقلا... الی غیر النهایه. فرزانگان غیر معصوم محتاج به سرپرستی معصوم اند (بدون وابسه یا باواسطه) و منصوبین از طرف معصوم (ع) نیز تحت سرپرستی معصوم (ع) و معصومین تحت تدبیر خداوند سبحان اداره می شود, و چنین ترسیمی از ولایت بر فرزانگان مستلزم تسلسل نیست, و همین مطلب از نامه امیرالمومنین (ع) به مالک اشتر استفاده می شود, زیرا آن حضرت چنین فرمود : ((... فانک فوقهم و والی الامر علیک فوقک والله فوق من ولاک)) (۸). ۳۵ گفته شد که سرپرستی فرزانگان ... جز ولایت بر صغار و مجانین نیست. اولا : بیان شد که در مفهوم ولایت, محجور بودن مولی علیه اخذ نشد, لذا سرپرستی فرزانگان صحیح خواهد بود. ثانیا : با انتهای جریان ولایت به معصوم ک ه تحت ولایت الهی تدبیر می شود, هیچ گونه تسلسل هم لازم نمی آید. ثالثا : معنای ولایت در آیه مبارکه مزبور همان سرپرستی است که امامیه بر آنند, نه دوستی که دیگران پنداشتند, زیرا گذشته از شواهد فراوان بر ولایت به معنای سرپرستی آ تذکر این مطلب سودمند است که برای اثبات دوستی امیرالمومنین (ع) احضار هزاران نفر در بیابان گرم حجاز, ضرورتی نداشت, چنان که نزول آیه کریمه: ((یا اءیها الرسول بلغ ما انزل الیک و ان لم تفعل فما بلغت رسالته والله یعصمک من الناس ان الله لایهدی القوم

الکافرین)) (۹) , با محتوای تهدید آمیز لازم نبود. رابعا: کلمه اولی همان طور که قبلا گذشت برای تعیین است نه تفضیل . خامسا: بر فرض پـذیرش اولـویت در حـال تزاحم, هرگز تزاحم منحصـر در سـرپرستی محجـورین نیست, بلکه مهم ترین مورد تزاحم همـان اداره امور جامعه است که تزاحم آن بین المللی است. ۳۶ پذیرش به معنیا قبول عقد است... وکالت می باشد. فرق است بین پذیرشی که مسبوق به حق باشد و پذیرشی که ملحوق به آن باشد. قبول صفحه ۲۴۸ ولایت معصوم (ع) و منصوب از طرف او مسبوق به حق است, یعنی قبل از پذیرش قبول کننده سمتی از طرف خداوند برای معصوم (ع) ثابت شده است, آن گاه مومنان آن حق ثابت را می پذیرند و اما وکالت حقی است که بعد از قبول ایجاب (نه قبول عقد) اصل عقد وکالت که سبب تحقق سمت می باشد حاصل می شود و ثمره آن پدیـد آمـدن حق وکـالت برای وکیـل است. غرض آن که گرچه در وکـالت پـذیرش لازم است, زیرا عقـد است نه ایقاع , لیکن هر جا پـذیرش لازم بود از باب وکالت نیست. ۳۷ بالاخره هر چه باشـد... نه رهبری و نه نبوت. منصب های الهی مانند نبوت, رسـالت و امـامت بر اسـاس ((الله اعلم حیث یجعـل رسـالته)) به افراد معصوم (ع) اعطا می شود و آنان دارای چنین سـمت هـایی خواهنـد بود و تصـدی آن هـا برای تحقق عینی بخشودن آثار سـمت های مزبور , مشـروع می باشـد, لیکن اگر آنان بخواهند قدرت عینی بیابند و اهداف الهی را در خارج متحقق سازند مشروط به آن است که حدوثا امت اسـلامی آن سـمت را بشـناسد و به آن ها ایمان آورده و میثاق ببنـدد و بقائا ناکث, مارق و قاسط نشود , در چنین حالی آثار سـمت های مزبور به فعلیت می رسد. پس قبول مردم از جهت میثاق و همکاری آنان در صـحنه عمل شـرط تحقق یافتن آثار و اهداف مناصب مزبور است نه شرط تحقق خود آن هـا. ۳۸ اصـلا تشـخیص خبرگـان ... مقـام رفیـع اطلاـعی نیست. ولاـیت غیر معصـوم که منسوب از طرف معصوم (ع) می باشـد, مشروط است به بعضی از ملکات مانند فقاهت, اجتهاد و به برخی از ملکات عملی مانند عدالت, صلاحیت تدبیر و اداره, و هر کدام از این ملکات علمی و عملی, آثاری دارد که کارشـناسان هر رشـته, به وسـیله آن آثار, پی به تحقق ملکات یاد شـده می برند, مانند اجتهـاد مطلق, اعلم بودن که از ملکـات علمی است و توسط خبرگان مرجع شـناس به آن ملکات علمی اطلاع حاصل می شود , چه این که صـلاحیت مرجعیت و اداره امـور مقلـدین, به نـوبه خود ملکه عملی است که آن هم به وسـیله خبرگـان فن معلوم می گردد, چنـان که از دیر زمـان علمـای بزرگ عهـده دار شـناسایی ملکـات علمی مراجع از یک سو و شـناخت ملکات عملی آن ها از سوی صفحه ۲۴۹ دیگر بـوده انـد. ۳۹و ۴۰ لامحصـل لـه... لاربـط لهـذه التفاصـیل بـالمطلوب. آن چه در صـفحه ۷۲۷۳ شـماره اول مجله حکومت اسـلامی آمد پاسخی بود به برخی از نقدها. ۴۱ گفته شد... بر معلول واحد. پاسخ آن در شـماره ۳۲ همین بحث گذشت و همان طور که معلوم شـد محـذور جمع بین متقابلین لازم نمی آیـد, روشن خواهـد شـد که توارد علل کثیره بر معلول واحد هم لازم نخواهد شد, زیر مولی علیه متعدد است نه ولی. ۴۲ در مرجعیت وتقلید ممکن است... ... باطل است. جریان ولایت والیان الهی برای نظم امور مسـلمین است و هرگز تعدد آن در عصـر واحد و در اقلیم واحد تاکنون طرح نشده تا مورد نقد قرار گیرد چه این که لازم هیـچ دلیلی هم چنین امر بـاطلی نبوده و نیست و تنظیر مطلب ولاـیت به مرجعیت برای تقریب به ذهن است نه از بـاب قیـاس فقهی و تمثیل منطقی. ۴۳ قضا بر دو قسم است... باید به حکم خدا عمل کند. معصوم (ع) ولی جامعه انسانی است, گاهی همان معصوم (ع) فقیه جامع شـرایط را وکیل خود قرار می دهد که در این حال فقیه مزبور وکیل ولی است و گاهی او را ولی و متولی اشیا یا اشخاص قرار می دهـد,ماننـد جعـل ولایت برای مالک اشتر و دیگر والیان دینی که در این حال فقیه یاد شـده ولی منصوب از طرف معصوم می باشـد. غرض آن که امکان جعل و کالت, مسـتلزم نفی امکان جعل ولایت نیست. اما قاضـی تحکیم محتاج بررسـی است که آیا وکیل متخاصـمین است, یعنی حق قضا را طرفین دعوا به او عطا می کنند با این که خود متخاصـمان صلاحیت قضا را فاقداند, ویا نه کسـی که اصل صـلاحیت قضا را خداونـد به او داده است, متخاصـمان به قضای او رضا می دهنـد. ۴۴ گفته شـد پذیرش ... و قبول است. البته هر عقـد مقابل ایقاع متقوم به ایجاب و قبول است, لیکن هر عقـدی وکالت نیست صـفحه ۲۵۰ و هر قبول پذیرش ایجاب وکالت نیست. میثاق با معصوم (ع) جعل وکالت برای او نیست. ۴۵ در خطبه غدیریه در ذیل خطبه ... والله اعلم بالصواب. پیام روشن

خطبه غـدیر از صدر او بر می آید نه از ذیل آن. در صدر خطبه مزبور, رسول اکرم (ص) از مردم اعتراف گرفت که آن حضـرت به خود آنان از خود آن ها اولی می باشد, یعنی همان مضـمون آیه ۶ سوره احزاب را که دلالـت بر ولایت تعیینی (نه ترجیحی) دارد از تمـام مخاطبـان غـدیر اقرار گرفت. بعـد از چنین مقـدمه که فقـط پیرامون ولایت و سـرپرستی است فرمود: ((من کنت مولاه فعلی مولاه)), آن گاه در ذیل خطبه اموری را به عنوان دعا یاد آور شد که عبارت از دوستی دوسـتان علی ن ابی طالب دشـمنی دشـمنان آن حضـرت و یـاری یـاوران او و خـذلان و منکوب شـدن خاذلان او باشـد. بنابراین معنای مولا بودن علی بن ابی طالب (ع) صـرف حجت بدون آن حضـرت, بودن سـمت سرپرستی نیست چه این که به معنای محبت یا نصرت هم نخواهد بود, زیرا همه این امور در جنب جریان ولایت حضـرت رسول ذکر شد. پی نوشت ها: ۱ مجله حکومت اسلامی : شماره ۱, ص ۵۶ ۵۷. ۲ ج ۸ , ص ۳۴۳ (ط بیروت). ۳ ج ۸, ص ۳۵۹ (ط شرکه المعارف الاسلامیه). ۴ شوری (۴۲) آیه ۹. ۵ ج ۲۱ , ص ۳۹۷. ۶ القضاء والشهاده (ط کنگره بزرگداشت شیخ انصاری) شماره ۲۲, ص ۸ ۹. ۷ مائده (۵), آیه ۴۸. ۸ نهـج البلاغه, نامه ۵۳, بند ۱۱. ۹ مائده (۵) آیه ۶۷. منابع مقاله: مجله حکومت اسلامی شماره ۲، جوادی آملی، عبدالله ؛

خدا محوری و گرایش دینی در انقلاب اسلامی

خـدا محوری و گرایش دینی در انقلاب اسـلامی در یک تحلیل از علل انقلاب ما به نقش فرد در جامعه توجه می کنیم.فرد با اراده اش منشاء تحول و دگرگونی جامعه است.جهت تاریخ و جوامع بشـری و محتوای آنها ناشـی از تلاقی اراده افراد با جبرهای طبیعی و قوانین اجتماعی است.و در یک تحلیل عمیقتر ما معتقـدیم که علت العلل هر اثری از جمله انقلاب، خدای قادر متعال می باشد. امور فوق در اصل ۵۶ قانون اساسـی جمهوری اسـلامی چنین متجلی شـده انـد «حاکمیت مطلق بر جهان و انسان از آن خداست و هم او، انسان را بر سـرنوشت اجتماعی خویش حاکم ساخته است...» چگونگی ارتباط طولی اراده بشـر با خواست و اراده خداوند (از جمله بـا عنوان «جبر و اختیار») در کتب فلسـفی و کلامی مفصـلا بحث شـده است. قلم زدن در وادی الهی بودن این انقلاب امری خطیر و لغزنده است، لذا صواب آنست که این مهم را به پیر عرفان و بنیانگذار انقلاب اسـلامی بسپاریم، امام در وصیت نامه خود چنین می گویـد: مـا می دانیم که این انقلاب بزرگ که دست جهـانخواران و سـتمگران را از ایران بزرگ کوتاه کرد با تاییـدات الهی پیروز گردیـد.اگر نبود دست توانای خداونـد امکان نداشت یک جمعیت سـی و شـش میلیونی با آن تبلیغات ضد اسـلامی و ضد روحانی خصوصـا در این صـد سـال اخیر و با آن تفرقه افکنی های بی حساب قلم داران و زبان مردان در مطبوعات و سـخنرانیها و مجالس و محافل ضد اسـلامی و ضد ملی بصورت ملیت و آن همه شعرها و بذله گوئیها و آن همه مراکز عیاشی و فحشاء و قمار و مسکرات و مواد مخـدر که همه و همه برای کشـیدن نسـل جوان فعـال که بایـد در راه پیشـرفت و تعـالی و ترقی میهن عزیز خود فعـالیت نمایند بفسـاد و بی تفـاوتی در پیش آمـدهای خائنـانه که بـدست شـاه فاسـد و پـدر بی فرهنگش و دولتها و مجالس فرمایشـی که از طرف سفارتخانه های قدرتمندان بر ملت تحمیل می شد و از همه بدتر وضع دانشـگاهها و دبیرستانها و مراکز آموزشی که مقدرات کشور بدست آنان سپرده می شد با بکار گرفتن معلمان و اسـتادان غرب زده یا شرق زده صددر صد مخالف اسلام و فرهنگ اسلامی بلکه ملی صـحیح بـا نـام ملیت و ملی گرائی گر چه در بین آنان مردانی متعهـد و دلسوز بودنـد لکن با اقلیت فاحش آنان و در تنگنا قرار دادنشـان کـار مثبتی نمی توانسـتند انجام دهنـد و با این همه و دهها مسائل دیگر از آن جمله به انزوا و عزلت کشـیدن روحانیون و با قدرت تبلیغات به انحراف فکری کشـیدن بسـیاری از آنان، ممکن نبود این ملت با این وضـعیت یک پارچه قیام کنند و در سر تا سر کشور بـا ایـده واحـد و فریـاد الله اکبر و فـداکاریهای حیرت آور و معجزه آسـا تمـام قـدرتهای داخـل و خـارج را کنـار زده و خود مقـدرات کشور را بدست گیرد.بنا بر این شک نباید کرد که انقلاب اسـلامی ایران از همه انقلابها جداست.هم در پیدایش و هم در کیفیت و هم در انگیزه انقلاب و قیام و تردید نیست که این یک تحفه الهی و هدیه غیبی بوده که از جانب خداوند منان بر این ملت

مظلوم غارت زده عنایت شده است » حضرت امام انقلاب را تحفه ای الهی و هدیه ای غیبی و مورد تایید خداوند معرفی کرده است.چنین سبک و سیاقی از «مضمون و محتوی » شاید فقط در وصیت نامه ایشان آمده باشد زیرا مطمئن بود که پس از مرگش مطرح خواهد شد. واقعا چگونه است که مستضعفان له شده و تهی گشته تغییر حال می دهند و بر علیه مستکبران که ظاهرا همه آلات سرکوب را دارند قیام می کنند؟ گوئی خداوند هر از چند گاهی می خواهد درسی به مستکبران بدهد و خود از راهها و طرقی خاص به مستضعفان دل و جرات می دهد و زمینه انگیزش آنها را فراهم می کند. درست است که آوای آزادیخواهی در پهنه حیات اجتماعی و تاریخی بشر هیچگاه بکلی فروکش نکرده است ولی گاهی چندان به ضعف می گراید که شنیده نمی شود.پیشتازان و پیشاهنگان این قوم هیچگاه دست از مقابله و مبارزه نکشیده اند ولی در سال ۱۳۵۴ و ۱۳۵۵ و زیر پتک های زر و زور و تزویر استبداد و استکبار از نیمه های سال ۵۶ صداها بلند می شود و اوج می گیرد و طی چند ماه ملت را می بینیم که یکپارچه در صحنه است و آماده شهادت.در راهپیمائی روزهای ۱۶ و ۱۷ شهریور سال ۱۳۵۷ کمتر کسی بود که غسل شهادت نکرده باشد در حالیکه تا چند ماه قبل از آن شاید دلهای فراوانی از هیبت طاغوت و ایادیش در لرزه بودند.از بعد اعتقادی اسلام، خداوند صرفا ناظر گردش هستی و جامعه نیست بلکه هستی و حیات در هر لحظه منوط به اراده و فیض اوست و تحت امر و تدبیر مستمرش می باشد.تاریخچه و مراحل انقلاب اسلامی را که مرور می کنیم آن را بر اساس عقل و تجربه انسانی خویش توجیه و تحلیل می نماییم اما در همه حال باید این تبیین انسانی را در ذیل فلسفه الهی قرار دهیم.بخصوص برخی از فرازها و حوادث را مشاهده می کنیم که اگر بدون توجه به نگرش توحیدی و دینی تفسیر شوند غامض به نظر خواهند آمد.فرضا در طول ۳۷ سال سلطنت شاه ما شاهدیم که چند بار از ترورها جان بدر می برد یا از قیامهای مردمی سالهای ۳۲ و ۴۲ حکومتش فرو نمی ریزد.او و اطرافیانش این بقاء و استمرار را نشانه لطف خدا تلقی می کنند و شاید دل بسیاری از مؤمنین و مخالفین نیز از ادامه حیات طاغوت بدرد می آمد و مکدر می شدند که چرا طاغوت در آن برهه ها ساقط نمی شده است اما اینک اگر به حوادث بنگریم می توانیم بگوئیم حکمت الهی چنین اقتضاء داشته است که طاغوت تا سال ۵۷ دوام بیاورد تا اکثریت قریب به اتفاق مردم به عمق خیانت او آگاه شوند و گر نه مرگ او در جریان ترور بهمن سال ۱۳۲۷ یا فروردین ۱۳۴۴ ممکن بود از او شاه شهید درست کند و اساس سلطنت استمرار یابد.از طرف دیگر ما چون از دید اعتقادی خود کل زندگیمان را در این دنیا آزمایش می دانیم دوام حکومت شاه تا سال ۵۷ برای تکمیل آزمایش و امتحان بسیاری از مردم و پیشتازان بوده است و همچنین برای امتحان و آزمایش خود طاغوت و بر خلاف تصورش این دوام و بقاء به نفع شاه نبوده است. از طرف دیگر اگر به فراز و نشیبهای حیات امام در طی دوران مبارزه نگاه کنیم در آن هم جلوه هایی از قدرت و اراده الهی دیده می شود.این قدرت و اراده الهی بود که پس از ۱۵ خرداد سال ۴۲ و در طول دوران تبعید و در جریان هجرت به کویت و پاریس و به هنگام ورود به ایران با اینکه حضرت امام کاملا در دست دشمن بود و هر آن می توانست برای وی تصمیمات خطرناکی بگیرد در همه این مراحل خدای متعال نعمت هستی و حیات امام را از خطرات مصون داشت و او را برای مردم و انقلاب حفظ نمود. باید توجه کنیم که محوریت امام و نقش و تاثیر او در حفظ و بقاء مبارزه برای همه روشن بود. و بنا بر این تصور خیلی ها این بود که اگر امام حذف شود موج می خوابد.پس فکر حذف امام نمی توانسته مطرح نباشد.اسناد و مدارک تاریخی و اطلاعاتی می گویند شاه و اطرافیانش از یکطرف با حرکت وسیع مردم و علما روبرو شدند و از طرف دیگر به این نتیجه رسیده بودند که حذف و ترور فیزیکی امام مبارزه را تندتر می کند و از آن پس عمدتا در صدد ترور فرهنگی و شخصیتی امام بودند تا از این طریق ریشه جنبش را بکلی و برای همیشه بخشکانند. این یک طرف قضیه، اما بعد دیگر تحلیل الهی مطلب است که: گر نگهدار من آن است که من می دانم شیشه را در بغل سنگ نگه میدارد خداوند موسی را در دامن فرعون بزرگ می کند تا بعدها همین شخص پرچم مبارزه را علیه او بلند کند در حالیکه فرعون با پیشگوئی کاهنان می دانست که طفلی از بنی اسرائیل دستگاه او را بهم خواهد ریخت و او نوزادهای پسر بنی اسرائیل را می کشت. جلوه های فراوانی از الطاف الهی

در کل حیات انسان و از جمله در انقلاب اسلامی ایران دیده می شود.بهر حال، وقایعی چون اعلامیه امام در عصر ۲۱ بهمن سال ۵۷ دال بر نادیده گرفتن مقررات حکومت نظامی، واقعه طبس، قبول قطعنامه از سوی امام و... در سطح کلان آثاری از امدادهای الهی است و در سطح خرد نیز باید رفت و از زبان میلیونهـد رزمنـده و جانباز شـنید: که چگونه در صـحنه های جنگ و انقلاب مشـمول عنایات خـدا شده اند. نکته مهم اینجاست که ما از الهی بودن انقلاب نباید دچار این اشـتباه شویم که پس خداوند برای ما خط امان فرستاده است و خود انقلاب را تا سر حد مقصد نهائی و هدف غائی پیش خواهد برد و ما هم همینطور بی درد سر به سعادت دنیوی و اخروی خواهیم رسید. از طرف دیگر انبوه مشکلاتی که پس از انقلاب شب و روز چون سیل بر سر ما ریخته است که برخی از آن ها را دشـمنان دانا و برخی را دوسـتان نادان سبب شده اند، و کم و بیش در انقلابها جریان دارد ممکنست الهی بودن انقلاب را در نزد عـده ای زیر سؤال بـبرد. مشکلاتی هماننـد مشـکلات اقتصـادی، مسـکن، تورم و گرانی، مشـکلات اداری و نارسائیهـا برای بسیاری از افراد حـتی طرفـدار انقلاب تحملش دشوار خواهـد بود.البته توجه به این نکته هم لازم است که ضـمن اعتراف به وجود مشـکلات بـا توقع بالائی که مردم از انقلاب اسـلامی داشـته و دارنـد به نوبه خود نمود آنهـا بیش از آنچه در واقع هست نشان می دهـد.از اینجـاست که بایـد گفت: رمز بقـاء انقلاب در این است که تا حـد امکان از یک سو در رفع مشـکلات و از سوی دیگر در پـائین آوردن توقعات بی مورد تلاش شود و از این طریق بقاء و تـداوم انقلاب و اسـلام راستین تضـمین و از شـکست و انحراف آن جلوگیری شـود. امـا همه اینهـا بجـای خـود، تحلیـل الهی قضایـا این است که انقلاب نیز به نـوبه خـود صـحنه ای وسیـع و خطیر از آزمایشـهای الهی است. خداونـد همواره اوضاع و احوال را دگرگون می کند تا در شـکلهای گوناگون و در مراحل مختلف همگان را در بوته آزمـایش و امتحـان قرار دهـد و انسـان را بـا فقر و ثروت، غضب و شـقاوت، مرض و سـلامت و حتی بـا اولاد و خانمـان آزمـایش می کنـد تـا مقـام اهـل ایمان روشن شود فرض کنیم یک مسـلمان در دوره شاه واجبات را عمل کرده و محرمات را ترک نموده و حتی با دسـتگاه طاغوت نیز سر ستیز داشـته است و زنـدان و داغ و درفش و...تا اینجا ممکنست او امتحان خود را تمام شده تلقی نمایـد اما خداونـد اوضاع را زیر و رو می کند و او را از زندان در می آورد و اینبار او را در مسـند قدرت و حکومت آزمایش می کنـد که حقـا این آزمایشـی است بسـیار خطرنـاک.بطور کلی انقلاب میـدان عمل و افکار انسان را وسعت می بخشـد و امکان جولان بیشتر برای همه فراهم می کند.در حالیکه در عرصه اجتماع طاغوت، از بسیاری از جنبه ها توان مانور فکری و عملی محدود می شود و خیلی ها به انزوا می روند و شاید شخصیت و ماهیت خودشان بر خودشان هم پوشـیده بماند.اما در عرصه انقلاب فرصت مانور و حرکت وسیع برای میلیونها نفر فراهم می شود، هر کس اسـتعداد کوچکی دارد شکوفا می شود هر کس در عمق وجودش شیطنتی دارد آنهم بروز وظهور می کنـد در این غلیان هاست که می بینیم هزاران نفر که شایـد انتظارش را نداشتیم اوج می گیرند و عـده ای نیز که شاید انتظارش را نداشتیم سـقوط می کنند. اما راجع به مکتبی بودن انقلاب باید بدانیم اراده خداوند در اداره هستی و جامعه بدو صورت تکوینی و تشریعی متجلی می شود. بعد تکوین آنرا زیر مقوله «الهی » بودن انقلاب بررسی کردیم.بعد تشریعی آنرا نیز تحت مقوله «مکتبی بودن » در می آوریم. اراده تکوینی خداونـد بر آن تعلق گرفته است که بشـر اشـرف مخلوقـات و دارای عقـل و آزادی اراده باشـد و عملاـ بتوانـد رنوشت خویش را خودش تعیین نمایـد و به همین لحاظ دارای مسـئولیت دنیوی و اخروی باشـد.اما چون احتمال انحراف می رود و عقل و اراده بشـر محـدود به زمان مکان بوده و ممکنست در سیطره شـهوات و احساسات و...قرار گیرد لـذا خداونـد هـدایت و راهنمائی خود را از طریق ارسال رسل و انزال کتب برای بشـر تشـریع می کند.آخرین رسول و جامعترین کتاب، حضـرت ختمی مرتبت و قرآن عظیم الشان است، که راه سـعادت را ترسـیم می کنـد انقلاب اسـلامی ایران چه در ترسـیم هدف و چارچوب مدینه فاضلـه و چه در بیان راه و روش مبارزه و دستیابی به هدف، متکی بر قرآن و سـنت بوده است و در ادامه راهش نیز بایـد چنین بمانـد. بهر حال مکتبی و الهی بودن این انقلاب ویژگی اصـلی و بنیادی آنست زیرا دیـدیم که انقلابهای معاصـر جامعه بشـری که از غرب شـروع شدند ویژگی اصـلیشان دوری از دین و مذهب بود تا آنجا که انقلاب مارکسیستی رسما و

آشکارا پرچم دین زدائی و خدا ستیزی را بلند کرد. منابع مقاله: چارچوبی برای تحلیل و شناخت انقلاب اسلامی در ایران، حشمت زاده، محمد باقر؛

بررسی دلایل عقلی نظریه مشروعیت مردمی ولایت فقیه

بررسی دلایل عقلی نظریه مشروعیت مردمی ولایت فقیه گرچه ممکن است طرفداران دیدگاه مشروعیت مردمی ولایت فقیه، از لحاظ عقلی و دلایل متعددی را برای اثبات نظریه خویش اقامه کنند، اما نباید فراموش شود که در این جستار ما صرفا نظریه ولایت انتخابی فقیه را مورد بحث قرار دادیم، یعنی همان نظریه ای که آیت الله منتظری در کتاب «دراسات فی ولایهٔ الفقیه و فقه الدولهٔ الاسلامیه » آن را به تفصیل بیان کرده است. به همین خاطر، در اینجا صرفا به آن دسته از دلایلی خواهیم پرداخت که در فصل چهارم بخش پنجم کتاب پیش گفته آمده است. (۱) دلیل قضاوت عقل و اشکالات وارده بر آن آیت الله منتظری اولیت دلیل عقلی که برای اثبات نظریه ولایت انتخابی فقیه بیان کرده، همان حکم عقل است.ایشان در این زمینه می گوید: «خرد انسان – که اساس و ریشه همه دلایل و برهانهاست – همواره به زشتی هرج و مرج و فتنه و وجوب اقامه نظام و حفظ مصالح عمومی جامعه و گسترش معروف و رفع ظلم و فساد و دفاع از جامعه در مقابل هجوم و حمله بیگانگان، بدون هیچگونه درنگ، حکم می کند.و این اهداف برای جامعه جز در سایه دولت صالح عادل مقتدر دارای شوکت و قدرت حاصل نمی آید و دولت نیز جز با خضوع مردم در برابر وی و اطاعت از دستورات او استقرار نمی یابد.پس لازم است همه این مراتب به حکم عقل عملی شود و هر آنچه عقل به ضرورت آن گواهی دهد شرع نیز گواهی خواهد داد.همانگونه که در جای خود مورد بحث قرار گرفته است. دولت یا به وسیله نصب از جانب خداوند مالك الملوك مشخص شده است یا به قدرت سرنیزه و زور بر مردم حکومت یافته، یا اینکه توسط مردم نوع آن مشخص و مسئولان آن انتخاب شده اند. اگر به وسیله نصب از جانب خداوند محقق و مشخص گردید سخنی در ولایت فقیه آن نیست و بارها گفته ایم این نوع تعیین بر انتخاب مقدم است، و لکن در فرض مورد بحث ما چنین نصبی وجود ندارد یا به وسیله ادله این نصب ثابت نشده است. شیوه دوم نیز حکومت ستم بر مردم است و عقل به زشتی و ناپسند بودن چنین حکومتی قضاوت دارد.چنین حکومتی خلاف سلطنت انسان بر اموال و نفوس خویش است و عقل نیز به وجوب و خضوع و اطاعت از چنین حکومتی حکم نمی کند.پس در نتیجه نوع سوم که همان انتخاب است در چنین شرایطی متعین می گردد و این همان چیزی است که مورد بحث ماست » . (۲) شاید بتوان این دلیل عقلی را در سه گزاره منطقی به صورت زیر چنین خلاصه کرد: اولاـ عقل وجود هر نوع هرج و مرجی را در جامعه قبیح و زشت می داند و لذا بر ضرورت وجود دولت صالح عادل مقتدر حکم می کند. ثانیا: دولت یا به وسیله نصب از جانب خداوند، و یا به وسیله زور و سر نیزه و یا با انتخاب مردم تعیین می شود. ثالثا: چون ادله نصب ثبوتا محال و اثباتا ناتمام است، و چون حکومت تغلب و زور هم عقلاـ قبیح است.پس تنها راهی که باقی می ماند همان راه انتخاب فقیه واجد شرایط از سوی مردم جهت تصدی امر حکومت در عصر غیبت آقا امام زمان (عج) است. بر دلیل عقلی ارائه شده تحت عنوان قضاوت عقل دو اشکال مهم وارد است: اولا: گرچه شکی در مورد حکم عقل در خصوص مقدمه اول وجود ندارد، اما در خصوص مقدمه دوم باید گفت که هیچ حصر عقلی وجود ندارد تا تعیین دولت را فقط از سه راه (نصب، تغلب و انتخاب) بدانیم.بلکه می توان تصور کرد یک راه دیگر آن نیز این باشد که سرپرست و زمامدار یك جامعه مورد رضایت و انتخاب مردم قرار گرفته و در عین حال از سوی خداوند سبحان نیز نصب گردد. ثانیا: تمام ادله عقلی و نقلی ارائه شده از سوی آیت الله منتظری برای اثبات نظریه ولایت انتخابی فقیه (همانگونه که در گزاره سوم این دلیل عقلی نیز تصریح شده است) بر مبنای این فرض است که چون ادله نصب فقیه واجد شرایط در مرحله ثبوت، مخدوش بوده و در مرحله اثبات، ناتمام است پس حتما باید به انتخاب وی معتقد گردیم، در حالی که مبنای مفروض پایه محکمی نداشته و در حقیقت ناشی از همان اشکال اول است.به عبارت دیگر، در صورتی که اگر

مراجعه و رضایت اکثریت مردم نسبت به یک فقیه واجد شرایط، و آنگاه نصب وی از سوی خداوند (همانگونه که در ادله نقلی به صراحت آمده است) با هم تصور شود، هیچگاه آن مبنای مفروض اساسا شکل نخواهد گرفت. همانگونه که قبلا وعده داده شد، اینک نوبت آن است که بحث مورد خدشه بودن نصب عام فقها در مقام ثبوت را مطرح کرده و آن را مورد ارزیابی قرار دهیم. آیت الله منتظری در فصل دوم بخش پنجم کتاب مذکور خویش، در زمانی که فقهای بسیاری واجد شرایط باشند پنج احتمال در ارتباط با منصوب بودن آنان بیان نموده و همه احتمالات را مورد خدشه قرار داده است.وی در این زمینه می گوید: «اگر در یک زمان فقهای بسیاری واجد شرایط باشند، پنج احتمال در ارتباط با منصوب بودن آنان وجود دارد: احتمال اول: همه فقهای واجد شرایط یک عصر به صورت عام استغراقی از جانب ائمه – علیهم السلام – منصوب باشند که در این صورت هر یک از آنان بالفعل و مستقلا دارای ولایت بوده و به صورت مستقل حق اعمال ولایت و حاکمیت دارند. احتمال دوم: همه آنان به نحو عموم ولایت دارند، اما اعمال ولایت جز برای یکی از آنها جایز نیست. احتمال سوم: فقط یکی از آنان منصوب به ولایت باشد. احتمال چهارم: همه منصوب به ولایت باشند، لکن اعمال ولایت هر یک از آنان مقید به هماهنگی و اتفاق نظر با دیگران باشد. احتمال پنجم: مجموعه آنان من حیث المجموع به ولایت منصوب باشند که در واقع همه آنها به منزله امام واحد هستند که واجب است در اعمال ولایت با یکدیگر توافق و هماهنگی کنند.نتیجه دو احتمال چهارم و پنجم همانگونه که روشن است، یکی است. اشکال وارده بر احتمال اول: اینگونه نصب (که همه فقهای واجد شرایط بالفعل منصوب به ولایت باشند) بر شارع حکیم قبیح است. زیرا که اختلاف نظر فقها غالبا در استنباط احکام و در تشخیص حوادث روزانه و موضوعات مورد ابتلای جامعه بویژه در امور مهمه ای نظیر جنگ و صلح با دولتهای دیگر و...مورد تردید و انکار نیست. پس در صورتی که همه به ولایت منصوب و والیهای بالفعل جامعه باشند و بخواهند فکر و سلیقه خود را اعمال کنند هرج و مرج و نقض غرض لازم می آید زیرا یکی از غرضهای اساسی حکومت، حفظ نظام و وحدت کلمه است. به روایات زیادی بر بطلان احتمال اول استناد گشته (۳) و چنین استدلال شده است که چگونه در آسمان و زمین اگر به جز خداوند یکتا خدایانی می بودند به فساد کشیده می شد، ولی تعدد رهبری در سلطه های بشری، جامعه را به فساد نمی کشاند؟ ...شرط اعلمیت در والی – بر فرض که بدان قائل شویم – باز محذور (تعدد رهبری) را برطرف نمی کند.زیرا ممکن است که دو نفر یا بیشتر از فقها در درجات علمی مساوی باشند و به علاوه نظر مردم و نیز اهل خبره در تشخیص اعلم متفاوت است. اشکال وارده بر احتمال دوم: اگر همه فقها به نحو عموم ولایت داشته باشند اما اعمال ولایت جز برای یکی از آنها جایز نباشد، اولا- فقیهی که حق ولایت دارد از بین سایرین چگونه معین می گردد؟ اگر هیچ راهی برای تعیین آن وجود نداشته باشد، در این صورت جعل ولایت لغو و این عمل، عمل قبیحی است، و اگر تعیین آن به وسیله انتخاب امت یا اهل حل و عقد، یا توسط مجموع فقها که از بین خود یکی را انتخاب می کنند، باشد، در این صورت باز ملاک و معیار انتخاب در تعیین والی اعتبار یافته، و واجب است والی بر اساس این معیار از بین سایرین مشخص شود.اگر هم گفته شود که نصب الهی برای مشروعیت ولایت لازم است باید گفت که در هر صورت غیر شخص منتخب مستقلا حق دخالت در مسائل سیاسی اجتماعی جامعه را ندارد.ثانیا جعل ولایت برای سایر فقها طبق این فرض عمل لغو و قبیحی است بله شانیت احراز این مقام برای همه آنان ثابت است. اشکال احتمال چهارم و پنجم: اگر همه فقها منصوب به ولایت باشند (به صورت جدا و یا من حیث المجموع به منزله امام واحد) که در اعمال ولایت مقید به توافق و هماهنگی باشند، مسلما اینگونه اداره حکومت مخالف سیره عقلا- و متشرعه است و از مسائلی است که تاکنون کسی قائل به آن نشده است.زیرا اداره شئون امت بویژه در شرایط حساس و مهم بر وحدت مرکز تصمیم گیری توقف دارد، در بیشتر موارد تعدد مراکز موجب پایمال شدن بسیاری از مصالح می گردد و همانگونه که علی (ع) می فرماید: «شرکت در حکومت به تزلزل و اضطراب کشیده خواهد شد» (۴) و خداوند تبارک و تعالی نیز می فرماید: و شاورهم فی الامر، فاذا عزمت فتوکل علی الله (۵) در این آیه شریفه عزم و تصمیم نهایی به پیامبر اکرم (ص) واگذار شده است. اشکال وارده بر احتمال سوم: اگر

فقط یکی از فقها منصوب به ولایت باشد، فقیه دارای ولایت بالفعل از بین همه فقها چگونه معین می شود؟ اگر راهی برای تعیین وی وجود نداشته باشد چنین جعلی لغو و قبیح است، و اگر به وسیله انتخاب معین می گردد، در این صورت نصب، لغو بوده و امامت در واقع به وسیله انتخاب مشخص شده است. اگر گفته شود حکومت بالفعل برای اعلم فقها متعین است.در جواب باید گفت: اولا ممکن است دو شخص یا اشخاص متساوی در علم و فضیلت وجود داشته باشند. ثانیا مردم و نیز اهل خبره در بسیاری از موارد در تشخیص اعلم دچار اختلاف می شوند و نظام مختل می شود پس باید قائل به لزوم انتخاب شده و فقیه منتخب اکثریت مردم را برای ولایت بالفعل جامعه معین نماییم » . (۶) حل اشکال وارده بر احتمال سوم هر چند اگر با کمی تسامح بتوان اشکالات مطرح شده بر احتمالات اول، دوم، چهارم و پنجم را وارد دانست، (۷) اما قطعا در صورتی که موضوع رجوع و رضایت مردم را برای تعیین فقیه واجد شرایط دخیل بدانیم، هیچ اشکالی بر احتمال سوم وارد نیست، بلکه فقیه واجد شرایط دارای هر دو نوع ولایت الهی و مردمی خواهد بود. برای توضیح بیشتر باید گفت: همه اشکالات در زمانی بروز می کند که نصب فقیه واجد شرایط را به صورت مجرد در نظر بگیریم. اما در صورتی که تصور کنیم شارع مقدس با بیان شرایط ویژه ای صرفا فقهای عادل را برای زمامداری در عصر غیبت به مردم معرفی کرده است که مردم به غیر از آنان به سمت دیگران نروند، و در هر زمانی که اکثریت مردم به یک فقیه واجد شرایطی رجوع نموده و نسبت به ولایت وی رضایت نشان دادند آنگاه شارع مقدس او را برای ولایت و زمامداری نصب می نماید، در اینجا دیگر هیچ اشکالی متصور نیست. به عبارت دیگر، فقیه واجد شرایط از جنبه «حقانیت » یعنی همان صلاحیت و استعداد لازم برای امامت امت، مشروعیت خویش را صرفا از جانب شارع مقدس می گیرد.زیرا مردم در این مرحله هیچ نقشی ندارند و در این نکته نیز هیچ کدام از نظریات مورد بحث، کوچکترین تردیدی به خود راه نمی دهد. حال اگر مردم بر اساس وظیفه خویش و با توجه به این «حقانیت » به یک فقیه واجد صلاحیت مراجعه کردند، در اینجا دیگر هیچ محذوری برای نصب این فقیه مشخص از سوی خداوند سبحان وجود ندارد.لذا پس از نصب شارع، چنین فقیه مقبول مردم و منصوب خداوند، در جنبه «قانونیت » یعنی همان مرحله جعل و اعتبار دارای هر دو نوع مشروعیت الهی و مردمی است.از مشروعیت الهی برخوردار است زیرا به طور مشخص از سوی خداوند منصوب شده و شارع ولایت را برای وی جعل کرده است.و دارای مشروعیت مردمی است زیرا از رای و نظر و رضایت اکثریت مردم جهت تصدی امر ولایت برخوردار است. بنابر این معرفی ویژگیهای زمامدار از سوی شارع، رضایت مردم نسبت به فقیه مشخص و واجد صلاحیت و نصب همان فقیه مشخص از سوی خداوند سبحان جهت تصدی ولایت بر جامعه اسلامی در عصر غیبت، راهی است که امکان نصب فقیه را مفهوم بخشیده و آن را بر مقام ثبوت بی اشکال می سازد.کما اینکه در زمینه ادله نصب در مقام اثبات نیز بر اساس آنچه در فصل قبلی توضیح دادیم هر چند نمی توان دلالت آنها را بر نصب محض تمام دانست، اما فی الجمله آن را بر اساس نظریه ولایت الهی - مردمی تمام دانستیم.بدین ترتیب بر گزاره سوم دلیل عقلی که ادله نصب را در مقام ثبوت و اثبات مورد خدشه قرار می داد، و نتیجه می گرفت چون حکومت تغلبیه هم عقلا قبیح است پس تنها راه همان راه انتخاب است اشکال جدی وارد است و نمی توان دلیل عقلی «قضاوت عقل » را برای اثبات جنبه «قانونیت » دیدگاه مشروعیت مردمی ولایت فقیه و اثبات نظریه ولایت انتخابی فقیه تمام دانست. دلیل سیره عقلاـ و دو اشکال مهم دومین دلیلی که آیت الله منتظری در جهت اثبات نظریه ولایت انتخابی فقیه بیان کرده، همان سیره عقلا در واگذاری امور به افراد توانمند امین است.ایشان در این زمینه می گوید: «باز در هر زمان و هر جا، سیره عقلا بر این استمرار یافته که در برخی اعمال برای خویش نایب می گیرند و در کارهایی را که خود شخصا نمی توانند انجام دهند به کسی که توان انجام آن را دارد واگذار می کنند. از جمله این موارد، اموری است که مورد نیاز جامعه است و روی سخن در آن، متوجه کل جامعه می باشد و اجرا و انجام آن متوقف بر اجرای مقدمات بسیار زیاد و نیروهای متمرکز است.نظیر دفاع از کشور و ایجاد راهها و وسایل ارتباط جمعی، مخابرات و مسائلی نظیر آن از اموری که تحصیل آن برای فرد فرد افراد جامعه به تنهایی میسر نیست که برای انجام آن، والی توانمندی را انتخاب و امور را به وی می سپارند

و او را بر انجام آن امور، یاری می دهند.و از همین موارد است اجرای حدود و تعزیرات و حل اختلافات که فردی از سوی خود نمی تواند انجام آن را بر عهده گیرد و این موجب هرج و مرج و اختلال نظام می گردد که در این صورت اجرا و تنفیذ آن را به کسی که همه جامعه در آن متبلور باشد واگذار می کنند و این شخص، کسی غیر از حاکم منتخب از سوی مردم نیست.پس والی جامعه گویا سمبل و نماینده آنان در اجرای امور عمومی است » . (۸) بر دلیل سیره عقلا دو اشکال اساسی وارد است: اولا: وجود یک شیوه مخصوص حکومتی در طول تاریخ تشکیل دولتها (یعنی طریقه انتخاب زمامداران) به عنوان سیره عقلا جای بحث و تامل زیادی دارد.وجود انواع و اقسام نظامهای الیگارشی (اشراف و ثروتمندان)، اریستوکراسی (نخبگان)، استبدادی، سلطنتی و پادشاهی، امپراتوری، توتالیتری و نظامهای اقتدارگرای حزبی و...در طول تاریخ در کنار نظامهایی که در آنها انتخاب برگزار می شده است، بیانگر آن است که هرچند انتخاب زمامداران یک امر عقلایی است اما این امر عقلایی را نمی توان به عنوان سیره مستمره در طول تاریخ و برای همه زمانها و مکانها جاری دانست.به عنوان مثال اگر در یونان باستان نظریه دموکراسی و انتخاب مطرح بوده است، در روم باستان معمولا حکومت در بین اشراف و نخبگان (اریستوکرات ها) دست به دست می شده است و در ایران باستان نیز همواره رژیمهای سلطنتی حکومت می کرده اند.ممکن است گفته شود رژیم سلطنتی خلاف عقل است، اما واقعیت عینی و تاریخی به ما می گوید که به هر حال نباید طریقه انتخاب را به عنوان یک سیره ثابت در تمامی جوامع تصور کرد. البته شکی نیست که معمولا مردم در کارهایی که از آنها بر نمی آید به اهلش مراجعه می کنند و رضایت خویش را نسبت به کسی که برای او در آن کار اهلیت قائل هستند ابراز داشته و به او اعتماد می ورزند.اما بحث این است که چنین امری لزوما همراه با انتخاب قبلی نیست، بلکه گاهی هم اتفاق افتاده است که فرد مقتدری جلو می افتد و رهبری و زمامداری را بر عهده می گیرد و دیگران نیز با رضایت از او تبعیت و اطاعت می کنند.در چنین شرایطی که به هر حال رضایت مردم حاصل می شود و انتخاباتی هم قبلا صورت نگرفته است، نمی توان مدعی شد که کاری خلاف عقل یا خلاف سیره عقلا صورت پذیرفته است. بنابر این با وجود انتصاب در کنار انتخاب، می توان در انحصار سیره عقلا در روش انتخاب شک کرد. ثانیا: بر فرض که بپذیریم طریقه انتخاب به عنوان سیره مستمر عقلا در طول تاریخ باشد اما نباید فراموش کرد چنین سیره ای در جایی کار برد دارد که طریقه دیگری از سوی شارع مقدس (که خود رئیس و فوق همه عقلاست) مطرح نشده باشد، در حالی که در مورد پیامبر عظیم الشان اسلام (ص) و ائمه اطهار (ع) شکی نداریم که چه در جنبه «حقانیت » و چه در جنبه «قانونیت » مشروعیت، انتخاب مردم راهی ندارد. به عبارت دیگر، اگر هم فرض شود سیره عقلا- صرفا طریقه انتخاب باشد، ولی از آنجایی که یکی از نمودهای مهم انتخاب مردم، انتخاب مکتب با پذیرش همه ضوابط آن است لذا با توجه به آنکه طرفداران مشروعیت مردمی - ولایت فقیه معتقدند در عصر غیبت اگر ادله نصب در مقام ثبوت و مقام اثبات تمام باشد نوبت به انتخاب نمی رسد، می توان گفت وجود دلایل شرعی مبنی بر انتخاب الهی فقیهی که مورد رضایت مردم قرار گرفته است موجب می شود تا دیگر دلیل سیره عقلا را مبنی بر انتخاب فقیه واجد شرایط دارای کاربرد ندانیم. شهید مظلوم آیت الله دکتر بهشتی در باب تقسیم نظامهای اجتماعی به نظامهای مکتبی و غیر مکتبی، سخنان نغزی در مجلس خبرگان ایراد نموده اند که در اینجا به مناسبت بحث آن را یادآوری می کنیم.ایشان در این زمینه فرموده اند: «جامعه های غیر مکتبی آزاد از مکتب هستند و فقط همین یک اصل را قبول دارند، اصل حکومت با آرا، اما جامعه های دیگری هستند ایدئولوژیک یا مکتبی، یعنی جامعه هایی که مردم آن جامعه قبل از هر چیز مکتبی را انتخاب کرده اند و به محض اینکه مکتبشان را انتخاب کردند، در حقیقت اعلام کردند که از این به بعد باید همه چیز ما در چهارچوب مکتب باشد.انتخاب مکتب آزادانه صورت گرفته و با آزادی کامل، مکتب و مرام را انتخاب کرده اند.به این جامعه ها می گویند جامعه های ایدئولوژیک با نظامها و جامعه های مکتبی.جمهوری اسلامی یک نظام مکتبی است » . (۹) معاهده بین مردم و ولی فقیه یکی دیگر از دلایلی که برای اثبات نظریه ولایت انتخابی فقیه ارائه شده، این است که ولایت، یک نوع قرار داد و معاهده بین مردم و ولی فقیه است که شامل اطلاق ادله عهود و عقود می

باشـد.در این زمینه گفته می شود: «انتخـاب رهبر توسـط مردم و واگـذاردن امور به او و قبول ولایت از سوی وی یک نوع قرارداد و معاهده بین والی و مردم است که بر صـحت و نفوذ آن همه دلایلی که بر صـحت عقود و نفوذ آن دلالت داشـته دلالت دارد.دلایلی نظیر بنای عقلا و آیه شـریفه یا ایها الـذین آمنوا اوفوا بالعقود (۱۰) ای مؤمنان به قراردادها وفا کنیـد) و نیز سـخن امام صادق (ع) در صحیفه عبـد الله بن سـنان که می فرمایـد: «المسـلمون عنـد شـروطهم الاـ کـل شـرط خـالف کتاب الله – عز و جل – فلا یجوز» (۱۱) مسـلمانان در کنـار شـرطهای خویش هسـتند مگر هر شـرطی که مخـالف کتـاب خداونـدعز و جل باشـد که جایز نیست.) و روایات دیگری نظیر این روایت، بنابر اینکه «شـرط » قرارداد ابتـدایی را نیز شامل گردد چنانکه بعید نیست اینگونه باشد» . (۱۲) در ارتباط با این دلیـل، توجه به دو نکته لاـزم است: اولاـ: دلیـل پیش گفته مبتنی بر دو پیش فرض است: یکی اینکه مـا دلایـل نصب فقیه جـامع الشـرایط را جهت زمامـداری و ولایت بر جامعه اسـلامی در عصـر غیبت تمام نـدانیم.و دیگری آنکه معتقد باشـیم شارع مقدس حق انعقـاد چنین قراردادی را به مردم داده است. هر چنـد ممکن است در مورد پیش فرض دوم گفته شود که آیه شـریفه «اوفوا بالعقود» ناظر به عقود عقلایی متعارف بین مردم است و می توان به آن بر صـحت هر قرار داد عقلایی – به جز آنچه دلیل بر بطلان آن وجود دارد – اسـتناد نمود و چون تعیین والی و تفویض ولاـیت به غیر از سوی مردم، امر رایجی بوده که در همه اعصـار و قرون، متعـارف بوده و بین قبایل رواج داشـته است، بنابر این عقد قرارداد و معاهده بین مردم و ولی فقیه از این جهت اشـکالی ندارد، (۱۳) اما با این حـال در مورد پیش فرض اول اشـکال همچنـان به جای خود باقی است. ثانیا: بر فرض که ما پـذیرفتیم معاهـده بین مردم و ولی فقیه مشـروع بوده و مشـمول اطلاـق و عموم آیه «اوفوا بالعقود» می شود، حال چه لزومی دارد که مفاد این ولایت شـرعی را فقط انتخاب بـدانیم؟ یعنی چه اشـکالی دارد اگر معتقـد باشـیم مردم با انعقاد چنین معاهده ای راضـی به ولایت و زمامداری فقیه واجد شـرایط و معرفی شـده از سوی شارع می شونـد که در پی این معاهده و رجوع مردم و جهت کسب مشـروعیت الهی، از سوی خداوند سـبحان هم منصوب می گردد؟ به عبارت دیگر، مفاد آیه «اوفوا بالعقود» نسـبت به قرارداد و معاهـده ای که مردم باولی فقیه منعقـد می کنند جز این نیست که به ولاـیت شـرعی او راضـی و ملتزم شـده و اطاعت و تبعیت او را بر خود لازم بداننـد. حال فرقی نـدارد که با فقیه منتخب خویش چنین قرار دادی بسته باشـند یا با فقیه منصوب از جانب خداونـد و یا اساسا با انعقاد همین معاهـده زمینه برای نصـب فقیه مورد رضایت خویش را از سوی خداونـد سـبحان فراهم نماینـد.بنابر این اطلاق ادله عهود و عقود را نمی توان منحصـر در فقیه منتخب دانست. البته به شرطی که با کمک دلایل دیگر بتوان ثابت کرد که خداوند سبحان در عصر غیبت ولایت خویش را به مردم تفویض فرموده است تا آنان چنین ولایتی را به فقیه عادل بسپارند، در آن صورت چنین فقیهی ولی شرعی مردم است و ما اساسا در آن صورت احتیاجی به دلیل «اوفوا بالعقود» نخواهیم داشت. دلیل بیعت و دو نکته شایان توجه آیت الله منتظری در فصل پنجم بخش پنجم کتـاب خویش با بیان آیات ۱۰ و ۱۸ سوره فتح (در مورد بیعت مسـلمانان با پیامبر اکرم (ص) در سال شـشم هجری در جریان حدیبیه که به بیعت رضوان معروف است) و آیه ۱۲ سوره ممتحنه (در مورد بیعت مردان و زنان مسلمان با پیامبر اکرم (ص) در سال هشـتم هجری بعـد از فتـح مکه که به بیعت نسا معروف است) و با اشاره به روایات متعـددی در مورد بیعت عده ای از مسـلمانان در سـال دوازدهم بعثت در عقبه اول و بیعت تعـداد بیشتری از مسـلمان مـدینه در سـال سـیزدهم بعثت در عقبه دوم بـا پیامبر اکرم (ص) (۱۴) و همچنین بیعت مردم در جریان غدیر خم در سال دهم هجری با امیر مؤمنان (ع) (۱۵) و بیعت مجدد مردم با آن حضرت پس از قتل عثمان (۱۶) و بیعت بـا امام حسن مجتبی (ع) (۱۷) و بیعت مردم کوفه بـا مسـلم بن عقیل برای اطاعت از رهبری و امامت امام حسین (ع) (۱۸) و بیعت با امام رضا (ع) (۱۹) و بیعت با امام زمان (عج) (۲۰) و پس از تشریح مفهوم لغوی و اصطلاحی واژه «بیعت » چنین نتیجه گیری می کنـد که: «پیـامبر خـدا (ص) از سوی خداونـد بلا اشـکال پیامبر و ولی جامعه بود، اگر چه مردم با وی بیعت ننموده و تسلیم دسـتورات وی نمی شدنـد، کما اینکه طبق اعتقاد ما امامت برای امیر المؤمنین و سایر ائمه معصومین (ع) همین گونه بوده است.و لکن چون در ذهن مردم طبق عـادت و سـیره آنـان، این معنی وجود داشـته که ریاست و رهبری با بیعت و انتخاب مردم

مسلم می شده و نیز چون در عرف مردم برای انشا و قطعیت یافتن حکومت، بیعت از استوارترین وثیقه ها بوده، به همین جهت پیامبر اکرم (ص) برای تحکیم ولایت ظاهری خویش از مردم خواسته تا با وی بیعت کنند.چرا که مردم به چیزی که خود در ایجاد آن نقش داشته و به وفاداری به آن خود را ملزم دانسته اند به مراتب پایدارترند و در مقام نقض عهد بیشتر می توان به آن تمسک نمود.پس مراد از اینکه بیعت در ارتباط با پیامبر اکرم (ص) و ائمه معصومین (ع) به عنوان تاکید است، بدین معنی است که بیعت وسیله تحقق ولایت آنان در نزد مردم است و عاملی است که دستورات آنان به صورت قوی تر و محکمتر اجرا می شود و بی تردید اطاعت و تسلیم عملی مردم نیز بر آن مرتبت است. و ما پیش از این گفتیم که رهبری همان گونه که با نصب خداوند به وجود می آید، با نصب امت به وسیله بیعت نیز متعین می گردد. بر این اساس پس امامت امیر المؤمنین (ع) اگر چه طبق اعتقاد ما با نصب خداوند یا نصب پیامبر اکرم (ص) تحقق یافته و لکن چون جعل و انشای آن به وسیله بیعت از سوی امت نیز موجب تاکید و دلپذیرتر شدن و اطاعت بیشتر مردم می گردید، و در مقام احتجاج امکان تمسک به آن وجود داشت، پیامبر اکرم (ص)، پس از نصب حضرت علی (ع) به ولایت از مردم نیز برای آن حضرت بیعت گرفت » (۲۱) در زمینه دلیل بیعت، دو نکته مهم و اساسی شایان توجه است: اولا: همانگونه که بیان شده، بیعت همان نوعی معاهده و قرارداد است که بر اساس آن، بیعت کننده، اطاعت بیعت شونده را بر عهده می گیرد، و خود را بدان ملتزم می کند.یعنی همان نکاتی که در دلیل قبلی متذکر شدیم در اینجا نیز مطرح است.به عبارت دیگر در مفهوم بیعت این نکته نهفته است که همواره در طول یک امر واقع شده، قرار می گیرد.یعنی مسبوق به امامتی است که حال یا به وسیله نصب شارع یا از طریق انتخاب و رضایت مردم مشخص شده است.پس با دلیل بیعت نمی توان برای اثبات اصل ولایت و امامت تمسک کرد. برای توضیح بیشتر باید گفت همانگونه که همه مسلمانان معتقدند، ولایت پیامبر اکرم (ص) بر مؤمنان از طرف خدا معین شده بود.کما اینکه بنا بر عقیده شیعه ولایت حضرت علی (ع) و یازده امام بعد از وی نیز از جانب خداوند بوده است و یقینا در چنین مواردی، بیعت، اعلام وفاداری و اطاعت و تاکید بر ولایت الهی است. در حقیقت مردم پس از بیعت با پیامبر اکرم (ص) و امام معصوم (ع) در برابر دو تعهد قرار می گرفتند: یکی تعهد و مسئولیت در برابر فرمان الهی و دیگری تعهد و مسئولیت در مقابل قراردادهای که خود با پیامبر اکرم (ص) و امام (ع) بسته بودند و طبعا این تعهد همانند همه قراردادهای مشروع دیگر لازم الاجراست. و علت آنکه حضرت علی (ع) در موارد مختلف بر بیعت مردم تاکید می فرمایند به واسطه همین نکته است که بیعت خود یک مبدا التزام و تعهد می باشد و به وسیله آن امامت و ولایت الهی در مرحله تحقق و عینیت جامعه، استوار و محکم می گردد. حال اگر معتقد باشیم با توجه به آنچه که در مورد پیامبر اکرم (ص) و ائمه اطهار (ع) عمل شده است، بیعت در عصر غیبت امام زمان (عج) مشروع بوده و مردم نیز از طریق بیعت خویش با فقیه عادل منتخب، در تحقق قدرت و حاکمیت وی نقش مهمی داشته و هر دو طرف به این معاهده ملتزم می باشند، در عین آنکه سخن حقی است اما بحث از لزوم برخورداری از جنبه «مقبولیت » یعنی همان مرتبه سلطه و فعلیت وی در میان مردم کرده ایم و نه بحث از جنبه «قانونیت » مشروعیت فقیه عادل که محل نزاع است.به سخنی دیگر باید گفت بر فرض که معتقد باشیم ولایت و سرپرستی فقیه، انتخابی بوده و انتصابی نیست، مردم با بیعت، فقیه عادل واجد شرایط را انتخاب نمی کنند بلکه از این طریق بر همان انتخاب قبلی خویش تاکید کرده و با او پیمان می بندند که در مرحله عمل از او اطاعت و تبعیت نمایند. ثانیا: حال که گفته شد بحث از بیعت در مرحله «مشروعیت » اصل ولایت و امامت نیست بلکه در مرتبه سلطه و فعلیت و یا همان «مقبولیت » و پذیرش مردمی مطرح است، ممکن است تصور شود که پس در مساله بیعت فارقی بین سه نظریه ولایت انتصابی فقیه، و ولایت انتخابی فقیه و ولایت الهی - مردمی فقیه وجود ندارد.اما تفاوتهای جدی در این زمینه وجود دارد زیرا: طرفداران نظریه ولایت انتصابی فقیه بیعت را یک امری اجباری و وظیفه و تکلیف برای مردم می دانند. (۲۲) چه در زمان پیامبر اکرم (ص) و ائمه اطهار (ع)، و چه در عصر غیبت) و بیعت هیچ حقی را برای مردم ایجاد نمی کند.چون حاکم، منصوب خداست و وظیفه و تکلیف مردم هم اقتضا دارد حتما از چنین حاکمی اطاعت و تبعیت کنند.به

عبارت دیگر، در چنین دیدگاهی بیعت یک امر اخباری و یک طرفه و اعتراف به وظیفه و التزام در مقابل الزام شرعی است.لذا اگر مردم هم با حاکم منصوب بیعت نکنند، حق اعمال حاکمیت از وی سلب نمی شود. اما طرفداران نظریه ولایت انتخابی فقیه هر چند در مورد پیامبر اکرم (ص) و ائمه اطهار (ع) بیعت را تکلیف و وظیفه مردم می دانند، اما در عصر غیبت معتقدند بیعت حق مردم است و هیچ اجباری و تکلیفی در کار نیست بلکه بیعت جنبه انشایی و دو طرفه دارد.و مادامی که مردم با فقیه واجد شرایطی بیعت نکرده اند، او حقی برای اعمال حاکمیت ندارد. و در نظریه ولایت الهی - مردمی ولایت فقیه، هر چند مردم در زمان ائمه اطهار (ع) صرفا تکلیف و وظیفه برای بیعت دارند، اما در عصر غیبت، مردم علاوه بر تکلیف از حق نیز برخوردارند.یعنی درست است که مردم باید با فقیه مورد رضایت خویش که از جانب خداوند منصوب است بیعت کنند تا ولایت او محقق شود، اما در عین حال، مادامی که چنین بیعتی صورت نگرفته باشد حاکم حق اعمال حاکمیت ندارد. بنابراین اگر طرفداران نظریه ولایت انتخابی فقیه با دلیل بیعت بتوانند از لزوم مقبولیت فقیه و حق اعمال حاکمیت مردم سخن بگویند قطعا نمی توانند با این دلیل، مشروعیت مردمی فقیه را در جنبه «قانونیت » اثبات نمایند.علاوه بر اینکه باید دو پیش فرض مهم را نیز قبلا ثابت کرده باشند: یکی اینکه ادله نصب ناتمام است.و دیگری آنکه مردم از حق انتخاب فقیه واجد شرایط برخوردارند.و در صورتی که این دو مفروض ثابت گردد آنگاه دیگر نیازی بر تمسک بی دلیل به دلیل بیعت برای اثبات اصل ولایت و امامت باقی نمی ماند. پی نوشت ها: ۱- مجموعه ۲۶ دلیل عقلی و نقلی کتاب دراسات فی ولایه الفقیه و فقه الدوله الاسلامیه، ج ۱، ص ۴۹۳- ۵۲۷ و ترجمه فارسی آن در کتاب مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۲، ص ۲۸۳- ۳۲۱ آمده است. ۲- رجوع شود به: منتظری، حسینعلی، مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۲، ص ۲۸۳ و ۲۸۴. ۳- غرر و درر، ج ۲، حدیث ۱۹۴۱ از حضرت علی (ع)، ص ۸۶، عیون اخبار الرضا، ج ۲، حدیث ۱ از امام رضا (ع)، ص ۱۰۱، اصول کافی، ج ۱، حدیث ۱ از امام جعفر صادق (ع)، ص ۱۷۸، بحار الانوار ج ۲۵، حدیث ۲ و ۳ از امام صادق (ع)، ص ۱۰۶، صحیح مسلم، ج ۳، حدیث ۸۵۳ از رسول اکرم (ص)، ص ۱۴۸۰ و امثال آن. ۴- غرر و درر، ج ۲، حدیث ۱۹۴۱، ص ۸۶. ۵- آیه ۱۵۹ سوره آل عمران. ۶- رجوع شود به: منتظری، حسینعلی، مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۲، ص ۱۹۵- ۲۰۲. ۷- آیت الله جوادی آملی با بیان هفده نکته اشکالات مذکور را بر فروض بیان شده رد کرده است.برای مطالعه بیشتر رجوع شود به: جوادی آملی، عبد الله، پیرامون وحی و رهبری، ص ۱۸۴- ۱۹۰. ۸- رجوع شود به: منتظری، حسینعلی، مبانی فقهی حکومت اسلامی، ص ۲۸۴- ۲۸۵. ۹- رجوع شود به: صورت مشروح مذاکرات مجلس نهایی قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران، ج ۱، ص ۳۷۸. ۱۰- آیه ۱، سوره مائده. ۱۱- وسائل الشیعه، ج ۱۲، ابواب الخیار، باب ۶، حدیث ۲، ص ۳۵۳. ۱۲- رجوع شود به: منتظری، حسینعلی، مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۲، ص ۲۸۶- ۲۸۷. ۱۳- البته شمول اطلاق و عموم آیه «اوفوا بالعقود» بر معاهده هایی همچون معاهده مذکور یا قرارداد بیمه و...بر این مبناست که الف و لام «العقود» ، الف و لام عهد نباشد بلکه الف و لام جنس باشد. ۱۴- برای مطالعه بیشتر در مورد بیعت عقبه اول و بیعت عقبه دوم به سیره ابن هشام، ج ۲، ص ۶۶- ۸۴ رجوع شود. ۱۵- برای مطالعه بیشتر در مورد بیعت مردم با حضرت علی (ع) در حادثه غدیر به احتجاج طبرسی، ج ۱، ص ۳۴- ۴۱ رجوع شود. ۱۶- برای مطالعه بیشتر در مورد بیعت مردم با حضرت علی (ع) پس از قتل عثمان به خطبه ۲۲۹ نهج البلاغه، فیض، ص ۷۷۲ و خطبه ۱۳۶ نهج البلاغه، فیض، ص ۱۴۷ رجوع شود. ۱۷- برای مطالعه بیشتر به ارشاد مفید، ص ۱۷۰ رجوع شود. ۱۸- همان منبع پیشین، ص ۱۸۶. ۱۹- برای مطالعه بیشتر به عیون اخبار الرضا، ج ۲، ص ۲۳۸ رجوع شود. ۲۰- برای مطالعه بیشتر به کتاب غیبت نعمانی، ص ۱۷۵- ۱۸۱ رجوع شود. ۲۱- رجوع شود به: منتظری، حسینعلی، مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۲، ص ۳۲۲- ۳۲۳. ۲۲- برای مطالعه بیشتر رجوع شود به: مکارم، ناصر، انوار الفقاهه (کتاب البیع)، ص ۵۱۹. منابع مقاله: مبانی مشروعیت در نظام ولایت فقیه ، کواکبیان، مصطفی؛

بررسی دلایل نقلی نظریه مشروعیت الهی ولایت فقیه

بررسی دلایل نقلی نظریه مشروعیت الهی ولایت فقیه پیش از بررسی دلایل نقلی در نظریه مشروعیت الهی ولایت فقیه، توجه به چند نکته ضروری است. اولا: برخی از فقها و صاحبنظران طرفدار انتصاب الهی ولایت فقیه، ادله عقلی ارائه شده در موضوع مورد بحث را کافی دانسته و احادیث و اخبار مورد استناد را صرفا به عنوان شاهد و مؤید همان دلایل عقلی می دانند. (۱) کما اینکه حضرت امام خمینی (ره) ولایت فقیه را از جمله اموری می داننـد که تصور آن موجب تصدیق بوده و نیازی به برهان و دلیل نـدارد. (۲) به همین خاطر، نیاز چندانی برای پرداختن به اشکالات وارده بر دلایل نقلی (چه از لحاظ سند و چه از لحاظ دلالت) وجود ندارد. ثانیا: هر چنـد برخی از طرفداران نظریه مشروعیت الهی ولایت فقیه در استدلال نقلی خویش از آیات قرآن کریم شاهد گرفته و به آنها استناد کرده اند، (۳) اما فقهای پیشین و حضرت امام خمینی (ره) صرفا به اخبار و روایات ائمه معصومین - علیهم السلام - استناد فرموده انـد.به همین خاطر در پژوهش حاضر نیز ما فقط به روایات ائمه اطهار (ع) می پردازیم. ثالثا: برخی از فقهای طرفدار انتصاب الهی فقیه همچون مرحوم ملا ـ احمد نراقی بـا بیان نوزده روایت مختلف، در صدد اثبات نظریه خویش برآمده انـد.ایشان روایاتی همچون صحیحه ابی البختری (۴) العلماء ورثة الانبیاء)، روایة اسماعیل بن جابر (۵) العلماء امناء)، مرسلة الفقیه (۶) اللهم ارحم خلفائی)، روایة علی بن ابی حمزه (۷) الفقهاء حصون الاسلام)، روایة السکونی (۸) (الفقهاء امناء الرسل)، روایة جامع الاخبار (۹) ، (علماء امتی کسایر الانبیاء قبلی)، روایة الفقه الرضوی (۱۰) (منزلة الفقیه فی هـذا الوقت کمنزلة الانبیاء)، روایة الاحتجاج (۱۱) (العلماء اذا صلحوا)، روایة مجمع البیان (۱۲) (فضل العالم علی الناس کفضلی علی ادناهم)، روایة المنیة (۱۳) (عظم العلماء)، (اما الحوادث الواقعة)، روایة تفسیر الامام العسکری (۱۶) (اشـد من یتم الیتیم المنقطع عن امامه)، روایة ابی خدیجه (۱۷) (انظروا الی رجل)، روایة ابی خدیجه (۱۸) (اجعلوا بینکم رجلا ـ)، مقبولة عمر بن حنظله (۱۹) (ینظران الی من کـان منکم)، حدیث نبوی (۲۰) (السلطان ولی من لا ولی له)، روایة تحف العقول (۲۱) (مجاری الامور و الاحکام علی ایدی العلماء)، و روایة علل الشرایع (۲۲) (فلم جعل اولی الامر) را بیان می نمایـد. (۲۳) امـا شکی نیست که در موضوع بحث حاضر، نمی توان به همه این روایات استدلال کرد زیرا: اولا: تعدادی از این روایات از نظر سند، خدشه های جدی بر آنها وارد است که از حوصله این بحث خارج است. ثانیا: برخی روایاتی هم که از لحاظ سند اشکالی ندارنـد، صرفا بیانگر فضیلت و برتری علما و فقها بر سایر مردم بوده و دلالتی بر ولایت و سرپرستی و زمامداری آنان بر جامعه اسلامی نـدارد. ثالثا: آن دسته از روایاتی هم که بر ولایت و زمامـداری فقهای عادل دلالتی دارنـد، فقط بر جنبه «حقانیت » مشروعیت الهی ولایت فقیه دلالت دارند و بر جنبه «قانونیت » آن یعنی اثبات انتصاب الهی فقها هیچ دلالتی ندارنـد. به همین خاطر، در بحث حاضر تنها سه روایت مقبوله عمر بن حنظله، مشهوره ابی خدیجه و توقیع شریف را که از لحاظ سند اشکال مهمی نداشته و علاوه بر اثبات اصل ولایت فقیه، برای انتصاب الهی فقیه نیز به آنها استدلال شده است، مورد بررسی قرار می دهیم. بررسی روایت مقبوله عمر بن حنظله و اشکالات وارده بر آن مرحوم کلینی از محمد بن یحیی، از محمد بن حسین، از محمد بن عیسی، ازصفوان بن یحیی، از داود بن حصین، از عمر بن حنظله روایت نموده که گفت از امام صادق (ع) از دو مرد از اصحابمان که بین آنان درباره دین یا میراث نزاعی رخ داده بود و محاکمه را به نزد سلطان یا قاضی بردند و پرسش نمودم که آیا چنین کاری حلال و رواست؟ حضرت فرمود: «من تحاکم الیهم فی حق او باطل فانما تحاکم الی الطاغوت، و ما یحکم له فانما یاخذ سحتا و ان کان حقا ثابتا له، لانه اخذه بحکم الطاغوت و قد امر الله ان یکفر به، قال الله تعالی: «یریدون ان یتحاکموا الی الطاغوت و قد امروا ان یکفروا به » (۲۴) قلت: فکیف یصنعان؟ قال: ینظران (الی) من کان منکم ممن قد روی حدیثنا و نظر فی حلالنا و حرامنا و عرف احکامنا، فلیرضوا به حکما، فانی قد جعلته علیکم حاکما، فاذا حکم بحکمنا فلم یقبله منه، فانما استخف بحکم الله، و علینا رد، و الراد علینا الراد علی الله، و هو علی حد الشرک بالله » (۲۵) «کسی که در مورد حق یا باطلی محاکمه را به نزد آنان (حکام جور) ببرد، بی گمان محاکمه به نزد طاغوت برده، و آنچه به نفع او حکم شود، گرفتن آن حرام است، اگر چه حق

برای وی ثابت باشد، چرا که آن را توسط حکم طاغوت باز پس گرفته است، در حالی که خداوند متعال دستور فرموده است که به آن کفر بورزند.خداوند فرموده است: «اینان می خواهند محاکمه به نزد طاغوت ببرند، با اینکه مامور شده اند که به آن کفر بورزند.» عرض کردم پس چه باید بکنند؟ فرمود: نظر کنند در میان شما آن کس که حدیث ما را روایت می کند و در حلال و حرام ما ابراز نظر می کند، و احکام ما را می شناسد، وی را به عنوان حکم قرار می دهند، چرا که من او را حاکم شما قرار دادم، پس آنگاه که به حکم ما حکم نمود و از وی نپذیرفتند بی گمان حکم خدا را سبک شمرده و به ما پشت کرده اند و کسی به ما پشت کند به خداوند پشت کرده و این در حد شرک به خداوند است.» از لحاظ سند، گر چه برخی مناقشات، در روایت عمر بن حنظله وارد شده است (۲۶) ، اما چون عموم فقها به آن عمل نموده و آن را تلقی به قبول نموده اند، لذا به مقبوله شهرت یافته است.به همین خاطر نمی توان به این روایت از نظر سند ایراد گرفت.بویژه آنکه در سلسله سند شخصی است به نام صفوان بن یحیی که از اصحاب اجماع است. اما از نظر دلالت، قبل از هر چیز مناسب است که خلاصه ای از تقریر امام خمینی (ره) نسبت به این روایت آورده شود.ایشان در کتاب البیع خویش می فرماید: «سخن راوی که می گوید: بین آن دو، در دین یا میراث منازعه ای است، پس دادخواهی خود را به نزد سلطان یا به نزد قضاوت می برند.این عبارت بی تردید نزاعهایی که به قضات ارجاع داده می شود را شامل می گردد.نظیر اینکه فلانی بدهکار است یا خود را وارث چیزی می داند و طرف دیگر انکار می کند و نیاز به این می افتد که به نزد قاضی بروند و اقامه بینه کرده، یا قسم بخورند و همچنین نزاعهایی که به والیها و امرا بازگشت می کند، نظیر آنچه که شخصی دین یا میراث خویش را با اینکه ثابت و مشخص است ادا نمی کند و فقط نیاز به اعمال سلطه و قدرت دارد (نه محاکمه و قضاوت) و مرجع در این امور، امرا و سلاطین هستند.نظیر آنچه که اگر فرد ستمگری از یک طایفه فردی را کشت و بین آن دو طایفه نزاع درگرفت مرجعی برای رسیدگی به آن، غیر از ولات با تکیه بر قدرتشان نیست.و به همین جهت راوی گفته: محاکمه را نزد سلطان یا قضات ببرند.و روشن است که خلفا در این عصر و بلکه سایر زمانها در مرافعاتی که به قضات ارجاع داده می شود دخالت نمی کنند و عکس آن نیز چنین است.پس قول آن حضرت که فرمود: «کسی که در حق یا باطل از اینان داوری خواهد از طاغوت داوری خواسته است » انطباق آن با ولایت روشنتر است، بلکه اگر قراین دیگری نبود ظهور در خصوص ولات است.به هر حال دخول والیهای طغیانگر در آن بدون اشکال است.بویژه به ناسبت حکم و موضوع، و با استشهاد آن حضرت به آیه ای که به تنهایی ظهوردر نهی از مراجعه به حکام ستمگر دارد.و اینکه راوی گفته است «چه کار بکنند؟» پرسش در باره مرجع رسیدگی در هر دو باب (قضاوت و ولایت) است و اختصاص آن در خصوص باب قضاوت بسیار بعید به نظر می رسد. و فرمایش امام (ع) در اینکه «پس باید به حکمیت او راضی شوند» در واقع برای هر تنازعی به طور مطلق حاکم را مشخص فرموده است و اگر از کلمه «فلیرضوا» چنین توهم شود که امام (ع) فقیه را صرفا برای قضاوت کردن مشخص فرموده است، تردیدی نیست که چنین اختصاصی از آن به دست نمی آید و الا رضایت طرفین در رجوع مورد نظر به قضاوت، شرط نمی باشد. پس از مجموع آنچه گفته شد روشن گردید که از گفتار امام (ع) که می فرماید: «پس من او را حاکم بر شما قرار دادم » استفاده می شود که آن حضرت، فقیه را چه در شئون قضاوت و چه در شئون ولایت، حاکم قرار داده است، پس فقیه در هر دو باب، ولی امر و حاکم است، بویژه با عدول آن حضرت از کلمه «قاضیا» به کلمه «حاکما» و بلکه بعید نیست که قضا نیز اعم از قضاوت قاضی و امر و حکم والی باشد.خداوند تبارک و تعالی نیز می فرماید: و ما کان لمومن و لا مومنهٔ اذا قضی الله و رسوله امرا ان یکون لهم الخیرهٔ من امرهم (۲۷) (در این آیه از امر خداوند به قضاوت تعبیر شده است) به هر حال هیچ اشکالی در تعمیم (حاکمیت فقیه) به هر دو باب (قضاوت و ولایت) وجود ندارد.» (۲۸) ایشان در ادامه بحث، به شبهه چگونگی امکان نصب فقیه از سوی امام صادق (ع) برای دوران پس از امامت خویش و شبهه بی اثر بودن جعل منصب ولایت به خاطر مبسوط الید نبودن آن حضرت در دوران سیطره خلفای جور، پاسخ داده و در پایان تقریر خویش می فرماید: «امام صادق (ع) از طریق این جعل، اساس پایداری امت و مذهب را بنیان نهاد به گونه ای

که...موجب آگاهی و بیداری امت گردیده و موجب قیام یک شخص یا اشخاص برای تاسیس حکومت عادله اسلامی و قطع ایادی اجانب می گردد.» (۲۹) در بحث دلالت مقبوله عمر ابن حنظله بر نصب ولایت فعلی و زمامداری فقیه جامع الشرایط در عصر غیبت، باید به دو نکته اساسی توجه نمود: نکته اول: گرچه مقبوله عمر ابن حنظله، فی الجمله بر نصب الهی فقیه عادل برای ولایت و زمامداری جامعه اسلامی در عصر غیبت دلالت دارد، اما نباید فراموش کرد که چنین نصبی بر اساس آنچه از این روایت فهمیده می شود، پس از مراجعه و رضایت مردم صورت می گیرد.به عبارت دیگر، روایت مقبوله، دیدگاه مشروعیت دوگانه و نظریه ولایت الهی – مردمی فقیه را اثبات می کند، و بر انتصاب محض و نظریه ولایت مطلقه فقیه بدون نظر و رضایت مردم دلالتی ندارد. نکته دوم: طرفداران دیدگاه مشروعیت مردمی بر دلالت مقبوله عمر بن حنظله نسبت به نصب الهی ولایت و زمامداری فقیه خدشه هایی وارد نموده و معتقدند که بر اساس این روایت، امام صادق (ع) همه فقها در عصر خویش و سایر فقهای اعصار بعد را صرفا به عنوان قاضی منصوب فرموده اند.اما باید دانست که این اشکالات و خدشه ها را می توان به سه دسته تقسیم کرد: دسته ای از این خدشه ها اساسا وارد نیست.و برخی دیگر از اشکالات متوجه اعتقاد آنان در زمینه نصب فقیه به عنوان قاضی هم می شود، یعنی اشکالات مشترک الورود است.و دسته سوم از اشکالات نیز صرفا بر نظریه انتصاب محض وارد است، یعنی چنین اشکالاتی نمی توانند اصل نصب الهی فقیه را خدشه دار نمایند. اشکال اول: حاکم از لحاظ لغوی به معنای قاضی است گفته می شود در بررسی فقه اللغه حدیث مقبوله باید به دوره و عصر فصاحت مراجعه کرد و نه دوره مولدین.یعنی باید دید که در عصر صدور حدیث، استفاده از واژه «حکم » و «حاکم » برای «زمامداری » و «والی » کاربرد داشته است یا نه؟ بر همین اساس گفته می شود در کتابهای لغت قدیمی «حکومت » نوعا به معنای «قضاوت » است.و برای زمامداری بیشتر از واژه هایی همچون «خلافت » یا «سلطنت » یا «ولایت » و یا «امارت » استفاده شده است.به همین خاطر گفته می شود که آیه مورد استناد حضرت امام صادق (ع) نیز بر اساس شان نزول آن بحث از تحاکم به یک قاضی طاغوتی است و نه سلطان و والی. (۳۰) در پاسخ به این اشکال باید گفت: اولا: هر چند «حکم » ، «حکومت » ، «حاکم » و «حکام » موارد استعمال بیشتری در قضاوت و قاضی دارد، اما نمی توان گفت که از لحاظ لغوی حتی در کتابهای لغت قدیمی صرفا به معنای قضاوت و قاضی است.زیرا معنای لغوی واژه «حکم » در اصل به معنای بازداشتن است.حال چنین معنایی در تعابیر مختلف، مفاهیم متفاوتی به خود می گیرد. در مقاییس اللغهٔ آمده است: «و حکم فلان فی کذا...یعنی آن موضوع را در چارچوب فرمان خود قرار داد.» (۳۱) ثانیا: استعمال واژه «حکومت » و «حاکم » به معنای «ولایت عامه » و «والی » در کتاب و سنت فراوان است.برای نمونه هنگامی که خداوند سبحان می فرماید: یا داود انا جعلناک خلیفهٔ فی الارض فاحکم بین الناس بالحق (۳۲) نباید تصور کرد که جنبه خلافت حضرت داود صرفا در زمینه قضاوت بین مردم است.کما اینکه حضرت علی (ع) می فرماید: «فصارو ملوکا حکاما و ائمهٔ اعلاما» (۳۳) حضرت امام صادق (ع) نیز می فرماید: «الملوک حکام علی الناس و العلماء حکام علی الملوک » (۳۴) اشکال دوم: اکثر فقها مقبوله را دلیل بر نصب قاضی دانسته اند گفته می شود اکثر فقهای گذشته به مقبوله استنادی نداشته اند.و به این روایت تنها از قرن دهم به بعد استناد شده است که به جز معدودی از فقها، اکثر آنان نیز، مقبوله را در بحث قضا محصور دانسته و از آن نفی ولایت عامه کرده اند. در پاسخ به این اشکال باید گفت: اولا: تاثیر زمان و مکان در اجتهاد را هیچگاه نباید از یاد برد.لذا عدم استناد فقهای اقدم و قدیم را باید به همان عدم احساس نیاز و ضرورت برای استدلال به امثال چنین روایاتی در زمان آن بزرگواران ربط داد.زیرا همانگونه که می دانیم در اقلیت بودن شیعه، فشار و اختناق حکومتهای ستم پیشه، دوری فقها از حکومت و مسائل مبتلا به آن، و دلایل دیگر موجب آن بوده است که عموم فقهای گذشته اساسا ولایت فقیه را محدود و منحصر در اقامه حدود شرعی، اقامه نمازهای جمعه و عیدین، سرپرستی اموال غیب و قصر و. ..دانسته و برای اثبات ولایت عامه فقها لزومی نمی دیدند.به همین خاطر در زمانی که تا حدودی بسط یدی برای فقها پیدا شده است (در زمان صفویه و اوایل حکومت قاجار) به امثال مقبوله استناد شده است. ثانیا: آنچه اشکال کننده می تواند به آن تمسک نماید همان فهم مشهور

فقها در برداشت از روایت مقبوله است، نه عمل به آن در زمان بسط یـد کامل فقها که در تاریخ تشیع تاکنون مورد آن تحقق نیافته است.و می دانیم آنچه که در ادله فقهی حجیت دارد همـان عمـل مشـهور بین فقهاست و نه فهم مشـهور. ثالثا: اگر تناسب موضوع و حکم در مقبوله و وجود تمامی قراین و شواهـد موجود در آن را (که امام خمینی به چند مورد آنها در تقریر خویش اشاره فرموده و برخی نیز آنهـا را تا دوازده مورد ذکر نموده انـد (۳۵) بر دلالـت مقبوله نسبت به نصب فقیه برای ولایت کافی ندانسته و همه را رد کنیم، بی شک نمی توان بر ظهور مقبوله نسبت به حرمت مراجعه مطلق به سلطان طاغوت، کمترین تردیدی به خود راه داد.حال که نبایـد به هیـچ عنوان به طاغوت مراجعه کرد منطقی نیست که مدعی شویم امام صادق (ع) در این روایات صـرفا منصب قضا را برای فقیه جعل کرده است و در زمینه امور دیگر جامعه مسلمین را بلا تکلیف گذاشته است. اشکال سوم: نصب فقیه برای ولایت، با سیره و شـرایط دوران امـام صادق (ع) منافات دارد گفته می شود اگر معتقـد باشـیم که امام صادق (ع) صـرفا برای عصـر غیبت، حاکم را منصوب فرموده است در واقع به مفهوم اعراض از پاسـخ پرسـش کننـده و اسـتثنا مورد می باشـد که امری قبیـح است.بنـابر این بـاید بگوییم که آن حضـرت، تکلیف پرسـش کننـده را برای زمـان خویش نیز تعیین فرموده است. حـال اگر بگوییم امام صادق (ع) نمی خواسـته صـرفا فقیه را به عنوان قاضـی منصوب فرمایـد بلکه ایشان در صدد نصب والی در مقابل حکام جور بوده اند، چنین سـخنی دقیقا به مفهوم اقدام آن حضـرت جهت ایجاد قیام و انقلاب علیه سـلطه حاکم می باشد که با شـرایط موجود در آن زمان و سیره آن امام معصوم (ع) منافات دارد.زیرا شـرایط دوران امام صادق (ع) اقتضای قیام و انقلاب را نداشته است.و آن حضرت در صدد تربیت شاگردان برجسته و ایجاد اسـتقلال مـذهب تشیع و تمهیـد مقدمات یک قیام فرهنگی در جهت اشاعه معارف الهی و تقویت ارکان اسـلام بوده اند. در پاسخ این اشکال باید گفت: اولا: همانگونه که امام خمینی در کتاب البیع خویش فرموده اند امام صادق (ع) در صدد ارائه طرح حکومت عادله الهی و آموزش شیعیان و تهیه برخی از اسباب و مقدمات آن بوده اند، تا افراد متفکر در صورتی که خداونـد، آنان را برای تشـکیل حکومت توفیق داد، در انجام آن سـرگردان و متحیر نماننـد.به عبارت دیگر امام صادق (ع) رهبری و ولایـت عصـر خویش و پس از آن را برای فقیه قرار داده است تـا در هر زمانی که امکانی برای تاسـیس حکومت یافتنـد، با توجه به چنین الگویی اقـدام و قیام نمایند.لذا ارائه و تعلیم چنین الگویی منافات با سـیره آن حضـرت نداشـته و هرگز به مفهوم قیام و انقلاب نیست. ثانیـا: چنین اشـکالی بر اعتقـاد به نصب فقیه به عنوان قاضـی هم وارد است.به عبـارت دیگر، اشـکال مشـترک الورود است و فرقی بین قضاوت و حکومت در این مساله متصور نیست.زیرا حکام جور حاضـر نبودند یک فقیه شیعه حتی امامت جمعه را بر عهده گیرد، چه رسد به آنکه حاضر باشند بر منصب قضا تکیه زند. اشکال چهارم: نصب والی اعظم از سوی صاحب ولایت عظمی مفهوم نـدارد گفته می شود بر اساس اعتقاد پیروان مکتب امامت، امامان معصوم از سوی خداونـد منصوب شـده اند و دارای ولایت عظمی هستند. بنابراین با حضور امام معصوم (ع) نصب والی اعظم مفهومی ندارد.به همین خاطر نمی توان پذیرفت که امام صادق (ع) فقها را بالفعـل برای ولایـت منصوب فرموده باشـد.زیرا اگر گفته شود که نصب فقها از سوی آن حضـرت فقط برای عصـر غیبت صورت گرفته است، آنگاه پرسـش پرسـش کننـده بی پاسخ می ماند و اسـتثنا مورد هم قبیح است. مگر آنکه گفته می شود منظور از نصـب والی در مقبوله عمر بن حنظله همـان انتصـاب والی جز در حـد اسـتاندار و فرمانـدارماننـد مالـک اشتر نخعی و دیگران است.در این صورت ولایـت عـامه و رهبری و زمامـداری فقهـا اثبـات نمی شود. البته این اشـکال بر نصب فقیه جهت قضاوت وارد نمی شود.زیرا منطقی است که امـام صادق (ع) برای رفع مخاصـمات و نزاعهایی که در آن عصـر بین شـیعیان واقع می شـده، پس از منع مراجعه به قضات جور، فقیهان عادل را برای قضاوت بین شـیعیان نصب کرده باشد. قبل از پاسخگویی به این اشکال، بهتر است اشکال پنجم را نیز مطرح کرده و در پاسـخ به هر دو اشـکال، یکجا نکاتی را متذکر شویم. اشـکال پنجم: امکان تشـکیل حکومت برای اقلیت شـیعه وجـود نداشـته است گفته می شود در روایت مقبوله، کلمـاتی همچون «منکم » ، «علیکم » و «اصـحابنا» به کـار رفته است که بیـانگر بحث حکومت در بین شیعیان است.در حالی که می دانیم تعداد شیعیان در عصر امام صادق (ع) بسیار کم بوده است و هرگز امکان

تحقق دولت وحکومت برای آنان وجود نداشته است.به همین خاطر باید گفت که امام صادق (ع) صرفا در صدد رفع مشکل شیعیان در خصوص منازعه حقوقی و تخاصم قضایی بوده است، نه در صدد نصب فقیه جهت ایجاد تشکیلات حکومتی. البته می توان تصور کرد که نظر امام صادق (ع) منحصر به عصر و زمان خویش نباشد و در جهت ارائه طرح حکومت عادله الهی و بیان شرایط و ویژگیهای والی در زمانهای بعد باشد، اما بهر حال، برپایی دولت فراگیر و حکومت عمومی در آن زمان برای فقیه امکانپذیر نبوده است تا امام صادق (ع) فقیه عادل را بالفعل منصوب فرماید. در پاسخ به این دو اشکال باید گفت: هر چند این دو اشکال و همچنین اشکال طرفداران مشروعیت مردمی که نصب عام فقها را در مرحله ثبوت مورد خدشه قرار می دادند، بر طرفداران نظریه انتصاب محض و نصب بالفعل فقیه عادل وارد است، اما چنین اشکالاتی متاثر از نادیده انگاشتن تاثیر رضایت مردم در جنبه «قانونیت » مشروعیت الهی ولایت فقیه و تصور نصب فقیه عادل قبل از مراجعه مردم است که گفته می شود با تعداد اندک شیعیان امکانپذیر نبوده است.به عبارت دیگر، با در نظر گرفتن آنچه در متن روایاتی همچون مقبوله عمر بن حنظله آمده است (که مردم باید دقت و نظر کنند برای یافتن فقیه واجد شرایط، و مردم باید به ولایت چنین فقیهی رضایت دهند و...) مشخص می شود که این گونه اشکالات بر نظریه ولایت الهی - مردمی فقیه وارد نیست. برای توضیح بیشتر می توان گفت: این سخن منطقی است که با وجود و ظهور امام معصوم (ع) و صاحب ولایت عظمی در راس جامعه، نصب بالفعل والی اعظم بی مفهوم است.کما اینکه قابل تصور نیست امام معصومی که بر اساس روایت سدیر صیرفی حتی هفده شیعه واقعی نداشت (۳۶) و خودش نمی توانست تشکیل حکومت دهد، آنگاه بخواهد فقیه عادلی را برای ولایت در آن زمان منصوب فرماید.اما نباید فراموش کرد که امام صادق (ع) همانگونه که گفته شد، در صدد بیان شرایط و ویژگیهای والی و ارائه یک طرح کلی و الگوی جاودانه حکومت عادله الهی، چه برای زمان خودش، و چه برای اعصار بعدی است.آن حضرت می فرماید در هر زمانی که مردم گرد فقیه جامع الشرایط جمع شدند و دور او حلقه زدند و موجب بسط ید او گشتند (که رضایت اکثریت توده های مردم نسبت به حکومت و ولایت فقیه، در حقیقت روی دیگر سکه مفهوم مبسوط الید بودن فقیه است) در صورت تحقق چنین شرایطی، من این فقیه (مورد رضایت مردم) را به عنوان حاکم منصوب می نمایم.بدیهی است اگر شرایط حکومت برای شخص امام معصوم (ع) فراهم باشد مردم موظفند به دور او جمع شوند، دیگر اساسا نوبت به فقیه عادل نمی رسد.و چون شرایط برای امام صادق (ع) فراهم نیست، و آن حضرت به خاطر حاکمیت خلفای جور، به صورت بالفعل بر جامعه سلطه ندارند، و از سوی دیگر در صدد ارائه یک طرح حکومتی نیز می باشند.لذا چه اشکالی دارد برای فقیهی که مورد رجوع مردم واقع شده و شرایط برای او فراهم شده است، نصب ولایت گردد؟ بنابر این مادامی که امام معصوم (ع) حضور دارند هیچگونه ولایتی برای فقیه عادل متصور نیست.زیرا مردم مکلفند فقط به دور مقام صاحب ولایت کبری حلقه زنند و حق ندارند غیر از این عمل نمایند.و بدیهی است زمانی هم که مردم به هر دلیلی نتوانند به فقیه عادل رجوع نمایند.اساسا هیچگونه نصبی از سوی امام معصوم (ع) صورت نمی گیرد تا بخواهیم در مورد مفهوم داشتن یا نداشتن چنین نصبی بحث کنیم. البته اگر همانند طرفداران انتصاب محض فقیه، معتقد باشیم فقیه عادل می تواند منصوب شود، ولو آنکه مورد رضایت و رجوع مردم هم واقع نشده باشد، آنگاه می توان گفت: با وجود صاحب ولایت عظمی، نصب والی اعظم بی مفهوم است.کما اینکه می توان گفت: با توجه با اندک بودن شیعیان، نصب فقیه برای ولایت و ایجاد تشکیلات حکومتی امکان ندارد. ناگفته پیداست خدشه طرفداران مشروعیت مردمی بر نصب عام فقها در مرحله ثبوت هم، به خاطر همین نکته است یعنی نقش رضایت و رجوع مردم برای تعیین فقیه عادل واجد شرایط در نظر گرفته نمی شود که در جای خودش به بیان تفصیلی آن خواهیم پرداخت. خلاصه آنکه: امام صادق (ع) بر اساس روایت مقبوله عمر بن حنظله مساله ولایت و حکومت فقیه عادل را به صورت قضیه شرطی بیان فرموده و با بیان خطوط کلی حکومت اسلامی، فقیه عادل و مورد رضایت مردم را در زمان عدم حضور صاحب ولایت عظمی و امامت کبری، به رهبری امت و زمامداری جامعه و ولایت و سرپرستی مردم منصوب فرموده اند لذا در صورت تحقق شرایط، نصب هم تحقق می پذیرد و در

این زمینه جای هیچگونه شک و شبهه و اشکالی نیست. بررسی روایت مشهوره ابی خدیجه مرحوم شیخ طوسی به سند خویش از محمد بن علی بن محبوب، از احمد بن محمد، از حسین بن سعید، از ابی الجهم، از ابی خدیجه روایت نموده که گفت امام صادق (ع) مرا نزد اصحابمان فرستاد و فرمود: «قل لهم: ایاکم اذا وقعت بینکم خصومهٔ او تداری بینکم فی شی ء من الاخذ و العطاء ان تتحاکموا الی احد من هولاء الفساق.اجعلوا بینکم رجلا ممن قد عرف حلالنا و حرامنا، فانی قد جعلته قاضیا.و ایاکم ان یخاصم بعضکم بعضا الی السلطان الجائر.» (۳۷) «به آنان بگو اگر مخاصمه و نزاع و بگو مگو در برخی گرفتن و دادنها بین شما واقع شد بپرهیزید از اینکه محاکمه را به نزد یکی از این فاسقها ببرید، بین خویش کسی که حلال و حرام ما را می شناسد معین کنید که من او را قاضی شما قرار دادم و بر حذر باشید از اینکه مخاصمه یکدیگر را به نزد سلطان ستمگر ببرید.» مرحوم شیخ صدوق نیز به سند خویش از احمد بن عائذ از ابی خدیجه (سالم بن مکرم جمال) روایت نموده که گفت: ابو عبد الله جعفر بن محمد الصادق (ع) فرمود: «ایاکم ان یحاکم بعضکم بعضا الی اهل الجور، و لکن انظروا الی رجل منکم یعلم شیئا من قضایانا فاجعلوه بینکم، فانی قد جعلته قاضیا فتحاکموا الیه » (۳۸) «بپرهیزید از اینکه برخی از شما برخی دیگر را برای محاکمه نزد اهل ستم بکشانید، و لکن ملاحظه کنید کسی که چیزی از قضایای ما را می داند، در بین خود قرار دهید که من او را قاضی قرار دادم.پس محاکمات خود را پیش او ببرید.» از لحاظ سند بر اساس آنچه که در تنقیح المقال بیان شده است، ابو الجهم (که در نقل شیخ طوسی آمده است) کنیه بکیر بن اعین و ثویر بن ابی فاخته است که اولی فردی ثقه و مورد اعتماد است و از دومی نیز به نیکی یاد شده است.احمد بن عائذ (که در نقل شیخ صدوق آمده است) نیز ثقه می باشد (۳۹). گرچه در مورد ابی خدیجه شیخ طوسی در کتاب الفهرست خویش، او را ضعیف دانسته است، اما از نجاشی نقل شده که درباره وی گفته است: «او ثقه است، ثقه است.از امام صادق (ع) و امام کاظم (ع) روایت نقل نموده و دارای کتاب است (۴۰). در بحث فقه اللغه حدیث و دلالت آن، امام خمینی (ره) در کتاب حکومت اسلامی خویش می فرماید: «منظور از تداری فی شی ء که در روایت آمده همان اختلاف حقوقی است.یعنی در اختلافات حقوقی و منازعات و دعاوی به این «فساق » رجوع نکنید.از اینکه دنبال آن می فرماید: «من برای شما قاضی قرار دادم.» معلوم می شود که مقصود از «فساق » و جماعت زشتکار، قضاتی بوده اند که از طرف امرای وقت و قدرتهای حاکمه ناروا منصب قضاوت را اشغال کرده اند.در ذیل حدیث می فرماید: «و ایاکم ان یخاصم بعضکم بعضا الی السلطان الجائر.» در مخاصمات نیز به سلطان جائر یعنی قدرت حاکمه جائر و ناروا، رجوع نکنید.یعنی در اموری که مربوط به قدرتهای اجرایی است به آنها مراجعه ننمایید.گر چه «سلطان جائر» قدرت حاکمه جائر و ناروا به طور کلی است و همه حکومت کنندگان غیر اسلامی و هر سه دسته قضات و قانونگذاران و مجریان را شامل می شود، ولی با توجه به اینکه قبلا از مراجعه به قضات جائر نهی شده، معلوم می شود که این نهی تکیه روی دسته دیگر یعنی مجریان است.جمله اخیر طبعا تکرار مطلب سابق یعنی نهی از رجوع به فساق نیست.زیرا اول از مراجعه به قاضی فاسق در امور مربوط به او که عبارت از بازجویی، اقامه بینه و امثال آن می باشد، نهی کردند و قاضی تعیین نموده، وظیفه پیروان خود را روشن فرمودند.سپس از رجوع به سلاطین نیز جلوگیری می کردند.از این معلوم می شود که باب «قضا» غیر از باب رجوع به سلاطین است، و دو رشته می باشد.در روایت «عمر بن حنظله » که می فرماید از سلاطین و قضات دادخواهی نکنید، به هر دو رشته اشاره شده است.منتها در این روایت فقط نصب قاضی فرموده، ولی در روایت «عمر بن حنظله » هم حاکم مجری و هم قاضی را تعیین کرده است » (۴۱) در دلالت مشهوره ابی خدیجه بر نصب فقیه به عنوان والی، دو نکته شایان توجه است. نکته اول: همانگونه که بیان شد امام خمینی (ره) در کتاب حکومت اسلامی خویش، مشهوره ابی خدیجه را دلیل بر نصب فقیه به عنوان قاضی دانسته، و بر نصب وی به عنوان ولایت تصریحی ندارند.کما اینکه ایشان در کتاب البیع خویش مشهوره ابی خدیجه را به عنوان دلیل مستقل ذکر نفرموده، و صرفا آن را به عنوان شاهدی برای اثبات دلالت مقبوله عمر بن حنظله بیان فرموده اند (۴۲). نکته دوم: اگر گفته شود: مشهوره ابی خدیجه به دلایل زیر بر نصب فقیه جهت ولایت و زمامداری دلالت دارد: اولا: نهی امام صادق (ع) از مراجعه به

نزد سلطان ستمگر در ذیل روایت (نقل شیخ طوسی) و ارجاع مردم به فقیه عادل بر این نکته دلالت دارد که فقیه عادل باید جای سلطان بنشیند.و با توجه به اینکه رجوع به سلطان هم فقط در امور قضایی و دعاوی حقوقی نیست، لذا خصوصیت مورد در استنتاج دخالتی نداشته و نتیجه گرفته می شود که فقیه عادل برای حکومت و ولایت نصب شده است. ثانیا: می توان با استناد به آیه کریمه «و ما کان لمؤمن و لا ـ مؤمنهٔ اذا قضی الله و رسوله امرا ان یکون لهم الخیرهٔ من امرهم » (۴۳) (که در این آیه از امر خداوند به قضاوت تعبیر شده است) گفت: «قضا» اعم از قضاوت قاضی و امر والی و حاکم است.کما اینکه مناصب قاضی در آن دوره اعم از کار قاضی در این زمان بوده است. به همین خاطر، ماوردی در الاحکام السلطانیه خویش ده منصب را برای قاضی برشمرده است (۴۴).بنابر این با تعمیم مفهوم قضا به امور ولوی و حکومتی باید نتیجه گرفت که امام صادق (ع) منصب ولایت را برای فقیه عادل جعل کرده است. ثالثا: با توجه به اینکه در روایت مشهوره ابی خدیجه جمله «و جعلته قاضیا» ظهور در نصب فقیه عادل جهت منصب قضا دارد.و در روایات مستفیضه نیز استفاده می شود که قاضی تا منصوب نباشد، قضاوتش مشروعیت ندارد، مانند خبر اسحاق بن عمار که در آن از امام صادق (ع) از امیر المؤمنین (ع) روایت شده که به شریح قاضی فرمود: «یا شریح قد جلست مجلسا لا یجلسه الا نبی او وصی نبی اوشقی.» (۴۵) تو در جایگاهی نشسته ای که در آن جز پیامبر یا وصی پیامبر یا شخصی شقی نمی نشیند. و یا در خبر سلیمان بن خالد از آن حضرت (ع) روایت شده که فرمود: «اتقوا الحکومهٔ، فان الحکومهٔ انما هی للامام العالم بالقضاء، العادل فی المسلمین کنبی او وصی نبی » (۴۶) از حکومت بپرهیزید.زیرا حکومت مخصوص امامی است که به قضاوت آگاه و در بین مسلمانان به عدالت رفتار کند، مانند پیامبر یا وصی پیامبر. بنابر این می توان گفت اگر قضاوت بدون نصب صحیح نیست و نافذ نمی باشد، عدم نفوذ ولایت بدون نصب، به طریق اولی ثابت است.زیرا قضاوت شانی از شئون والی و فرعی از فروع ولایت است.لذا باید نتیجه گرفت که حتما فقیه عادل از سوی امام معصوم (ع) برای منصب ولایت نصب شده است. آنگاه در پاسخ به دلایل پیش گفته، باید گفت: روایت مشهوره ابی خدیجه اگر هم با کمک برخی امور خارجی، بر نصب فقیه عادل جهت منصب ولایت دلالتی داشته باشد، بهترین دلیل برای اثبات دیدگاه مشروعیت دوگانه ولایت فقیه و یا همان نظریه ولایت الهی - مردمی فقیه می باشد و بر دیدگاه نصب محض فقیه عادل و بدون رضایت مردم هیچ دلالتی ندارد.زیرا بر اساس هر دو نقل ابی خدیجه، مردم در ابتدا باید فقیه عادل را بین خود تعیین (جعل) نمایند، و در او دقت و نظر کنند، پس از آن، نصب امام معصوم (ع) بر ولایت و یا قضاوت چنین فقیه مجعول مردم تعلق می گیرد.البته بحث تفصیلی آن در بخش سوم خواهد آمد. بررسی روایت توقیع شریف مرحوم شیخ صدوق در کتاب اکمال الدین خویش می گوید: از محمد بن محمد عصام از محمد بن یعقوب (کلینی) از اسحاق بن یعقوب روایت شده است که گفت: از محمد بن عثمان عمری (یکی از نواب خاص (۴۷) امام زمان (عج) درخواست کردم نامه ای را که در آن پرسشهایی برایم ایجاد شده بود و در آن نگاشته بودم به امام (عج) برساند، آنگاه به خط مولایمان صاحب الزمان (عج) این پاسخ رسید: «اما ما سالت عنه - ارشدک الله و ثبتک - من امر المنکرین لی من اهل بیتنا...و اما الحوادث الواقعه فارجعوا الی رواهٔ حدیثنا فانهم حجتی علیکم و انا حجهٔ الله علیهم (۴۸). «اما آنچه تو از آن پرسش نمودی - خداوند تو را ارشاد کرده و پایدار بدارد - از امر کسانی که از اهل بیت ما مرا مورد انکار قرار می دهند...و اما حوادثی که به وقوع می پیوندند در آن به راویان احادیث ما مراجعه کنید که آنان حجت من بر شمایند و من جت خداوند هستم بر آنان » از لحاظ سند، بر حدیث توقیع شریف اشکالی وارد نیست.البته امام خمینی (ره) این روایت را از جهت راوی اصلی آن یعنی اسحاق بن یعقوب معتبر نمی داند (۴۹).زیرا او فرد مجهولی است و در کتب رجال، نامی از وی برده نشده است. اما گفته می شود مرحوم کلینی (محمد بن یعقوب) که معاصر نواب اربعه هم بوده است تا مطمئن نشده باشد که چنین توقیع شریفی از ناحیه مقدسه حضرت صاحب الزمان (عج) شرف صدور یافته است، هرگز آن را نقل نمی کند. با این حال شبهه ای که برخی در زمینه سند این روایت بیان می کنند این است که چرا مرحوم کلینی در کتاب خودش «اصول کافی » این توقیع را نقل نکرده است؟ به عبارت دیگر، با توجه به اینکه مرحوم شیخ صدوق

در «اکمال الدین » ، مرحوم شیخ طوسی در کتاب «غیبت » و مرحوم شیخ طبرسی در کتاب «احتجاج » این روایت را نقل کرده اند، اماچرا خود کلینی آن را در کافی نقل ننموده است؟ و اما از لحاظ دلالت حضرت امام خمینی (ره) در کتاب البیع خویش می فرماید: «مراد از «اما الحوادث الواقعه » احکام آنها نیست بلکه خود حوادث است.علاوه بر آنکه در عصر غیبت رجوع به فقها در مورد احکام از سوی یاران امامان (ع) از واضحات نزد شیعه است و بعید است در مورد آن سؤال شود. و منظور از اینکه معصوم حجت خداست این نیست که او فقط بیان کننده احکام است...بلکه مراد این است که خداوند تعالی به واسطه وجود ائمه معصومین - علیهم السلام - و سیره و اعمال و گفتار آنان، بر بندگان خویش در تمامی امور آنان و از جمله عدالت در همه شئون حکومت احتجاج خواهد نمود...و اگر مردم به غیر از آنان در امور شرعی و احکام الهی از تدبیر امور مسلمانان و اداره سیاست آنان و آنچه متعلق به حکومت اسلامی است، مراجعه نمایند، هیچ عذری (نزد خدا) برای آنان با وجود امامان معصوم (ع) وجود ندارد...پس آن بزرگواران حجت خدا بر مردمند و فقها حجت امام (ع) می باشند و هر آنچه برای امام (ع) است برای فقها نیز به واسطه حجت قرار گرفتن آنان بر بندگان وجود دارد. ...بنابر این از قول امام (ع) که می فرماید «انا حجة الله و هم حجتی علیکم » استفاده می شود که آنچه برای من از جانب خداوند تعالی است برای فقها از جانب من است، و مشخص است که این به مفهوم جعل (نصب) الهی نسبت به امام (ع) و جعل (نصب) امام (ع) نسبت به فقها است.» (۵۰) و مرحوم شیخ انصاری نیز در کتاب مکاسب خویش اولا ارجاع مردم به فقها در اصل حوادث و نه حکم آنها و ثانیا تعبیر امام (ع) از فقها به حجتی علیکم و نه حجة الله، و ثالثا بدیهی بودن رجوع مردم از دیر باز به فقها برای مسائل شرعی و عدم ضرورت جهت پرسش در مورد آنها، را سه دلیلی می داند که ثابت می کند مقصود امام (ع) در ارجاع مردم به راویان حدیث، اختصاصی به مسائل شرعی ندارد بلکه منظور همان امور اجتماعی و عمومی است. (۵۱) در بحث دلالت توقیع شریف نسبت به نصب فقیه برای ولایت، بیان دو نکته ضروری است. نکته اول: بیان مرحوم شیخ انصاری پاسخ بسیار مستدلی است به کسانی که معتقدند از توقیع شریف صرفا می توان مقام افتا را برای فقها ثابت کرد. زیرا اگر گفته شود منظور از «الحوادث الواقعه » ممکن است همان مسائل نو پدید و یا امور مستحدثه باشد که باید مردم احکام آنها را از فقها بپرسند، و به امور جاریه حکومتی و مسائل روز مره اجتماعی نمی توان این واژه را اطلاق کرد، باید گفت: اولا امام زمان (عج) نفرموده اند که «فارجعوا فی احکامها» بلکه مردم را نسبت به اصل حوادث به فقها ارجاع داده اند.ثانیا امام زمان (عج) نفرموده اند «فانهم حجة الله » که احکام آنان کاشف از حکم خدا باشد، بلکه فرموده اند «فانهم حجتی » که از این طریق فقها را در زمینه وظایف اجتماعی و ولایت بر مردم حجت قرار دهند. امام خمینی در کتاب حکومت اسلامی خویش در همین زمینه می فرمایند: «اگر رسول اکرم (ص) فرموده بود که من می روم و امیر المؤمنین (ع) حجت من بر شماست.شما از این می فهمیدید که حضرت رفتند، کارها همه تعطیل شد، فقط مساله گویی مانده که آن هم به حضرت امیر (ع) واگذار شده است؟ یا اینکه...خدا او را تعیین کرده تا در همه کارها به او رجوع کنند، فقها هم مسئول امور و مرجع عام توده های مردم هستند؟» (۵۲) حال اگر گفته شود: «الف و لام » الحوادث ممکن است الف و لام عهد بوده و اشاره به حوادثی باشد که در متن پرسش آمده است و ما نمی دانیم که چه بوده است. در پاسخ باید گفت: عموم و اطلاق «فانهم حجتی » اقتضا دارد که فقها در جمیع حوادث حجت باشند. نکته دوم: هر چند از مطالب گذشته به خوبی دلالت توقیع شریف نسبت به نصب فقیه جامع الشرایط از سوی حضرت صاحب الزمان (عج) جهت منصب ولایت و زمامداری جامعه اسلامی استفاده می شود، اما با این حال این روایت نیز همچون دو روایت قبلی یعنی مقبوله عمر بن حنظله و مشهوره ابی خدیجه (بلکه به نحو آشکارتری) فقط بر دیدگاه مشروعیت دو گانه و نظریه ولایت الهی - مردمی فقیه دلالت دارد.به عبارت دیگر جمله «فارجعوا الی...» به خوبی وجوب رجوع مردم را جهت تعیین فقیه عادل ثابت می کند و تا زمانی که مردم مراجعه نکنند و نسبت به فقیه عادل واجد شرایطی رضایت نداشته باشند، هیچگونه نصبی شکل تحقق به خود نخواهد گرفت. پی نوشت ها: ۱- رجوع شود به: منتظری، حسینعلی، البدر الزاهر فی صلوة الجمعه و المسافر (تقریرا لما افاده آیت الله العظمی

بروجردی)، ص ۵۷. ۲- رجوع شود به: امام خمینی، کتاب البیع، مؤسسه اسماعیلیان، ج ۲، ص ۴۶۷. ۳- برخی آقایان علما هجده دلیل قرآنی اقامه کرده و به آنها برای اثبات ولایت فقیه استناد نموده اند.این آیات عبارتند از: ۱۰۴ سوره آل عمران، ۷۱ و ۷۲ سوره توبه، ۴۴ سوره مائده، ۵۹ سوره نساء، ۶ سوره احزاب، ۸۶ سوره ابراهیم، ۴۴ سوره کهف، ۲۵ سوره حدید، ۵۷ سوره انعام، ۵۲ سوره نور، ۱۰۹ سوره آل عمران، ۷ سوره رعد، ۱۱۹ سوره توبه، ۳۶ سوره احزاب، ۹ سوره حجرات، ۱۵۹ سوره آل عمران و ۲۶ سوره صاد.برای مطالعه بیشتر رجوع شود به: آذری قمی، احمد، قرآن و ولایت فقیه، مؤسسه مطبوعاتی دار العلم، قم، ۱۳۷۲، ص ۱۸۰- ۲۶۹. ۴- اصول کافی، ج ۱، ص ۳۴. ۵- فروع کافی، ج ۷، ص ۴۱۲. ۶- الفقیه، جلد ۴، ص ۴۲۰. ۷- اصول کافی، ج ۱، ص ۳۸. ۸- همان منبع پیشین، ص ۴۶. ۹- جامع الاخبار، فصل ۲۰، ص ۳۸. ۱۰- فقه الرضا، ص ۳۳۸، بحار الانوار، ج ۷۸، ص ۳۴۶. ۱۱- النراقی، الشیخ احمد، عواید الایام، ص ۱۸۶. ۱۲- همان منبع پیشین به نقل از تفسیر مجمع البیان مرحوم طبرسی. ۱۳- الشهید الثانی، منیهٔ المرید فی آداب المفید و المستفید، مجمع الذخائر الاسلامیه، قم، ۱۴۰۲ ه.ق. ۱۴- مستدرک الوسایل، ج ۱۷، ص ۳۱۶. ۱۵- شیخ صدوق، اکمال الدین و اتمام النعمهٔ، ج ۲، ص ۴۸۴. ۱۶- الشهید الثانی، منیهٔ المرید، ص ۳۱. ۱۷- وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۱۰۰. ۱۸- همان منبع پیشین. ۱۹- اصول کافی، ج ۱، ص ۶۷، وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۵۲۸. ۲۰- جواهر الکلام، ج ۲۲، ص ۱۸۸. ۲۱- تحف العقول، انتشارات جامعه مدرسین قم، ص ۲۳۷. ۲۲- شیخ صدوق، علل الشرایع، ص ۲۵۲. ۲۳- رجوع شود به: النراقی، المولی احمد، عواید الایام، بصیرتی، قم، ۱۴۰۸ ه.ق، چاپ سنگی، ص ۱۸۵- ۲۰۶. ۲۴- آیه ۶۰ سوره نساء. ۲۵- اصول کافی، ج ۱، ص ۶۷، وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۹۸. ۲۶- مقبوله اصطلاحا به روایتی گفته می شود که از نظر راویان اشکالی داشته باشد.زیرا اگر هیچ اشکالی بر آن وارد نباشد باید به آن صحیحه یا موثقه بگویند.اما چون فقها روایت را پذیرفته و قبول کرده اند به آن مقبوله گفته می شود.در مقبوله عمر ابن حنظله هر چند به عمر ابن حنظله و همچنین محمد بن عیسای یقطین و داود بن حصین الاسدی از جهت توثیق خدشه هایی وارد شده است، اما چون عموم فقها این روایت را تلقی به قبول نموده اند، به همین خاطر، مقبوله عمر ابن حنظله نام گرفته است.البته از جهت این سه نفر نیز ظاهرا بی اشکال باشد.برای مطالعه بیشتر در این زمینه رجوع شود به: منتظری، حسینعلی، مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۲ ص ۲۱۵. ۲۷- آیه ۳۶ سوره احزاب. ۲۸- امام خمینی، کتاب البیع، ج ۲، ص ۴۷۸- ۴۷۹. ۲۹- همان منبع پیشین، ص ۴۸۲. ۳۰- در تفسیر مجمع البیان شیخ طبرسی در مورد شان نزول آیه ۶۰ سوره نساء «الم تر الی الذین یزعمون...» نقل شده است: «میان مردی از یهود و یکی از منافقین نزاعی در گرفت.یهودی گفت: شکایتم را به نزد محمد (ص) می برم.چون او می دانست که آن حضرت رشوه نمی گیرد و در قضاوت ستم روا نمی دارد.منافق گفت: نه، بین من و تو، کعب بن اشرف، حکم باشد (چون او می دانست که وی رشوه دریافت می کند) آنگاه این آیه نازل گردید.» برای مطالعه بیشتر رجوع شود به: الشیخ الطبرسی، ابی علی الفضل بن حسن، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، دار المعرفهٔ للطباعهٔ و النشر، بیروت، ۱۴۰۸ ه.ق، ج ۲، ص ۶۶. ۳۱- رجوع شود به: القزوینی الرازی، ابی الحسین احمد، مقاییس اللغهٔ، ج ۲، ص ۹۱. ۳۲- آیه ۲۶ سوره ص. ۳۳- نهج البلاغه، خطبه ۱۹۲ (فیض)، ص ۸۰۲. ۳۴- بحار الانوار، ج ۱، ص ۱۸۳. ۳۵- آیت الله مکارم شیرازی در کتاب البیع خویش این دوازده مورد را بیان نموده است.با این حال، ایشان موارد مذکور را برای دلالت مقبوله بر نصب فقیه جهت ولایت کافی نمی دانند.برای مطالعه بیشتر رجوع شود به: مکارم شیرازی، ناصر، انوار الفقاههٔ (کتاب البیع)، ص ۴۹۵- ۴۹۸. ۳۶- اصول کافی، ج ۲، ص ۲۴۲. ۳۷- الشیخ الطوسی، محمد بن حسن، تهذیب الاحکام، چاپ جدید، ج ۶، ص ۳۰۳. ۳۸- وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۴. ۳۹- مامقانی، شیخ عبد الله، تنقیح المقال فی علم الرجال، ج ۱، ص ۱۸۱ و ۱۹۷ و ۶۳. ۴۰- الشیخ الطوسی، الفهرست، ص ۷۹. ۴۱- امام خمینی، ولایت فقیه (حکومت اسلامی)، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (س)، ص ۸۲. ۴۲- امام خمینی، کتاب البیع، ج ۲، ص ۴۷۸. ۴۳- آیه ۳۶ سوره احزاب. ۴۴- ماوردی مناصبی همچون: «فصل منازعات و خصومات، استیفاء حقوق، ولایت بر مجانین و صغار و محجورین، حفظ اوقاف و صرف آن در راه صحیح، اجرای وصایا، تزویج زنان بی سرپرست، اقامه حدود، دقت و

نظر در مصالح کارگزاران، بررسی ضعیت شهود و اجرای مساوات بین قوی و ضعیف » را از جمله وظایف قاضی بر شمرده است.برای اطلاع بیشتر رجوع شود به: ماوردی، ابی الحسن، الاحکام السلطانیه و الولایات الدینیه، ص ۹۰. ۴۵- وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۷. ۴۶- همان منبع پیشین. ۴۷- در دوره غیبت صغری امام زمان (عج) (از سال ۲۶۰ تا ۳۲۹ ه.ق) چهار تن به عنوان نایب خاص آن حضرت واسطه بین امام و شیعیان بوده اند.این چهار تن عبارتند از: ابو عمر عثمان بن سعید بن عمرو العمری، ابو جعفر محمد بن عثمان بن سعید، ابو القاسم حسین بن روح نوبختی، و ابو الحسن علی بن محمد السمری. ۴۸- الشیخ الصدوق، اکمال الدین و اتمام النعمهٔ، ج ۲، ص ۴۸۳. ۴۹- امام خمینی، کتاب البیع، ج ۲، ص ۴۷۴. ۵۰- همان منبع پیشین. ۵۱- شیخ انصاری، مرتضی، مکاسب، ص ۱۵۴. ۵۲- امام خمینی، ولایت فقیه (حکومت اسلامی)، ص ۶۹. منابع مقاله: مبانی مشروعیت در نظام ولایت فقیه ، کواکبیان، مصطفی؛

بررسی دلایل نقلی نظریه مشروعیت مردمی ولایت فقیه

بررسی دلایل نقلی نظریه مشروعیت مردمی ولایت فقیه هر چند آیت الله منتظری در کتاب خویش دلایل متعدد نقلی جهت اثبات ولایت انتخابی فقیه ارائه می کند، اما همانگونه که خود ایشان معترف است نمی توان تمام آنها را از لحاظ سند بی خدشه دانست و یا از لحاظ دلالت تمام دانست.وی در این زمینه چنین می گوید: «غرض ما استدلال به یک یک این روایات متفرقه نیست تا در سند یا دلالت آنها مناقشه شود. بلکه مقصود این است که خلال مجموع این اخبار که به صدور برخی از آنها اجمالا اطمینان داریم به دست آید که انتخاب امت نیز یک راه عقلایی برای انعقاد امامت و ولایت است.و شارع مقدس نیز آن را امضا فرموده است.پس طریق، منحصر به نصب از مقام بالاتر نیست، اگر چه رتبه نصب بر انتخاب مقدم است و با وجود آن مجالی برای انتخاب باقی نمی ماند» . (۱) به همین خاطر در اینجا لازم نیست که همه آن دلایل را یکایک مورد بررسی و ارزیابی قرار داده، بلکه به مهمترین آنها می پردازیم. فحوای قاعده «الناس مسلطون علی اموالهم » یکی از دلایلی که برای اثبات دیدگاه مشروعیت مردمی ولایت فقیه از سوی طرفداران نظریه ولایت انتخابی فقیه ارائه شده، فحوای قاعده سلطنت یا تسلیط است.در این زمینه گفته شده است: «عقل عملی بر سلطه انسان نسبت به اموالی که خود حیاذت کرده و یا به تلاش و کار خود به دست آورده دلالت دارد و سیره عقلا نیز همواره در زندگی اجتماعی و داد و ستد و معاملاتشان در التزام به این معنی گواه بوده و به حرمت تجاوز به اموال دیگران حکم می نموده است و شرع مقدس اسلام نیز این قاعده را تنفیذ نموده تا جایی که یکی از مسلمات فقه فریقین گردیده و در ابواب مختلف بدان تمسک شده است.از پیامبر اکرم (ص) روایت شده که فرمود: «ان الناس مسلطون علی اموالهم » (۲) همانا مردم بر اموال خویش مسلط هستند. و در روایت ابی بصیر از امام جعفر صادق (ع) آمده است که فرمود: «ان لصاحب المال ان یعمل بماله ما شاء مادام حیا» (۳) صاحب مال اختیار دارد تا هنگامی که زنده است اموال خویش را هرگونه که خواست به مصرف رساند. پس هنگامی که ما این فرض را پذیرفتیم که مردم بر اموال خویش مسلط هستند - به گونه ای که جز در معصیت خداوند هرگونه که بخواهند بتوانند در اموال خویش تصرف کنند - و تصرف در اموال دیگران بدون اذن و اجازه آنان جایز نباشد، پس به طریق اولی باید پذیرفت که مردم بر نفوس خویش مسلط هستند، زیرا سلطه بر نفس و جان خود، به حسب رتبه بر سلطه بر مال مقدم است. بلکه علت و ملاک سلطه بر مال، سلطه بر خود است، چرا که مال انسان محصول کار انسان است و کار او نتیجه فکر و قوای اوست و چون از جهت خلقت و تکوین، انسان مالک جان، فکر و قوای خویش است و در نتیجه مالک اموالی که از ثمره تلاش آنها به دست می آید نیز می باشد. خداوند متعال، انسان را آزاد، صاحب اختیار و مسلط بر ذات خویش آفریده و هیچ کس نمی تواند آزادی انسانها را محدود نموده و بدون اجازه آنان در مقدرات آنان تصرف کند.به همین جهت افراد جامعه حق دارند برای حکومت بر خویش، فرد اصلح را انتخاب و به حکومت به گمارند بلکه پس از حکم عقل به اینکه جامعه نیاز به نظام و حکومت

دارد و اینکه اینها از ضروریات زندگی بشرند، تعیین حاکم از واجبات زندگی اجتماعی به شمار می آید. بلی چنانکه بیش از این گفته شد با وجود امام منصوب – طبق اعتقاد ما – دیگر جایی برای انتخاب باقی نمی ماند (نظیر آنچه در مورد ائمه معصومین معتقدیم) و نیز شارع مقدس، شرایط ویژه ای را برای والی مشخص فرموده که واجب است انتخاب در چارچوب آن شرایط صورت پذیرد و انتخاب شخص فاقد آن شرایط، صحیح نیست » (۴) بنابر این، چون مردم بر اموالشان تسلط دارند، و چون مقدرات سیاسی بر اموال دارای اولویت است، در نتیجه باید گفت مردم حق تعیین حاکم در عصر غیبت را دارند.در زمینه فحوای قاعده سلطنت و دلالت آن بر اثبات جنبه «قانونیت » مشروعیت مردمی ولایت فقیه، دو اشکال اساسی مطرح است: اولا: در تمسک به دلیل فحوا، باید توجه کرد که باید همواره از عالی به دانی باشد، و نه از دانی به عالی، لذا اگر من بر مالم سلطه و ولایت دارم نمی توانم از آن، اولویت تسلط به نفس خودم را نتیجه بگیرم.به عبارت دیگر اگر شارع مقدس به کسی حق تصرف بر مالش را دارد، او می تواند (در چهارچوب شرع) هر نوع دخل و تصرفی در آن داشته باشد، مثلا آن را به کسی هبه نماید. اما از این اجازه شارع نمی توان نتیجه گرفت که حتما حق تصرف و سلطه بر نفس خودش هم به او داده شده است.البته بر عکس آن می توان اولویت را نتیجه گرفت یعنی اگر شارع حق تصرف و سلطه بر جان را به کسی اعطا نمود می توان گفت که او به طریق اولی حق تصرف بر مال خویش هم دارد.چون سلطه بر مال در مرتبه بعد از سلطه بر جان قرار دارد. البته اگر گفته شود: چون غیر در مال من حق تصرف ندارد، پس به طریق اولی بر جان من هم سلطه و ولایتی ندارد، یعنی از عدم جواز تصرف غیر در اموال، اولویت عدم جواز تصرف وی بر جان، نتیجه گرفته شود.آنگاه در پاسخ باید گفت: گر چه چنین نتیجه گیری صحیح است، اما از عدم جواز تصرف غیر بر جان، چگونه می توان جواز تصرف هر کس بر جان خویش را استنتاج نمود. یعنی درست است که دیگری بر جان من حق تصرف و ولایت و سلطه ای ندارد، اما چه دلیلی وجود دارد که خودم بر جان خودم سلطه داشته باشم؟ زیرا ممکن است شارع به هیچکس، نه به دیگری و نه به خودم، حق تصرف و سلطه بر جان خودم را نداده باشد. مگر اینکه گفته شود ما با دلایل دیگری ثابت می کنیم که هر کس بر جان خویش مسلط است.پس در این صورت فحوای قاعده سلطنت، به تنهایی، یک دلیل تمام برای اثبات مطلوب نیست. ثانیا: بر فرض که ما پذیرفتیم قاعده سلطنت بر جواز حق تصرف و سلطه هر کس بر جان خویش دلالت دارد، (۵) حال اگر همه مردم به اتفاق آرا (چون بر نفس خویش سلطه دارند) خواستند حق حاکمیت بر خویش را به حاکم منتخب خودشان بسپارند اشکالی پیش نخواهد آمد.اما چون غالبا چنین اتفاق نظری پیش نخواهد آمد و بحث اکثریت و اقلیت مطرح می شود، در اینجا چگونه می توان از قاعده سلطنت، ولایت حاکم منتخب اکثریت را بر آن اقلیتی که به وی رای نداده اند نتیجه گرفت؟ ممکن است گفته شود یک توافق ضمنی وجود دارد، یعنی آن اقلیت هم پذیرفته اند که منتخب اکثریت بر آنان ولایت داشته باشد. اما با این حال می توان تصور کرد اقلیتی وجود داشته باشند که به هیچ نحو، منتخب اکثریت را قبول ندارند، و یا عده ای وجود داشته باشند که اساسا در انتخابات شرکت نکرده اند، و یا افرادی هستند که بعدا متولد می شوند، در تمام این موارد نمی توان از قاعده سلطنت (که مفادش تسلط بر نفس است) مشروعیت تسلط بر دیگران را ثابت کرد.مگر اینکه گفته شود در تمامی این موارد، با حفظ حقوق اقلیت، عمل به نظریه اکثریت یک امر عقلایی است.در این صورت باید گفت پس قاعده تسلیط به عنوان دلیل نقلی محض به تنهایی و بدون کمک آن امر عقلایی تمام نیست. آیات و روایات شورا در حکومت و ولایت یکی دیگر از دلایلی که در جهت اثبات نظریه ولایت انتخابی فقیه به کار گرفته شده، آیات و روایات مربوط به شورا و مشورت در امر حکومت و ولایت است.در این زمینه به آیه کریمه ۳۸ سوره شورا استناد شده است. و الذین استجابوا لربهم و اقاموا الصلاة و امرهم شوری بینهم (۶) آنان که پروردگار خویش را اجابت نموده و نماز به پا می دارند و کار آنان در بین خودشان بر اساس مشورت است. و از پیامبر اکرم (ص) نیز روایت شده که فرمود: «اذا کانت امراءکم خیارکم و اغنیاءکم سمحاءکم و امورکم شوری بینکم فظهر الارض خیر لکم من بطنها» (۷) آنگاه که فرمانروایان شما خوبان شما باشند، و ثروتمندانتان، بزرگوارانتان، و امور شما در بین شما بر اساس مشورت

باشد روی زمین از درون آن برای شما بهتر است. واژه «امر» در آیه شریفه و روایات نیز منصرف به اصل حکومت دانسته شده و گفته می شود: «پس ولایت به وسیله شورای اهل خبره و انتخاب آنان منعقد می شود و به دنبال آن قهرا انتخاب امت را در پی خواهد داشت، چرا که انتخاب «خبرگان » در صورتی که منتخب مردم یا مورد اعتماد آنان باشند طبعا رضایت و انتخاب مردم را به دنبال دارد، چنانکه ما، در همه ملتها این معنی را مشاهده می کنیم. از سوی دیگر، بیشتر مسلمانان پس از وفات پیامبر اکرم (ص) شورا را اساس خلافت قرار دادند و ما شیعه امامیه اگر چه به خاطر وجود نص بر ولایت امیر المؤمنین (ع) با آنان مناقشه می کنیم، در عصر غیبت ما اگر قائل به دلالت مقبوله و نظایر آن بر نصب عام شویم که بحثی نیست و الا ـ به مقتضای عموم آیه شریفه و روایات وارده در این زمینه، قهرا نوبت به شورا و مشورت با مردم خواهد رسید» (۸) در باب دلالت آیات و روایات مربوط به شورا و مشورت در امر ولایت حکومت باید گفت: گرچه وجود اصل شورا در فرهنگ سیاسی اسلام بیانگر شیوه حکومت اسلامی می باشد و به وسیله آن نه تنها اقشار مختلف مردم می توانند در تمام مراحل تصمیم گیریهای سیاسی، اجتماعی نقش سازنده ای داشته باشند بلکه می توانند مانع ضایعات و انحرافهایی شوند که در اثر اشتباهات فردی به وجود می آید. و هرچند سنت خوب و پسندیده مشورت کردن ضمن آنکه می تواند مشارکت فعال و گسترده مردم را در حل مشکلات به نمایش بگذارد در عین حال باعث خواهد شد که مردم کارها را به دست خویش گرفته و به جریان امور سرعت ببخشند و از همین طریق نیز بتوانند تواناییهای حکومت اسلامی را در زمینه های مختلف سیاسی و اقتصادی بالا ببرند. اما با این حال نمی توان از این اصل که زمینه ساز مشارکت فعال مردم در صحنه تصمیم گیریها و اجرای تصمیمات حکومت است (و در حقیقت پاسخی است برای سؤال چگونه باید حکومت کرد؟) به نحوه انتخاب حاکم اسلامی و لزوم مشورت در اصل ولایت مرتبط دانست. (و آن را پاسخی تلقی کرد برای سؤال چه کسی باید حکومت کند؟) زیرا با اینکه ولایت انتصابی برای پیامبر اکرم (ص) قطعی است و آن حضرت نیازی به مشورت برای اصل ولایت ندارد، در عین حال خداوند ایشان را مامور فرموده تا در اجرای امور با مسلمانان مشورت نماید و آنگاه تصمیم مقتضی را اتخاذ فرماید: «فبما رحمة من الله لنت لهم و لو کنت فظا غلیظ القلب لانفضوا من حولك فاعف عنهم و استغفر لهم و شاورهم فی الامر فاذا عزمت فتوکل علی الله ان الله یحب المتوکلین » . (۹) به خاطر رحمت خدا بود که توانستی با مردم نرم خو باشی.اگر تندخو بودی از اطرافت پراکنده می شدند.از این رو از اشتباهاتشان درگذر و برای آنان استغفار کن و در امور با آنان مشورت کن.هرگاه تصمیم گرفتی به خدا توکل کن که خداوند متوکلین را دوست می دارد.حال اگر گفته شود: آیه و امرهم شوری بینهم مطلق بوده و اطلاق آن اقتضای مطلوبیت و نفوذ آن، هم در اصل ولایت و هم در فروع و اجرای آن را دارد.در پاسخ باید گفت: با وجود قدر متقین که در باب مشورت در نحوه اتخاذ تصمیمات و چگونگی اجرای آن وارد شده است، نمی توان به اطلاق آن آیه کریمه تمسک کرد و مشورت را به اصل ولایت و اصل انتخاب حاکم اسلامی تعمیم داد. سخنان امیر المؤمنین در صحت و مشروعیت انتخاب با استناد به موارد متعددی از سخنان و نامه های مولای متقیان حضرت علی (ع)، در مورد تعیین والی با مشورت مهاجرین و انصار، اهمیت دادن به نظر مردم در تعیین والی، امر مردم بودن امر حکومت، ضرورت علنی بودن بیعت، تکلیف و وظیفه مردم در تعیین امام و...و همچنین احادیث پیامبر اکرم (ص) در مورد سقوط حکومت در انتخاب ناشایست مردم و غصب خلافت در حکومت بدون مشورت مردم و ضرورت تعیین رهبر حتی در بین سه نفر، و دستور ایشان به انتخاب فرمانده در جنگ موته و معاهده آن حضرت با اهل مقنا و نهی مردم از سپردن خلافت به زنان و...و همچنین نامه امام حسن مجتبی (ع) به معاویه و تاکید بر انتخاب به وسیله شورا در متن صلحنامه آن حضرت و همچنین پاسخ سید الشهدا حضرت امام حسین (ع) به نامه بزرگان کوفه و...بر صحت و مشروعیت انتخاب استدلال شده است. (۱۰) البته در صورتی که از مبحث سند هم صرفنظر شود، در تمام بودن دلالت یکایک آنها بر نظریه ولایت انتخابی فقیه (همانگونه که قبلا ـ اشاره شد) جای بحث و تامل جدی وجود دارد. با این حال کلامی از امیر المؤمنان حضرت علی (ع) را پس از کشته شدن عثمان، و هنگامی که مردم برای بیعت با آن حضرت هجوم آوردند، در اینجا می

آوریم: «دعونی و التمسوا غیری...و اعلموا ان اجبتکم رکبت بکم ما اعلم و لم اصغ الی قول القائل و عتب العاتب، و ان ترکتمونی فانا کاحدکم، لعلی اسمعکم و اطوعکم لمن و لیتموه امرکم، و انا لکم وزیرا خیر لکم امیرا» (۱۱) مرا واگذارید و شخص دیگری را برای این مسئولیت انتخاب کنید...و بدانید اگر من دعوت شما را اجابت کنم، بر اساس آنچه خودم می دانم بر شما حکومت می کنم و به گفته این و آن و سرزنش افراد گوش نمی دهم، ولی اگر مرا واگذارید من نیز همانند یکی از شما هستم، و شاید من شنواترین و مطیع ترین شما باشم نسبت به کسی که حکومت خویش را به وی بسپارید، و من وزیر و مشاور شما باشم برای شما بهتر است تا امیر شما باشم. هر چند در پاسخ به اشکالی که بر دلالت این روایت شده (یعنی اینکه کلمات امام (ع) در اینجا در مقام جدل، و در مقابل کسانی بوده که نصب آن حضرت را مورد انکار قرار می داده اند) گفته شده است: «امام (ع) در مقام جدل بوده، ولی نه جدل به امر باطل و خلاف واقع، بلکه نص همواره بر انتخاب مقدم است و لکن چون آنان تسلیم نصب آن حضرت نبودند، امام (ع) مساله انتخاب را که در رتبه بعدی قرار دارد مطرح فرموده است » . اما نباید فراموش کرد که حضرت ابراهیم (ع) در مقابل بت پرستان به امر باطلی احتجاج کرده و در مورد خورشید گفته است: «هذا ربی هذا اکبر» (۱۲) دو نکته مهم در باره دلایل عقلی و نقلی ولایت انتخابی فقیه هر چند آیت الله منتظری در کتاب خویش ۲۶ دلیل عقلی و نقلی را جهت اثبات نظریه ولایت انتخابی فقیه یعنی همان دیدگاه مشروعیت مردمی ولایت فقیه از جنبه «قانونیت » ارائه داده اند (که به برخی از مهمترین آنها در این فصل اشاره شده و آنها را مورد ارزیابی قرار دادیم)، اما لازم است به دو نکته اساسی و مهم در خصوص این دلایل توجه شود: اولا: همانگونه که مکررا بیان شده، تمامی دلایل ارائه شده بر این فرض استوار است که ادله ولایت انتصاب الهی فقیه عادل در مرحله ثبوت مخدوش بوده و در مقام اثبات ناتمام باشد.بدیهی است بر اساس نظریه ولایت انتخابی، زمانی که دلایل نصب تمام باشد (چنانکه ما آنها را فی الجمله تمام دانستیم) دیگر نوبت به انتخاب نمی رسد.زیرا نصب شارع همواره در رتبه بالاتری از انتخاب مردم قرار دارد. ثانیا: بر خلاف دلایل نظریه ولایت انتصابی فقیه که هرگونه تاثیری را برای انتخاب مردمی در مشروعیت ولایت فقیه منکر بودند، هیچیک از دلایل عقلی نظریه ولایت انتخابی فقیه و دلایل نقلی آن (بر فرض صحت همه آنها از لحاظ سند و دلالت تمامی آنها بر مقصود) نصب فقیه عادل واجد شرایط از سوی شارع مقدس را جهت تصدی امر ولایت در عصر غیبت، مورد انکار قرار نمی دادند.به عبارت دیگر، بر فرض تمام بودن دلایل عقلی و نقلی نظریه ولایت انتخابی فقیه، در حقیقت بخشی از دیدگاه مشروعیت دوگانه ولایت فقیه و یا همان نظریه ولایت الهی - مردمی فقیه به اثبات می رسد.زیرا دلایل عقلی و نقلی ارائه شده، هیچ منافاتی با این نکته ندارند که وقتی مردم فقیه واجد شرایط را به رهبری و زمامداری انتخاب کردند، او جهت برخورداری از مشروعیت الهی، از جانب خداوند هم برای این سمت منصوب گردد. پی نوشت ها: ۱- رجوع شود به: منتظری، حسینعلی، مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۲، ص ۳۰۳. ۲- بحار الانوار، ج ۲، ص ۲۷۲. ۳- وسائل الشیعه، ج ۱۳، ص ۳۸۱. ۴- رجوع شود به: منتظری، حسینعلی، مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۲، ص ۲۸۵- ۲۸۶. ۵- البته بر فرض هم این قاعده چنین دلالتی داشته باشد باز نمی تواند در همه موارد «مشرع » باشد مثلا در موارد مشکوک که من یقین ندارم شارع در این موارد چنین حقی به من داده باشد، نمی توانم به آن قاعده عام در این شبهه مصداقیه تمسک کنم. ۶- آیه ۳۸ سوره شورا. ۷- تحف العقول، ص ۳۶، سنن ترمذی، ج ۳، ص ۳۶۱. ۸- رجوع شود به: منتظری، حسینعلی، مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۲، ص ۳۸۹. ۹- آیه ۱۵۹ سوره آل عمران. ۱۰- برای مطالعه بیشتر این روایات رجوع شود به: منتظری، حسینعلی، مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۲، ص ۲۹۵- ۳۳۰. ۱۱- نهج البلاغه، خطبه ۹۲، فیض، ص ۲۷۱. ۱۲- آیه ۷۸ سوره انعام. منابع مقاله: مبانی مشروعیت در نظام ولایت فقیه ، کواکبیان، مصطفی؛

بررسی و تحلیل دلایل عقلی دیدگاه مشروعیت الهی ولایت فقیه

بررسی و تحلیل دلایل عقلی دیدگاه مشروعیت الهی ولایت فقیه قبل از بررسی دلایل عقلی دیدگاه مشروعیت الهی ولایت فقیه،

بیان چند نکته ضرورت دارد. اولاـ اکثر فقهایی که در گذشته در مورد ولایت فقیه سخن گفته اند بیشتر از آنکه به دلایل عقلی عنایت ویژه ای داشته باشند، به دلایل نقلی و احادیث و اخبار ائمه معصومین – علیهم السلام – تمسک نموده و آن را برای اثبات مساله کافی دانسته اند.لذا ارائه دلایل عقلی منقح و دارای نظم منطقی در میان آثار مکتوب آنان کمتر به چشم می خورد. ثانیا: اکثر آن دسته از فقهایی هم که به دلایل عقلی (۱) برای اثبات ولایت فقیه توجه نموده اند، بیشتر به اثبات اصل ضرورت حکومت اسلامی در عصر غیبت، و لزوم سرپرستی و ریاست عالیه جامعه اسلامی از سوی فقهای عادل جامع الشرایط پرداخته اند.به عبارت دیگر، همان جنبه «حقانیت » ولایت فقیه را بیشتر مد نظر قرار داده اند که معتقدان به نظریه های مشروعیت ولایت فقیه در آن شکی ندارند، و کمتر به جنبه «قانونیت » آن عنایت داشته اند که محل نزاع و اختلاف است.این استدلالها جای پرداختن به مبنا و ملاک مشروعیت ولایت فقیه به اصل مشروعیت ولایت فقیه اهتمام ورزیده شده است. ثالثا: هر چند در دیدگاه مشروعیت الهی ولایت فقیه ما باید صرفا استدلال طرفداران نظریه ولایت مطلقه فقیه را مورد بررسی قرار دهیم، اما از آنجایی که نظریه دیگر در همین دیدگاه، یعنی نظریه «ولایت عامه فقیه » نیز به اصل نصب الهی فقیه معتقد است، اشاره ای به دلایل مطرح شده از سوی طرفداران آن هم خواهیم داشت. بررسی استدلال عقلی امام خمینی (ره) و سه نکته درباره آن امام خمینی (ره) در کتاب ولایت فقیه (حکومت اسلامی) خویش با استدلال به لزوم وجود مؤسسات اجرایی و ضرورت اجرای احکام اسلام و ماهیت و کیفیت قوانین اسلام (احکام مالی، احکام دفاع ملی و احکام احقاق حقوق و احکام جزایی) و لزوم وحدت بین امت اسلام و ضرورت قیام علما برای نجات مردم مظلوم و محروم و همچنین با استناد به سنت و رویه رسول اکرم (ص) و رویه امیر مؤمنان علی بن ابیطالب (ع) و...بر ضرورت تشکیل حکومت اسلامی در عصر غیبت تاکید کرده و می فرماید: «اکنون که دوران غیبت امام (ع) پیش آمده و بناست احکام حکومتی اسلام باقی بماند و استمرار پیدا کند و هرج و مرج روا نیست، تشکیل حکومت لازم می آید.عقل هم به ما حکم می کند که تشکیلات لازم است... اکنون که شخص معینی از طرف خدای تبارک و تعالی برای احراز امر حکومت در دوره غیبت تعیین نشده است تکلیف چیست؟ آیا باید اسلام را رها کنید؟ دیگر اسلام نمی خواهیم؟ اسلام فقط برای دویست سال بود؟ ...یا اینکه حکومت لازم است، و اگر خدا شخص معینی را برای حکومت در دوره غیبت تعیین نکرده است، لکن آن خاصیت حکومتی را که از صدر اسلام تا زمان حضرت صاحب (ع) موجود بود برای بعد از غیبت هم قرار داده است.این خاصیت که عبارت از علم به قانون و عدالت باشد در عده بیشماری از فقهای عصر ما موجود است.اگر با هم اجتماع کنند، می توانند حکومت عدل عمومی در عالم تشکیل دهند.اگر فرد لایقی که دارای این خصلت باشد به پا خاست و تشکیل حکومت داد، همان ولایت را که حضرت رسول اکرم (ص) در امر اداره جامعه داشت دارا می باشد، و بر همه مردم لازم است که از او اطاعت کنند» . (۲) ایشان در کتاب البیع نیز پس از بیان اینکه احکام اسلامی، اعم از قوانین اقتصادی و سیاسی و حقوقی بوده و تا روز قیامت نسخ نشده و باقی و لازم الاجراست و اجرای احکام الهی هم جز از طریق برپایی حکومت اسلامی امکانپذیر نیست. (زیرا در غیر این صورت، جامعه مسلما به سوی هرج و مرج رفته و اختلال و بی نظمی که نزد خدا و خلق امری قبیح و ناپسند است، بر همه امور مستولی خواهد شد) کما اینکه حفظ مرزهای کشور اسلامی از هجوم بیگانگان و جلوگیری از تسلط تجاوزگران بر آن هم که عقلا و شرعا واجب است، جز با تشکیل حکومت اسلامی میسر نیست.اینگونه نتیجه می گیرند که: «آنچه بر شمردیم، جزو بدیهی ترین نیازهای مسلمانان است و از حکمت به دور است که خالق مدبر و حکیم، آن نیازها را بکلی نادیده گرفته، از ارائه راه حلی جهت رفع آنها غفلت کرده باشد. آری، همان دلایلی که لزوم امامت پس از نبوت را اثبات می کند، عینا لزوم حکومت در دوران غیبت حضرت ولی عصر عجل الله تعالی فرجه الشریف را در بر دارد.بویژه، پس از این همه مدت که از غیبت آن بزرگوار می گذرد و شاید این دوران هزارها سال دیگر نیز العیاذ بالله ادامه یابد، علم آن نزد خداوند است. آیا می توان تصور کرد که آفریدگار حکیم، امت اسلامی را به حال خود رها کرده و تکلیفی برای آنان معین نکرده باشد؟ و آیا خردمندانه است که بگوییم خداوند حکیم به هرج و مرج میان مسلمین و

پریشانی احوال آنان رضا داده است؟ و آیا چنین گمانی به شارع مقدس رواست که بگوییم حکمی قاطع جهت رفع نیازهای اساسی بندگان خدا تشریع نکرده است تا حجت بر آنان تمام شده باشد؟ آری، لزوم حکومت به منظور بسط عدالت و تعلیم و تربیت و حفظ نظام جامعه ورفع ظلم و حراست مرزهای کشور و جلوگیری از تجاوز بیگانگان، از بدیهی ترین امور و واضحات عقل است، بی آنکه بین زمان حضور و غیبت امام و این کشور و آن کشور فرقی باشد» . (۳) و در قسمت دیگر از همان کتاب پیش گفته می فرماید: «در زمان غیبت، اگر چه شخص معینی برای تصدی امر حکومت قرار داده نشده است، ولی بنابر آنچه پیشتر بیان شد، ممکن نیست، خداوند در امر حکومت که نیاز حتمی جامعه اسلامی است، اهمال کرده باشد... اکنون سزاوار است بگوییم که چون حکومت اسلامی، حکومتی مبتنی بر قانون است، آن هم فقط قانون الهی که برای اجرای احکام و بسط عدالت در سراسر جهان مقرر شده است، زمامدار این حکومت، ناگزیر باید دو صفت مهم را که اساس یک حکومت الهی است دارا باشد، و ممکن نیست یک حکومت مبتنی بر قانون تحقق یابد مگر آنکه رهبر و زمامدار آن واجد این دو صفت باشد، اول علم به قانون و دوم عدالت » . (۴) از مجموع آنچه در اینجا از امام خمینی (ره) به عنوان دلیل عقلی ذکر شد، شاید بتوان در یک نظم منطقی و به طور خلاصه چنین گزارش نمود: ۱- ضرورت حکومت اسلامی به دلایل متعدد (و از جمله اجرای احکام اسلام و جلوگیری از هرج و مرج) از بدیهی ترین نیازهای مسلمانان و از واضحات عقل است که از حکمت خالق مدبر و حکیم به دور است که در این امر اهمال کرده و از آن غافل مانده باشد. ۲- قاعده عقلی، تخصیص بردار نبوده و مخصوص زمان و مکان خاصی نیست.لذا همان دلایلی که لزوم امامت را اثبات می کند، عینا لزوم حکومت در عصر غیبت را نیز شامل می شود. ۳- طبیعت طرز حکومت اسلامی که حکومتی مبتنی بر قانون است، اقتضا می کند که زمامدار آن حتما از دو صفت علم به قانون و عدالت برخوردار باشد.- از مقدمات پیش گفته، می توان نتیجه گرفت که ولایت فقیه عادل در عصر غیبت و تصدی و سرپرستی جامعه اسلامی از سوی وی، امری کاملا مشروع است، لذا اگر به پا خاست و تشکیل حکومت داد، همان ولایتی را که حضرت رسول اکرم (ص) در امر اداره جامعه داشت دارا می باشد، و بر همه لازم است که از او اطاعت کنند. درباره استدلال عقلی امام خمینی (ره) باید به سه نکته مهم توجه کرد: نکته اول: هر چند امام خمینی (ره) با تعبیر «فما هو دلیل الامامة بعینه دلیل علی لزوم الحکومة بعد غیبة ولی الامر عجل الله تعالی فرجه الشریف » مهمترین پایه استدلال خویش را برای اثبات ولایت فقیه همان ادله امامت عامه می گذارند، با این حال، نباید فراموش کرد که وی در صدد اثبات مساله نصب الهی و جنبه «قانونیت » ولایت فقیه نبوده بلکه بیشترین تکیه ایشان در این استدلال، اثبات ضرورت حکومت اسلامی و عدم اهمال شارع مقدس در عصر غیبت و اثبات جنبه «حقانیت » ولایت فقیه در مقابل کسانی است که در مبارزه با طاغوت کوتاهی نموده و سکوت خویش را با اعتقاد به عدم لزوم حکومت دینی در دوران غیبت با سرپرستی فقیه عادل توجیه می کنند. شاهد بر این ادعا این است که هم در کتاب حکومت اسلامی و هم در کتاب البیع، امام خمینی (ره) بلا فاصله پس از استدلال عقلی، برخی دلایل شرعی و احادیث و اخبار ائمه معصومین - علیهم السلام - از جمله روایت علل (۵) به نقل از فضل بن شاذان از حضرت امام رضا (ع) را یادآوری می کند که همگی بر ضرورت وجود اولی الامر و لزوم حکومت اسلامی و تعیین تکلیف امت و عدم اهمال شارع مقدس در ایجاد نظم اجتماعی و جلوگیری از هرج و مرج دلالت دارند. حال اگر گفته شود: چون امام خمینی (ره) دلیل را به علم کلام ارجاع داده و به دلایل امامت عامه استدلال نموده اند، و چون یکی از دلایل مهم امامت عامه هم همان قاعده لطف است (۶) که بر اساس آن گفته می شود وجود امام لطف است پس بر خداوندلازم است امام را نصب نماید) لذا باید نصب فقیه از سوی شارع مقدس را امری حتمی فرض کنیم. در پاسخ باید گفت: اولا امام خمینی (ره) همانگونه که بیان شد، اساسا در صدد بیان نصب الهی و یا انتخاب مردمی فقیه نیست. بلکه ایشان می گویند همان طور که ضرورت امامت ثابت می شود، ضرورت ولایت و حکومت فقیه در عصر غیبت هم ثابت می شود. ثانیا دلیل امامت عامه منحصر در قاعده لطف نیست.دلیل دیگری هم هست که می گوید برای جلوگیری از اختلال نظام با توجه به تنازع و درگیری بین افراد، علاوه بر قانون

الهی، وجود امام و سرپرست برای جامعه ضروری و لازم است. ثالثا هر چند در قاعده لطف، نصب امامان از سوی خداوند سبحان لازم است، اما می توان گفت یکی از دلایل لطف بودن امام و وجوب نصب او بر خداوند، همان عصمت امام است. مرحوم خواجه نصیر الدین طوسی در «تجرید الاعتقاد» خویش می فرماید: «و العصمهٔ تقتضی النص » (۷) کما اینکه مرحوم علامه حلی در شرح این عبارت می فرماید: «از آنجایی که عصمت، یک امر مخفی است که جز خداوند تعالی هیچکس بر آن واقف نیست لذا واجب است که امام از سوی خداوند تعالی که عالم به این شرط است نصب گردد» . (۸) و در جای دیگر دلیل لطف بودن وجود امام را برای حفظ شرایع و حراست آن از زیادت و نقصان می داند. (۹) به عبارت دیگر بر اساس قاعده لطف، ضرورت نصب امام به خاطر حیثیت امام از جنبه حکومت نیست، بلکه به خاطر حیثیت عصمت ایشان است که بتواند احکام الهی راحفظ و حراست نماید.زیرا تنها معصوم است که می تواند حافظ احکام باشد و از عهده غیر معصوم خارج است. بنابر این، یا باید گفت قاعده لطف برای نصب فقیه عادل دلالتی ندارد، و یا باید به عصمت ولی فقیه معتقد گردیم.و چون برای ولی فقیه، عصمت را شرط نمی دانیم، پس باید از شمول قاعده لطف در جهت نصب الهی فقیه، صرفنظر نماییم.همان گونه که به نظر می رسد، نظر حضرت امام خمینی (ره) در دلیل عقلی ارائه شده از جانب ایشان اساسا غیر قاعده لطف باشد. نکته دوم: اگر گفته شود: لازمه سخن و مفهوم کلام امام خمینی (ره) مبنی بر اینکه «اگر فردی لایق (فقیهی عادل و واجد شرایط) به پا خاست و تشکیل حکومت داد، همان ولایتی را که حضرت رسول اکرم (ص) در امر اداره جامعه داشت دارا می باشد، و بر همه مردم لازم است که از او اطاعت کنند» این است که فقیه واجد شرایط از جانب شارع بالفعل منصوب باشد والا با چه حقی این فقیه می تواند حکومت تشکیل دهد؟ در پاسخ باید گفت: اولا بر خلاف نظریه ولایت انتخابی فقیه که اساسا هر گونه نصبی را در مرحله ثبوت قابل خدشه می داند، نظریه ولایت الهی - مردمی فقیه، بخشی از مشروعیت ولایت فقیه را نصب الهی می داند و از این جهت شکی بخود راه نمی دهد. ثانیا گرچه لازمه سخن امام خمینی (ره) این است که فقیه عادل چون مشروعیت الهی دارد می تواند حکومت تشکیل دهد و صاحب همان ولایتی گردد که پیامبر اکرم (ص) در امر اداره جامعه داشت، اما هرگز این برداشت صحیح در تضاد و منافات با این نکته نیست که چنین فقیهی حتما از رضایت و مشروعیت مردمی قبل از نصب الهی برخوردار بوده است.زیرا زمانی یک فقیه عادل موفق به تشکیل حکومت صالح اسلامی می گردد که اکثریت مردم او را همراهی کرده باشند.مگر اینکه مشروعیت اصل قیام و تهیه مقدمات برای تشکیل حکومت صرفا مدنظر باشد که در چنین حالتی اساسا از موضوع بحث خارج است.زیرا هر فرد مسلمانی مکلف به امر به معروف و نهی از منکر و مبارزه با طاغوت و ایجاد تمهیدات تشکیل حکومت اسلامی است، و شکی نیست که فقیه عادل نسبت به دیگران اولی برای عمل به چنین وظیفه و تکلیفی است.بدیهی است بر اساس روایات اسلامی هر گونه فداکاری در این مسیر و لو تا مرز شهادت، صد در صد مشروع است. ناگفته پیداست قید «صالح اسلامی » برای حکومت، جهت پرهیز از حکومتهای «تغلبیه » است.ممکن است عده ای معتقد باشند که فقیه عادل باید به هر وسیله ای که شده است حکومت تشکیل دهد و لو آنکه با تغلب و زور باشد و اکثریت مردم هم او را همراهی نکرده باشند، اما در مکتب امامت تا کنون هیچ فقیه و صاحبنظر شیعی، در غیر اسلامی بودن حکومت «تغلبیه » شک و شبهه ای نداشته است. ثالثا سیره عملی حضرت امام خمینی (ره) در تشکیل حکومت، بهترین دلیل برای اثبات این نکته است که تا رضایت و نظر و آرای اکثریت مردم در کار نباشد، هیچ حکومتی از قانونیت برخوردار نخواهد بود.زیرا ایشان علی رغم قیام از سالهای قبل از دهه چهل، عملا موفق به تشکیل حکومت تا قبل از بهمن ۱۳۵۷ نشدند، و زمانی هم که حکومت و دولت تشکیل دادند، نه تنها آرای اکثریت قاطع قریب به اتفاق ملت ایران را با خود داشت.سهل است که دهها میلیون قلب اقشار مختلف مردم به عشق ایشان می تپید. امام خمینی در بدو ورود به ایران و در اولین سخنرانی خویش در بهشت زهرا علت اصلی غیر قانونی بودن رژیم ستمشاهی پهلوی را شکل گرفتن نهادهای حکومتی آن بدون رضایت مردم اعلام نموده و در این زمینه می فرمایند: «مجلس مؤسسان را با زور سرنیزه تاسیس کردند ملت هیچ دخالتی نداشت...پس این سلطنت از اول یک امر باطلی بود، بلکه اصل رژیم

سلطنتی از اول خلاف قانون و خلاف قواعد عقلی و خلاف حقوق بشر است...هر کسی سرنوشتش با خودش است، مگر پدرهای ما ولی ما هستند؟ ...مجلسی که بدون اطلاع و رضایت مردم است این مجلس، غیر قانونی است.دولتی که از همچو مجلسی و همچو سلطانی انشا بشود، این دولت غیر قانونی است » . (۱۰) کما اینکه ایشان علت تو دهنی زدن به دولت طاغوت و تشکیل دولت اسلامی از جانب خود را رای و رضایت مردم می دانند.ایشان دولت اسلامی را متکی به آرای ملت (مشروعیت مردمی) و متکی به حکم خدا (مشروعیت الهی) دانسته و در این زمینه می فرمایند: «من تو دهن این دولت می زنم، من دولت تعیین می کنم، من به پشتیبانی این ملت دولت تعیین می کنم، من به واسطه اینکه ملت مرا قبول دارد...دولتی که ما می گوییم دولتی است که متکی به آرای ملت است، متکی به حکم خداست » . (۱۱) ایشان در اولین فرمان حکومتی و یا همان حکم اولین نخست وزیری که برای تشکیل اولین دولت حتی قبل از تنظیم قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران صادر فرموده اند تعبیر حق شرعی و تعبیر حق قانونی ناشی از آرای ملت را با هم بیان نموده و بر هر دو جنبه مشروعیت خویش یعنی «مشروعیت الهی » و «مشروعیت مردمی » تکیه می کنند و می فرمایند: «جناب آقای مهندس بازرگان - بنا به پیشنهاد شورای انقلاب، بر حسب حق شرعی و حق قانونی ناشی از آرای اکثریت قاطع قریب به اتفاق ملت ایران که طی اجتماعات عظیم و تظاهرات وسیع و متعدد در سراسر ایران نسبت به رهبری جنبش ابراز شده است..» . (۱۲) بنابر این شکی نیست که سیره عملی امام خمینی (ره) بر هر دو جنبه «مشروعیت الهی » و «مشروعیت مردمی » تاکید دارد. نکته سوم: چنانچه در عصر غیبت برای حاکم اسلامی، انتصاب شارع مقدس را تنها معیار مشروعیت دانسته و در جنبه «قانونیت » مشروعیت ولایت فقیه، صرفا مشروعیت الهی را کافی بدانیم و برای مشروعیت مردمی تاثیری قائل نباشیم، آنگاه در تعیین فقیه منصوب شارع با محذورات و اشکالات فراوانی مواجه خواهیم شد.در اینجا نمونه ای از این اشکالات را یادآوری می کنیم. ۱- اگر گفتیم همه فقیهان عادل واجد شرایط چون از جانب شارع مقدس نصب شده اند، می توانند دولت تشکیل دهند ولو آنکه مردم رضایت نداشته و در امر حکومت به آنان اقبال و مراجعه نکرده باشند، آنگاه این سؤال غیر عقلانی نخواهد بود که در صورت عدم قیام و اقدام هیچ فقیه واجد شرایطی، تکلیف امت چیست؟ کما اینکه درتاریخ طولانی دوره فقهای متاخر، ما دچار چنین وضعیتی بوده ایم. مگر نه این است که غیر فقیه با وجود فقیه واجد شرایط حق حکومت ندارد؟ مگر نه این است که لزوم حکومت از واضحات عقل و از بدیهی ترین نیازهای جامعه است؟ لذا نتیجه طبیعی چنین وضعیتی این است که یا اساسا معتقد به عدم تشکیل حکومت گردیم و یا حکومت غیر فقیه را باید مشروع بدانیم. البته فرض بر این است که فقهای عادل واجد شرایطی وجود دارند و باز می توان فرض کرد سکوت و عدم قیام آنان هم به خاطر عافیت طلبی و شانه از زیر بار مسئولیت خالی کردن نیست تا معتقد به سقوط شرط عدالت در وجودشان گردیم، بلکه برعکس به واسطه ورع زیاد، هر یک منتظر اقدام دیگر است.در چنین حالتی تکلیف چیست؟ یا باید بگرییم هر کدام از آنان که مردم به وی مراجعه کردند تشکیل حکومت بر او واجب عینی بوده و او ولایت بالفعل خواهد داشت که در این صورت عنصر مشروعیت مردمی وارد بحث شده و مفهوم آن این است که نصب الهی به تنهایی کارایی نخواهد داشت، و یا آنکه امت را بر خلاف نظر شارع بدون تکلیف رها سازیم، و یا آنکه بالاخره به حکومت هر فرد غیر صالحی تن در داده و آن را مشروع بدانیم.ظاهر امر این است که جز دخالت دادن به نقش مشروعیت مردمی در تعیین ولی فقیه چاره دیگری نداشته باشیم. ۲- هر چند اسبقیت در اقدام فقها نسبت به تشکیل حکومت، ممکن است معیاری برای تعیین ولی فقیه باشد، اما اگر فرض شود چند فقیه همزمان برای تشکیل حکومت قیام کردند و هیچ کدام هم (به هر دلیلی) حاضر نشدند دیگری را اصلح بدانند و اتفاقا هر کدام هم بخشی از امکانات کشور را به خود اختصاص داده اند، در اینجا تکلیف چیست؟ اگر معتقد باشیم همه این فقها از جانب شارع بالفعل منصوب هستند و باید مردم موظف گردند که از همه آنان تبعیت نمایند.و در تشخیص اعلمیت و صفات فقیه برتر هم اختلاف وجود دارد در چنین حالتی باید چه کرد؟ آیا در این صورت هرج و مرج لازم نمی آید؟ هیچیک از این فقها به قاعده «القرعه لکل امر مشکل » هم تسلیم نمی شوند (۱۳) تا ما با امثال این راه حلها، آن هم در مساله

حساسی همچون حکومت، بخواهیم خودمان را از قید مشروعیت مردمی رها سازیم، پس تکلیف چیست؟ در اینجا نیز ظاهر امر این است که چاره ای جز رجوع به رای و نظر اکثریت مردم وجود نداشته باشد.و این همان دخالت دادن عنصر مشروعیت مردمی در کنار مشروعیت الهی ولی فقیه است. ۳- اگر در حکومت اسلامی ولی فقیه از دار دنیا برود و چندین فقیه واجد شرایط هم وجود داشته باشند که هیچ کدام غیر از خود، دیگری را اصلح ندانند.و هر کدام هم خود را موظف و مکلف برای تصدی امر ولایت و قیام برای به دست گرفتن زمام امور بدانند. آیا در صورتی که با انتخاب مستقیم، و یا غیر مستقیم از طریق خبرگان منتخب ملت، رای و نظر مردم را شرط ندانیم در چنین حالتی هرج و مرج نخواهد شد؟ ۴- یکی از نظریه هایی که ممکن است به عنوان راه حل برای تعیین ولی فقیه از بین فقهای واجد شرایط مطرح گردد این است که تمامی فقهای دارای ولایت بالفعل در یکجا جمع شوند و بگویند ما از حق خود می گذریم و یک نفر را به عنوان ولی فقیه تعیین نموده و به رسمیت می شناسیم.در چنین فرضی نیز باید گفت: اولا امکان جمع همه فقهای صاحب ولایت فعلی و اتفاق نظر همه آنان بر یکی از فقها امری است بسیار مشکل.لذا باید گفت جمعی از آنان اگر چنین اتفاق نظری پیدا کردند مشکل حل می شود. ثانیا باز هم مشکل حل نمی شود.زیرا ممکن است جمع دیگری از فقها، همزمان، فقیه واجد شرایط دیگری را برای ولایت امر امت تعیین کنند.در اینجا نیز ناچار خواهیم شد که بگوییم هر کدام از این دو گروه (و یا چند گروه) که منتخب مردم بودند حق تعیین ولی فقیه دارند به عبارت دیگر برای جلوگیری از هرج و مرج بالاخره باید به مردم رجوع شود. به هر حال با توجه به آنچه که گفته شد، استدلال عقلی حضرت امام خمینی (ره) رابا نادیده گرفتن تاثیر «مشروعیت مردمی » نمی توان برای اثبات جنبه قانونیت «مشروعیت الهی » ولایت فقیه، تمام دانست، هر چند که برای اثبات جنبه «حقانیت » مشروعیت الهی ولایت فقیه، از قویترین استدلالهاست. بررسی یکی دیگر از دلایل عقلی و دو نکته در باره آن آیت الله العظمی بروجردی شاید اولین کسی است که به طور منظم و منطقی بر اثبات ولایت فقیه استدلال عقلی کرده و در بین کلمات خویش صراحتا از نصب فقیه برای سرپرستی جامعه اسلامی سخن گفته است.ایشان، اثبات ولایت فقیه و بیان ضوابط کلی و شئون و حدود ولایت وی را متوقف بر بیان اموری می داند که ما در اینجا به طور خلاصه بیان می کنیم: «اولا: در جامعه اموری وجود دارد که مربوط به فرد خاصی نیست بلکه از امور عمومی اجتماعی است که حفظ نظام جامعه بدان وابسته است، نظیر قضاوت، سرپستی اموال غایب و ناتوان و مجهول المالک، و حفظ نظام داخلی جامعه و پاسداری از مرزها و دستور جهاد و دفاع هنگام هجوم دشمنان و مشابه آنکه با سیاست مدن مرتبط است.این امور از مواردی نیست که هر شخصی مستقلا بتواند عهده دار آن گردد، بلکه از وظایف سرپرست جامعه و آن کسی است که زمام امور اجتماعی مردم به دست اوست. ثانیا: برای کسی که قوانین اسلام و ضوابط آن را بررسی کند، تردیدی باقی نمی ماند که اسلام دین سیاسی، اجتماعی است و احکام آن به اعمال عبادی شرعی محض که هدف آن، تکامل فرد و تامین سعادت اخروی است منحصر نیست، بلکه اکثر احکام آن مربوط به امور سیاسی و تنظیم اجتماع و تامین سعادت دنیای مردم است.مانند احکام معاملات و سیاسات و جزاییات از قبیل حدود و قصاص و دیات و احکام قضایی، و مالیاتهایی نظیر خمس و زکات که حفظ دولت اسلام متوقف بر آن است.به همین خاطر علمای خاصه و عامه اتفاق نظر دارند که در محیط اسلام وجود سیاستمدار و رهبری که امور مسلمانان را اداره کند ضروری ست بلکه از ضروریات اسلام است.هر چند در خصوصیات و شرایط او و چگونگی تعیین او از سوی رسول الله (ص) یا باانتخاب عمومی، اختلاف نظر دارند. ثالثا: بی تردید سیاست بلاد و تامین جهات اجتماعی در دین اسلام جدای از جهات روحانی و شئون مربوط به تبلیغ احکام و ارشاد مسلمانان نیست، بلکه از همان صدر اسلام سیاست با دیانت در هم آمیخته و سیاست از شئون دیانت محسوب می شده است.رسول الله (ص) شخصا به تدبیر امور مسلمانان می پرداخت و امور آنان را سیاستگزاری می کرد و مسلمانان برای حل و فصل خصومتهای خویش به وی مراجعه می کردند.پس از آن حضرت نیز سیره خلفای راشدین و غیر راشدین و امیر المؤمنین (ع) به همین منوال بود.آن حضرت پس از تصدی ظاهری خلافت، امور مسلمانان را تدبیر می کرد و برای ولایات، قاضی و حاکم منصوب

می فرمود. رابعا: با توجه به خلاصه ای از آنچه گفته شد، یعنی: ۱- جامعه دارای نیازمندیهای اجتماعی است که رفع آن از وظایف سیاستمدار و رهبر جامعه است. ۲- شریعت مقدس اسلام، اینگونه امور را مهمل نگذاشته است بلکه نسبت به آن نهایت اهتمام را به خرج داده است.برای آن احکام بسیاری را تشریع کرده و اجرای آن را بـه رهـبر مسـلمانان واگـذار کرده است. ۳- اینکه رهـبر و سیاستگزار مسلمانان در ابتدای امر، کسی غیر از پیامبر اکرم (ص) و پس از وی جانشینان وی نبوده انـد. باید گفت: چون امور و حوایج اجتماعی از مسائلی است که عموم مردم در طول مدت عمر خویش با آن دست به گریبان هستند و شیعیان در عصر ائمه (ع) نمی توانسته انـد در همه احوال و هر زمـان که بخواهنـد به ائمه (ع) دسترسی داشته باشـند.به همین هت به طور قطع برای ما چنین نتیجه ای حاصل می گردد که امثال زراره و محمد بن مسلم و دیگر اصحاب ائمه (ع) از ائمه معصومین درباره شخصی که به هنگام عدم امکان دسترسی به آنان به وی مراجعه کنند، پرسش نموده اند.و باز قطع داریم که ائمه (ع) نیز اینگونه امور عامهٔ البلوی را که شارع راضی به مهمل ماندن آن نیست، مهمل نگذاشته و برای حل و فصل این امور کسی را که شیعیان به هنگام عدم دسترسی به آنان به وی مراجعه کنند، مشخص فرموده اند.بویژه اینکه عدم دسترسی اغلب شیعیان به آنان در آن زمان، و همه شیعیان در عصر غیبت را که خود از آمـدن آن خبر می داده انـد به خوبی می دانسته انـد. در هر صورت مـا قطع داریم که صحابه ائمه (ع) دربـاره کسی که شیعیان به وی مراجعه کنند، پرسش نموده اند و ائمه – علیهم السلام – نیز به آنان پاسخ داده و اشخاصی را برای شیعه در صورت عـدم تمکن از دسترسی به آنان مشخص فرموده انـد.منتهای امر، این احادیث و پرسش و پاسخها در جوامع حدیثی که به دست ما رسیده ساقط شـده و چیزی جز همین روایت عمر بن حنظله و ابی خدیجه، به دست ما نرسیده است.پس امر دایر است بین اینکه نصب صورت نگرفته باشد و یا اینکه فقیه عادل به این مقام منصوب شـده باشد، و آنگاه که با مطالب گذشته بطلان نظر اول ثابت گردید، نظر دوم (نصب فقیه) ثابت و قطعی می گردد و مقبوله عمر ابن حنظله نیز از شواهد آن است.و اگر خواسته باشی، می توانی مطلب را در قالب یک قیاس منطقی به شکل زیر در ذهن خود مرتب کنی: یا ائمه (ع) برای این امور مورد نیاز همگان، کسی را مشخص ننموده و آن را مهمل گذاشته انـد، و یا اینکه فقیه را بدین مقام منصوب فرموده اند، لکن اول باطل است، پس شق دوم ثابت می گردد.این یک قیاس استثنایی است که از یک قضیه منفصله حقیقیه و یک قضیه حملیه تشکیل شده که رفع قضیه مقدم (بطلان قضیه اول) صحت تالی (قضیه دوم) را نتیجه می بخشد، و این همان چیزی است که مورد نظر و مطلوب ماست » . (۱۴) خلاصه آنچه آیت الله بروجردی در این دلیل عقلی استدلال فرموده انـد این است که: اولاً: در مسائل اجتماعی اموری است که وظیفه زمامـدار اجتماع است.این امور نمی توانـد مختل گذاشته شود. ثانیا: قوانین اسلام اعم از اعمال عبادی شرعی محض است و شامل مسائل اجتماعی و سیاسی می شود که اسلام اجرای آن را به رهبر مسلمانان واگذار کرده است. ثالثا: در عمل پیامبر اکرم (ص) و جانشینان وی رهبری و سیاستمداری مسلمانان را بر عهده داشته اند. رابعا: با توجه به مقدمات قبلی باید قطع داشته باشیم که شیعیان در مورد مسائل مبتلابه و مساله زمامداری در عصر غیبت از ائمه اطهار (ع) سؤال کرده و همچنین باید قطع داشته باشیم که ائمه (ع) نیز پاسخ گفته اند و چون نمی توان تصور کرد ائمه (ع) کسی را مشخص نفرموده باشند پس باید یقین کرد که حتما فقیه را برای این مقام منصوب فرموده اند. در بررسی استدلال عقلی آیت الله بروجردی باید به دو نکته مهم توجه کرد: نکته اول: هر چند استدلال عقلی آیت الله بروجردی در اثبات لزوم وجود حکومت اسلامی و «حقانیت » مشروعیت الهی فقیه واجد شرایط برای زمامداری مسلمانان در عصر غیبت، کامل و تمام به نظر می رسد، اما در اثبات اینکه حتما فقهای جامع الشرایط از جانب ائمه (ع) بالفعل برای ولایت منصوب شده اند و حتما از جنبه «قانونیت » هم دارای مشروعیت الهی هستند، به نظر می رسد که کامل و تمام نباشد.زیرا در مقدمه چهارم، آیت الله بروجردی در مورد اموری به قطعیت رسیده اند که جای سؤال و ابهام زیادی دارد.به این خاطر که: اولا: در اینکه سؤال و جوابی در مورد زمامداران عصر غیبت، بین راویان و اصحاب ائمه اطهار (ع) با آن بزرگواران – صلوات الله علیهم اجمعین – حتما و قطعا رد و بـدل شـده است، صرفا یک احتمال است که ممکن است برای هر کسی منجر به قطع و یقین

نگردد. ثانیا: در اینکه احادیث مربوط به ولایت فقیه در جوامع روایی ما وجود داشته است و به هر دلیل (کتاب سوزی از سوی حکومتها و یا آمدن باران و وقوع سیل و زلزله و طوفان و خورده شدن از سوی موریانه! و...) حتما و قطعا ساقط شده و از بین رفته است، باز صرفا یک احتمال است که نه تنها برای هر کس قطع آور نیست بلکه چون در کتب فقهای اقدم و کتب اربعه (که جامع اصول اربعمائهٔ هست) و آثار فتوایی برجستگان فقهی امثال مرحوم شیخ صدوق به این نکته تصریح نشده است، و هیچکس از آنان به غیر از آنچه که امروزه در دست ماست وجود آثار دیگر را در این زمینه احتمال نداده است، می توان احتمال از بین رفتن احادیث مربوط به ولایت فقیه در جوامع روایی را رد کرد. ثالثا: بر فرض که قبول کنیم حتما چنین پرسش و پاسخی صورت گرفته است، و باز قبول کنیم که اینگونه احادیث از بین رفته است، چه دلیلی داریم که با قاطعیت بگوییم پاسخ ائمه اطهار (ع) در برابر پرسش شیعیان غیر از ارجاع آنان به فقهای جامع الشرایط، حتما و قطعا نصب فقها به ولایت بالفعل بوده است؟ شاید کسی احتمال دهد که آن بزرگواران مردم را به انتخاب فقها راهنمایی کرده باشند، شاید به گونه دیگری غیر از نصب و انتخاب پاسخ داده اند.لذا دلیل قاطعی نداریم که حتما پاسخ به نصب فقیه داده اند. در مجموع باید گفت در یک استدلال عقلی به مصداق «اذا جاء الاحتمال بطل استدلال » با وجود احتمالات مختلف پایه آن دلیل عقلی سست می شود. نکته دوم: اگر گفته شود: ارتکاز ذهنی شیعه در مسائل عامه امامت فقط انتصاب الهی بوده است و مساله انتخاب در عصر ائمه اطهار (ع) اساسا مطرح نبوده است.به همین خاطر به غیر از مساله نصب نباید احتمال دیگری را مطرح کرد. در پاسخ باید گفت: اولا هر چند درست است ارتکاز ذهنی شیعه در مورد مساله امامت، جز نصب امری دیگری نبوده است، اما نباید فراموش کرد که چنین ارتکازی را باید در مورد امامت امام معصوم (ع) منصرف دانست، و نمی توان آن را در مورد فقهای غیر معصوم در عصر غیبت، تعمیم داد.شاید به خاطر همین عنصر عصمت بوده است که مساله نصب در طول تاریخ ائمه اطهار (ع) در ذهن شیعیان جا باز کرده بوده است. ثانیا: اگر هم بر امر ارتکاز ذهنی شیعه در مورد نصب بدون تفاوت در مورد امامت امام معصوم و غیر معصوم اصرار داشته باشیم، چه دلیلی وجود دارد که معتقد گردیم حتما نصب الهی فقیه برای زمامداری در عصر غیبت بدون کسب مشروعیت مردمی و قبل از مراجعه امت، صورت گرفته است؟ یعنی می توان احتمال داد که مساله مشروعیت الهی و انتصاب یک فقیه عادل برای سرپرستی امور مردم پس از رضایت آنان نسبت به آن فقیه صورت گرفته است. ثالثا: در همان روایت مقبوله عمر بن حنظله که آیت الله بروجردی به عنوان مؤید دلیل عقلی خود ذکر کرده است، حضرت امام صادق (ع) صراحتا جمله «قد جعلته علیکم حاکما» را پس از آنکه توصیه می فرمایند «مردم نظر کنند به آن کسانی که صاحبنظر در حلال و حرام و شناخت احکام هستند و به چنین افرادی راضی شوند» بیان فرموده اندکه البته در جای خود از آن بحث خواهیم کرد. بنابر این می توان مدعی شد که فقهای جامع الشرایط با نصب ائمه اطهار (ع) در جنبه «قانونیت » ولایت خویش هم دارای مشروعیت الهی هستند اما پس از آنکه مورد رضایت امت واقع شده و مشروعیت مردمی هم کسب کرده باشند. پی نوشت ها: ۱- البته اینکه گفته می شود «دلایل عقلی » نوعی مسامحه در تعبیر است.زیرا بسیاری از دلایل مطرح شده از سوی بزرگان فقها در باب ولایت فقیه، دلایل عقلی محض نیست بلکه تلفیقی از عقل و نقل است.مثلا در بعضی از موارد صغری قیاس، عقلی و کبرای آن نقلی است و بالعکس.برای اطلاع بیشتر رجوع شود به: جوادی آملی، عبد الله، پیرامون وحی و رهبری، انتشارات الزهرا، ص ۱۴۵. ۲- رجوع شود به: امام خمینی، ولایت فقیه (حکومت اسلامی)، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، تهران، بهار ۱۳۷۳، ص ۳۹- ۴۰. ۳- رجوع شود به: امام خمینی، کتاب البیع، مؤسسه اسماعیلیان، ج ۲، ص ۴۶۱- ۴۶۲. ۴- رجوع شود به منبع پیشین ص ۴۶۴. ۵- رجوع شود به: الشیخ الصدوق، ابی جعفر محمد بن علی، علل الشرایع و الاحکام، ج ۱، باب ۱۸۲، حدیث ۹، ص ۲۵۱. ۶- آیت الله جوادی آملی در دلیل عقلی محض خویش جهت انتصابی بودن فقیه عادل به همین قاعده لطف، استدلال کرده و می گوید: «ولایت فقیه به عنوان تداوم امامت امامان معصوم (ع) می باشد یعنی هم آفرینش و ایجاد تکوینی فقیهان واجد شرایط در عصر غیبت به مقتضای حکمت الهی بر مبنای حکیمان و یا قاعده لطف متکلمان واجب است، منتها به نحو «وجوب

عن الله » نه «وجوب علی الله » ، و هم دستور و نصب تشریعی آنان برابر همین تعبیرهای یاد شده لازم می باشد و ممکن نیست خللی در اصل آن تکوین و یا این تشریع راه یابد.» برای مطالعه بیشتر رجوع شود به: جوادی آملی، عبد الله، پیرامون وحی و رهبری، ص ۱۶۳. ۷- رجوع شود به: علامه حلی، کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، مؤسسه الاعلمی للمطبوعات، بیروت، ۱۹۷۹ م، ص ۳۹۲. ۸- همان منبع پیشین. ۹- همان منبع پیشین، ص ۳۸۹. ۱۰- امام خمینی، صحیفه نور، ج ۴، ص ۲۸۲. ۱۱- همان منبع پیشین، ص ۲۸۵. ۱۲- همان منبع پیشین، ج ۵، ص ۲۷. ۱۳- آیت الله مکارم شیرازی که از طرفداران انتصاب الهی فقیه است می گوید: در صورتی که فرض شود آن هم به صورت بسیار نادر، افراد واجد شرایط از جمیع جهات مساوی هستند و هیچیک از آنان از دیگری برتری ندارد و اهل خبره نیز در این مساله متحیر گشته اند، مانعی برای رجوع به امر قرعه وجود ندارد.برای مطالعه بیشتر رجوع شود به: مکارم شیرازی، ناصر، انوار الفقاهه (کتاب البیع)، مدرسه الامام امیر المؤمنین، قم، ۱۴۱۱ ه.ق.، ص ۵۹۸. ۱۴- رجوع شود به: منتظری، حسینعلی، البدر الزاهر فی صلوة الجمعه و المسافر (تقریر لما افاده آیت الله العظمی حاج آقا حسین بروجردی طباطبائی)، ص ۵۲- ۵۷. منابع مقاله: مبانی مشروعیت در نظام ولایت فقیه ، کواکبیان، مصطفی؛

دلایل عقلی مشروعیت الهی - مردمی ولایت فقیه

دلایل عقلی مشروعیت الهی - مردمی ولایت فقیه بی شک رهبری حکومت اسلامی در عصر بنیانگذار مکتب اسلام حضرت رسول اکرم (ص)، بر عهده ایشان است و بعد از آن حضرت، هدایت مردم و رهبری حکومت با امامان بر حقی است که از جانب خداوند منصوب شده و از سوی پیامبر اکرم (ص) معرفی شده اند. و اما در عصر غیبت امام زمان (عج) نمی توان تصور کرد شارع مقدس که به کوچکترین امور و ریزترین مسائل فردی و اجتماعی انسانها اهتمام ورزیده، مردم را در امر مهم حکومت اسلامی بدون تعیین تکلیف رها نموده باشد. لذا پس از آنکه انتصاب محض فقهای واجد شرایط از سوی شارع مقدس (بدون رجوع مردم به آنان) ثابت نشد باید گفت شارع مقدس حق فطری تعیین سرنوشت از سوی انسانها را به رسمیت شناخته و اجازه تعیین حاکم اسلامی در عصر غیبت را به مردم واگذار نموده تا مردم بر اساس همان ضوابط و شرایط و ویژگیهای حاکم (که مهمترین آنها شرط فقاهت و عدالت است) فردی را برای ولایت و زمامداری خویش برگزینند.حال در صورتی که مردم بر اساس همان ضوابط تعیین شده از سوی شارع عمل کردندو فقیه واجد شرایطی را برای ولایت تعیین نمودند، می توان گفت چنین فقیه واجد شرایط و مورد رضایت مردم قطعا منصوب خداوند نیز هست زیرا خداوند سبحان خودش چنین حقی را برای مردم مشروع دانسته و تعیین حاکم اسلامی را بر عهده آنان قرار داده است.برای توضیح بیشتر در مورد استدلال عقلی مذکور و در صورتی که بخواهیم آن را در قالب قیاس منطقی تشریح کنیم باید گفت: مقدمه اول: تعیین سرنوشت، حق فطری همه انسانهاست.زیرا اولا: همه انسانها در اصل آفرینش، برابر آفریده شده (۱) و از یک پدر و مادر مشترک (آدم و حوا) بوجود آمده و همگی، اعضای یک خانواده اند لذا هیچگونه امتیاز و تبعیضی در بین افراد، طبیعی نخواهد بود.فرقی بین فقیر و غنی، روستایی و شهری، عرب و عجم، کوچک و بزرگ، سیاه و سفید، قوی و ضعیف در امر حکومت و تعیین سرنوشت وجود ندارد (۲) بلکه همه مردم مانند دانه های یک شانه با یکدیگر برابرند. (۳) و ثانیا: هیچیک از فرزندان «آدم » بنده و کنیز آفریده نشده است بلکه همه انسانها آزاد آفریده شده اند. (۴) به همین خاطر سرنوشت و فطرت انسان طوری آفریده شده که از حق تعیین سرنوشت، آزادی، انتخابگری، اختیار و اراده بهره مند است و او می تواند خودش یا راه خیر و فضیلت و حق را برگزیند و یا راه شر و ناسپاسی از نعمتها را انتخاب نماید. (۵) بنابراین، تعیین سرنوشت حقی است که در سرنوشت وجود آدمی نهاده شده است. در مورد فطری بودن حق تعیین سرنوشت، مفسر بزرگ قرآن کریم، علامه طباطبائی (۶) با تکیه بر آزادی تکوینی و تشریعی انسان و وجود برابری و مساوات بین همه انسانها می گوید: «انسان بر حسب خلقت موجودی است دارای شعور و اراده و می تواند هر کاری بخواهد برای خود انتخاب کند.و به عبارت دیگر: در هر کاری که

در برابرش قرار می گیرد می توانـد طرف فعل را انتخاب کنـد و می تواند طرف ترک را انتخاب کند و بنابر این هر کاری که انجام دادن آن مشـکل باشـد وقتی بر او عرضه دارنـد بر حسب طبیعت خود نسبت به آن کار بر نقطه ای می ایستد که راه فعل و ترک به هم تلاقی می کنند. پس آدمی در دارا بودن و اتصاف به اصل اختیار، ناچار است ولی در کارهایی که منسوب به اوست و به اختیار از او صادر می شود مختار است یعنی بر حسب فطرت خویش نسبت به فعل و ترک، مطلق العنان است و مقید و پابند هیچیک از دو طرف نیست و این است مراد از آزادی تکوینی انسـان. لازمه این حریت تکوینی حریت دیگری است که تشـریعی است و آدمی در حیات اجتماعی خود بـدان گردن می نهـد.این حریت عبارت از آن است که هر کسـی می توانـد هر راهی از راههای زندگی را که بخواهـد برگزینـد و هر کاری را که بخواهـد بکنـد و هیچکـدام از افراد بنی نوع او حق ندارنـد بر او برتری جوینـد و او را بنده خود سازنـد و اراده و عملش را در اختیـار گیرنـد و بـا هوای نفس خود چیزی را که نمی پسـندد بر او تحمیل کننـد.زیرا افراد نوع انسانی همگی مساوینـد و هر یک همان طبیعت آزاد را دارد که دیگری دارد» (۷) استاد علامه در جای دیگر، تشکیل اجتماع را نیاز فطری افراد دانسـته و تصـرف در همه اموری که حیات انسان به آنها بسـتگی دارد همان حقی می دانـد که از جانب فطرت به او داده شده است.وی در این زمینه می گوید: «شـکی نیست که اجتماع هر جا تشکیل شود چه در افراد انسان و چه در حیواناتی که به طور دسته جمعی زنـدگی می کننـد بر اسـاس احتیـاج و نیـاز فطری است و افراد نوع برای رفع حـاجت و حفـظ وجود و بقـای خود به تشـکیل اجتماع اقـدام می نماینـد. فطرت هر موجودی برای نگهـداری و بقای وجودش به او حق می دهد که درچیزهایی که حیاتش به آنها بسـتگی دارد تصـرف کرده و از آنهـا هرگونه اسـتفاده را برای زنـدگانی خود بنمایـد... و البته این حق را فطرت به ایشان اعطا کرده است » (۸) مقدمه دوم: شارع مقدس، حقوق فطری را مشـروع دانسـته است.به عبارت دیگر اگر ثابت شود حقی در فطرت انسانها به ودیعت گذاشـته شده، قطعا می توان آن را به شارع مقدس نسبت داد. مثلا اگر دفاع از خویشتن، حق فطری است، خداوند نیز آن را به رسمیت شناخته است. زیرا معنا ندارد که خداوند با حق واگذار شده خویش مخالف باشد و شکی نیست تمام حقوق فطری همان حقوق خـدادادی است که خداونـد سـبحان به همه انسانها اعطا فرموده است. به سـخنی دیگر، اگر شارع مقدس هیچ حکم صـریحی برای تایید حقوق فطری انسانها نداشته باشد، باز با ملازمه عقلی، می توان از مشروعیت آن را از جانب خداوند سبحان، امری بدیهی و ضـروری دانست.هر چنـد که بر اساس دیدگاه قرآن کریم، دین حنیف (که تعیین سـرنوشت و تشـکیل حکومت نیز بخشـی از آن است) تمامـا همان فطرت الهی است که کلیه انسانها بر اساس آن آفریـده شـده انـد (۹) و عـالم در «الست » بـدون هیچگونه اکراه و اجبـاری تمامی افراد بنی نوع به نـدای ملکوتی ذات اقـدس الهی نیز بر همان اساس پاسـخ مثبت داده انـد. (۱۰) استاد شهید مرتضی مطهری در زمینه مشـروعیت حقوق فطری می گویـد: «اصـل غـائیت و همبسـتگی پدیـده هـای هستی در جهـان بینی اسـلامی موجد حقوق فطری و طبیعی برای انسـان و سـایر موجودات است » (۱۱) نتیجه: از ترکیب مقـدمه اول مبنی بر اینکه «تعیین سـرنوشت، حق فطری همه انسانهاست » با مقـدمه دوم یعنی «شارع مقـدس، حقوق فطری را مشـروع دانسـته است » نتیجه می شود که مردم بر اساس حق فطری تعیین سـرنوشت خویش، می تواننـد در عصـر غیبت به هر فقیه مورد رضـایت خویش (که واجـد جمیع شـرایط نیز باشـد) رجوع نموده و او را به عنوان والی خویش برگزیننـد و چون خداونـد سـبحان خودش چنین حقی را به مردم اعطا فرموده است، طبعا فقیه منتخب مردم، منصوب خـدا نیز محسوب می شود.یعنی او علاوه بر آنکه دارای مشـروعیت مردمی است از مشـروعیت الهی نیز برخـوردار اسـت.و ایـن همـان نکته ای است که در این دلیـل عقلی، مطلـوب نظر مـا می باشـد. البته بر مشـروعیت حق فطری تعیین سرنوشت، خداوند سبحان بیان صریحی داشته و در این زمینه می فرماید: ان الله لا یغیر ما بقوم حتی یغیروا ما بانفسهم (۱۲) و در آیه دیگری نیز خداوند سـبحان صراحتا بر این نکته تاکید فرموده که ذات اقدس الهی هیچگاه حتی نعمت اعطایی خویش به هر ملتی را تغییر نمی دهد مگر آنکه به دست خودشان، موجبات تغییر آن نعمت فراهم گردد. (۱۳) با این حال، شکی نیست که مشروعیت حق فطری تعیین سـرنوشت انسانهـا مقیـد به رعایت همان ضوابط کلی بوده و صـرفا در چهارچوب اصل برخورداری حاکم از «حقانیت »

شرعی و لزوم اجرای شریعت الهی بر تمامی زوایا و ارکان حکومت، معنادار است. تحقق حاکمیت الهی از طریق حیات معقول انسانی از دیگر دلایلی که می توان برای اثبات دیدگاه مشروعیت دوگانه ولایت فقیه و یا نظریه ولایت الهی - مردمی فقیه ارائه داد همان مفهوم دقیق حاکمیت الهی و تحلیل حیات معقول انسانی است.به عبارت دیگر، زمینه بخش و وسیله حاکمیت الهی در میان مردم، خود انسانها هستند که با توجه به ضوابط تعیین شده از سوی شارع مقدس، به دنبال زمامدار واجد شرایط رفته و ولایت او را بر خویشتن می پذیرند.زیرا عقل انسان چنین حکم می کند که هیچ حکومت معقول انسانی بدون رضایت مردم مستقر نخواهد شد و چون مردم در کنار ضوابط شرعی، دو پایه اصلی حکومت اسلامی را تشکیل می دهند لذا اگر مردم در شکل گیری اصل حکومت (و نه صرفا در مرحله مقبولیت) نقش اساسی نداشته باشند قطعا چنین حکومتی با از دست دادن یک پایه خویش سقوط نموده و دوام و قوام نخواهد داشت. برای توضیح بیشتر جهت اثبات جنبه «قانونیت » مشروعیت دوگانه ولایت فقیه در عصر غیبت، می توان در قالب یک قیاس منطقی چنین گفت: مقدمه اول: رعایت رضایت و خواست مردم در شکل گیری حکومت پایدار و معقول و مبتنی بر حاکمیت الهی در عصر غیبت، ضروری عقل است.زیرا اولا هر نوع حکومت «تغلبیه » علاوه بر اینکه غیر شرعی است ضد عقل هم هست.و ثانیا اگر حکومت بخواهد قوام داشته و پایدار بماند و در عین حال بر مبنای زور و تغلب هم نباشد حتما باید مردم در شکل گیری و استقرار آن نقش اصلی داشته باشند.یعنی هیچ حکومت معقول انسانی بدون رضایت مردم تشکیل نخواهد شد.و ثالثا هرگز معقول نیست که حاکمیت الهی را اینگونه تصور کنیم که مثلا خداوند عز و جل در شکل یک موجود بسیار بزرگی درآمده و در پشت میز بزرگ کومت خویش می نشیند و کاغذی را به دست گرفته و در آن قوانین بشری و احکام حکومتی می نویسد و اگر هم کسی تخلف کرد با یک تازیانه بزرگ او را تنبیه خواهد نمود! ! بلکه خداوندی که برای هر چیزی سبب قرار داده (۱۴) و از جاری شدن امور جز از طریق اسباب آن خودداری ورزیده است (۱۵) ، قطعا به وسیله اسباب و وسایل معقول، حاکمیت خویش را اعمال خواهد فرمود. البته در صورتی که به خاطر دریافت وحی در مورد پیامبران و وجود ملکه «عصمت » در مورد ائمه معصومین (ع)، مردم توانایی تشخیص معصوم را نداشته باشند، در آنجا خداوند بر اساس قاعده «لطف » و «نص » زمامداران مردم را منصوب می فرماید. همانگونه که در مورد رهبری پیامبر اکرم (ص) و امامان معصوم - علیهم السلام - این گونه عمل شده است.با این حال بر اساس آنچه که در مباحث قبلی اشاره شد، سیره عملی و گفتار ائمه اطهار (ع) به خوبی بیانگر آن است که هر چند مردم، نقشی در جنبه «قانونیت » رسول گرامی اسلام (ص) و امامان دوازده گانه (ع) ندارند، اما رضایت و پذیرش مردم نسبت به حکومت آن بزرگواران، شرط تحقق عینی و عملی ولایت و مشروعیت آنان است. مقدمه دوم: حکم عقل کشف از رضایت شارع نسبت به ولایت فقیه و سرپرستی فقیه مورد رضایت مردم دارد.زیرا وقتی عقل سلیم واقعیتی را به صلاح انسانها دانست، شارع مقدس نیز آن را بر اساس اصل تلازم عقل و شرع یعنی «کلما حکم به العقل حکم به الشرع » تایید خواهد کرد.و اساسا نه تنها عقل یکی از منابع و دلایل چهارگانه فقه اسلامی است بلکه علاوه بر حجت ظاهری یعنی پیامبران و ائمه (ع)، حجت باطنی مردم عقول آنان است. (۱۶) و امیر مؤمنان (ع) نیز در خطبه اول نهج البلاغه یکی از اهداف رسالت رسولان را به فعلیت رسانیدن و شکوفا ساختن عقول مردم دانسته است. (۱۷) نتیجه: از ترکیب مقدمه اول یعنی «لزوم عقلی رعایت رضایت مردم نسبت به گزینش حاکم اسلامی در عصر غیبت » با مقدمه دوم یعنی «حجیت مستقل عقل از سوی شارع » نتیجه گرفته می شود که پس از رجوع مردم به فقیه واجد شرایط جهت ولایت و زمامداری وی، زمینه ای فراهم خواهد شد که فقیه مورد نظر مردم از سوی شارع منصوب شود یعنی علاوه بر مشروعیت مردمی از مشروعیت الهی نیز برخوردار گردد. استاد علامه محمد تقی جعفری در تحلیل حاکمیت خدا از طریق «حیات معقول » انسانی چنین می گوید: «معنای حاکمیت خدا چنین است که خداوند متعال بذرهای خیر و کمال را در نهاد انسانها کاشته و به وسیله عقل و وجدان و پیامبران عظام، رویانیدن و به فعلیت رساندن آن بذرها را از انسانها می خواهد. ...نتیجه این مبحث این است که حاکمیت خداوند بر انسانها مخالف دخالت خود مردم در سرنوشت «حیات معقول »

خود نمی باشـد. بلکه حیات معقول انسانها با تکیه بر اصول الهی قابل تفسیر و توجیه، و متکی بر هـدف اعلای زندگی خواهد بود. در اول مبحث توضیح دادیم که بنا به یک تشبیه تقریبی که بر مبنای تشبیه ناقص بر کامل می باشد، نسبت خدا به انسانها مثل نسبت روح به فعالیتهایش می باشد که تقریبا از جمله معروف امیر المؤمنین – علیه السلام – برمیآید: «داخل فی الاشیاء لا بالممازجه، خارج عن الاشیاء لاـ بالمبـاینه » (خداونـد داخل در اشیاء است نه بطور اختلاط و امتزاج، و بیرون از اشیاء است نه بطور مباینت) بنابر این نسبت حـاکمیت خداونـد به حاکمیت مردم بر مردم، همان نسبت روح است به فعالیتهای آن. ...با نظر به مجموع مباحث گذشته به این نتیجه می رسیم که به جهت لزوم حاکمیت خدا بر انسانها، حکومت مردم بر مردم در مکتب اسلام، عبارتست از حکومت روح و مدیریت آن بر صفات و فعالیتهای انسانی و هدف اصلی چنین حکومتی عبارتست از تقویت دو بعد مادی و معنوی مردم و تقلیل دردها و تامین آسایشـهای آنان در مسیر هدف اعلای زندگی که «حیات معقول » نامیده می شود.تعیین چنین حکومتی به وسیله بعد مادی محض و خواسته های طبیعی خالص مردم که از سرچشـمه خود محوری می جوشد، امکانپذیر نیست.حکومت در اسلام جلوه ای از حاکمیت خداوندی در روی زمین است و به همین جهت است که چنین حکومتی با استبداد و ظلم و جور طواغیت اجتماعات به هیچوجه سازگار نمی باشـد، چنانکه روح انسانی نمی توانـد با صـفات و فعالیتهای انسانی، استبداد و ظلم و جور و طغیانگری راه بیندازد. ...این «حیات » معقول یک جریان طبیعی تحقق یافته مانند دیگر جریانات طبیعی تحقق یافته نیست، بلکه باید آن را به وجود آورد» . (۱۸) سه نکته مهم در تحلیـل مفهوم ولاـیت الهی – مردمی فقیه برای تبیین مفهوم دقیق ولاـیت الهی – مردمی فقیه، توجه به سه نکته مهم ضـرورت دارد. نکته اول: تفکیک ناپذیری جنبه مادی با جنبه معنوی در وجود انسان یکی از اشکالات عمده و معایب مهـم دموکراسـی غربی، تکیـه بر جنبه مـادی و دنیـوی وجـود انسـان و عـدم تـوجه به جنبه معنـوی و روحـانی آن است. (۱۹) تفسیر مادیگرایانه و تک بعـدی از وجود انسان در برخی مکاتب سیاسـی غرب، موجب تصور وجود ضـدیت میان «خدا» و «انسان » در این گونه مکـاتب است. تکیه صـرف ایـدئولوژیهای انسـان مـدارانه (اومـانیستی) و بینشـهای سـکولاریستی بر جنبه مادی وجود انسان، و تقابـل مصـنوعی و ضـدیت سـاختگی میـان «انسـان » و «خـدا» موجب شـده است که در چنین دیـدگاه هایی، حکومتهای باصـطلاح دموکراتیـک، جز مشـروعیت مردمی، مشـروعیت دیگری را برای خود لاـزم نداننـد. کما اینکه در نقطه مقابل دیـدگاه های مبتنی بر روحـانی سالاـری که چنـدان توجهی به جنبه مادی و دنیوی وجود انسان ندارنـد، با نگرش یکسویه به جنبه روحانی و معنوی وجود آدمی، صـرفا بر مشـروعیت الهی حکومت تکیه نموده و هیچ نقشـی برای مردم در حکومت قایل نیستند. در حالی که در جهان بینی اسـلام نه تنها هیچگونه ضدیت و تقابلی میان «خدا» و «انسان » وجود ندارد، بلکه انسانها بر اساس فطرت خویش تمایل دارند که در یک حرکت تکاملی، خودشان را با اراده و اختیار خدادادی از لجن زار خصـلتهای پست مادی بیرون آورده و به نقطه رفیع کمالات و ارزشهای والای خدایی و تخلق به اخلاق و صفات الهی برسانند. برای توضیح بیشتر باید گفت که از دیدگاه اسلام، انسان موجود برجسته و ممتازی است که با دیگر موجودات جهان تمایز کلی دارد.یعنی هرچند انسان در ابتدا جزئی اززمین بوده (۲۰) ، و با سایر موجودات زمینی از این جهت مشترک است، ولی از زمین جـدا شده و شـروع به تکامل کرده است، تا به مرتبه ای رسـیده که دارای جنبه اسـتثنایی دیگری شـده، و آن همـان برخـورداری از نفخه ربـانی و روح خـدایی است. (۲۱) که این جنبه، سـوای جـان در همه جانـداران است.بلکه این همـان مرتبه ای است که خداونـد از آن به آفرینش دیگر و خلقت تـازه تعبیر .و خـود را به عنـوان بهـترین آفریـدگار معرفی می کند (۲۳).به عبـارت دیگر همـان انسان زمینی تحول پیـدا کرد و کمال جدیـدی را به خود اختصاص داد.البته بعـدا ملک الموت او را از بـدن جدا خواهد کرد (۲۴) و در آخر کـار به سوی خـدا باز می گردد. (۲۵) این مسـیر انسان است که از آیات قرآن اسـتفاده می شود. بنابر این، انسان اسـلام دوبعدی است.یعنی در عین اینکه در گهواره طبیعت پرورش یافته و از این نظر، مبـدا پیدایش وجودش طبیعت است.ولی از نظر هستی و ابداع، مربوط به خداوندست و اگر اراده الهی در کار نبود اساسا انسان هیچ بود. (۲۶) به عبـارت دیگر انسـان اسـلام هم دارای جنبه مادی و دنیوی است، و هم جنبه معنوی و روحانی.و هرگز نبایـد این دو بعد

وجودی انسان را از یکدیگر منفک دانست بلکه این هر دو، لازم و ملزوم یکدیگر بوده و بدون یکی امکان رشد صحیح برای دیگری وجود ندارد.لذا هرگونه تقابلی بین «خدا» و «انسان » مردود است.به همین خاطر باید گفت تعیین فقیه واجد شرایط از سوی مردم جهت ولایت و زمامداری، هیچگونه تقابل و منافاتی با حاکمیت انحصاری خداوند نداشته و در جهت تقویت هر دو بعد مادی و معنوی وجود انسانهاست. نکته دوم: «امامت » بدون «امت » مصداق عینی و خارجی ندارد از دیگر نکاتی که در تحلیل مفهوم واقعی ولایت الهی - مردمی فقیه باید در نظر گرفت این است که مفهوم لغوی «امامت » به گونه ای وضع شده است که بدون «امت » هرگز مصداق عینی و خارجی ندارد.به عبارت دیگر جهت سرپرستی مردم، اسلام در مقابل واژه هایی چون زمامدار، حاکم، رئیس، زعیم، عظیم، پادشاه، قیصر و فرمانده اصطلاح امام را مطرح کرده است و این به دلیل عنایت خاصی است که در معنا و مفهوم این واژه مطرح است.امام از ام یوم (به معنای قصد و عزیمت کردن) گرفته شده است.و چون بر وزن فعال (ما یفتعل به) می باشد معنای «ما یؤم به » به کسی که به او قصد می شود، اطلاق می گردد.به عبارت دیگر امام یعنی کسی که مقصود است و گروهی برای رسیدن به مقصد، متوجه وی گشته و پشت سر او حرکت می کنند. امت نیز از لحاظ لغوی هم ریشه با امام است و به معنای این است که گروهی هم عقیده برای رسیدن به اهداف مشترک همراه با امام خویش حرکت می کنند. هرچند در مورد امامت امامان معصوم (ع) به دلیل وجود «عصمت » ، صلاحیت «امامت » از ناحیه «امت » داده نمی شود، اما به هر حال شرط عینیت یافتن «امامت » امامان (ع)، حضور امت است. در عصر غیبت نیز در صورتی که «امت » امام واجد شرایطی را برای خود تعیین نکند، هرگز «امامت » برای هیچ فقیه عادلی ایجاد نخواهد شد. ممکن است گفته شود «امت » مکلف و موظف به اطاعت است و نباید برای تبعیت و دنباله روی خویش از امام هیچگونه چون و چرایی داشته باشد.اما نباید فراموش کرد که در روایات متعددی از حقوق متقابل بین امام و امت سخن به میان آمده (۲۷) و امام دارای مسئولیت و ضمانت شناخته شده است. (۲۸) و اساسا تصوری که از امامت در برخی اذهان است (که گویا امام جلو جلو حرکت می نماید و امت باید تلاش کند خود را به او رسانده و پشت سرش حرکت نماید) تصور واقعی از حقیقت مفهوم «امامت » نیست.زیرا امام قلب جامعه بوده و در مرکزیت آن قرار دارد.سیستم «امامت » را باید به صورت دایره ای تصور نمود که همه «امت » بر دور «امام » (که محور و مرکز چنین دایره ای است) حلقه زده است و کل این دایره در حال حرکت مستمر، «صیرورت » و «شدن » دائمی جهت رسیدن به کمال مطلق است. (۲۹) مولای متقیان حضرت علی - علیه السلام - امامت را با تغییر «قطب الرحا» (و یا همان محوری که سنگ آسیاب بر گرد آن می چرخد و بدون آن گردش سنگ مختل می شود) بیان نموده و چنین می فرماید: «اما و الله لقد تقصمها فلان و انه لیعلم ان محلی منها محل القطب من الرحا» (۳۰) اما سوگند به خدا که فلانی خلافت را همچون پیراهنی به تن کشید، در حالی که او می دانست موقعیت و نقش من همچون قطب در سنگ آسیاب است. نکته سوم: مفهوم لغوی «ولایت » و نظریه ولایت الهی - مردمی فقیه ولاء و توالی آن است که دو یا چند چیز به گونه ای کنار هم قرار گیرند که هیچ چیز غیر خودشان بین آنان حایل نباشد.به عبارت دیگر «ولی » و کسی که می خواهد امور دیگری را سرپرستی کند حتما از طریق نزدیک شدن و همراه شدن با اوست.لذا در سیستم سیاسی اسلام که بر مبنای حکومت ولایی پایه گذاری شده است، هرگز قابل تصور نیست که حاکم و زمامدار اسلامی بخواهد جدای از مردم و بدون در نظر گرفتن نقش آنان تشکیل حکومت دهد.یعنی ولایت ولی فقیه فقط در ارتباط با مردم مفهوم داشته و او با ولایت الهی - مردمی، اعمال حاکمیت می نماید.رهبر معظم انقلاب، آیت الله خامنه ای با تکیه بر همین معنای «ولایت » ، هر نوع حکومتی که جدای از مردم باشد آن را حاکمیت غیر اسلامی دانسته و در این زمینه می فرماید: «ولایت، معنای عجیبی است.اصل معنای ولایت عبارت از نزدیک بودن دو چیز با یکدیگر است.فرض بفرمایید، وقتی که دو ریسمان، محکم به هم تابیده می شوند و جدا کردن آنها از یکدیگر، به آسانی ممکن نیست.آن را در عربی «ولایت » می گویند.ولایت، یعنی اتصال و ارتباط و قرب دو چیز به صورت مماس و مستحکم با یکدیگر.همه معانی ای که برای «ولایت » در لغت ذکر شده است. معنای محبت، معنای قیومیت و بقیه معانی، که

هفت، هشت معنا در زبان عربی هست.از این جهت است که در هر کدام از اینها، به نوعی این قرب و نزدیکی بین دو طرف ولایت وجود دارد.مثلاً «ولایت » به معنای محبت است.چون محبت و محبوب، با یکدیگر یک ارتباط و اتصال معنوی دارند و جدا کردنشان از یکدیگر، امکانپذیر نیست. ...در نظام سیاسی اسلام، آن کسی که در راس قدرت قرار دارد و آن کسانی که قدرت حکومت بر آنها در اختیار اوست، ارتباط و اتصال و پیوستگی جدایی ناپذیری از هم دارند.این، معنای این قضیه است.این، فلسفه سیاسی اسلام را در مساله حکومت، برای ما معنا می کند.هر حکومتی که این طور نباشد، این ولایت نیست.یعنی حاکمیتی که اسلام پیش بینی کرده است، نیست.» (۳۱) ایشان در جای دیگر، معنا یافتن حقیقت ولایت الهی را با حضور مردم دانسته و چنین می فرماید: «حکومت در اسلام، حکومت ولایی است، ولایت یعنی حکومت، که با این تعبیر لطیف و متناسب با شخصیت و شرافت انسان بیان شده است.در اسلام، چون افراد جامعه، افراد انسان، در حساب سیاسی اسلام به حساب می آیند.در واقع همه چیز مردمند.مردم هستند که شخصیت و خواست و مصالح و همه چیز آنها، در نظام سیاسی اسلام به حساب می آید.آن وقت، ولایت الهی، با چنین حضوری از مردم معنا می دهد.حقیقت ولایت الهی این است، ارتباط با مردم » . (۳۲) پی نوشت ها: ۱- «الذی خلقکم من نفس واحدة » آیه اول سوره نساء. ۲- «ایها الناس، الا ان ربکم واحد و ان اباکم واحد.الا لا فضل لعربی علی عجمی و لا عجمی علی عربی و لا لاسود علی احمر و لا لاحمر علی اسود الا بالتقوی » تفسیر القرطبی، ج ۱۶، ص ۳۴۲. ۳- «الناس کلهم سواء کالسنان المشط » من لا یحضره الفقیه، ص ۵۷۹. ۴- «ایها الناس ان آدم لم یلد عبدا و لا امة و ان الناس کلهم احرار...نهج السعادة، ج ۱، ص ۱۹۸. ۵- «انا خلقنا الانسان من نطفة امشاج نبتلیه فجعلناه سمیعا بصیرا، انا هدیناه السبیل اما شاکرا اما کفورا» آیات ۲ و ۳ سوره انسان. ۶- برای شناخت بیشتر دیدگاه مرحوم استاد علامه طباطبائی در زمینه بنیاد فطری فلسفه سیاسی اسلام رجوع شود به: عمید زنجانی، عباسعلی، مبانی اندیشه سیاسی در اسلام، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، تهران ۱۳۷۵، ص ۱۳۳- ۱۳۴. ۷- رجوع شود به: علامه طباطبائی، محمد حسین، ترجمه تفسیر المیزان، بنیاد علمی و فکری علامه طباطبائی، جلد ۱۰، ص ۵۶۳. ۸- همان منبع پیشین، ج ۲، ص ۹۳- ۹۴. ۹- فاقم وجهک للدین حنیفا فطرت الله التی فطر الناس علیها لا تبدیل لخلق الله ذلک الدین القیم ولکن اکثر الناس لا یعلمون » آیه ۳۰ سوره روم. ۱۰- آیه ۱۷۲ سوره اعراف. ۱۱- رجوع شود به: مطهری، مرتضی، بررسی اجمالی مبانی اقتصاد اسلامی، ص ۱۶۶. ۱۲- خداوند سرنوشت هیچ ملتی را تغییر نمی دهد مگر آنکه خودشان سرنوشت خویش را تغییر دهند.آیه ۱۱ سوره رعد. ۱۳- «ذلک بان الله لم یک مغیرا نعمة انعمها علی قوم حتی یغیروا ما بانفسهم و ان الله سمیع علیم » آیه ۵۳ سوره انفال. ۱۴- «انا مکنا له فی الارض و اتیناه من کل شی ء سببا» آیه ۸۴ سوره کهف. ۱۵- قال الصادق (ع) : «ابی الله ان یجری الاشیاء الا باسباب، فجعل لکل شی ء سببا» ج ۲ بحار الانوار، ص ۹۰. ۱۶- «یا هشام ان لله علی الناس حجتین: حجة ظاهرة و حجة باطنة، فاما الظاهرة فالرسل و الانبیاء و الائمة و اما الباطنة فالعقول » ج ۱، اصول کافی، ص ۱۶. ۱۷- «و یثیروا دفائن العقول » خطبه ۱ نهج البلاغه. ۱۸- برای مطالعه بیشتر رجوع شود به: استاد علامه جعفری، محمد تقی، حاکمیت خدا (توضیحی درباره حاکمیت خداوندی و سازگاری آن با حکومت مردم بر مردم)، مقالات نخستین کنفرانس اندیشه اسلامی، سازمان تبلیغات اسلامی، تهران، ۱۳۶۱، ص ۱۶۱- ۱۷۵. ۱۹- برای اطلاع بیشتر به اشکالات و معایب دموکراسی رجوع شود به: کواکبیان، مصطفی، دمکراسی در نظام ولایت فقیه، ص ۴۸- ۵۸. ۲۰- «و بدا خلق الانسان من طین » (آفرینش انسان را از گلی شروع کرد) آیه ۹ سوره سجده. ۲۱- «و نفخ فیه من روحه » (و از روح خود در او دمید) آیه ۹ سوره سجده. ۲۲ و ۲۳- «ثم انشاناه خلقا آخر فتبارک الله احسن الخالقین » (سپس در او خلقت دیگری ایجاد کردیم ثابت و پایدار است خدایی که بهترین آفریدگار است) آیه ۱۴ سوره مؤمنون. ۲۴- «قل یتوفیکم ملک الموت الذی وکل بکم » (بگو فرشته مرگ که مامور بر شماست جان شما را می گیرد) آیه ۲۱ سوره سجده. ۲۵- «کیف تکفرون بالله و کنتم امواتا فاحیاکم ثم یمیتکم ثم یحییکم ثم الیه ترجعون » (چگونه به خدا کافر می شوید با اینکه مرده بودید و شما را زنده کرد، سپس می میراند و بعدا زنده می کند و بعد به سوی او باز می گردید.) آیه ۲۸ سوره بقره. ۲۶- «و قد خلقتک من قبل و لم

تک شیئا» (تو را از پیش آفریدم با اینکه هیچ نبودی.) آیه ۸ سوره مریم. ۲۷- اصول کافی، ج ۱، ص ۲۶۵ و خطبه ۳۴ نهج البلاغه. ۲۸- «الامام ضامن » .سنن ابن ماجه، کتاب اقامه، باب ۴۷. ۲۹- آیه ۵۳ سوره شورا «الا ـ الی الله تصیر الامور» و آیه ۲۸ سوره آل عمران «و الی الله المصیر» . ۳۰- خطبه ۳ نهج البلاغه. ۳۱- رجوع شود به: مشروح سخنان آیت الله خامنه ای در جمع کارگزاران نظام در عید سعید غدیر ۱۳۷۶، روزنامه رسالت، شماره ۳۲۴۵، ۷ اردیبهشت ۱۳۷۶، ص ۳. ۳۲- همان منبع پیشین. منابع مقاله: مبانی مشروعیت در نظام ولایت فقیه ، کواکبیان، مصطفی؛

دلایل نقلی نظریه مشروعیت الهی – مردمی ولایت فقیه

دلایل نقلی نظریه مشروعیت الهی - مردمی ولایت فقیه انسان در حال «صیرورت » و «شدن » دائمی به سمت خداست و تصور هرگونه تقابلی میان خدا و او ناشی از عدم شناخت حقیقی از جایگاه واقعی انسان در مسیر تکاملی اش به سوی «الله » می باشد.زیرا انسان چنین لیاقتی دارد که با اراده خدادادی خویش از لجن زار خصلتهای پست مادی و حیوانی به سمت قله رفیع صفتهای انسانی و الهی، خود را ارتقا داده و به مقام والای خلیفه اللهی برسد.او چنین شایستگی را جهت استخلاف پس از تعلیم اسما و کسب کفایت عملی و قدرت لازم از ناحیه ذات اقدس ربوبی بدست آورده است. خداوند سبحان در آیات متعددی با تعابیری همچون «خلایف » ، «خلفا» ، «خلیفه » و...بر خلیفه خدا بودن انسان تصریح نموده (۱) و در سوره بقره می فرماید: و اذ قال ربک للملائکهٔ انی جاعل فی الارض خلیفه (۲) و آنگاه که پروردگارت به فرشتگان فرمود من در زمین خلیفه قرار می دهم.) استاد علامه طباطبائی در زمینه این آیه در تفسیر المیزان خویش آورده است: «خلافتی که از آن گفتگو شده خلافت و جانشینی از خداوند است نه از یکنوع موجود زمینی که قبل از انسان بر زمین زندگی داشته و بعدا منقرض شده است و خدا خواسته نوع انسان را جانشین آنان کند، همچنانکه برخی از مفسران احتمال داده اند، زیرا پاسخی که خداوند به فرشتگان می دهد و مقام برجسته آدم را به وسیله «تعلیم اسما» به آنها گوشزد می کند تناسب با این احتمال ندارد بلکه مناسب معنی اول است، از اینجا معلوم می شود که مقام خلیفهٔ اللهی مخصوص حضرت آدم (ع) نبوده بلکه مربوط به نوع انسان است و فرزندان آدم نیز با پدر در این قسمت شرکت دارند و معنی «تعلیم اسما» هم تعلیم بخصوص حضرت آدم (ع) نیست بلکه علم در نوع انسان به ودیعه گذارده شده و همواره به طور تدریج آثارش در نسل او ظاهر می گردد و چنانچه فرزندان آدم در راه هدایت قدم بگذارند می توانند آن علم را از قوه به فعلیت برسانند» (۳) بی شک مقام خلیفهٔ اللهی انسان صرفا مربوط به تکوین و در خصوص احیا و بهره وری از زمین نیست، بلکه مستلزم جواز تصرف انسان در امور اجتماعی و حکومتی نیز می باشد. به همین خاطر خداوند سبحان حکمرانی حضرت داود (ع) را متفرع بر خلیفه بودن وی قرار داده و می فرماید: یا داود انا جعلناک خلیفهٔ فی الارض فاحکم بین الناس بالحق (۴) ای داود ما تو را در زمین خلیفه قرار دادیم، پس بین مردم به حق حکم نما.) از مجموع آیات مربوط به مقام خلیفهٔ اللهی انسان می توان حق دخالت انسان را درسرنوشت خویش استنتاج نمود و به این نکته معتقد شد که رجوع مردم به فقیه واجد شرایط و تعیین وی جهت ولایت در عصر غیبت، امری کاملا مشروع بوده و خداوند سبحان نیز چنین حاکمی را به رسمیت خواهد شناخت.آیت الله شهید سید محمد باقر صدر در زمینه حق «استخلاف » می گوید: «همانا تصدی قوه مقننه و قوه مجریه به امت برمی گردد پس امت همان صاحب حق است در تصدی این دو قوه از طریقی که قانون اساسی معین می کند و این حق همان حق «استخلاف » و رعایتی است که از ناحیه مصدر حقیقی همه قدرتها یعنی خداوند تعالی حاصل شده است » (۵) وی در جای دیگر در مقام استدلال به «توقیع شریف » می گوید: «رجوع مردم به آنان (فقهای واجد شرایط) از آن جهت که آنان راویان احادیث امامان و حاملان شریعت هستند موجب اعطای ولایت (به معنای سرپرستی بر تطبیق شریعت و حق اشراف کامل از این زاویه) به آنان می گردد» . (۶) لزوم تشکیل دولت از جانب مردم برای انجام تکالیف اجتماعی یکی دیگر از دلایلی که نظریه ولایت الهی - مردمی فقیه را ثابت می کند، وظیفه مردم در انجام وظایف و تکالیف

اجتماعی است که بر اساس آیات متعدد قرآن کریم بر دوش مردم نهاده شده است.و بدون تردید تحقق چنین وظیفه ای جز از طریق برپایی حکومت و دولت امکانپذیر نیست.به عبارت دیگر علاوه بر وظایف فردی، خداوند سبحان خطاب به مردم یک سلسله تکالیف و احکام اجتماعی را از آنان خواسته است که تشکیل دولت لازمه انجام چنین تکالیفی است. به عنوان مثال، خداوند سبحان از مردم خواسته است که دست دزد را قطع کنند، زناکار را شلاق بزنند، در راه خدا جهاد کنند، دین را اقامه کنند، قاتل را قصاص کنند و...بی شک منطقی و معقول نیست که تصور کنیم چنین احکامی بدون حکومت، اجرا شدنی است.آیا می توان تصور کرد که مسلمانان بدون وجود یک نظم سیاسی حاکم و بدون هماهنگی لازم قادر به مقابله با دشمنان خدا باشند؟ چه کسی قاتل را باید قصاص کند؟ آیا هر فرد جامعه اسلامی حق دارد بر فرد زناکار شلاق و تازیانه بزند؟ ! آیا در چنین امور عمومی و اجتماعی در صورتی که هر شخصی بخواهد از سوی خود متصدی انجام آن شود هرج و مرج به وجود نخواهد آمد؟ استاد علامه طباطبائی با اشاره به آیاتی که متضمن تکالیف اجتماعی و لزوم اقامه عبادات از سوی مردم است معتقدند که چون افراد در پیدایش اجتماع اثر تکوینی دارند برای اداره آن نیز حق دخالت داشته و خداوند آن اثر تکوینی را در مقام تشریع ضایع نگذارده است.ایشان در این زمینه بحث مبسوطی ارائه نموده و به اکثر آیات مورد استدلال اشاره کرده است لذا بیان ایشان را در این باره کافی دانسته و آن را در اینجا به طور کامل نقل می نماییم.وی می گوید: «نکته ای که لازم است در اینجا مورد توجه قرار گیرد این است که عموم آیاتی که متضمن لزوم اقامه عبادات و انجام حج و اجرای حدود و قصاص و نظایر اینها است روی سخن خود را تنها به پیغمبر ننموده بلکه تمام مؤمنین را مخاطب قرار داده و اجرای این امور را از همه آنان خواسته است. چنانکه خداوند می فرماید: اقیموا الصلوة (۷) نماز را برپا بدارید.) و می فرماید: و انفقوا فی سبیل الله (۸) در راه خدا انفاق کنید.) و می فرماید: کتب علیکم الصیام (۹) روزه بر شما واجب شد.) و می فرماید: و لتکن منکم امهٔ یدعون الی الخیر و یامرون بالمعروف و ینهون عن المنکر (۱۰) تا جمعی از شما مردم را به خیر و خوبی دعوت نموده و امر به معروف و نهی از منکر کنند.) و می فرماید: و جاهدوا فی سبیله (۱۱) در راه خدا جهاد کنید.) و می فرماید: و جاهدوا فی الله حق جهاده (۱۲) آنطور که شایسته است در راه خدا جهاد نمایید.) و می فرماید: الزانیه و الزانی فاجلدوا کل واحد منهما مائهٔ جلدهٔ (۱۳) زن و مرد زناکار را به صد تازیانه مجازات کنید.) و می فرماید: السارق و السارقهٔ فاقطعوا ایدیهما (۱۴) دست مرد و زن دزد را قطع کنید.) و می فرماید: و لکم فی القصاص حیوهٔ (۱۵) در قصاص برای شما حیات و زندگی است) و می فرماید: ان اقیموا الشهادهٔ لله (۱۶) (شهادت را برای خدا بدهید.) و می فرماید: و اعتصموا بحبل الله جمیعا و لا تفرقوا (۱۷) (همه شما به ریسمان خدا چنگ زنید و پراکنده نشوید.) و می فرماید: ان اقیموا الدین و لا تتفرقوا فیه (۱۸) (اینکه اقامه دین نموده در آن اختلاف نکنید.) و می فرماید: و ما محمد الا رسول قد خلت من قبله الرسل افان مات او قتل انقلبتم علی اعقابکم و من ینقلب علی عقبیه فلن یضر الله شیئا و سیجزی الله الشاکرین (۱۹) (محمد نیست جز رسولی که قبل از او پیغمبرانی بوده اند، آیا اگر بمیرد و یا کشته شود به روش گذشتگان خود برمی گردید، و کسی که چنین کند هیچ ضرری به خدا نمی رساند و زود باشد که خدا شکرگزاران را پاداش دهد) و غیر اینها از آیات زیاد دیگری که دارای همین روش است. (۲۰) از مجموع این آیات چنین استفاده می شود که دین یک روش اجتماعی است که خداوند آن را بر عهده مردم قرار داده است و خدا راضی به کفر بندگان خویش نیست، و چنین خواسته است که افراد همه با هم و به طور دسته جمعی اقامه دین کنند، پیدا است که اجتماع چون از افراد تشکیل شده، اداره آن نیز باید به عهده خود آنها بوده باشد، و هیچ فردی در این باره بر دیگری مزیت و تقدم نداشته همه یکسان می باشند.خلاصه شئون اجتماعی مخصوص به دسته ای خاص نمی باشد، و در این موضوع پیغمبر نیز با دیگران مساوی بوده هیچ امتیازی ندارد، و خدا می فرماید: انی لا اضیع عمل عامل منکم من ذکر او انثی بعضکم من بعض (۲۱) (همانا که عمل هیچ عمل کننده ای را چه زن و چه مرد ضایع نمی کنیم، چه آنکه بعضی از بعضی دیگر هستید.) اطلاق آیه چنین دلالت دارد به طور کلی همان طور که افراد در اجتماع و پیدایش آن اثر تکوینی دارند، خداوند در شان تشریع نیز این اثر تکوینی را نادیده

نگرفته و آن را ضایع نگذارده است و خداوند چنین فرموده ان الارض لله یورثها من یشاء من عباده و العاقبهٔ للمتقین (۲۲) (زمین مال خداست و او به هر یک از بندگان خویش که خواست وا می گذارد، و پرهیزکاران دارای عاقبت نیک خواهند بود.» (۲۳) علامه طباطبائی در بخش دیگری و در ادامه پاسخ به این سؤال که عهده دار اداره اجتماع کیست و سیره او چیست؟ می گوید: «در هر صورت باید دانست که بدون اشکال در این زمان که پیامبر (ص) وفات نموده و امام (ع) نیز از دیده پنهان است، امر حکومت به دست خود مسلمین است، و این وظیفه آنان است که با در نظر گرفتن روش رسول خدا که روش امامت بوده است حاکمی را انتخاب کنند، و این روش غیر از روش پادشاهی و امپراتوری است، در این موقعیت نباید هیچ حکمی از احکام الهی تغییر کند و این وظیفه همه است که در راه حفظ احکام خدا کوشا باشند، و اما درباره حوادث روزمره و پیشآمدهای جزئی همان طور که گفتیم، لازم است که حاکم با مشورت مسلمین درباره آنها تصمیم بگیرد» (۲۴) بنابر این از مجموع آیات متضمن تکالیف اجتماعی مردم چنین نتیجه می شود که تشکیل حکومت به عنوان مقدمه واجب بر عموم مسلمانان لازم است.به همین خاطر در صورتی که مردم برای انجام تکالیف واجب اجتماعی خویش بخواهند دولت تشکیل دهند حق دارند که فقیه واجد شرایطی را به عنوان حاکم تعیین نمایند.بی شک چنین فقیهی علاوه بر مشروعیت مردمی دارای مشروعیت الهی نیز خواهد بود.زیرا منطقی و معقول نیست که مردم به تکالیف اجتماعی از سوی شارع مکلف باشند، اما هیچگونه حق دخالت و اظهار نظر جهت ایجاد مقدمات و فراهم آوردن زمینه های انجام آن تکالیف را نداشته باشند.مگر امکان دارد که برای شارع، امری مطلوب باشد و آن را از مردم بخواهد اما مقدمه آن را نخواهد؟ ضرورت ادای امانت حکومت از دیدگاه قرآن کریم انسان حامل امانت الهی شناخته شده است.خداوند سبحان در این باره می فرماید: انا عرضنا الامانهٔ علی السماوات و الارض و الجبال فابین ان یحملنها و اشفقن منها و حملها الانسان انه کان ظلوما جهولا لیعذب الله المنافقین و المنافقات و المشرکین و المشرکات و یتوب الله علی المؤمنین و المؤمنات و کان الله غفورا رحیما (۲۵) (ما امانت را بر آسمانها و زمین و کوهها عرضه کردیم و آنان از پذیرش حمل آن سرباز زدند و از آن بیمناک شدند و انسان آن را به دوش کشید.به راستی که او ستمکار و نادان بود.تا خداوند مردان و زنان دو رو و مردان مشرک و زنان مشرک را عذاب کند و خداوند توبه مردان و زنان مؤمن را می پذیرد و خداوند آمرزنده و مهربان است) شیخ طوسی در زمینه منظور از «امانت » در این آیه می گوید: «مقصود قرآن از «امانت » احکام و تعالیم دینی است که خداوند به وسیله سفیران خود ابلاغ کرده است » (۲۶) بی شک ادای امانت الهی، عمل به مقتضای تعالیم دین حق است و تحقق احکام الهی بدون تشکیل حکومت و دولت امکانپذیر نیست.بنابر این همه انسانها باید جهت ادای امانت دست به تشکیل حکومت بزنند.و به وظیفه الهی خویش در این زمینه عمل نمایند. حال که مردم صاحب امانت الهی هستند و حق دارند حکومت تشکیل دهند آیا نمی توانند در عصر غیبت، فقیه واجد شرایط را جهت ولایت تعیین کنند؟ خداوند سبحان در آیه دیگری می فرماید: ان الله یامرکم ان تؤدوا الامانات الی اهلها و اذا حکمتم بین الناس ان تحکموا بالعدل ان الله نعما یعظکم به ان الله کان سمیعا بصیرا (۲۷) (خداوند به شما فرمان می دهد که امانتها را به صاحب و اهل آنها بازگردانید و آنگاه که میان مردم داوری می کنید، از روی عدل و داد حکم کنید.بی تردید خداوند چه نیکو شما را پند می دهد.همانا که خداوند شنوا و بیناست.) این آیه بر دو مطلب به خوبی دلالت دارد: اول آنکه «امانت » در این آیه به قرینه «و اذا حکمتم بین الناس » همان حکومت و قضاوت است.بویژه آنکه بلافاصله در آیه بعدی نیز لزوم اطاعت مردم از خدا و پیامبر و «اولی الامر» مورد سفارش قرار گرفته است. (۲۸) دوم آنکه حکومت امانتی است نزد حاکم که هرگز نباید در آن خیانت کند بلکه باید آن را در جهت مصالح صاحب و اهل مانت یعنی امت به کار گیرد.کما اینکه حضرت علی (ع) فرمانداری اشعث بن قیس برای آذربایجان را طعمه و وسیله آب و نان ندانسته، بلکه آن را امانتی در گردن وی تلقی کرده که حق برخورد مستبدانه با رعیت ندارد. (۲۹) حال با توجه به آنکه انسانها حامل امانت الهی بوده و حکومت نیز نوعی امانت است نتیجه گرفته می شود که حکومت، امانت امت در دست حاکم می باشد و به هنگام سپردن این امانت در عصر غیبت، مردم حق دارند آن را به هرکسی که واجد شرایط

ولایت است واگذار کنند.بدیهی است فرد تعیین شده از جانب خداوند نیز مشروعیت خواهد داشت.به عبارت دیگر فرد تعیین شده از سوی مردم، دارای هر دو نوع ولایت الهی و ولایت مردمی خواهد بود. روایتی از امام محمد باقر و امام جعفر صادق – علیهم السلام – مرحوم شیخ طبرسی در کتاب مجمع البیان خویش در روایتی از امام محمد باقر (ع) و امام جعفر صادق (ع) بیان کرده است که آن بزرگواران در ذیل دو آیه ۵۸ و ۵۹ سوره نساء فرموده اند: «آیتان احداهما لنا و الاخری لکم » (۳۰) (دو آیه است یکی به نفع ما و دیگری به نفع شماست) منظور از آیه ای که به نفع مردم است همان آیه ان الله یامرکم ان تودوا الامانات الی اهلها است که قبل از آیه اطیعوا الله و اطیعوا الرسول و اولی الامر منکم آمده است. خلاصه آنکه این روایت مؤید همان استنباطی است که قبلا بیان شد یعنی حکومت، امانت امت در دست حکام می باشد.به همین خاطر امت می تواند در عصر غیبت، امانت خویش را به دست آن فقیه واجد شرایطی که خود تعیین کرده است بسپارد. دلالت مقبوله عمر بن حنظله، مشهوره ابی خدیجه و توقیع شریف بر نظریه ولایت الهی – مردمی فقیه در زمینه چگونگی دلالت این سه روایت بر نظریه ولایت الهی – مردمی فقیه و یا همان دیدگاه مشروعیت دوگانه ولایت فقیه به چهار نکته مهم باید توجه شود. نکته اول: گرچه دلالت هر سه روایت مذکور را بر نظریه انتصاب محض الهی ولایت فقیه در جنبه «قانونیت » آن مورد اشکال قرار دادیم اما فی الجمله دلالت آنها را بر نوعی انتصاب الهی تمام دانستیم و به اشکالات طرفداران انتخاب مردمی ولایت فقیه نیز در مورد هر یک از آنها پاسخ گفتیم.به عبارت دیگر در اینکه در روایات مقبوله و مشهوره و توقیع می توان نوعی انتصاب الهی را استنتاج کرد نباید تردیدی به خود راه داد. (۳۱) نکته دوم: تمام بحث در مورد چگونگی دلالت این سه روایت بر انتصاب الهی ولایت فقیه، به زمان جعل ولی فقیه برمی گردد.در حالی که نظریه انتصاب الهی معتقد است جعل ولایت برای فقیه واجد شرایط قبل از رجوع و رضایت مردم صورت گرفته است، نظریه ولایت الهی – مردمی فقیه بر این باور است که با توجه به آنچه در هر سه روایت منصوص است، چنین جعلی پس از اظهار نظر و تعیین مردم صورت می گیرد.به عبارت دیگر بر اساس برداشت اول، مردم از بین فقهایی که از جانب امام معصوم (ع) منصوب شده اند یکی را برای ولایت برمی گزینند.اما در برداشت دوم، امام معصوم (ع) آن فقیهی را منصوب می فرماید که قبلا از سوی مردم مشخص شده و به او رجوعی صورت گرفته و مردم نسبت به ولایت وی رضایت دارند. در برداشت نخست اولا همه فقهای واجد شرایط، بالفعل و به طور مساوی از جانب امام معصوم (ع) منصوب شده اند، اما پس از پذیرش مردم، فقهای دیگر از باب اینکه نباید شق عصای مسلمین کنند حق دخالت در ولایت تدبیری و امور حکومتی ندارند. در برداشت نخست اولا همه فقهای واجد شرایط، بالفعل و به طور مساوی از جانب امام معصوم (ع) منصوب شده اند، اما پس از پذیرش مردم، فقهای دیگر از باب اینکه نباید شق عصای مسلمین کنند حق دخالت در ولایت تدبیری و امور حکومتی ندارند.ثانیا: رضایت مردم معلول چنین انتصابی است و نه علت آن، یعنی چون فقها منصوب از جانب امام (ع) هستند مردم باید راضی شوند نه آنکه چون مردم به ولایت فرد واجد شرایط رضایت دارند نسبت به وی جعل ولایت شود.در حالی که در برداشت دوم اولا ـ مادامی که فقیه واجد شرایط مورد رضایت مردم نباشد هیچگونه جعل ولایت برای وی صورت نمی گیرد.ثانیا چون جعل ولایت صرفا برای فقیه عادل مرضی مردم صورت می گیرد به همین خاطر نمی توان هیچگونه ولایت بالفعلی را برای دیگر فقهای واجد شرایط در امر حکومت تصور کرد.به عبارت دیگر در برداشت دوم فقط یک فقیه واجد شرایط ولایت بالفعل از جانب شارع مقدس دارد و آن هم همان فقیهی است که قبلا از سوی مردم تعیین شده است. البته نباید نتیجه برداشت دوم را با دیدگاه مشروعیت مردمی ولایت فقیه یکی دانست.زیرا اولا طرفداران نظریه ولایت انتخابی فقیه به هیچگونه جعل ولایت به طور مستقیم از جانب شارع اعتقاد ندارند بلکه هرگونه نصبی را چه در مرحله ثبوت و چه در مقام اثبات مورد خدشه قرار می دهند ثانیا آنان انتخاب مردم را علت تامه مشروعیت ولایت فقیه در جنبه و «قانونیت » آن می دانند در حالی که در نظریه ولایت الهی – مردمی فقیه، رضایت و انتخاب مردم شرط جعل الهی (و یا همان علت معده) بوده و حد اکثر می توان آن را علت ناقصه مشروعیت ولایت فقیه در اعتبار قانونی آن دانست. نکته سوم: حال باید دید آنچه در سه

روایت مذکور به شکل منصوص وارده شده است بر کدامیک از دو برداشت پیش گفته دلالت دارد.در هر کدام از این سه روایت، قراین بسیار واضحی وجود دارد که بیانگر دلالت این روایات بر برداشت دوم و یا همان نظریه ولایت الهی - مردمی فقیه می باشد.در اینجا این قراین را یادآوری می کنیم. پنج قرینه در روایت عمر بن حنظله امام جعفر صادق (ع) می فرماید: «ینظران (الی) من کان منکم ممن قد روی حدیثنا و نظر فی حلالنا و حرامنا و عرفا احکامنا، فلیرضوا به حکما فانی قد جعلته علیکم حاکما...» (۳۲) (نظر کنند در میان شما به آن کسی که حدیث ما را روایت می کند و در حلال و حرام ما ابراز نظر می کند و احکام مارا می شناسد، وی را به عنوان حکم قرار دهند، چرا که من او را حاکم شما قرار دادم.) در روایت عمر ابن حنظله پنج قرینه منصوص وجود دارد که بیانگر دلالت این روایت بر نظریه ولایت الهی - مردمی فقیه می باشد. قرینه اول: «تعبیر «ینظران » بیانگر آن است که امام (ع) مساله تعیین فقیه واجد شرایط را به مردم احاله فرموده است.از آنجایی که خصوصیت مورد موضوعیت در استنتاج این حدیث ندارد لذا اگر به جای دو نفر، جمیع امت را در نظر بگیریم مفهوم آن این خواهد بود که عامه مردم و امت اسلام باید تلاش کنند تا فقیه واجد شرایط را جهت تصدی امر ولایت پیدا کنند. قرینه دوم: تعبیر «فلیرضوا به حکما» قرینه دیگری است که بیانگر لزوم رضایت مردم نسبت به فقیه واجد شرایط است.به عبارت دیگر امام (ع) می فرمایند: حال که مردم شخصی را با این اوصاف و ویژگیها یافتند موظفند به حکم او راضی شوند زیرا من چنین شخصی را به عنوان حاکم قرار دادم. نباید از تعبیر «فانی قد جعلته علیکم حاکما» (که در فعل «جعلته » صیغه ماضی به کار رفته است) چنین استفاده کرد که این کار قبلا صورت گرفته است.زیرا کاملا واضح است که امام (ع) در صدد بیان یک خبر نیست بلکه در اینجا مقام، مقام «نصب » و «انشا» می باشد. ممکن است گفته شود: «لام » امر در «فلیرضوا» بیانگر این است که مردم موظفند راضی شوند و چاره دیگری غیر از رضایت ندارند، اما در پاسخ باید گفت که اولا با توجه به مقدمه این حدیث که در آن مساله تحاکم به طاغوت مطرح شده است شکی در این نکته باقی نمی ماند که مردم حق ندارند به غیر واجدین شرایط رجوع کنند و وقتی هم که واجد شرایط را یافتند حتما باید به او راضی شوند.ثانیا اگر اصلا رضایت مردم شرط نبود لزومی به بیان چنین واژه ای نبود مثلا امام (ع) می توانست بفرماید وقتی شما واجد شرایط را یافتید حتما از حکم او تبعیت کنید.ثالثا در مشهوره ابی خدیجه صراحتا از تعابیری همچون «اجعلوا» و یا «فاجعلوه » استفاده شده و نشان دهنده آن است که «امر» به رضایت نسبت به فقیه واجد شرایط در حقیقت در مقابل «نهی » از مراجعه به سلاطین جور و طواغیت هر زمان و افراد غیر واجد شرایط است، و نه آنکه به مفهوم سلب اختیار از مردم برای انتخاب بین افراد واجد شرایط باشد. قرینه سوم: ضمیر متصل در تعبیر «جعلته » قطعا به همان فرد واجد شرایط و مرضی مردم برمی گردد و این قرینه دیگری است بر نظریه ولایت الهی - مردمی فقیه.به عبارت دیگر امام (ع) به مردم می فرماید: بروید بگردید فقیه عادلی که عارف به حلال و حرام ما بوده و صاحبنظر در احکام الهی باشد بین خودتان مشخص کنید که من همین فرد تعیین شده از سوی شما را به عنوان حاکم بر شما قرار دادم. قرینه چهارم: مرحوم شیخ صدوق در کتاب «من لا یحضره الفقیه » خویش در ادامه روایت مقبوله عمر ابن حنظله آورده است: «قلت: فی رجلین اختار کل واحد منهما رجلا فرضیا ان یکونا الناظرین فی حقهما، فاختلفا فیما حکما و کلاهما اختلفا فی حدیثنا، قال: الحکم ما حکم به اعدلهما و افقههما و اصدقهما فی الحدیث و اورعهما و لا یلتفت الی ما یحکم به الآخر» (۳۳) (سؤال کردم: اگر هر کدام از این دو نفری که با یکدیگر نزاع دارند یک نفر را انتخاب کردند و راضی شدند که هر یک از آن دو مرد در حق آنها نظر کنند و حکم دهند، و آن دو مرد هم به واسطه اختلاف در حدیثی که از شما نقل می کنند در حکمشان اختلاف رخ داد در اینجا تکلیف چیست؟ حضرت فرمودند: آن حکمی نافذ است که عادل ترین و فقیه ترین و صادق ترین در حدیث، و با ورع ترین از این دو نفر بدان حکم نموده است، و به حکم دیگری نباید التفات کرد. تعبیر «اختار» و همچنین «فرضیا» قرینه بسیار واضحی بر این نکته است که مردم حق انتخاب حاکم و رضایت نسبت به فقیه واجد شرایط دارند و مادامی که مردم فردی را تعیین نکرده باشند هیچگونه جعل ولایتی برای وی متصور نیست. قرینه پنجم: طرفداران نظریه ولایت انتصابی فقیه می گویند همه فقها بالفعل از

سوی امام معصوم (ع) تعیین شده اند و مردم از بین آنان باید یکی را تعیین کنند.اما ضمایر مفرد متصل «به » در تعبیر «فلیرضوا به حکما» ، «فجعلته » ، و ضمایر مستتر در «روی » ، «نظر» ، «عرف » و «حکم » در تعبیر «فاذا حکم بحکمنا» و تعابیری همچون «اعدلهما» ، «افقهما» ، «اصدقهما» ، «اورعهما» همگی قرینه بر این نکته هستند که صرفا یک فقیه، بالفعل از جانب امام معصوم (ع) تعیین شده است و فقهای دیگر هر چند واجد لاحیت برای ولایت هستند اما مادامی که از سوی مردم انتخاب نشده اند هیچگونه ولایت بالفعلی ندارند به همین خاطر است که امام صادق (ع) در قسمت پایانی این روایت فرمودند: «لا یلتفت الی ما یحکم به الآخر» . (به حکم دیگری نباید اعتناء کرد) قراین موجود در مشهوره ابی خدیجه امام جعفر صادق (ع) می فرماید: «اجعلوا بینکم رجلا ممن قد عرف حلالنا و حرامنا، فانی قد جعلته قاضیا» (۳۴) (بین خویش کسی که حلال و حرام ما را می شناسد قرار دهید (جعل کنید) که من او را قاضی شما قرار دادم) در مباحث قبلی گفته شد علاوه بر روایت شیخ طوسی، شیخ صدوق نیز به سند خویش از ابی خدیجه روایت نموده است که امام صادق (ع) فرمودند: «ولکن انظروا الی رجل منکم یعلم شیئا من قضایانا فاجعلوه بینکم، فانی قد جعلته قاضیا فتحاکموا الیه » (۳۵) (نظر کنید به کسی که چیزی از قضایای ما را می داند پس او را بین خود قرار دهید «جعل کنید» که من او را قاضی قرار دادم پس محاکمات خود را پیش او ببرید.) در این دو روایت ابی خدیجه از امام صادق (ع)، وجود تعابیری همچون «اجعلوا» ، «انظروا» ، «فاجعلوه » و همچنین وجود ضمایر متصل و مستتر و مفرد موجود در «عرف » ، «جعلته » ، «یعلم » ، «فاجعلوه » و «الیه » همگی قرینه بسیار روشنی بر این نکته هستند که اگر مشهوره ابی خدیجه بر ولایت تدبیری فقیه واجد شرایط دلالتی داشته باشد صرفا بر نظریه ولایت الهی - مردمی فقیه دلالت دارد و فقهایی که مورد «جعل » مردم قرار نگرفته باشند هر چند حائز شرایط لازم هم باشند دارای هیچگونه ولایت تدبیری و حکومتی بالفعل از سوی شارع مقدس نیستند. قرینه موجود در توقیع شریف وجود مقدس آقا امام زمان (عج) می فرماید: «و اما الحوادث الواقعه فارجعوا فیها الی رواهٔ حدیثنا فانهم حجتی علیکم و انا حجهٔ الله علیهم » (۳۶) (و اما حوادثی که به وقوع می پیوندد در آن به راویان احادیث ما مراجعه کنید که آنان حجت من بر شمایند و من حجت خداوند بر شما هستم) در این روایت تعبیر «فارجعوا» کاملا مشخص می کند که امام زمان (عج) در عصر غیبت خویش، حق مراجعه به فقهای واجد شرایط را برای مردم امری مشروع دانسته و هنگامی که مردم در «حوادث واقعه » به فرد مورد رضایت و نظر خویش مراجعه کرده و ولایت حاکم واجد صلاحیت را پذیرفتند آنگاه بر آنان از جانب امام معصوم (ع) حجیت دارد. پاسخ به یک اشکال مهم گفته شود: در هر سه روایت پیش گفته، امام معصوم (ع) رضایت، مراجعه و جعل مردم را معلول جعل خویش قرار داده است.یعنی نصب امام معصوم (ع) علت است و رضایت و تعیین مردم معلول است و به همین خاطر باید گفت که نصب امام پیش از انتخاب مردم است. طرفداران ولایت انتصابی فقیه چنین استنباطی از روایات مقبوله عمر بن حنظله و مشهوره ابی خدیجه و توقیع شریف را به قرینه «فا» ی موجود در تعابیر «فانی جعلته علیکم حاکما» و «فانی جعلته قاضیا» و «فانهم حجتی علیکم » دانسته و آن را «فا» ی تعلیل تلقی می کنند.یعنی چون امام معصوم (ع) فقهای واجد شرایط را منصوب فرموده پس باید مردم هم حتما به ولایت آنان راضی شوند و یا حتما به آنان مراجعه نموده و یا آنان را پس از جعل شارع حتما جعل نمایند. البته در پاسخ باید گفت: اولا چنین برداشتی از روایات مذکور بر اساس یک پیش فرضی است که در تصور طرفداران ولایت انتصابی فقیه وجود دارد و می خواهند آن را بر این روایات تطبیق نمایند و الا ـ بر اساس قراینی که بیان شد بدون هیچگونه تاویلی منصوص این روایات کاملا گویای این نکته است که جعل امام (ع) پس از نظر کردن مردم و جعل و مراجعه و رضایت آنان صورت می گیرد. ثانیا چرا باید در میان معانی متعدد «فاء» ، «فا» ی موجود در تعابیر مذکور را فقط «فا» ی تعلیل دانست. در باب اول کتاب مغنی آمده است: «فاء بر سه قسم است: ۱- عاطفه.۲- رابطه جواب شرط.۳- زائده.اما قسم عاطفه افاده می کند سه امر را: ۱- ترتیب ۲- تعقیب و اتصال ۳- سببیت » (۳۷) حال اگر کسی «فا» ی موجود در تعابیر مذکور را «فا» ی زائده و برای زیبایی کلام بداند مگر چه اشکالی دارد؟ و یا اگر کسی بگوید: این «فاء» ، «فا» ی جواب شرط برای جمله محذوف است یعنی آنکه اگر شما رفتید و گشتید و فقیه واجد شرایط

را تعیین کردید، آنگاه من او را بر شما حاکم قرار دادم.آیا چنین احتمالی هر چند خلاف ظاهر باشد غیر معقول است؟ و یا مگر چه مشکلی پیش خواهد آمد اگر بر اساس آنچه که ابن مالک گفته است «و الفاء للترتیب باتصال و ثم للترتیب بانفصال » ، «فاء» ، در معنای ترتیب تصور شود (که بسیار با ظاهر و روایات هم سازگاری دارد) شکی نیست که «ان » بعد از «فاء» صرفا جنبه تاکیدی دارد و نه تعلیلی.زیرا هرگز «ان » به تنهایی برای تعلیل به کار نمی رود.حال چرا باید «فا» ی موجود در کلمات «فارجعوا» ، «فلیرضوا» ، «فاجعلوا» حتما به معنای عطف ترتیب و یا زائده دانسته شود اما در کلماتی که با «ان » آمده است به «فا» ی تعلیل تفسیر شود. مگر اینکه گفته شود ما چنین پیش فرضی را داریم که اول باید امام (ع)، منصوب فرماید آنگاه ما تبعیت کنیم.در این صورت دیگر نباید گفت ما از روایات مذکور چنین دلالتی را می فهمیم. ثالثا بر فرض که بپذیریم «فا» ی مذکور همان «فا» ی تعلیل است، هرچند از نظر عرفی خلاف ظاهر تعلیل تلقی می شود ولی مگر چه استحاله عقلی و فلسفی وجود دارد که تعیین مردم (و یا همان به اصطلاح معلول) قبل از نصب امام (ع) (و یا همان به اصطلاح علت) صورت پذیرد؟ پس به طور خلاصه باید گفت سه روایت عمر بن حنظله و مشهوره ابی خدیجه و توقیع شریف با توجه به قراین زیادی که در آنها موجود است به خوبی بر نظریه ولایت الهی - مردمی فقیه دلالت دارند. پی نوشت ها: ۱- آیات ۳۹ سوره فاطر، ۶۲ سوره نمل، ۵۵ سوره نور. ۲- آیه ۳۰ سوره بقره. ۳- رجوع شود به: علامه طباطبائی، محمد حسین، ترجمه تفسیر المیزان، ج ۱، ص ۱۴۸. ۴- آیه ۲۶ سوره ص. ۵- رجوع شود به: شهید صدر، سید محمد باقر، لمحهٔ فقیه تمهیدیه عن مشروع دستور الجمهوریهٔ الاسلامیه فی ایران، دار التعارف للمطبوعات، بیروت، ۱۹۷۹ م، ص ۱۹. ۶- همان منبع پیشین، ص ۲۴. ۷- آیه ۷۶ سوره نساء. ۸- آیه ۱۹۵ سوره بقره. ۹- آیه ۱۸۳ سوره بقره. ۱۰- آیه ۱۰۴ سوره آل عمران. ۱۱- آیه ۳۵ سوره مائده. ۱۲- آیه ۷۸ سوره حج. ۱۳- آیه ۲ سوره نور. ۱۴- آیه ۳۸ سوره مائده. ۱۵- آیه ۱۷۹ سوره بقره. ۱۶- آیه ۶ سوره طلاق. ۱۷- آیه ۱۰۳ سوره آل عمران. ۱۸- آیه ۱۳ سوره شورا. ۱۹- آیه ۱۴۴ سوره آل عمران. ۲۰- به عنوان نمونه می توان به آیات ۱۹۰ سوره بقره و ۹ سوره حجرات و ۶۰ سوره انفال و ۳۳ سوره مائده و...استدلال نمود. ۲۱- آیه ۱۹۵ سوره آل عمران. ۲۲- آیه ۱۲۸ سوره اعراف. ۲۳- رجوع شود به: علامه طباطبائی، محمد حسین، ترجمه تفسیر المیزان، بنیاد علمی و فکری علامه طباطبائی، ج ۴، ص ۲۰۷- ۲۰۹. ۲۴- همان منبع پیشین، ص ۲۱۱- ۲۱۲. ۲۵- آیات ۷۱ و ۷۲ و ۷۳ سوره احزاب. ۲۶- رجوع شود به: الشیخ طوسی، ابی جعفر محمد بن حسن، التبیان فی تفسیر القرآن، ج ۸، ص ۳۷۳. ۲۷- آیه ۵۸ سوره نساء. ۲۸- «یا ایها الذین آمنوا اطیعوا الله و اطیعوا الرسول و اولی الامر منکم » آیه ۵۹ سوره نساء. ۲۹- «و ان عملک لیس لک بطعمهٔ و لکنه فی عنقک امانهٔ و انت مسترعی لمن فوقک لیس لک ان تفتات فی رعیهٔ » نامه پنجم نهج البلاغه. ۳۰- رجوع شود به: الشیخ الطبرسی، ابی علی الفضل بن الحسن، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، دار المعرفه لطباعهٔ و النشر، بیروت ۱۹۸۸ م، الجزء الثالث، ص ۹۸. ۳۱- همان منبع پیشین. ۳۲- وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۹۸.متن کامل هر سه روایت در همان منبع پیشین آمده است. ۳۳- رجوع شود به «الشیخ الصدوق، ابی جعفر محمد بن علی، من لا یحضره الفقیه، منشورات جماعهٔ المدرسین فی الحوزهٔ العلمیهٔ، قم، ۱۴۰۴ ق، ج ۳، ص ۹. ۳۴- الشیخ الطوسی، محمد بن حسن، تهذیب الاحکام، چاپ جدید، ج ۶، ص ۳۰۳. ۳۵- وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۴. ۳۶- الشیخ الصدوق، ابی جعفر محمد بن علی، اکمال الدین و اتمام النعمهٔ، ج ۲، ص ۴۸۳. ۳۷- برای اطلاع بیشتر رجوع شود به: حجت هاشمی خراسانی، ابو معین حمید الدین، مهدی الاریب (شرح باب اول مغنی)، نشر حاذق، قم، ۱۳۷۰، ج ۳، ص ۷۳۵. منابع مقاله: مبانی مشروعیت در نظام ولایت فقیه ، کواکبیان، مصطفی؛

مشروعیت نظام اسلامی

مشروعیت نظام اسلامی مسئله تحولات زمان و ثابت بودن ضوابط و قوانین اسلامی مسئله ای است که همواره این شبهه را ایجاد میکند که چگونه میتوان این ثابت را با آن متغیر تلفیق کرد.مسئله زمان و تغییر و تحول مسئله درستی است اما ظرافتی در آنست که

اغلب نسبت به آن بی توجه میمانند.فرد انسان و همچنین جامعه انسانی، حکم قافله ای را دارد که دائما در حرکت و طی منازل است.فرد و جامعه هیچکدام در حال سکون و ثبات و یکنواختی نیستند بنابر- این اگر بخواهیم انگشت بر روی یکی از منازل بگذاریم و جامعه بشر را در یکی از منازلی که برای مدت کوتاهی توقف کرده،برای همیشه ثابت نگاهداریم بدون شک بر خلاف ناموس طبیعت عمل کرده ایم. اما باید توجه داشت که فرق است میان منزل و میان راه، منزل تغییر میکند اما آیا راه هم لزوما تغییر میکند؟آیا مسیر جامعه انسانی که همه قبول دارند که یک مسیر تکاملی است آیا آنهم تغییر میکند؟به بیان دیگر آیا راه هم در راه است؟و آیا بشر و جامعه بشری هر روزی در یک جهت و در هر مرحله ای از مراحل در یک مسیر جدید و بسوی یک هدف تازه حرکت میکند؟ پاسخ اینست که نه،خط سیر تکاملی بشر خط ثابتی است شبیه مدار ستارگان.ستارگان دائما در حال حرکتند ولی آیا مدار آنها دائما در حال تغییر است آیا باید چنین استدلال کرد که چون ستارگان در یک مدار حرکت میکنند مدار آنها هم ضرورتا باید تغییر کند و اگر تغیر نکند آن ستاره در یک نقطه میخکوب میشود؟ واضحست که جواب منفی است.لازمه حرکت داشتن ستاره این نیست که مدار ستاره هم قطعا و ضرورتا و لزوما تغییر بکند. نظیر همین مسئله برای انسان و برای انسانیت مطرح است. سؤال اساسی اینست:آیا انسانیت انسان،ارزشهای انسانی،کمال انسانی،واقعیتهای متغیر و متبدلی هستند؟یعنی همانطور که لوازم زندگی و مظاهر تمدن روز به روز فرق میکنند آیا معیارهای انسانیت هم روز به روز فرق میکنند؟آیا چیزی که یک روز معیار نسانیت بود و قابل ستایش و تمجید،روز دیگر از ارزش می افتد و چیز دیگری که نقطه مقابل اولی بود،معیار انسانیت میشود؟ آیا فکر میکنید روزی در آینده خواهد آمد که چومبه بودن و معاویه بودن معیار انسانیت بشود و لومومبا بودن و ابو ذر بودن معیار ضد انسانیت؟یا اینکه نه، معتقدید چنین نیست که ابو ذر بودن،از خط سیر انسانیت برای همیشه خارج بشود،بلکه انسانیت انسان دائما تکامل پیدا میکند،و معیارهای کاملتری برای آن پدید می آید. انسان بحکم اینکه خط سیر تکاملش ثابت است،نه خودش، یک سلسله معیارها دارد که بمنزله نشانه های راهند.درست همانگونه که در یک بیابان بر،که حتی کوه و درختی ندارد، نشانه هایی می گذارند که راه را مشخص کنند این نشانه ها و این معیارها،همیشه نشانه و معیار هستند و دلیل و ضرورتی ندارد که تغییر بکنند. من در یکی از کتابهایم،بحثی کرده ام راجع به اسلام و تجدد زندگی و در آنجا این مسئله را روشن کرده ام که اسلام با مقتضیات متفاوت زمانها و مکانها، چگونه برخورد میکند (۱) در آنجا ذکر کرده ام که اساسا این مسئله که آیا زندگی اصول ثابت و لا یتغیر دارد یا نه؟بر اساس یک سؤال مهم فلسفی بنا شده و آن سؤال اینست:آیا انسان لا اقل در مراحل تاریخی نزدیک تر بما،یعنی از وقتی که بصورت یک موجود متمدن یا نیمه متمدن در آمده است،تبدل انواع پیدا کرده یا نه؟آیا انسان در هر دوره ای غیر از انسان دوره دیگر است؟آیا نوع انسان تبدیل به نوع دیگر میشود؟و قهرا اگر این تبدیل امکان پذیر باشد،آیا همه قوانین حاکم بر او،الا بعضی از قوانین که فی المثل با حیوان مشترک است،عوض میشود؟درست شبیه آبی که تا آن هنگام که مایع است قوانین مایعات بر آن حکمفرماست و وقتی به بخار تبدیل میشود مشمول قوانین گازها میگردد.یا آنکه نه،در طول تاریخ، نوعیت انسان ثابت مانده است و تغییر نکرده؟ اینجا نمیخواهم چندان وارد مباحث فلسفی بشوم.اما اجمالا میگویم نظریه صحیح همین است که انسان با حفظ نوعیتش در مسیر تکاملی گام برمیدارد.یعنی از روزی که انسان در روی زمین پدیدار شده است،نوعیت او از آن جهت که انسان است تغییر نکرده و او به نوع دیگری تبدیل نشده است.البته انسان درجا نزده و نمی زند و از این جهت یک مسیر تکاملی را طی میکند،ولی گویی در قانون خلقت،تکامل از مرحله جسم و اندام و ارگانیزم بدنی به مرحله روانی و روحی و اجتماعی تغییر موضع داده است. از آنجا که نوعیت انسان تغییر نمیکند،بناچار یک سلسله اصول ثابت که مربوط به انسان و کمال اوست،خط سیر انسانیت را مشخص می سازد و بر زندگی او حاکم است،و از آنجا که انسان در چنین مسیری حرکت میکند و در آن،منازل مختلف را می پیماید- بواسطه اختلاف منازل،احکام مربوط به هر منزل با منازل دیگر متفاوت خواهد بود همین امر او را ناگزیر می سازد که در هر منزل بشیوه ای خاص-متفاوت با دیگر منازل-زندگی کند. قوانین اسلام آنگونه که در متن تشریعات دین منظور گردیده

منزلی وضع نشده بلکه مسیری وضع شده است،اما در عین حال برای منازل هم فکر شده و مقدمات و تمهیدات لازم برای آنها در نظر گرفته شده است.اسلام برای نیازهای ثابت،قوانین ثابت،و برای نیازهای متغیر،وضع متغیری در نظر گرفته است.خصوصیات این قوانین را باجمال در همان کتابی که ذکرش رفت،تشریح کرده ام.اینجا برای روشن شدن موضوع به ذکر مثالی اکتفا میکنم. اسلام در رابطه جامعه اسلامی با جامعه های دیگر به قدرتمند شدن و قدرتمند بودن و تهیه لوازم دفاع از خود،در حدی که دشمن هرگز خیال حمله را هم نکند،توصیه کرده است. آیه: و اعدوا لهم ما استطعتم من قوهٔ و من رباط الخیل ترهبون به عدو الله و عدوکم (۲) در واقع بیانگر این اصل اجتماعی اسلامی است. از سوی دیگر میبینیم که در فقه اسلامی بر اساس سنت پیامبر(ص)به چیزی توصیه شده است که آنرا سبق و رمایه مینامند.یعنی شرکت در مسابقه اسب دوانی و تیراندازی به منظور مهارت یافتن در امور جنگی.خود پیامبر اکرم در این مسابقات شرکت میکرد. حالا اگر به اصل و اعدوا لهم... توجه کنیم میبینیم یک اصل همواره نو و زنده است،چه در آن زمان چه در زمان ما و چه آینده. اما در مورد حکم سبق و رمایه دیگر ضرورتی ندارد که چنین مسابقاتی به آن نیت سابق برگزار شود.یعنی به نظر میرسد که این حکم دیگر مصداق ندارد و زمانش گذشته است.دلیل این امر این است که سبق و رمایه «اصالت »ندارد و حکم مربوط به یکی از منازل است،اصالت مال و اعدوا لهم... است که مسیر را مشخص میکند.در همین زمان میتوان این حکم را با توجه به شرایط زمانه با صورت اجرایی تازه ای،بمرحله اجرا درآورد. از اینگونه مثالها الی ما شاء الله داریم و تازه آن پیچ و لولائی که به قوانین اسلام انعطاف میدهد تا بتواند خود را با شرایط نو تطبیق دهد،بدون آنکه از اصول تخلف بشود منحصر به این موارد نیست.من بعوض ورود به جزئیات که به زمان زیادی نیاز دارد مثال دیگری برایتان میزنم تا موضوع روشنتر بشود. اصلی در قرآن داریم راجع به مبادلات و کیفیت گردش ثروت در میان مردم که باین تعبیر در قرآن بیان شده است: لا تاکلوا اموالکم بینکم بالباطل (۳) یعنی نقل و انتقال مملوکها نباید به صورت بیهوده انجام شود.یعنی اگر شما مال و ثروتی مشروع بدست آورده اید و خواستید آنرا بدیگری منتقل کنید،این نقل و انتقال باید بصورتی باشد که از نظر اجتماعی شکل مفیدی داشته باشد و یکی از نیازهای اصیل زندگی افراد جامعه را رفع کند.حالا فرض کنید کسی بخواهد با پولی که در اثر تلاش شرافتمندانه بدست آورده کالایی بی مصرف و بی فایده مثلا یک گونی مورچه مرده را بخرد، آنهم برای آنکه آنرا دور بریزد،این معامله از نظر قرآن از اساس باطل است.اما فرض کنید زمانی بیاید که علم بتواند از مورچه مرده استفاده بکند در آنصورت میبینیم که همین معامله که تا دیروز باطل و حرام بوده به معامله صحیحی تبدیل میشود.چرا؟ باین دلیل که مجتهد فقیه واقعی،مصداق حکم کلی آیه لا تاکلوا... را بطور صحیح در هر زمان تشخیص میدهد و بر اساس آن،حکم به وجوب شرعی معامله و یا عدم آن میدهد. نظیر همین مسئله در مورد خرید و فروش خون پیش آمده است.در گذشته که از خون استفاده ای نمیشد معامله خون باطل بود.زیرا اکل مال به باطل محسوب میشود.اما امروز که در اثر پیشرفت علم،خون بصورت یک مایه حیات در آمده،دیگر نمیتوان گفت معامله خون مصداق اکل مال به باطل است.بلکه در اینجا بدلیل عوض شدن مصداق،حکم جزئی تغییر میکند اما حکم کلی همچنان پا بر جا و بی تغییر باقی میماند و بر مصادیق تازه منطبق میگردد. در انطباق احکام کلی با مصادیق جدید،این اجتهاد است که نقش اصلی را بازی میکند. وظیفه فقیه اینست که بدون انحراف از اصول کلی،مسائل جزئی و متغیر و تابع گذشت زمان را بررسی کند و بر اساس همان احکام و چهار چوبهای اصلی که توسط وحی عرضه شده است احکام مناسب را صادر کند. پی نوشت ها: ۱- نظام حقوق زن در اسلام-فصل اسلام و تجدد زندگی-نوشته-استاد مطهری، انتشارات صدرا. ۲- ای مؤمنان،در مقام مبارزه با آنان خود را مهیا کنید و هر چه میتوانید ابزار جنگی برای ترساندن دشمنان خدا و خودتان فراهم کنید. (سوره انفال-آیه ۶۰) ۳- مال یکدیگر را به ناحق صرف نکنید. (سوره بقره-آیه ۱۸۸). منابع مقاله: پیرامون انقلاب اسلامی ، مطهری، مرتضی؛

مشروعیت نظام اسلامی

مشروعیت نظام اسلامی مشروع بودن انقلاب بخصوص امروزه که پس از بیست سال مشکلات گوناگونی را مردم لمس می کنند، می توانـد یک بحث کاربردی باشد.بدلایل زیادی ممکن است اکنون این پرسـش را خیلی ها داشته باشـند که چرا باید انقلاب می کردیم؟ توده هائی که در پی تحقق اهـداف معنوی انقلاب بودند و امید فتح کربلا و آزادی قدس و نابودی امریکا و عزت مسلمین ایران و جهان را داشـتند اینک پس از دو دهه ممکن است بگویند چه بدست آورده ایم؟ مردمی نیز که مطابق سطح فکرشان متوقع بودند که از سایه انقلاب مشکلات مادی و رفاهیشان حل شود نیز ممکن است خیلی مسئله دار شده باشـند.انواع و اقسام این مسائل می توانـد ذهـن هـای ساده را خسته کرده و ضـرورت انقلاب را بر ایشـان زیر سؤال بـبرد. بحث و استدلال پیرامـون ضـرورت و مشـروعیت انقلاب شاید بتواند تا حدود زیادی راهنمائی برای پاسخ به سئوالات بالا باشد. مشروع بودن به معنی بحق بودن است در اینجا مهم نیست که انقلاب تاکنون چکار کرده است و در آینده به چه راهی خواهد رفت، بلکه باید گفت انجام انقلاب و شوریدن علیه نظـام طـاغوتی شاه و مبارزه با هر ظالم و ظلمی، یک دسـتور شـرعی و اسـلامی است.بر هر مسـلمانی واجب است (البته با فراهم بودن شـرایط و زمینه ها) با ظلم و ظالم بستیزد.اگر امام حسین (ع) می خواست وجوب قیام خویش علیه یزید را در گرو و نتیجه کار و شکست آنی و نظامی آن قرار دهـد شایـد هرگز قیـام نمی کرد.ملت ایران هم بـا کلی تجربه و پنجاه سال آزمایش رژیم پهلوی، کاملا بر عدم مشروعیت و طغیان آن وقوف داشتند، بنا بر این انقلاب برای این ملت یک حق و تکلیف توامان بود. از جهت موقعیت سنجی و تنـاسب زمـانی می توان گفت: پس از اینکه همه پی به طاغوتی بودن و ظلم و فساد آن رژیم بردنـد همین امر خود یکی از زمینه های قیام و انقلاب خواهـد بود.اما توجه به زمان مناسب و موقعیت سـنجی و اسـتفاده از فرصـتهای مناسب برای کسب موفقیت بیشتر در هر کـار از اصول مهم مـدیریت و رهبری است.چرا امام در زمان مرجعیت آیـهٔ ا...بروجردی بظاهر اقـدامی نمی کنـد.اما در سال ۴۱ علم مبـارزه را برمی دارد و تا سال ۴۳ که تبعید می شود مرتب مردم را به صـحنه می خواند؟ مجددا از سال ۵۶ با تمام نیرو به صـحنه می آیـد و مردم را نیز به صـحنه می کشاند و علیرغم نظر بسـیاری از مصـلحت اندیشان که می گفتند نباید گفت که «شاه بایـد برود» امام بر این امر اصـرار کرد و شاه را ساقط کرد.در پاسـخ به سؤالات فوق بایـد گفت: موقعیت سـنجی امام و دقت وی در رعـایت فرصـتهای مناسب اقتضای این گونه برخورد و در نتیجه موفقیت چشم گیر او را در پیشبرد انقلاب داشـته است اگر حکومت طـاغوت بیش از آن ادامه می یـافت دیگر در پیکر این ملت هیـچ سـلول سالمی باقی نمی مانـد و تمام ارزشـهای مادی و معنوی این امت نابود می شد.بنا بر این مشـکلات کنونی دلایل عمده ای دارد که اتفاقا یکی از آنها هم همین است که طاغوت میراثی ویران و در هم ریخته بر جای گـذاشت که نمی تواند دستمایه کار آمدی برای بنای ایران اسـلامی باشد.پس اینکه برخی می گویند انقلاب ایران زود بوده و این را یکی از دلایل مشـکلات کنونی می دانند باید گفت برعکس اگر طاغوت و اسـتکبار رصت بیشتری پیدا می کردنـد ویرانی بیشتری در این کشور بوجود می آوردنـد.چنانکه پس از پیروزی تا آنجا که توانسـتند لطمات و صـدماتی ویرانگر بر پیکر این کشور و ملت وارد آوردند.بنا بر این، با توجه به تیز هوشی و دور اندیشی حضرت امام انقلاب کاملا به موقع انجام گرفت. منابع مقاله: چارچوبی برای تحلیل و شناخت انقلاب اسلامی در ایران، حشمت زاده، محمد باقر؛

منبع قدرت و ملاک مشروعیت در نظر شیعه

منبع قـدرت و ملاک مشـروعیت در نظر شـیعه علماء شـیعه امامت را به دو مرحله تقسـیم می کننـد: امامت بالاصاله و امامت در حال غیبت امام معصوم. در امامت بالاصاله دو شـرط اساسی را اجتناب ناپذیر می شمارند: ۱) عصمت، ۲) انتصاب و تعیین از جانب خدا و رسول (ص) . برای شـرط اول مطلق بودن اطاعت از امام را ماننـد اطاعت از خدا و پیامبر (ص) دلیل می آورند (اطیعوا الله و اطیعوا الرسول و اولی الامر منکم)، و دلیل انتصابی بودن امامان را عدم توانایی بشـر بر شـناخت معصومان و نیز روایات زیادی می دانند که در کتب معتبر از طریق محدثین اهل سـنت و شـیعه در این زمینه نقل شده است. اما در حال غیبت امام معصوم امامت به معنی عام بر

پا می شود که دلایل ضرورت آن را ما در بحثهای گذشته بطور تفصیل بیان نمودیم و اما شرائط آن را فقهای شیعه بدین ترتیب ذکر کرده اند: ۱. ایمان. زیرا مفاد آیه «نفی سبیل » عدم حاکمیت غیر مؤمن در جامعه اسلامی است. ۲. مدیر و مدبر بودن. (لا تصلح الامامهٔ الا لرجل فیه ثلاث خصال...، حسن الولایهٔ) (۱) ۳. عدالت (و لا ترکنوا الی الذین ظلموا فتمسکم النار) . (۲) ۴. مرد بودن (لا یفلح قوم ولتهم امراهٔ) . (۳) ۵. علم اجتهادی نسبت به احکام اسلام (حکومت اسلام قانون است و بدون علم به قوانین اسلام حکومت اسلامی نخواهد بود. بعلاوه روایاتی که اختیارات جامعه مسلمین و سر رشته امور را به دست فقها می سپارد) . ۶. شعور سیاسی و آگاهی بر زمان و شرائط حاضر زندگی (العالم بزمانه لا تهجم علیه اللوابس) . (۴) ۷. پاکی ولادت (لا خیر فی ولد الزنا - و انه یحن الی الحرام و الاستخفاف بالدین) . (۵) ۸. شجاعت (زیرا بدون آن صفات دیگر متحقق نخواهد شد) . راه کسب قدرت در دولت اسلامی در پایان بحث از شرائط حاکم و رئیس دولت اسلامی به این سؤال می رسیم که فرد یا افراد واجد این شرائط چگونه و از چه راهی می توانند قدرت مشروع را در دولت اسلام بدست گیرند؟ قبلا گفتیم دومین عنصر در شکل گیری دولت اسلامی رای و تشخیص توده مردم در انتخاب فرد یا افرادی است که واجد همه شرائط صلاحیت هستند. اکنون یک بار دیگر این سؤال را مطرح می کنیم که رای و انتخاب مردم را با چه شیوه ای و از کدام راه می توان به دست آورد؟ در این زمینه نقطه نظرهای مختلفی ابراز شده که ما در اینجا اهم آن نظرات را ذکر می نماییم: ۱. بیعت: بیعت عبارت است از تعهدی که شخص یا امت به منظور اطاعت از خلیفه و امام و حاکم، آن را می پذیرد (هی العهد علی الطاعهٔ) گویی بین امت و امام قراردادی مبنی بر قبول اطاعت امام از طرف امت و قیام به قسط و عدالت از طرف امام منعقد می گردد و هر کدام از طرفین در برابر دیگری حقوق و تکالیفی را می پذیرد. (۶) وقتی امت با فردی واجد شرائط بیعت نمود مفهوم آن می تواند یکی از دو مطلب باشد. الف: با بیعت امامت و خلافت، فرد بیعت شده ثابت می شود و قدرت او در دولت اسلامی مشروعیت می یابد و به عبارت دیگر وی با بیعت صلاحیت حکومت پیدا می کند. در گذشته گفتیم که بیعت به این معنی مبتنی بر یک اصل مردود است و آن این است که اجماع و بیعت منبع و وسیله قانونگذاری است در صورتیکه اجماع و بیعت بعنوان رای مردم مشرع و قانون ساز نیست بلکه آن دو به معنی دلیل و کاشف از حقیقتی است که قبلا ـ در شرع آمده و اتفاق آراء مردم نشانه آن است که واقع همان است که مردم به اتفاق آراء یا اکثریت به آن رسیده اند. ب: بیعت به کسی که از نظر اسلام واجد شرائط بود قدرت مردمی می دهد و فرد صلاحیتدار بوسیله بیعت شناخته می شود و معلوم می گردد که هم او مصداق درست خلیفه و امام واجد شرائط است.بنابراین تفسیر اگر مردم در بیعت و شناخت و تشخیص اشتباه کرده باشند فرد منتخب آنها خلیفه و امام واقعی نبوده و صرفا به دلیل منتخب بودن صلاحیت خلافت و امامت را نخواهد یافت. ماهیت بیعت به چند صورت قابل تفسیر است: - بیعت عقد و قرارداد خاصی است که در اسلام امضاء شده و مشمول اوفوا بالعقود است. - بیعت نوعی وکالت است که امام و خلیفه بدان وسیله امور کشور را به وکالت از امت اداره می کند. - وعده ابتدائی (نه عقدی) به اطاعت از کاندیدای امامت است. - التزام زبانی به اطاعت از کسی است که شرعا اطاعت او واجب است (لازمه ایمان) در شرائط فعلی اشکال مسئله بیعت عدم امکان تحقق آن بصورت بیعت همه مسلمین است ولی در صورت تحقق بدون شک پذیرفته است (و لعمری لو کانت الامامه لا تنعقد حتی تحضرها عامه الناس فما الی ذلک سبیل) (۷). ۲. انتخاب اهل حل و عقد منظور از اهل حل و عقد و یا اهل اجتهاد و یا خبرگان (همه این اصطلاحات را قاضی ابو یعلی در کتاب الاحکام السلطانیه آورده است) (۸) که امام و خلیفه را برمی گزینند افراد برجسته ای هستند که به علم و عدالت و امانت و صداقت صاحب نظر و خبره بودن در میان مردم اشتهار دارند (۹). آیا در گزینش امام لازم است همه اهل حل و عقد اتفاق نظر داشته باشند؟ بسیاری از علمای اهل سنت معتقدند که باید همه خبره های واجد شرائط مزبور از میان امت نظر موافق بدهند (۱۰).ولی ابن تیمیه می گوید اگر تعداد کمی مخالفت کردند به رای اکثریت خدشه ای وارد نمی آورد (۱۱). از طرف فقه شیعه نظر خبرگان بصورت یک دلیل و بینه شرعی پذیرفته شده و در نهج البلاغه آمده است: انما الشوری للمهاجرین و الانصار فان اجتمعوا علی رجل و سموه اماما کان

ذلک لله رضا (۱۲). ۳. انتخاب صاحبان اصلی قدرت ابن تیمیه انتخاب امام و خلیفه را توسط اهل الشوکه و صاحبان قدرت به عموم اهل تسنن نسبت می دهد و می گوید مذهب سنی معتقد است که امامت شکل مشروع نمی گیرد مگر آنکه توسط اهل شوکت و صاحبان اصلی قدرت مورد تایید قرار گرفته و برگزیده شود. دلائلی که ابن تیمیه بر مشروعیت این شیوه می آورد مبین آن است که منظور وی از اهل شوکت و اقتدار همان توده مردم و یا به تعبیر خود او جمهور مردم هستند، زیرا وی در این سخن استناد می کند به حدیث پیامبر (ص) که فرمود: «علیکم بالجماعه فان ید الله مع الجماعه » و حدیث دیگر که فرمود: «علیکم بالسواد الاعظم و من شذ فی النار» . ابن تیمیه بر این اساس می گوید اگر فرض کنیم بعضی از اصحاب از بیعت خلیفه اول امتناع می ورزیدند وی بر وجه مشروع خلیفه نمی بود (۱۳). تفاوت این شیوه با بیعت آن است که در این شیوه نه قراردادی است و نه التزام و نه وکالت بلکه صرفا اظهار رای و انتخاب منظور است، ولی معلوم نیست ابن تیمیه در شیوه انتخاب اهل حل و عقد اکثریت را کافی می داند ولی در این شیوه اتفاق نظر را شرط. ۴. تسلیم و قبول واقعیت در شرائطی که فرد یا گروهی با قهر و غلبه و از طریق شیوه های استبدادی یا نظامی قدرت را در جامعه اسلامی در دست بگیرد و بر مسلمین سیادت و حاکمیت پیدا کند برخی از علماء اسلام بخاطر اجتناب از خونریزی و فتنه گفته اند باید مسلمین این واقعیت را بپذیرند و در برابر قدرت شکل گرفته سر تسلیم فرود آورند و چنین فرد یا گروهی اختیارات دولت اسلامی را بطور مشروع در دست خواهد داشت. در این مورد از احمد بن حنبل نقل شده که هرگاه کسی به زور سلاح بر مسلمین استیلا پیدا کند و خود را خلیفه و امام و امیر بنامد، بر هیچ یک از مسلمین جائز نیست لحظه ای وی را امام بداند، خواه او نیکوکار باشد یا بدکار (۱۴). در جریان آشوبی که در بغداد در زمان واثق خلیفه عباسی به خاطر مسئله اعتقاد به مخلوق بودن قرآن پیش آمد و مردم بر خلیفه شوریدند، از احمد بن حنبل در این باره نظرخواهی نمودند، وی گفت: دستی که به فرمانروائی رسیده از آن کوتاه نکنید و تفرقه در میان مسلمانان ایجاد ننمائید (۱۵). در این مورد روایاتی نیز نقل شده که با اصول اسلام و اهداف سیاسی انبیاء و آیات صریح قرآن منافات دارد و مفاد آن روایات لزوم اطاعت از هر حاکم و امیری است حتی اگر ستمکار باشد (۱۶). به همین دلیل بسیاری از علمای اهل تسنن نظریه فوق را توجیه نموده گفته اند مشروعیت این نوع دولت در صورتی مفروض شده که امام مسلمین شرایط صلاحیت امامت را دارا باشد و یا چنین اختلافی بین دو یا چند فقیه واجد شرایط اتفاق بیفتد و یکی از آنها قدرت را به زور سلاح به چنگ آورد. ولی این توجیه نیز کارساز نیست زیرا اصولا قدرت سیاسی در دولت اسلامی باید در دست کسی باشد که هم مورد رضایت خدا و هم از طرف مردم برگزیده شده و از رضایت عمومی مردم برخوردار باشد. از طرف مبانی شیعه حتی امام معصوم که صلاحیت امامت را با نص و از جانب خدا داراست از طریق قهر و غلبه و زیر پا گذاردن رضایت و رای عمومی مردم، قدرت سیاسی و اختیارات را در دولت اسلامی بدست نمی گیرد.عمل امیر المؤمنین و همچنین خطبه سوم نهج البلاغه گواه صادق این حقیقت است. ۵. اکثریت و اقلیت شیوه انتخابات آزاد و التزام به رای اکثریت مفهوم اساسی دموکراسی جدید است و این شیوه در گذشته نیز بعنوان یک اصل عقلائی همواره در میان مردم رواج داشته است و دلیل آن نیز پیروی از اصل ترجیح راجح و اجتناب از ترجیح بدون مرجح و یا ترجیح مرجوح بوده است و از طرف عقلی اکثریت، قدر متیقن و از شبهه به دورتر محسوب می شده است. گرچه قرآن پیروی از اکثریت به این معنی که نظر اکثریت به واقعیت نزدیکتر است و یا دلیل بر واقعیت تلقی می گردد را مردود دانسته است ان یتبعون الظن (۱۷) - بل اکثرهم لا یعقلون (۱۸) - بل اکثرهم لا یعلمون (۱۹) - و ما یتبع اکثرهم الا ظنا (۲۰). لی اکثریت بعنوان یک راه حل در جهت بیرون آمدن از بن بست اجتماعی را مردود ندانسته است. استناد به شهرت که در اصول فقه بعنوان راه حلی برای رفع تعارض ادله بکار برده می شود و در روایات به آن امر شده است (۲۱) می تواند گواه این گفته باشد.و همچنین شیاع را که بعنوان اماره و دلیل مقبول در تشخیص موضوعات تلقی شده است می توان گواه دیگری بر مقبول بودن استناد به اکثریت بشمار آورد و نیز کلمه جماعت که در روایات زیاد از جدا ماندن از آن نهی شده معنائی جز اکثریت نمی تواند داشته باشد بدیهی است استناد به اکثریت نه به معنی آن است که در موارد معلوم نبودن

جانب حق و باطل اکثریت دلیل حقانیت یک جانب است، و نه بدان معنی است که اگر حق در جانب اقلیت تشخیص داده شود تبعیت از اکثریت لازم است، بلکه کاربرد اکثریت مانند موارد اصول عملیه (۲۲) در اصول فقه است که در موارد مشکوک که حق و باطل معلوم نیست و یا هر دو طرف مدعی حقانیت هستند و باید یکی از دو طرف انتخاب و اجرا شود ناگزیر باب برای بیرون آمدن از این بن بست جانب اکثریت ترجیح داده می شود. ۶. شیوه قانون اساسی در جمهوری اسلامی ایران در قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران از دو شیوه اساسی برای تشخیص مشروعیت کارگزاران دولت و مسئولان و عهده داران اقتدارهای عمومی حکومت استفاده شده است: الف: بیعت عمومی بصورت انتخابات آزاد در مورد تعیین رئیس جمهور و نمایندگان مجلس شورای اسلامی و به شکل سنتی آن در انتخاب رهبر و ولی فقیه (در مرحله انتخابی اول) . ب: نظر اهل حل و عقد و خبرگان در مورد تعیین رهبر و یا اعضای شورای رهبری (در دو مرحله دوم و سوم) و نیز در مسئله عزل رهبر در صورت فقدان شرائط رهبری و عدم توانائی بر انجام وظائف رهبری.ولی در اعمال هر دو شیوه (بیعت و انتخابات - خبرگان) ملاک را اتفاق آراء ندانسته و اکثریت را معیار تشخیص دانسته است.البته میزان اکثریت در موارد مختلف در قانون اساسی گاه بصورت اکثریت مطلق (نصف بعلاوه یک) و گاه اکثریت نسبی و گاه اکثریت دو سوم (۲/۳) و نیز اکثریت قاطع پیش بینی شده است. پی نوشت ها: ۱. اصول کافی، ج ۱، ص ۴۰۷. ۲. هود، آیه ۱۱۳. ۳. خلاف کتاب القضاء، ص ۳۰. ۴. اصول کافی، ج ۱، ص ۲۷. ۵. سفینهٔ البحار، ج ۱، ص ۵۶. ۶. قاضی ابو یعلی حنبلی در الاحکام السلطانیهٔ برای بیعت لفظ و صیغه خاصی ذکر می کند و می گوید: بیعت کنندگان (در حالی دست در دست مبایع له دارند) می گویند: بالفیاک بیعه رضی علی اقامهٔ العدل و الانصاف و القیام بفروض الامامهٔ (با تو با ضایت خاطر بیعت نمودیم تا عدل و انصاف بر پا شود و مسئولیتهای امامت انجام پذیرد) . و بنا بر نقل روض النضیر (ج ۵، ص ۲۶) امام می گوید: علی عهد الله و میثاقه و اشد ما اخذ علی النبیین من عهد و عقد لاعملن فیکم بکتاب الله و سنهٔ نبیه طاقتی و جهد رایی. ۷. نهج البلاغه، نامه ۶. ۸. الاحکام السلطانیه، ابویعلی، ص ۳، ۷، ۸، ۱۱. ۹. همان، ص ۱۰. ۱۰. همان، ص ۷. ۱۱. نظام الاسلام الحکم و الدوله، ص ۸۳. ۱۲. نهج البلاغه، نامه ۶. ۱۳. نظام الاسلام الحکم و الدوله، ص ۸۳. ۱۴. همان، ص ۸۵. ۱۵. همان، ص ۸۵. ۱۶. مراجعه شود به کنز العمال، ج ۳، روایات ۲۹۹۹، ۳۰۰۳، ۳۰۰۸. ۱۷. نجم، آیه ۲۳. ۱۸. عنکبوت، آیه ۶۳. ۱۹. لقمان، آیه ۲۵. ۲۰. یونس، آیه ۳۶. ۲۱. در روایت عمر بن حنظله چنین آمده است: «و یترک الشاذ الذی لیس بمشهور عند اصحابک » روایتی که بندرت نقل شده و شهرت ندارد، کنار گذارده می شود (وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۷۶) . ۲۲. اصول عملیه عبارت است از اصل استصحاب و اصل تخییر و اصل برائت و اصل احتیاط که در مقام شک نسبت به حکم واقعی صرفا برای رفع تحیر بکار بسته می شود. منابع مقاله: فقه سیاسی، ج ۲، عمید زنجانی، عباسعلی؛

منشا «مشروعیت حکومت » در دو دیدگاه تشیع و تسنن

منشا «مشروعیت حکومت » در دو دیدگاه تشیع و تسنن در ابتدای بحث باید به این سؤال پاسخ داد که منبع و منشا مشروعیت حکومت چیست؟ آیا بیعت و آرای مردم تامین کننده مشروعیت است و یا «نص » و نظر شارع منشا چنین مشروعیتی است؟ و اگر خواست مردم ملاک مشروعیت است آیا چنین خواستی منبع هر دو بخش «حقانیت » و «قانونیت » مشروعیت است یا صرفا منبع یکی از این دوبخش است؟ و اگرنظر شارع ملاک مشروعیت است آیا تامین کننده هر دو بخش مذکور است یا صرفا منشا بخشی از مشروعیت است؟ بی شک، پاسخ علمای اهل سنت به پرسشهای پیش گفته مربوط به منشا مشروعیت حکومت با آنچه که در دیدگاه تشیع مطرح است، یکی نیست. در حالی که تشیع بخصوص گروه دوازده امامی، «نص » و نظر شارع را هم در بخش «حقانیت » .و هم در بخش «قانونیت » ملاک و منبع اصلی مشروعیت حکومت ده ساله پیامبر اکرم (ص) در مدینه و دوران امامت ائمه اطهار - صلوات الله علیهم اجمعین - دانسته و آن را بر اساس قاعده لطف توجیه و تفسیر می نماید (۱) ، اهل سنت امر حکومت

را پس از پیامبر اکرم (ص) (حد اقل قانونیت مشروعیت) در زمره مصالح عامه می دانند که به نظر امت واگذار شده است. (۲) برای توضیح بیشتر دیدگاه های تشیع و تسنن در باب منشا مشروعیت حکومت، برخی از کلمات بزرگان علمای این دو مذهب را نقل می کنیم.اما قبل از آن، بیان نکته ای را در مورد حکومت ده ساله پیامبر گرامی اسلام (ص) در مدینه ضروری می دانیم. اتفاق نظر مذاهب اسلام در مورد «مشروعیت حکومت پیامبر اکرم (ص)» هر چند با رحلت حضرت ختمی مرتبت پیامبر اکرم (ص) در ۲۸ صفر سال یازدهم هجری قمری، مجادلات مربوط به حکومت در جامعه اسلامی آغاز می گرد، اما در باب مشروعیت حکومت پیامبر اکرم (ص)، بین جمیع مسلمانان، این اتفاق نظر وجود دارد که آن حضرت با نصب الهی، علاوه بر منصب رسالت و منصب قضاوت، منصب تشکیل حکومت و اداره رهبری سیاسی جامعه را نیز بر عهده داشته است.و خداوند سبحان حق اختصاصی حاکمیت را به وی تفویض کرده و اعمال این حاکمیت صرفا توسط وی مشروع است.و هر حکومتی جز حکومت پیامبر، حکومت غیر مشروع و غیر قانونی است. ابن خلدون با اشاره به لزوم اجرای سیاست دینی در جامعه انسانی و منافع فراوانی که بدلیل آگاهی برتر شارع نسبت به مصالح عامه مردم چنین سیاستی در بر دارد، حکومت را مختص اهل شریعت، یعنی انبیاء دانسته و می گوید: «صراط الله الذی له ما فی السموات و ما فی الارض، فجاءت الشرائع بحملهم علی ذلک فی جمیع احوالهم من عبادهٔ و معاملهٔ حتی فی الملک الذی هو طبیعی للاجتماع الانسانی فاجرته علی منهاج الدین لیکون الکل محوطا بنظر الشارع » (۳) زمحشری در تفسیر آیه ۶ سوره احزاب یعنی آیه «النبی اولی بالمومنین من انفسهم » می نویسد: «پیامبر نسبت به مؤمنین در هر چیزی از امور دین و دنیا اولویت دارد، برای همین، آیه مطلق است و مقید نشده است، پس بر مؤمنین واجب است که پیامبر در نظرشان از خودشان محبوبتر باشد و حکم پیامبر اکرم (ص) از حکم خودشان نافذتر و حق وی بر حق خودشان مقدم باشد» (۴) آیت الله منتظری نظر شیعیان را با استدلال به ۹ آیه از قرآن کریم (۵) مطرح کرده و ولایت به مفهوم حکومت را از جانب خداوند سبحان برای پیامبر اکرم (ص) و ائمه معصومین (ع) ثابت نموده و می نویسد: «ذات پاک رسول خدا (ص) همانگونه که پیام آور از جانب خداوند، و خاتم پیامبران بود فرمانروا و حاکم و اولی به تصرف در امور مسلمین نیز بود و همانگونه که مردم موظف به اطاعت از وی در اوامر ارشادی که از جانب خداوند سبحان بیان می فرمود بودند. موظف به اطاعت از وی در اوامر مولوی و دستورات حکومتی وی نیز بودند» . (۶) البته تاکید بر اتفاق نظر بین اهل سنت و شیعیان در مورد منشا الهی مشروعیت حکومت پیامبر اکرم (ص) بیشتر به این معناست که نظر غالب اندیشمندان مسلمانان و دیدگاه عمومی جمیع مسلمانان همین است.و هرگز به مفهوم آن نیست که در این مساله هیچ نظر دیگری بین مسلمانان نیست. ممکن است اتفاق نظر پیش گفته را در صورتی صحیح بدانیم که اداره امور جامعه اسلامی و حاکمیت پیامبر اکرم (ص) را بر کشور پهناور اسلامی در دوران پس از هجرت تا زمان رحلت به عنوان بخشی از رسالت ایشان و جزئی از مجموعه دین بدانیم. بی شک آن دسته از اندیشمندانی که دخالت پیامبر اسلام (ص) را در سیاست، صرفا اقبال مردم به ایشان دانسته و آن را مرتبط با مفهوم رسالت وی نمی دانند، در حقیقت تفسیری غیر دینی از حکومت رسول اکرم (ص) دارند.این گروه منشامشروعیت قدرت سیاسی پیامبر اکرم (ص) را آرای مردم دانسته و معتقدند اگر مردم وی را به رهبری حکومت انتخاب نمی کردند، آن حضرت صرفا به ابلاغ وحی می پرداخت و کاری به کار حکومت نداشت تصرف در امور مردم را بر خود روا نمی دانست. (۷) هر چند پاسخ به چنین دیدگاهی خارج از محدوده تحقیق حاضر است، اما اندک تاملی در تحلیل سیره پیامبر اکرم (ص) ثابت می کند که آن حضرت هرگز اداره امور جامعه اسلامی را خارج از منصب الهی نمی دانستند.و نه تنها در طول دوران حکومت ده ساله خویش هیچگاه با بحران مشروعیت مواجه نبودند بلکه بیعت و رضایت مردم نیز به خاطر اقتدار ممتاز و شخصیت بی بدیل ایشان بوده است که به مشروعیت و منصب الهی ولایت و حکومت ایشان کمترین خدشه ای وارد نمی سازد. (۸) اختلاف دیدگاه علمای مکتب خلافت با مکتب امامت اتفاق نظر عموم مسلمانان را در مورد ضرورت وجود حکومت و چگونگی مشروعیت حکومت پیامبر اکرم (ص) در مباحث قبلی بیان کردیم.در زمینه منشا و مبنای مشروعیت حکومت اسلامی پس از رحلت نبی اکرم

(ص)، هر کـدام از دو مکتب اصـلی یعنی «مکتب امـامت » و «مکتب خلافـت » دیـدگاههای ویژه ای دارنـد که با پرداختن به موارد اشتراک و اختلاف آنهـا، مبنـای شـروعیت حکومت در دیـدگاه اسـلام پس از وفات پیامبر (ص) را بهتر می توان مشـخص کرد. از آنجایی که خلافت یا امامت در حقیقت جانشـینی عالیه صاحب شرع در تدبیر امور مسلمین و اداره جامعه اسلامی است لذا می توان گفت: در هر دو مکتب امامت و خلافت، منشا مشروعیت حکومت پس از رسول گرامی اسلام (ص) در جنبه «حقانیت » مشروعیت، با شارع مقدس ارتباط تنگاتنگ پیدا می کند.گرچه در جنبه «قانونیت » مشـروعیت، در حالی که مکتب خلافت، منشا مشـروعیت را به نوعی باانتخاب مردم مرتبط می داند، مکتب امامت، آن را در عصـر حضور امامان معصوم (ع) با «نص » و نظر شارع مقدس پیوند می دهد. طرفداران مکتب خلافت، با اسـتناد به جایگاه رفیع صـحابه و یاران نزدیک پیامبر (ص)، مشروعیت حکومت پس از رسول مکرم اسـلام (ص) را منطبق بـا قول و فعـل صـحابه دانسـته و معتقدنـد چون صـحابه و یـاران نزدیک پیامبر، پیروان واقعی و رهروان صدیق پیامبر اسـلام (ص) بودند لذا مشـروعیت کردار و گفتار آنان با شارع مقدس اسـلام، پیوندی ناگسسـتنی دارد. ابن خلدون در مقدمه خویش می گوید: پیروان مکتب خلافت، با توجه به اقوال و عملکرد صحابه، برای حاکم جامعه اسلامی پس از وجود مقدس نـبی اکرم (ص) ۴ شـرط علم، عـدالت، کفایت (لیاقت و تـدبیر) و سـلامت حواس را لازم می داننـد و در شـرایط پنجم یعنی نسـبت قریشـی اختلاف دارند. (۹) بنـابر این از دیـدگاه طرفـداران مکتب خلافـت، (منشـا مشـروعیت حکـومت پس از پیـامبر اکرم) از بعد حقانیت (و یا همان مرتبه اسـتعداد و صـلاحیت حاکم) با شارع مقدس می باشد، هر چند که از بعد قانونیت (و یا همان مرتبه جعل و اعتبار) مشـروعیت آن به دلیل مفاد حـدیث «لا یجتمع امتی علی الخطاء» به مردم واگـذار شده است.به همین خاطر ماوردی امامت را از جمله حقوق عمومی می دانـد که بین حق الله و حقوق انسانهـا، مشترک است. (۱۰) در کیفیت و کمیت تـاثیر نظر مردم در انعقاد امامت و انتخاب حاکم، بین علمای مکتب خلافت، بحث و گفتگو بسیار است.در اینجا به سه شیوه مشهوری که دو تن از برجستگان مکتب خلافت به تبیین آن پرداخته انـد، اشاره می کنیم. ماوردی (م ۴۵۰ ه) و ابو یعلی (م ۴۵۸ ه) که هر دو در عصر خویش قاضی القضات بوده اند، در کتابهای خویش موسوم به «الاحکام السلطانیه » از سه شـیوه زیر برای تعیین و انتخاب حاکم سـخن می گویند: ۱- انتخاب اهل عقـد و حل (یعنی همان بزرگان و خبرگان قوم) به دلیل بیعت پنج نفر از اهل عقد و حل در مساله خلافت ابو بکر و همچنین عمـل عمر بن الخطـاب در تعیین شورایی برای انتخاب خلیفه بعـد از وی. ۲- انتخاب جانشـین از سوی خلیفه قبلی به استناد عمـل ابـو بکر در تعیین جانشـین پس از خود و عـدم اعـتراض مسـلمانان بر عملکرد وی. ۳- اسـتقرار خلیفه از طریـق غلبه و پیروزی نظـامی که بر عموم مسـلمانان واجب است حـاکم پیروز را خلیفه و امـام بداننـد و از وی اطاعت و تبعیت نماینـد. قاضـی ماوردی در مورد دو شیوه اول می گوید: «و امامت از دو طریق منعقد می گردد، یکی با انتخاب اهل حل و عقد و دیگری با تعیین امام قبلی، اما در بین کسانی که می گویند امامت از سوی اهل حل و عقد منعقد می شود اختلاف است که تعداد این افراد به چند نفر باید برسد؟ عده ای می گویند: امامت منعقد نمی گردد مگر اینکه تمام افراد اهل حل و عقد از شهرهای مختلف بر امامت فردی اجتماع کنند و این بـدان جهت است که رهبری او همه گیر باشـد و امت اجماعـا تسـلیم اوامر او باشـند.امـا این نظریه با کیفیت انعقاد بیعت مردم با ابوبکر نقض می گردد، زیرا افراد حاضر (در سقیفه) منتظر افراد غایب نماندند. دسته ای دیگر می گویند کمترین تعدادی که امامت با رای و بیعت آنان منعقـد می شود پنج نفر است که هر پنج نفر همگی در انعقاد امامت دخالت نمایند، یا یکی از آنان با رضایت و نظر چهـار نفر دیگر انعقاد امامت را به عهـده می گیرد.بر این قول از دو راه اسـتدلال می کننـد، یکی به بیعت ابو بکر که توسط پنج نفر انجام گرفت و آنگاه دیگران از آن پنج نفر متابعت کردند و آن پنج نفر عمر بن خطاب، ابو عبیده جراح، اسـید بن حضـیر، بشیر بن سـعد و سالم مولی ابی خذیفه بودند.و دیگری عمل عمر که شورای خلافت را بین شش نفر قرار داد تا با رضایت پنج نفر دیگر، خلافت برای یکی از آنـان اسـتقرار یابـد و این از نظر اکثر فقها و متکلمین بصـره است. اما علمای دیگری از اهل کوفه می گوینـد: امامت با حضور سه نفر از اهل حل و عقـد که یکی از آنان با رضایت دو نفر دیگر خلافت را به عهـده بگیرد محقق می شود که در

این صورت، یکی از آنان حاکم است و دو نفر دیگر شاهد، چنانچه عقد نکاح نیز با حضور ولی و دو شاهد صحت می یابد.گروهی دیگر گفته اند: امامت با بیعت یک نفر منعقد می شود زیرا عباس به علی (ع) گفت: دستت را دراز کن تا با تو بیعت کنم تا مردم بگویند عموی رسول خدا (ص) با پسر عمویش بیعت کرد و در این صورت حتی دو نفر نیز در امامت تو اختلاف نخواهند کرد و بدان جهت که بیعت یک حکم است و حکم یک نفر هم کافی است » (۱۱) و قاضی ابو یعلی در مورد شیوه سوم می گوید: در روایت عبدوس بن مالك عطار (القطان خ.ل) آمده است: «کسی که بر مردم به وسیله شمشیر غلبه کند.به گونه ای که خلیفه مسلمانان گردد و امیر المؤمنین نامیده شود، هرگز برای کسی که ایمان به خداوند و روز قیامت دارد روا نیست که شب بخسبد و او را امام خویش ندانـد، چه وی خلیفه نیکوکاری باشد و چه جنایتکار» . (۱۲) عبد الرحمن الجزیری در کتاب «الفقه علی المذاهب الاربعة » می نویسد: «همه امامان مذاهب چهارگانه (حنبلی، مالکی، شافعی و حنفی) بر این نکته اتفاق نظر دارند که امامت به وسیله بیعت اهل حل و عقد از علما و رؤسا و چهره های سرشناس مردم که می توانند در یک امر اجماع کنند، محقق می شود و عدد خاصی در تعداد آنان شرط نیست، و باید کسانی که با امام بیعت می کنند ویژگیها و شرایط شهود از قبیل عدالت و دیگر شرایط را دارا باشند.و نیز امامت به وسیله تعیین امام بالفعل جامعه که برای پس از خود خلیفه مشخص می نماید محقق می گردد.همانگونه که ابو بکر سفارش عمر بن الخطاب را نمود...و امت بر جواز اینگونه تعیین خلیفه، اجماع دارد» . (۱۳) فضل الله بن روزبهان، فقیه معتبر مکتب خلفا نیز استیلای هر کسی را که بتواند مردم را مطیع خویش سازد به عنوان یکی از راههای استقرار خلافت می داند. (۱۴) قاضی عضدی در زمینه ثبوت امامت می گوید: «امامت با نص پیامبر و نص امام سابق ثابت می شود و با بیعت اهل حل و عقد نیز تعیین می گردد» (۱۵) دکتر وهبه الزحیلی در کتاب «الفقه الاسلامی و ادلته » می نویسد: «فقهای اسلام چهار طریق برای تعیین عالیترین مقام دولت اسلامی مشخص نموده اند: «نص » «بیعت » ، «ولایت عهدی » و «تسلط با قهر و غلبه » و ما بزودی آشکار خواهیم ساخت که تنها راه صحیح اسلام که به اصل شوری و به واجبات کفایی ارج می نهد، یک راه بیشتر نیست و آن راه، همان بیعت اهل حل و عقد به انضمام رضایت عموم مردم به اختیار خویش است و راههایی غیر از این، مستندات آنها ضعیف است » (۱۶) با بررسی دقیقتر کلمات بزرگان مکتب خلافت مشخص می شود که هر چند به دو طریق «نص » و «تسلط با قهر و غلبه » هم به عنوان راههای تعیین حاکم اسلامی پس از حکومت پیامبر اکرم (ص) اشاره شده است، اما تکیه اصلی بیشتر علمای مکتب خلافت بر همان انتخاب اهل حل و عقد و انتخاب جانشین از سوی خلیفه قبلی است. بی شک هیچ دلیل عقلی و شرعی برای مشروعیت حکومت حاکمی که از طریق سلطه و قهر و غلبه نظامی به قدرت رسیده است وجود ندارد.و غالب علمای مکتب خلافت که شیوه هایی مانند «ولایت عهدی » یا «تسلط به قهر و غلبه » و یا انتخاب و بیعت تعداد اندکی از مردم بدون انضمام رضایت عموم مردم را برای تعیین عالیترین مقام حکومت اسلامی کافی دانسته اند، در حقیقت، در صدد بوده اند تا مشروعیت قدرتهای حاکم و وضع موجود زمان خویش را که حکومتهای غیر مردمی بر سرکار بوده انـد توجیه نماینـد.زیرا در صورتی که پس از پیامبر اکرم (ص) قانونیت مشروعیت حکومت به امت واگذار شده باشد، بدون تردید، هر نوع شیوه ای که در برگیرنده عنصر «رضایت مردم » آن هم قبل از استقرار حکومت نباشد، توجیه عقلی و شرعی ندارد.لذا هر چند ممکن است رضایت همراه با اکراه مردم نسبت به حکومتهایی که با قهر و غلبه تسلط یافته انـد، به مرور زمان و در اثر ضرورتها حاصل شود، اما منظور از واگذاری امر خلافت به رضایت عامه این است که نه تنها هیچ اجباری در کار نباشد بلکه مردم از روی میل ورغبت و اراده خویش نسبت به برپایی حکومت و تعیین حاکم جامعه اسلامی آن هم در آستانه و حتی قبل از استقرار حاکم رضایت داشته باشند. به عبارت ساده تر می توان گفت که تمام بحث در باب «رضایت امت » در مکتب خلافت، بر سر مشروعیت مردمی حاکم است که قبلا باید تضمین گردد و بحث بر سر مقبولیت عمومی وی نیست که بعدا باید کسب شود. و اتفاقا با بررسی موشکافانه تاریخ خلافت خلفای راشدین و به اعتراف برخی از پیروان مکتب خلافت مشخص می گردد (جز در مورد امامت و خلافت مولای متقیان حضرت علی (ع) مراجعه به

افکـار عمومی پس از تعیین خلیفه بوده است که در اینجـا مجـال بحث از آن نیست. (۱۷) و اما در بین طرفـداران مکتب امامت، هر چند در باب مشروعیت حکومت پس از پیامبر اکرم (ص) در عصر غیبت، دیدگاههای متفاوتی وجود دارد، (که ما در مباحث آینده به آن خواهیم پرداخت) ولی پیروان مکتب امـامت، مشـروعیت حکومت را در زمان حضور امامان معصوم - علیهم السـلام - هم در جنبه حقانیت (مرتبه اسـتعداد و صـلاحیت امام) و هم در جنبه قانونیت (مرتبه جعل و اعتبار) با شارع مقـدس مرتبط دانسـته و در این زمینه اختلافی ندارنـد.علمای مکتب امامت رای و نظر مردم را صـرفا در جنبه مقبولیت (مرتبه سـلطه و فعلیت امامت امام) دخیل می داننـد. مکتب امـامت بر اسـاس دلایـل عقلی و با اسـتناد به آیات ۱۲۴ سـوره بقره و ۳۳ سـوره احزاب و ۳۵ سوره یونس و احـادیث متعدد، دو شـرط اساسـی یعنی «عصـمت » و «افضـلیت » را در وجود امام لازم دانسـته و از شـرایط مهم شارع مقدس برای صلاحیت امـامت (جنبه حقانیت مشـروعیت) همین دو شـرط می دانـد.کما اینکه تعیین امام معصوم و افضل را خارج از عهـده انسانها تلقی می نمایـد و آن را بر اساس قاعـده لطف و با اسـتناد به آیه ۱۲۴ سوره بقره بر خداونـد سـبحان واجب دانسـته و اعتبار امامت (و یا همان جنبه قانونیت مشـروعیت) را به انتصاب الهی و وجود «نص » مرتبط می داند. خواجه نصیر الدین طوسی (م ۶۷۲ ه) از بزرگان فقهای مکتب امـامت در کتـاب «کشف المراد» خویش می گویـد: وجود امـام لطف است پس نصب او به خـاطر حصول غرض بر خـداوند تبارک و تعالی واجب است. و امتناع و بطلان تسـلسل، موجب عصمت امام می شود و این عصمت منافاتی با قدرت معصوم بر انجام معصیت نـدارد. و زشتی پیشـی گرفتن مفضول (بر افضـل) کاملا ـ معلوم است و هرگونه ترجیحی در صورت مساوی بودن (امـام بر دیگران) مقبول نیست (بنـابراین امـام حتمـا بایـد افضل باشـد) و شـرط عصـمت در امام مسـتلزم وجوب «نص » برای امامت امامت و مقتضی تعیین امام از سوی رسول الله (ص) بعد از خودشان می گردد» . (۱۸) علامه حلی (م ۷۲۶ ه) نیز با توجه به شرط عصمت که جز خداوند تبارک و تعالی آشـنا به امر آن نیست، نصب امام را از جانب خداوند لازم دانسـته و معتقد است در مشروعیت حکومت دوازده امـام (ع)، رای و نظر مردم و حتی پیـامبر اکرم (ص) تـاثیری نـدارد. (۱۹) علامه عسـکری از برجسـتگان علمای معاصر نیز با اسـتناد به آیـات قرآنی و احادیث نبوی امامت انتصابی ائمه اطهار (ع) و لزوم «نص » بر امامت ایشان را ثابت کرده و امتیازات مکتب امامت را بر مکتب خلافت در مساله حکومت به خوبی بر می شـمارد. (۲۰) پی نوشت ها: ۱- الطوسی، الخواجه نصیر الدین، کشف المراد فی شـرح تجریـد الاعتقاد، مؤسسهٔ الاعلمی للمطبوعات، چاپ اول، بیروت، ۱۳۹۹ ه - .ق، ۱۹۷۹ م، ص ۳۷۵- ۳۸۸. ۲- ابن خلـدون، عبد الرحمن بن محمد، مقدمه ابن خلدون، دار احیاء التراث العربی، بیروت، ۱۹۸۸، ص ۱۹۰. ۳- همان منبع پیشین، ترجمه: (روشـی که منجر به سـعادت دنیا و آخرت مردم می شود، همان) راه خداوند است که آنچه در آسمانها و آنچه در زمین است برای اوست.پس ادیـان آمـده انـد که مردم را در تمـامی احوالشان، از عبادت و معاملات تا حکومت که برای جامعه انسانی.طبیعی است، هـدایت نماینـد.و حکـومت را بر اسـاس دین قرار دادنـد تـا همه (امور) به نظر شـارع انجـام پـذیرد. ۴- زمخشـری، محمـود بن عمر، الکشاف، دار الکتاب العربی، بیروت، ج ۳، ص ۵۲۳. ۵- آیات ۱۲۴ سوره بقره، ۲۶ سوره ص، ۶ سوره ص، ۳۶ سوره احزاب، ۵۵ سوره مائده، ۵۹ سوره نسا، ۶۵ سوره نسا، ۱۰۵ سوره نسا و ۶۲ و ۶۳ سوره نور. ۶- منتظری، حسینعلی، مبانی فقهی حکومت اسلامی (دراسات فی ولایت الفقیه و فقه الدوله الاسـلامیه)، ج ۱، ص ۱۶۹. ۷- از جمله اندیشوران اهل سـنت که به جدایی دین از سیاسـت معتقـد بوده و منشـا حکومت پیامبر اکرم (ص) را مردم می داننـد، می توان به عبـد الرزاق نویسـنده مصـری کتاب «الاسـلام و اصول الحکم » اشاره نمود.در میان روشـنفکران شـیعی نیز می توان از دکتر مهـدی حائری یزدی نویسـنده کتاب «حکمت و حکومت » نام برد. ۸- برای مطالعه بیشتر رجوع شود به: قاضـی زاده، کاظم، منشا ولایت معصومین (ع)، فصلنامه حکومت اسلامی دبیرخانه مجلس خبرگان، سال اول، قم، پاییز ۱۳۷۵، شماره اول، ص ۹۶. ۹- ابن خلـدون، عبد الرحمن بن محمد، مقدمه ابن خلدون، ص ۱۹۳. ۱۰- الماوردی، علی بن محمد، الاحکام السـلطانیه و الولایات الدینیه، چاپ دوم، مکتب الاعلام الاسلامی، قاهره، ۱۴۰۶ ه.ق، ص ۹. ۱۱- همان منبع پیشین، ص ۷. ۱۲- قاضـی ابو یعلی حنبلی، الاحکام السلطانیه، چاپ دوم، مکتب الاعلام الاسلامی قاهره، ۱۴۰۶ ه.ق، ص

۲۳. ۱۳– الجزیری، عبد الرحمن، کتاب الفقه علی المذاهب الاربعه، دار احیاء التراث العربی، بیروت، چاپ هفتم، ۱۴۰۶ ه.ق، ج ۵، مبحث شروط الامامهٔ، ص ۴۱۷. ۱۴– خنجی، فضل الله بن روزبهان، سلوک الملوک، دستور حکومت اسلامی، حیدر آباد دکن، ص ۴۷. ۱۵– العضدی، شرح المواقف، ج ۳، ص ۲۶۵. ۱۶– وهبه الزحیلی، الفقه الاسلامی و ادلته، ج ۶، ص ۶۷۳. ۱۷– برای مطالعه بیشتر رجوع شود به: خطیب، عبد الکریم، الخلافهٔ و الامامهٔ، ص ۲۷۲ و همچنین رجوع شود به: سبحانی، جعفر، مبانی حکومت اسلامی، ترجمه داود الهامی، مؤسسه علمی و فرهنگی سید الشهداء (ع)، قم، ۱۳۷۰، ص ۱۵۰– ۱۶۲ و همچنین رجوع شود به: جعفری، سید حسین محمد، تشیع در مسیر تاریخ، مترجم دکتر آیت اللهی، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، تهران، ۱۳۶۸. ۱۸– الطوسی، الخواجه نصیر الدین، کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، مؤسسه الاعلمی للمطبوعات، چاپ اول، بیروت، ۱۳۹۹ ه.ق، ص ۳۸۸– ۳۹۲. ۱۹– العلامهٔ الحلی، الحسن بن یوسف، الباب الحادی عشر، شرح السیوری، تحقیق مهدی محقق، چاپ سوم، آستان قدس رضوی، مشهد، ۱۳۷۲، ص ۴– ۴۳. ۲۰– علامه عسکری، سید مرتضی، نقش ائمه در احیای دین، المجمع العلمی الاسلامی، چاپ پنجم، تهران، ۱۳۷۵، ج ۱۱، ص ۴۹– ۱۰۴. منابع مقاله: مبانی مشروعیت در نظام ولایت فقیه ، کواکبیان، مصطفی؛

ویژگیها و کارویژه های نظام سیاسی در اسلام

ویژگیها و کارویژه های نظام سیاسی در اسلام وقتی می گوییم حکومت برای اجرای قانون در جامعه است، یا به عبارت دیگر دو رکن اصلی حکومت قانونگذاری و اجرا می باشند، این قانون باید معیار و ضوابطی داشته باشد که بر اساس آن موازین و ضوابط وضع شود.نوع معیارها و ضوابطی که باید در نظر گرفت مربوط می شود به این که بدانیم هدف از تشکیل حکومت و وضع قانون چه باید باشد؟ از این رو، این سؤال ریشه ای در فلسفه سیاست مطرح است که هدف از تشکیل حکومت چیست که در بحثهای گذشته اجمالا بدان اشاره شد و در این بحث به تفصیل این مطلب را بررسی می کنیم. (ابتدا فهرست وار سه نظریه در باب هدف از تشکیل حکومت را طرح می کنم، تا ارتباط منطقی مطالب بهتر باز شناخته شود و سپس به بیان تفصیلی بحث می پردازیم) : ۱– کسانی چون هابز، از فلاسفه سیاسی پس از عصر رنسانس، بر این باورند که هدف و وظیفه حکومت تنها برقراری نظم و امنیت در جامعه است، به عبارت جامع تر هدف برقراری امنیت داخلی و خارجی است.یعنی وظیفه اصلی حکومت این است که مقررات و قوانینی را به اجرا گذارد که مانع ایجاد هرج و مرج و ناامنی در جامعه شود و در برابر عوامل تهدید کننده بیرونی و خارجی قوه دفاعی داشته باشد تا بتواند از موجودیت و کیان کشور صیانت کند.– برخی گفته اند: قانون و حکومت علاوه بر تامین و حفظ امنیت، باید عدالت را نیز در جامعه برقرار کند.از اینجا بحث عمیقی در رابطه با قانون، عدالت و آزادی – به خصوص در میان جامعه شناسان سیاسی – شروع شده است و کتابهای فراوانی در این باب نوشته اند که رابطه بین آزادی، قانون و عدالت چیست؟ اگر پذیرفتیم که علاوه بر حفظ امنیت، وظیفه دولت اجرای عدالت نیز هست، این سؤال مطرح می شود که عدالت خود به چه معناست؟ درباره حقیقت عدالت و مقومات آن تفسیرهای فراوانی از سوی اندیشمندان مسلمان و غیر مسلمان ارائه شده است و در این بین، مفهوم جامع و مورد توافق عدالت در بین اندیشمندان این است که حق هر کسی به او داده شود.این تعریف را، کم و بیش، همه پذیرفته اند، اما در تعریف و حدود حق با هم اختلاف دارند.حال که عنوان «حق » در تعریف عدالت گنجانده شد، بناچار وارد بحث دیگری می شویم و آن رابطه بین آزادی، حق، قانون و عدالت است که حق و عدالت با هم چه رابطه ای دارند.بالاخره بحث به اینجا منتهی می شود که حق هر کسی در این است که منافع و مصالح طبیعی او تامین شود و آن قانونی عادلانه است که حقوق افراد را – یعنی آنچه را که نیازهای طبیعی آنها اقتضا می کند – در سایه زندگی اجتماعی برای آنها تامین کند. اکنون که سخن از حق به میان آمد، این سؤال مطرح می شود که چه کسانی در زندگی اجتماعی از حق برخوردارند؟ آیا همه انسانها در زندگی اجتماعی خود از حق برخوردارند، یا کسانی در زندگی اجتماعی حق دارند که در دستاوردهای اجتماع سهیم باشند؟ به دیگر

سخن، بعضی از انسانهای معلول که نمی توانند هیچ خدمتی به اجتماع بکنند و در بیمارستان و یا آسایشگاه بستری اند و هیچ نقشی در زندگی اجتماعی و تامین دستاوردهای جامعه نمی توانند داشته باشند، آیا در جامعه حقی دارند یا خیر؟ اگر حق ناشی از خدماتی است که افراد به جامعه ارائه می دهند، چنین کسی هیچ حقی ندارد، زیرا غیر از استفاده از دستاورد زحمات دیگران سود دیگری برای جامعه ندارد.البته ممکن است که بعضی از افراد معلول بتوانند از نظر فکری به جامعه کمک کنند، ولی سخن ما در فرد معلولی است که از ابتدا محروم از همه توانایی های جسمی و فکری متولد شده است و توانی برای فعالیت ها جسمی و همچنین ارائه خدمات فکری به جامعه ندارد.آیا چنین کسی در جامعه دارای حق هست؟ یا فردی که در دوران توانمندی خدماتی را به جامعه ارزانی داشت و سپس از کار افتاده گشت و از ارائه هر گونه خدمتی به جامعه ناتوان شد، آیا حقی در جامعه دارد یا خیر؟ طبق برخی گرایشهای جامعه شناختی چنین افرادی هیچ گونه حقی در جامعه ندارند و در قبال آنها دولت هیچ مسؤولیتی ندارد. در رژیم مارکسیستی حاکم بر شوروی سابق، چنین افرادی را که هیچ نفعی برای جامعه نداشتند، به بهانه ای از میان بر می داشتند.در جوامع دیگر نیز چنین گرایشهایی وجود دارد.آیا حقی که افراد بر جامعه دارند، در ازای خدمتی است که به جامعه ارائه می دهند؟ آیا همان معلول و ناتوان از ارائه خدمت به جامعه به این دلیل که موجودی انسانی است و در میان انسانها متولد می شود و زندگی می کند، حقی بر جامعه ندارد؟ متاسفانه کسانی که می گویند حق در ازای خدمتی است که به جامعه ارائه می شود، برای این افراد حقی قائل نیستند و می گویند اگر افرادی از روی ترحم و عاطفه انسانی بخواهند به این قشر از جامعه خدمت کنند و برای نگهداری آنها آسایشگاه بسازند، می توانند این کار را انجام دهند، در غیر این صورت کسی مسؤول مرگ آنها نخواهد بود! ۳- دیدگاه سوم در باب هدف از تشکیل حکومت و دولت، دیدگاه اسلامی است که علاوه بر تامین امنیت و عدالت و در کل تامین نیازهای مادی، بر تامین نیازهای معنوی و روحانی نیز تاکید دارد. تفاوت کار ویژه حکومت اسلامی با سایر حکومت ها در اسلام، علاوه بر این که امنیت، دفاع در برابر دشمنان خارجی، برقراری عدل و ادای حق کسی که خدمتی به جامعه ارائه می دهد از وظایف حکومت محسوب می شود، احسان یعنی خدمت به مستمندان و کسانی که فاقد هرگونه توانایی برای خدمت به اجتماع هستند نیز جزء وظایف حکومت است، همان گونه که خداوند در قرآن می فرماید: ان الله یامر بالعدل و الاحسان... (۱) وظیفه مسلمانان تنها رعایت عدل نمی باشد، بلکه بالاتر از آن باید در مواردی احسان نیز بکنند.فقرایی که توانایی انجام کاری ندارند، از کار افتادگان و معلولینی که نمی توانند خدمتی به اجتماع ارائه بدهند، حتی معلولین مادر زادی هم از آن جهت که انسان اند حقی در جامعه انسانی دارند و دولت اسلامی باید نیازهای اولیه آنها را تامین کند. فرق دیگری که گرایش اسلامی با برخی گرایشها و مکتبها دارد این است که در گرایش اسلامی نیازهای انسانها تنها به نیازهای مادی و بدنی منحصر نمی شود و نیازهای روانی و بالاتر از آن، نیازهای معنوی و اخروی هم مد نظر است، از این جهت بار دولت اسلامی بسیار سنگین تر از دولت های لیبرال می شود: دولت های لیبرال منطقا جز تامین نیاز مادی افرادی که به جامعه خدمت می کنند وظیفه دیگری ندارند، اما دولت اسلامی علاوه بر تامین نیازهای افراد خدمتگزار در جامعه، باید به افراد معلول و ناتوان نیز کمک کند.علاوه بر آن، باید نیازهای معنوی، روحانی و اخروی انسانها را نیز فراهم کند، به همین دلیل است که بار دولت اسلامی خیلی سنگین می شود و از همین جاست که قوانینی باید در دولت اسلامی وضع و به اجرا گذاشته شود که بتواند همه مصالح فردی، اجتماعی، مادی، معنوی، دنیوی و اخروی انسانها را تامین کند، نه این که فقط از منافع مادی افراد فعال جامعه حمایت کند. حال این سؤال مطرح می شود که چه دلیلی بر درستی نظریه اسلامی وجود دارد و از کجا که سایر نظریه ها صحیح نباشد؟ - باید توجه داشت که بحث فعلی ما یک بحث درون دینی نیست که ما به آیات و اخبار استناد جوییم، هر چند در جای خودش بر اساس آیات و اخبار نیز بحث کرده ایم - آیا واقعا در جوامع انسانی باید همه مصالح مادی و معنوی تامین شود و یا تامین مصالح مادی کفایت می کند؟ به دیگر سخن، چنانکه در سؤال از هدف تشکیل دولت و تنظیم قانون مطرح شد، آیا هدف از تشکیل دولت و قانون صرفا برقراری امنیت و جلوگیری از هرج و مرج است و

یا دولت بایـد مصالح معنوی را نیز وجهه نظر خود قرار دهد؟ برای حل این مساله و پاسخ به سؤال فوق، ضـرورت دارد که یک قدم به عقب برگردیم و این سؤال را طرح کنیم که اساسا هدف از تشـکیل جامعه انسانی چیست؟ ماهیت جامعه انسانی از دیدگاه اسـلام قبل از بررسی هدف از تشکیل جامعه انسانی، باید این بحث مطرح شود که آیا انسان ذاتا یک موجود اجتماعی مثل موریانه یا زنبور عسل است؟ یا این که زنـدگی اجتماعی چیزی است که انسان خود برگزیـده و انتخاب کرده است؟ در این زمینه نیز بحثهای زیادی وجود دارد که نمی خواهیم به تفصـیل به آنها بپردازیم و در کل به دو نظر اساسی که در این زمینه وجود دارد اشاره می کنیم: یکی این که برای زنـدگی اجتمـاعی می توان هـدفی انسـانی و اختیاری در نظر گرفت، نظر دوم این که زنـدگی اجتماعی هـدفی نـدارد، چنانکه نمی شود گفت که چرا زنبور عسل زنـدگی اجتماعی دارد و هـدفش از این زنـدگی اجتماعی چیست.طبعا زنبور عسل یک هـدف طبیعی و غریزی دارد و آن ایـن است کـه عسـلی تهیـه کنـد و عمری را بگذرانـد و هـدف دیگری ورای آن برای زنـدگی اجتمـاعی زنبور عسـل نیست.البته خـدای متعال از آفرینش این موجودات اهـدافی دارد که از جمله آنها خـدمت به انسانهاست، ولی صرف نظر از آن مساله متافیزیکی و الهی، خود زنبور عسل در زنـدگی اجتماعی اش هـدفی اختیاری را دنبال نمی کنـد.آیا زندگی اجتمـاعی انسـان هم یـک جریـان طبیعی است که برای انسانهـا، خود به خود، پیش آمـده است و هـدفی را دنبـال نمی کنـد؟ یـا نه، زنـدگی اجتمـاعی هـدفی دارد و مسـتلزم روابطی اسـت و این روابـط ضـوابطی را اقتضـاء می کنـد؟ از دیـدگاه الهی، برای زنـدگی اجتمـاعی انسـان هـدفی وجود دارد و آن این است که انسانهـا در سـایه زنـدگی اجتمـاعی رشـد کننـد و به هـدف انسـانی خودشان نزدیکتر شونـد.آن وقت سؤال می شود که هـدف از آفرینش انسـان چیست؟ بر اساس بینش الهی و بخصوص با بیاناتی که حضـرت امام قدس سـره و علمای دیگر، در آستانه انقلاب و پس از انقلاب، به مردم ارائه کردند و ما را با معارف اسلامی بیشتر آشنا کردند، این مطلب برای جامعه ما روشن شـده که هدف نهایی انسان قرب به خداست و این نهایت کمال انسانی است. البته مفهوم این قضـیه قـدری ابهـام دارد و محتـاج به توضـیح است که مـا فعلاـ در مقـام بیـانش نیستیم، امـا اجمالا این مساله مورد پـذیرش است و اگر ما پـذیرفتیم هدف از آفرینش انسان تکاملی است که در سایه قرب به خدا حاصل می شود، زندگی اجتماعی وسـیله ای است برای این که این هـدف هر چه بیشتر و بهتر برای انسان فراهم بشود.یعنی اگر زنـدگی اجتماعی نباشـد، انسانها به معرفت های لازم دست نمی یابنـد و نمی توانند عبادت های لازم را انجام دهند و در نتیجه، به کمال نهایی نیز نخواهند رسـید. بنابراین، در سایه اجتماع است که تعلیم و تعلم انجام می گیرد و انسانها راه زندگی را بهتر می شناسـند و شرایطی برای پیمودن آن راه فراهم می شود و در نتیجه بیشتر به کمـال انسـانی نایـل می شونـد.اگر این مقـدمات برهانی را - که در جای خود از آنها بحث شـده است و براهینی کافی برای آنها داریم - پـذیرفتیم، می توانیم نتیجه بگیریم که هـدف از زنـدگی اجتمـاعی این است که زمینه رشـد و تکامـل انسانی نه تنها در بعد مادی، بلکه در همه ابعاد وجودی انسان فراهم شود. پس هـدف از زنـدگی اجتماعی تامین مصالح مادی و دنیوی و مصالح معنوی و اخروی همه انسانهاست و چون این هدف برای همه انسانهاست، پس همه انسانها در این زندگی حق دارند.پس از آن که ثابت شـد که هـدف از زنـدگی اجتماعی تنها تامین مصالـح مادی. نیست و هـدف از قانون هم تنها نمی توانـد تامین امنیت باشد، باید فراتر از امنیت اهـداف دیگری را نیز تحقق بخشـید.بنـا بر این، فراهم کردن زمینه هـای امنیت و آسـایش و تامین رفاه و نیازمنـدی های مادی مقـدمه ای است برای رسـیدن به آن هدف نهایی که تکامل انسان و تقرب به خدای متعال است. به هر حال، بر اساس این دیدگاه و بینش هدف از آفرینش انسان رسـیدن به تکامل و تقرب به خدا در همه ابعاد وجودی اش می باشد.انسان موجودی چند بعدی است که دارای لایه ها و بعدهای گوناگون است و این مجموعه انسان را تشکیل می دهد. بنابراین، تکامل همه ابعاد تکامل حقیقی انسان را تشـکیل می دهـد، نه فقـط تکامـل مـادی، تکامـل صـنعتی، تکامل اجتماعی و رفاه اقتصادی.پس با توجه به این که مجموعه ابعاد مادی به اضافه ابعاد معنوی و اخروی حقیقت انسان را شکل می دهد و هدف از زندگی اجتماعی فراهم شدن مقدمات تکامل انسان در همه این ابعـاد است، قـانونی بهترین قـانون است که زمینه رشـد انسـان را در همه این ابعاد فراهم کنـد و اولویت را به آن هـدف

نهایی که تقرب به خداست بدهد. ویژگی های ضروری قانونگذار دولت اسلامی نمی تواند بگوید ما وظیفه ای جزء تامین امنیت جامعه نداریم، این نظریه هابز است که می گوید: انسانها مثل گرگ هستند که به جان هم می افتند و باید قدرتی وجود داشته باشد که آنها را مهار کند.باید آنها اختیار خودشان را به دست یک فرد و یا هیاتی بدهند که بتواند آنها را کنترل و از تجاوزات آنها جلوگیری کند.پس هدف دولت چیزی جز تامین امنیت و جلوگیری از هرج و مرج نیست.بی تردید این یک گرایش یکسونگرانه مادی انسان ناشناسانه است و متناسب با زندگی جمعی وحوش است، نه جامعه انسانی که افراد آن از نظر وجودی از شریف ترین آفریدگانند و دارای استعدادهای فراوان می باشند و هدفشان بسیار متعالی است. حکومت اسلامی باید قانونی را به اجرا گذارد که همه ابعاد وجود انسان را فرا گیرد و بتواند مصالح انسان را در همه ابعاد تامین کند و این جز در سایه اسلام عملی نمی شود، برای این که چنین قانونی احتیاج به آگاهی کامل از همه جوانب وجود انسان دارد. انسانهایی را که ما می شناسیم، هر کدام فقط در بخشی از ابعاد وجود انسان در حد تخصص آگاهی دارند.در بین انسانهای عادی، کسی نیست که بر همه شؤون انسانی احاطه داشته باشد.اگر سابقا در میان فلاسفه کسانی پیدا می شدند که چنین ادعاهایی داشتند، اما امروزه جهل انسان، بیش از آنچه فکر می شد، برای او آشکار گشته است.آن قدر ابعاد و زوایای وجود انسان پیچیده و نهفته است که هیچ کس نمی تواند ادعا کند که من احاطه کامل بر همه این زوایا دارم و تمام نیازمندی های انسان را می توانم شناسایی کنم.علاوه بر این، مساله دیگر این است که گاهی تامین این نیازمندی ها با هم تزاحم پیدا می کنند.گاهی ممکن است، در مواردی، پیشرفت اقتصادی با پیشرفت معنوی یا الهی تزاحم پیدا کند.البته ما معتقدیم که نظام احسن الهی همه مصالح انسانی را تامین می کند، ولی ممکن است برای یک جامعه، در مقطع زمانی یا محدوده مکانی خاصی، نوعی تزاحم بین مصالح انسانها پدید آید و بناچار باید این مصالح را طبقه بندی کرد و اولویت هایی قایل شد، تا اگر مصلحتی با مصلحتی دیگر تزاحم پیدا کرد، متولیان امر بدانند کدام را باید مقدم شمرد؟ لذا وظیفه قانونگذار است که این اولویت ها را هم تشخیص دهد و اینجاست که ناتوانی انسان برای تشخیص چنین قانونی بیشتر ظاهر می شود. غیر از داشتن احاطه کامل بر همه ابعاد وجود انسان، نکته مهمتر برای قانونگذار این است که بتواند خود را از خواسته های شخصی و گروهی خالی سازد و مصالح جامعه را بر مصالح فرد، گروه و یا جناحی که به آن وابسته است مقدم بدارد و این کار هر کسی نیست.انسان بسیار وارسته ای می خواهد که بتواند آنجایی که تزاحمی بین منفعت خود با منفعت دیگران و مصلحت گروهشان با مصلحت سایر انسانها و گروهها پیدا می شود از مصالح فردی و گروهی چشم پوشی کند و آزادانه مصالح جامعه را بر مصالح خودش مقدم بدارد.پیدا کردن چنین انسانهایی، از بین افراد جامعه، بسیار مشکل است و شاید نزدیک به محال باشد.پس علاوه بر این که قانونگذار باید همه مصالح را بداند، باید این توان را داشته باشد که مصالح جامعه را بر مصالح خودش ترجیح دهد. اینجاست که برتری قانون الهی بر همه قوانین بشری کاملا روشن می شود، چون اولا خداوند متعال بهتر از دیگران به همه مصالح انسانها آگاه است، ثانیا خدا تنها مصالح انسانها را رعایت می کند و نیازی به رفتار انسانها ندارد، تا از رفتار انسانها مصلحت و منفعتی را برای خود در نظر گیرد و در نتیجه تزاحمی پیدا شود: خدا از کار انسانها و از زندگی انسانها نفعی نمی برد تا نفع او با نفع دیگران تزاحم پیدا کند.ولی همه اینها در زمینه ای است که ما منافع و مصالح انسانها را جدای از حق ربوبیت الهی در نظر می گیریم، اما در دیدگاه اسلامی فراتر از همه اینها کمال برتری وجود دارد و بر اساس آن می گوییم: بر فرض که مصالح انسانها در زندگی مادی آنها و در روابط اجتماعی شان و حتی مصالح روانی و معنوی شان هم تامین بشود، بازهم این جامعه مطلوب و ایده آل نیست.چنین انسانی و جامعه ای نمی تواند به هدف نهایی برسد، زیرا کمال نهایی و برتر در سایه قرب به خداست که این قرب در پرتو عبادت، بندگی، پرستش و اطاعت خدا حاصل می شود. اگر سلامتی بدن، نظم و آرامش جامعه، دفاع در مقابل دشمنان و عدالت، یا به عبارت دیگر همه حقوق اجتماعی افراد تامین شد اما در زندگی سهمی برای بندگی خدا در نظر نگرفتند، چنین انسانهایی به کمال مطلوب نرسیده اند و مرضی خداوند نیستند.از نظر اسلام، همه آن امور مقدمه ارتباط انسان با خداست.حقیقت

جوهر انسانیت در همان رابطه ای است که با خدا برقرار می شود و تا آن رابطه نباشد انسان واقعی تحقق پیدا نمی کند.بنابراین، در می یابیم که کمال انسان درسایه قرب به خداست.قرب به خداشعار نیست، بلکه یک حقیقت و ارتباط معنوی است که بین انسانها و خدا برقرار می شود و انسانها مراتبی از وجود را می گذرانند و سیر می کنند و صعود می کنند تا به آن مقام راه پیدا می کنند.شناخت این مقام در حد انسانهای عادی نیست و آنها نمی فهمند که برای انسان چنین مقامی وجود دارد، تا علاوه بر تامین خواسته های مادی و دنیوی به چنین مقامی روحانی و معنوی نایل شوند. حال که خداوند احتیاجی به عبادت ما ندارد، چرا انسان را برای پرستش آفرید و فرمود: و ما خلقت الجن و الانس الا لیعبدون. (۲) پاسخ این است که کمال نهایی انسان جز از طریق پرستش خدا حاصل نمی شود، پس باید خدا را شناخت و از او اطاعت کرد، تا انسان بتواند مسیر کمال حقیقی اش را طی کند.با توجه به این مقدمات است که ما می توانیم بگوییم قانونی مطلوب است که علاوه بر تامین نیازمندی های مادی افراد فعال جامعه، نیاز کسانی را که حتی سهمی در دستاوردهای جامعه ندارند - مثل انسانهای ناتوان، انسانها فلج و انسانهای معلولی که نمی توانند هیچ گونه خدمتی، حتی خدمت فکری و هنری هم به جامعه ارائه بدهند - تامین کند، زیرا آنها نیز حقوقی دارند.دولت اسلامی باید حق آنها را تامین کند و باید نیازهای فقرا، مساکین و زمینگیران را که توان کاری ندارند تامین کند، چرا که آنها بنده خدا هستند و در جامعه انسانی متولد شده اند و باید تا زنده هستند و نفس می کشند در جامعه انسانی حقوق و نیازهای آنها تامین شود.لذا قانونی که در این جامعه اجرا می شود باید حق آنها را تامین کند.از این روست که قرآن علاوه بر عدل مساله احسان را نیز مطرح می کند: ان الله یامر بالعدل و الاحسان (۳) دستور خداوند تنها یک دستور اخلاقی نیست، بلکه فرمانی است واجب که باید رعایت شود و اگر تنها رعایت عدل لازم بود، لزومی نداشت که احسان را اضافه کند، پس همان طور که رعایت عدل در جامعه واجب است، رعایت احسان نیز واجب است.به این معنا که نه تنها حقوقی در ازاء خدمت افراد ثابت می شود، بلکه یک سری حقوق وجود دارد که خداوند برای هر کسی در نظر گرفته است و حتی کسی که بدترین شرایط را دارد و از چشم، گوش و از تکان دادن دست و پا محروم است، همین که نفس می کشدو موجود زنده ای است حق دارد و دولت اسلامی باید این حقوق را تامین کند.پس چنین قانونی باید مورد توجه دولت اسلامی باشد و نباید فکر کنیم که وظایف دولت فقط همان مطالبی است که هابز، یا روسو و یا دیگر اندیشمندان غربی گفته اند.چرا که آنها یا به مراتب عالیه وجود انسانی توجه نداشته اند، یا انسان را موجودی گرگ صفت و یا حیوانی در حد زنبور عسل و موریانه می پنداشتند.اما انسان از دیدگاه اسلام، فراتر از حد این گونه حیوانات - هر چند دارای زندگی اجتماعی باشند - می باشد. پس قانون باید همه نیازمندی های مادی و معنوی انسان را که در راستای دستیابی او به کمال نهایی قرار دارد، در نظر گیرد.حال اگر بایسته بود که قانون همه مصالح را رعایت کند، آیا می تواند هرگونه آزادی ای به انسان بدهد؟ انسان برای این که بتواند به تکامل دست یابد، باید اراده اش محدود و کانالیزه شود، باید در یک مسیر خاص حرکت کند تا به این هدف برسد.مگر انسان می تواند از هر راهی حرکت کند و به این هدف برسد؟ آن کسانی که خدا را نشناخته اند و انکار کرده اند و آن کسانی که در مقام مبارزه با خدا و خداپرستان برآمده اند، مگر می توانند به کمال انسانی برسند؟ مگر راه رسیدن به کمال انسانی پرستش خدای یگانه نبود، پس چگونه کسانی که با خدا و خداپرستی مبارزه می کنند می توانند به تکامل واقعی انسانی برسند؟ اگر وظیفه دولت اسلامی این است که شرایط تکامل انسانی را در همه ابعاد، بخصوص بعد معنوی و الهی، فراهم کند ناچار باید اراده ها به نحوی کانالیزه، محدود و قالب بندی شود و برای آنها چارچوبی تعیین بشود که منافاتی با این مصالح عالیه انسانی نداشته باشد. اختلاف قوانین اسلامی با قوانین لیبرالیستی با توجه به آنچه ذکر کردیم، تفاوت و اختلافی که قوانین اسلام با قوانین خود ساخته بشر - بخصوص قوانین جوامع لیبرال که برای افراد در مقابل خدماتی که به جامعه ارائه می دهند حق قائل است - می تواند داشته باشد در چند نکته قابل بررسی است. الف: جوامع لیبرال، به مقتضای نگرش خود، برای انسانهایی که در اثر معلولیت و محرومیت های طبیعی یا اجتماعی نمی توانند نفعی به جامعه برسانند، حقی قائل نمی شوند، ولی اسلام برای آنها

نیز حقوقی قائل است.بـدیهی است برای این که حق این افراد تامین شود، ناچار بایـد منابعی در نظر گرفته شود، چون اگر بناست که مصالـح افراد محروم جامعه و کسانی که نمی تواننـد نیازمنـدی های خودشان را تامین کننـد و یا خـدمتی به جامعه ارائه دهنـد تامین شود، بایـد منـابع آنهـا در نظر گرفته شود.در نتیجه، بایـد اراده دیگران محـدود بشود، یعنی بایـد بخشـی از اموال جـامعه به این افراد اختصاص یابـد، و این خواست سایر مردم نیست، پس آن خواست بایـد محـدود شود. ب: در زندگی اجتماعی، حقوقی برای جامعه در نظر گرفته می شود که اگر با حقوق افراد تضاد پیـدا کند، حقوق جامعه مقدم می شود.این که در تعارض حقوق جامعه با حقوق فرد، حقوق جامعه مقدم است یا حقوق فرد مبتنی است برگرایشهای مختلفی از فردگرایی و جامعه گرایی که امروز هم، کم و بیش، در جوامع غربی وجود دارد.البته گرایش غالب و مسلط در دنیای غرب فردگرایی است، اما گرایشهای سوسیالیستی (جامعه گرایانه) هم، کم و بیش، وجود دارد و چنـانکه می نگریـد امروز در جوامع غربی بعضا حکومت های سوسـیالیستی و حکومت های سوسـیال دمکرات بر دیگر شـیوه هـای حکومتی پیشـی می گیرنـد. در مقابـل گرایش فردگرایی در جوامع لیبرال، اسـلام برای جـامعه حقوقی فراتر از حقوق افراد قائل است.یعنی آنجایی که حقوق و منافع فردی با منافع جامعه تضاد پیـدا کند، مخصوصا اگر این تضاد اساسـی و بنیـادی باشـد، حقوق جـامعه را مقـدم می دانـد. حکومت هـای لیبرال برای این که نرخ بازار نشـکند و سـرمایه داران زیان نبیننـد، حاضـرند میلیون ها تن مواد غذایی را بسوزانند و یا در دریا غرق کنند.حاضـرند میلیون ها انسان از گرسـنگی بمیرند، اما منافع مادی آنها لطمه نخورد.ولی اسـلام هرگز چنین چیزی را اجازه نمی دهد، یعنی معتقد است که خواسـته چنین افرادی باز هم باید محدودتر شود.پس چنین نیست که آزادی اقتصـادی بایـد در هر شـکل و به هر صورتی تامین شود، بلکه آزادی بایـد محـدود شود.پس همان طور که در جهت منافع قشـر محروم جامعه و افراد معلول، منافع جامعه می بایست محـدود شود، در جهت تامین مصالـح کلی جامعه بایـد اراده های فردی محـدود گردد تا مصالح کل جامعه تامین شود. ج: در جامعه اسـلامی مسائلی هست که اساسا به خود شـخص مربوط است، ولی بـدان جهت که آثـاری در جـامعه بـاقی می گـذارد، جزو مسائـل اجتماعی به حساب می آیـد.به عنوان مثال، اگر کسـی در درون خانه خودش و در خلوت که هیچ کس نبیند و متوجه نشود، گناهی انجام دهد، مسـلما گناه او فردی است و قوانینی که این نوع رفتار را محـدود می کنـد «قواعد اخلاقی » است (صـرف نظر از این که آیا این تعبیر «اخلاقی » در اینجا صـحیح است یا نه) . منظور این است که اگر کسـی در خلوت گنـاهی مرتکب شود و ارتبـاطی به دیگران پیـدا نکنـد، دولت حق دخالت نـدارد.این مسـاله، کم و بیش، در همه فلسـفه های سیاسـی پـذیرفته شـده است، یعنی، قلمرو دولت به جامعه مربوط می شود، نه به فرد.اما یک مساله مورد اختلاف وجود دارد و آن این است که اگر کار فردی به گونه ای انجام بگیرد که کم و بیش به دیگران سـرایت کند، لا اقل دیگران را به ارتکاب آن گناه ترغیب کنـد، آیا جنبه اجتماعی پیدا می کند یا نه؟ اگر کسـی گناهی را در خیابان یا جلوی افراد خـانواده انجام می دهـد، جایی که دیگران می بیننـد و در اثر دیـدن قبـح آن گناه کم می شود و مردم به ارتکاب آن گناه جری می شوند و تمایل به انجام آن گناه پیدا می کنند، از این جهت رفتار او از یک حالت فردی خارج است، آیا ما حق نداریم دخالت کنیم به این دلیـل که ضـررش به خودش متوجه می گردد؟ دیـدگاه اسـلام چنین نیست و از آن دیـدگاه، تظاهر به فسق یک امر اجتماعی محسوب می شود. اگر کسـی گناهی را در انظار دیگران انجام بدهـد، این گناه جرم حقوقی (در برابر لغزش اخلاقی) است و دولت می توانـد دخالت کنـد. قانونی که چنین گناهی را منع کنـد، قانون حکومتی است که ضامن اجرای دولتی دارد. پس اگر گناهی در خلوت انجام گیرد و کسـی از آن اطلاعی پیدا نکند، به دولت مربوط نمی شود و هیچ محکمه ای حق ندارد چنین کسی را محاکمه کنـد.همین که گناه جنبه اجتماعی پیـدا کرد و باعث تجری دیگران شـد، جنبه حقوقی و اجتماعی پیـدا می کند و دولت باید جلوی چنین گنـاهی را بگیرد. د: گنـاه و ضـرر زدن به جامعه تنها به ضـرر مادی منحصـر نمی شود، ضـررهای حیثیتی و آبرویی هم گناه و جرم محسـوب می شونــد.در هر جـامعه ای، تجـاوز بـه عرض و آبروی دیگران و لـو تجـاوز فیزیکی نباشـد (گفتـن کلامـی کـه بی احترامی، توهین و مسـخره باشد) هم گناه محسوب می گردد، و چون مربوط به دیگران می شود، دولت حق مجازات و تعقیب دارد

و در این گونه موارد ضامن اجرای قانون است.در جامعه اسلامی، توهین به مقدسات مذهبی بالاترین تجاوز به حقوق انسانهای مسلمان است و کسی که چنین توهینی را انجام بدهد مستحق بالاترین مجازات هاست، چون در جامعه اسلامی چیزی ارزشمندتر از مقدسات دینی نیست.مردم مسلمان حاضرند همه هستی خود را فدای مقدسات دینی کنند.پس توهین به مقدسات دینی بالاترین جرم است و مجازاتی که برای چنین جرمهایی تعیین می شود باید بالاترین مجازات ها باشد.بر این اساس است که احکام ارتداد و احکام توهین به مقدسات مذهبی قابل توجیه و قابل فهم است.چرا در اسلام کسی که توهین به وجود مقدس پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سایر مقدسات مذهبی کند محکوم به اعدام است؟ برای این که بالاترین جرم را مرتکب شده است.چیزی مقدس تر از این مقدسات برای انسانهای مسلمان نیست و توهین به این مقدسات بالاترین جرم است، پس بالاترین مجازات، یعنی، اعدام را خواهد داشت. این هم یک اختلاف اساسی است که بین گرایشهای اسلامی و گرایشهای لیبرال وجود دارد. آنها می گویند اگر کسی فحش داد، شما هم فحش بدهید، این که جرم نیست، زبان در گفتن آزاد است! مثلا اگر او به پیغمبر شما بد گفت، شما هم به پیغمبر او بد بگویید.ولی دیدگاه اسلام چنین نیست، در اسلام توهین به مقدسات اسلامی بالاترین جرمی است که باید مجازاتی سخت برای آن در نظرگرفت و تنها بعد حقوقی ندارد، بلکه بعد جزایی و کیفری نیز دارد.چنین توهینی تنها بی احترامی به یک فرد نیست، بلکه بی حرمتی به جامعه اسلامی است.مسائل حقوقی مربوط به روابط افراد با یکدیگر است: اگر کسی به صورت دیگری سیلی زد، او هم می تواند قصاص کند، می تواند به دادگاه برود و شکایت کند.در نتیجه، برای مدتی او را زندان می کنند و یا برای او جریمه مالی قرار می دهند، اما اگر عفو کرد موضوع دیگر تمام می شود و دادگاه هم حق تعقیب او را ندارد.اما مسائل کیفری چنین نیست، حتی اگر شاکی خصوصی از حق خودش بگذرد، مدعی العموم حق دارد آن را پیگیری کند. این بی احترامی و تجاوز به حقوق جامعه است و مدعی العموم (یعنی کسی که مدافع حقوق جامعه است) علیه او شکایت می کند. تجاوز به مقدسات اسلامی تجاوز به یک فرد نیست تا نیاز به شاکی خصوصی داشته باشد و اگر شاکی خصوصی عفو کرد و رضایت داد مساله تمام شود و دیگر دادگاه حق تعقیب نداشته باشد.کسی که در روزنامه، یا در سخنرانی به مقدسات اسلامی توهین کند، از نظر قانون اسلام محکوم است.قاضی اسلامی باید او را تعقیب کند، زیرا تجاوز به حقوق مسلمین و جامعه اسلامی کرده است و مساله شخصی و فردی نیست، بلکه کیفری و جزایی است.هیچ کس هم نمی تواند این جرم را ببخشد، چون حقی است که به همه مسلمانان تعلق دارد، بلکه بالاتر حقی است مربوط به خدا. اینها مسائلی است که باید اندیشمندان مسلمان، بخصوص دانشجویان عزیز، به آنها توجه یابند و خیال نکنند که مسائل سیاسی و حقوقی اسلام تابع چارچوب محدود و یکسونگرانه غربی است و فقط به مسائل مادی، دنیوی و فردی این جهان توجه دارد.از نظر اسلام، حقوق جامعه بر حقوق فرد مقدم است و تنها در ازای خدمت، حقی برای کسی ثابت نمی گردد، بلکه هر کسی که در جامعه اسلامی زندگی می کند حق دارد و این حق مربوط به قشر خاصی نیست، و چنانکه گفتیم جامعه نیز حقوقی دارد که بر حقوق افراد مقدم است و این حقوق منحصر به حقوق مادی نیست، بلکه شامل حقوق معنوی نیز می شود و نهایتا تنها مربوط به منافع و مصالح دنیوی نمی گردد، بلکه شامل مصالح و منافع معنوی و اخروی و الهی نیز می شود. با توجه به آنچه گفته شد، ما می توانیم ویژگی های قانون اسلام و جهت امتیاز آن بر سایر قوانین را ارزیابی کنیم.آن وقت می فهمیم که چرا در جامعه اسلامی اراده های فردی باید بیش از آن که در جوامع سکولار و لائیک و در جوامع لیبرال محدود است، محدود شود؟ این بدان جهت است که در آن جوامع تنها چیزی که آن اراده ها را محدود می کند، منافع مادی و فردی است.اما در اینجا ابعاد روحانی و اخروی نیز مطرح است و هر کدام از این مصالح محدودیت های خاصی را می طلبد که لازمه اش این است که آزادی های فردی، در جامعه اسلامی، کمتر از آزادی فردی، در جوامع لائیک و لیبرال، باشد و این چیزی است که طبیعت حکومت اسلامی مبتنی بر اعتقادات مذهبی اقتضاء می کند و ما با کمال صراحت و شهامت از این اعتقادات دفاع می کنیم. پی نوشت ها: ۱- نحل/۹۰. ۲- ذاریات/۵۶. ۳- نحل/۹۰. منابع مقاله: نظریه سیاسی اسلام ، مصباح یزدی، محمد تقی؛

اثبات ولایت فقیه

اثبات ولایت فقیه علم اصول در سیر تکاملی خویش شاهد دو نوع رشد بود: ۱.رشد ذاتی: برخی از مباحث نظری که ارتباطی هم با استنباط احکام شرعی نداشتند، از حیث کمیت و عمق و غنا رشد داشتند، اما این تنها مولود تلاشهای عقلانی و بحثها و کند و کاوهای نظری اندیشمندان علم اصول بود و بس. ۲.رشد عرضی: برخی دیگر از مباحث اصولی که جنبه کاربردی نیز دارند، محصول تلاش فقها در راه دستیابی به رهیافتهای مناسب برای حل برخی از مشکلات و رفع موانعی که در عمل با آن مواجه بودند، و یافتن حکم مسائل و پاسخ پرسشهای نو و مستحدثه که هیچ پیشینه ای نداشتند، هستند. مباحث مربوط به نظام سیاسی اسلام که نظریه ولایت فقیه نقش مهمی در آن ایفا می کند، نیز این گونه است.بی شک بحث کلیدی ولایت فقیه، در زمان پیامبر گرامی، صل الله علیه و آله و سلم» و ائمه اطهار « علیهم السلام» به شکل کنونی مطرح نبود.چه با وجود چشمه های جوشان معرفت معصومان، دیگر نیازی به اندیشه های اندیشمندان مسلمان که آمیخته به خطا و لغزش بود، نبود.در واقع با ورود به عصر غیبت کبری نیاز جدی به این بحث احساس شد، و ذهن اندیشمندان مسلمان را بشدت به خود معطوف داشت. از زمان غیبت تا عصر حاضر، کم و کیف پرداختن به آموزه ولایت فقیه نیز دچار فراز و نشیبهای فراوانی شده است: هر گاه که فقها و عالمان دینی در حکومت و نظام سیاسی نقش داشته اند، به همان میزان، این بحث رونق و رواج داشته، و آن گاه که بنا به ضرورتهای زمانه در گوشه انزوا بودند، این بحث به شکلی بسیار کم رنگ مطرح بوده است. شاید اختلاف در گستره ولایت فقیه نیز تا حدودی ناشی از همین ضرورتها و میزان حضور فقها در عرصه های حکومتی باشد.یعنی آن گاه که فقها حوزه ولایت را محدود در امور حسبیه یا منصب افتا و قضاوت کرده اند، بدان خاطر بوده که نقش فعالی در عرصه حکومت دینی نداشته اند .به عکس، آن گاه که همچون صد ساله اخیر، علما نقش بیشتری داشته اند، بویژه در دوره کنونی یعنی دوره پس از پیروزی انقلاب اسلامی و حضور مقتدرترین حکومت دینی شیعی، این بحث از غنای بیشتری برخوردار و شامل تمامی حوزه های سیاسی، اجتماعی، اقتصادی شده است. البته در این میان نباید نقش مهم تشکیکات معارضان با دین و حکومت دینی را در رواج بحث ولایت فقیه نادیده گرفت. ۱.مفاهیم اساسی اصطلاح «ولایت فقیه» ترکیبی اضافی، مرکب از دو واژه «ولایت» و «فقیه» می باشد.ولایت در عربی از ماده «ولی» به معنای نزدیکی مشتق شده است و در معانی ای چون: زمامداری و حکومت، سلطنت، دوستی و یاری به کار می رود. (۱) اما در اصطلاح ولایت فقیه، مقصود از «ولایت» مفهوم حکومت و سرپرستی است که ملازم با نوعی سلطنت نیز می باشد. و اما «فقیه» از ماده «فقه» به معنای دانایی، آگاهی و درک برگرفته شده است. (۲) فقه در اصطلاح به دانشی اطلاق می شود که عهده دار استخراج احکام شرعی و تعیین موضعگیریهای عملی مکلف در تمامی عرصه های زندگی، از روی دلیلهای تفصیلی کتاب، سنت و عقل می باشد، و فقیه کسی است که توانایی چنین استنباط و استخراجی را داشته باشد، گر چه بالفعل تمامی احکام شرعی را نداند. البته در مصداق فقیه و سعه و ضیق دایره تسلط او بر استخراج احکام شرعی اختلاف است: ۱ .نظریه عدم تجزی: برخی بر این گمان اند که فقیه باید توانایی استنباط احکام در تمامی عرصه ها و ابواب فقهی را دارا باشد.اساسا استنباط احکام شرعی تجزیه ناپذیر است.یعنی یا شخص قادر بر استنباط تمامی احکام شرعی هست و یا اصلا توانایی استنباط را ندارد.به دیگر سخن: فقاهت و اجتهاد امری بسیط است، و فقیه و مجتهد تنها بر شخص اول اطلاق می شود . ۲.نظریه تجزی: گروه دوم که بیشینه فقها را تشکیل می دهند معتقدند که این امکان هست که فقیهی توانایی استنباط احکام شرعی در یک یا چند باب را دارا باشد.پس فقاهت و اجتهاد در عین بساطت، مقوله ای دارای مراتب است که در بالاترین مرتبه آن فقیهی قرار دارد که قدرت استنباط تمامی احکام شرعی را داراست، و در نازل ترین مرتبه، مجتهدی قرار دارد که تنها در یک باب فقهی توان استنباط دارد. اما در هر دو صورت چه قائل به تجزی در اجتهاد باشیم چه نباشیم از میان فقها فقیهی می تواند عهده دار منصب ولایت شود که فقاهت مطلقه، یعنی قدرت اجتهاد در تمامی ابواب و مسائل را

داشته باشد. ۲.پیشینه بحث در باب پیشینه بحث ولایت فقیه سه گرایش عمده وجود دارد: ۱.گرایش افراطی: آن است که این بحث در زمان رسول گرامی «صل الله علیه و آله و سلم» و ائمه اطهار « علیهم السلام» نیز وجود داشته است.چه در زمانی که معصوم « علیه السلام» در میان مسلمانان حضور نداشت و یا در سرزمینهایی که دسترسی به معصوم « علیه السلام» نداشتند، نیاز به فردی بود که احکام الهی را بیان کند و عهده دار امور سیاسی اجتماعی جامعه باشد. ۲.گرایش تفریطی: این گرایش شامل طیفهای گوناگونی می شود: عده ای نظریه ولایت فقیه را منسوب به ملا احمد نراقی می دانند، گروهی آن را محصول عصر مشروطه می انگارند و شماری نیز مسئله ولایت فقیه به شکل مطلقه را از ابداعات امام راحل « رحمه الله» علیه می شمارند . ۳.نگرش واقع بینانه آن است که بگوییم: گر چه مبادی کلامی این بحث در زمان رسول گرامی « صلی الله علیه و آله و سلم» نیز وجود داشته و یا در متون فلسفی در بخش مربوط به حکمت عملی شاخه سیاست مدن و در مدینه فاضله فارابی این مسئله فی الجمله مطرح بوده، اما آموزه ولایت فقیه به طور جدی و به شکل علمی و منسجم از زمان غیبت کبری مطرح شده است، یعنی درست از زمانی که مسلمانان از دستیابی مستقیم و بی واسطه به وجود مقدس امام عصر عجل الله تعالی فرجه محروم شدند، و در زمینه حکومت، زمامداری و سرپرستی امور و شئون جامعه اسلامی خلأ جدی را احساس کردند.بتدریج در دوره های مختلف بر اساس شرایط زمانی و مکانی و دیگر ضرورتها، این نهال نوپا به درختی تنومند مبدل گشت که ثمرات پر بار آن در نظریه ابداعی نظام حکومتی امام راحل نمایان شد. ۳.گونه های ولایت: ولایت از جهات مختلف قابل تقسیم است.عمده ترین گونه های ولایت عبارتند از: ۱.ولایت تکوینی : یعنی ولایتی که ولی در تمامی عالم تکوین و هستی دارد.بر اساس عقاید دینی، مرتبه متنازل قدرت الهی در تصرف در عالم هستی و سیطره بر آن، در انبیاء و ائمه اطهار « علیهم السلام» وجود دارد، و ایشان به اذن الهی می توانند از این قدرت خویش بهره برند.نمونه های متعدد از این تصرفات، و اطاعت محض جهان طبیعت نسبت به ایشان در متون دینی و کتابهای معتبر تاریخی نقل شده است که همان معجزات و اعمال خارق العاده ای است که پیامبران الهی و ائمه « علیهم السلام» داشته اند، مواردی چون: دو نیم شدن ماه، بازگشت خورشید، سخن گفتن دانه های شن و حیوانات، زنده شدن مردگان، تبدیل عصا به اژدها، طی الارض، مبدل شدن تصاویر به موجودات واقعی، خبر دادن از آینده و... ۲.ولایت تشریعی: یعنی ولایت در قانونگذاری و جعل قوانین شرعی برای مردم.بی شک قوانین و احکام شرع توسط حق سبحانه جعل می شوند و پیامبران تنها نقش ابلاغی دارند، و در میان شرایع الهی، کاملترین قوانین الهی همان شریعت محمدی است که در قالب قرآن و سنت نبوی نمایان گشته، و پس از آن تشریع منقطع شده است. ۳.ولایت در حکومت: یعنی رهبری جامعه در تمامی شئون سیاسی، اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی، و هدایت آن به سوی اهدافی که در شرع مقدس تعیین شده، یعنی رفاه و آسایش دنیایی و سعادت و کمال حقیقی. از لابلای تعریف گونه های ولایت، اجمالا روشن شد که مقصود از ولایت فقیه، دو قسم نخست نیست.چه ولایت تکوینی مختص پیامبران الهی و اهل بیت رسول گرامی «صل الله علیه و آله و سلم» است.البته اولیاء و انسانهای کامل نیز بر حسب سعه وجودی خویش فی الجمله از مرتبه نازل این ولایت برخوردارند. و اما ولایت تشریعی، اختصاص به ذات اقدس اله عالم دارد.از سویی با وفات آخرین رسول الهی، حضرت محمد «صل الله علیه و آله و سلم» ، وحی منقطع شد و تشریع به کمال نهایی خود رسید .البته رسولان الهی، ائمه اطهار « علیهم السلام» و در رتبه بعد متولیان منصب ولایت فقیه با استفاده از «ولایت در حکومت» و به واسطه رعایت مصالح جامعه اسلامی، گاه احکام حکومتی و احکام ثانویه ای را جایگزین احکام اولی شرعی که توسط شارع مقدس جعل شده می کنند، که شاید بتوان آن را مرتبه نازله ای از ولایت تشریعی دانست. به خواست الهی بعدها در ذیل عنوان «گستره ولایت فقیه» بیشتر در باب دامنه ولایت «فقیه» بحث خواهیم کرد. ۴.مبادی کلامی بحث «مبادی» در اصطلاح به مجموعه مفاهیم و قضایایی اطلاق می شود که خارج از بحث بوده و در جای دیگر تبیین و یا اثبات می شوند، و در عین حال تبیین مفهوم مورد بحث و اثبات قضیه مورد نظر متوقف بر علم به آنهاست.از این رو مقصود از مبادی کلامی یا فقهی مبحث ولایت فقیه، مجموعه مفاهیم و قضایایی است که در علم کلام یا فقه تبیین و اثبات شده اند

و در عین حال بحث در پیرامون ولایت فقیه متوقف بر دانستن آنهاست. برای احتراز از اطاله کلام، به طور مستقل به بررسی مبادی فقهی بحث یعنی مباحثی چون: امور حسبیه، افتا و اجتهاد، شرایط فقیه، قضاوت، حکم اولی و ثانوی و...نمی پردازیم چه بیشینه آنها یا در ضمن مباحث پیشین روشن شده اند و یا در لابلای مباحث بعد فی الجمله تبیین خواهند شد و به امهات مبادی کلامی اکتفا می کنیم. مهترین مبادی کلامی این بحث عبارتند از: ۱.ورای عالم هستی و در رأس تمامی موجودات، موجودی وجود دارد که وجودش واجب و قائم بالذات است و دیگر پدیده ها در هستی خویش و امدار اویند .هر چه هست در اصل هستی و بقا نیازمند به اوست: أنتم الفقراء إلی الله (۳) و او بی نیاز محض است: و الله هو الغنی الحمید (۴) ۲.خالق هستی موجودی است واحد و دارای تمامی صفات کمال از جمله علم، حکمت و عدالت در مرتبه ای که نه به وصف درآید و نه در وهم و اندیشه گنجد.از این رو نباید واجب الوجود را موجودی در طول موجودات دیگر تصور کرد.چرا که این رتبه بندی از مقایسه عقلانی موجودات حاصل می شود، در حالی که هستی و کمال محض با موجودات دیگر که که آمیخته به نیستی و نقصان اند قابل مقایسه نیست. ۳.با توجه به دو مقدمه پیشین، بدیهی است که سعادت و هدایت آدمی جز از طریق آفریننده هستی امکان پذیر نیست.چرا که تنها او منبع علم و قدرت ابدی و ازلی است.تنها اوست که بر تمامی تواناییها و ضعفهای برترین آفریده خویش یعنی انسان واقف است.تنها اوست که راه هدایت و به کمال رساندن را می داند و از تمامی مصالح و مفاسد واقعی آگاه است و موانع رشد و تعالی آدمی را می شناسد. ۴.از آنجا که مصالح و مفاسد شخصی افراد در تعارض است، نیاز به قانونی هست که با رعایت مصالح عمومی، بدون گرایش به فرد یا طبقه خاص، سعادت، کامیابی و تعالی نوع افراد را در نظر داشته باشد و این تنها به واسطه ادیان و شرایع الهی تحقق پذیر است و بس.در واقع دین ضامن بقای جامعه انسانی، نظام دهنده و جهت بخش است. دین یا شریعت عبارت از مجموعه ای از معارف و تکالیف (بایدها و نبایدها) است که حق تعالی از طریق رسولان و پیامبران برای هدایت انسانها فرو فرستاده است. ۵.شیوه الهی چنان است که تمامی امور را با استناد به قاعده علیت از مجرای علل و اسباب تحقق می بخشد.از این رو پس از تشریع قوانین برای سعادت بشر، از میان خود آنها بهترین ها را برگزید تا پیام آور او باشند.بنابر این نخستین و اصلی ترین وظیفه پیامبران الهی «ابلاغ» است. دیگر وظایف پیامبران، که بر عهده ائمه اطهار « علیهم السلام» نیز هست عبارتند از: بهترین الگو در رفتار و کردار.این ویژگی در پیامبر گرامی اسلام و اهل بیت ایشان که از عصمت برخوردارند، به بهترین وجه نمودار است. زمامداری و رهبری جامعه و اجرای قوانین الهی بویژه توسط حضرات معصومان « علیهم السلام» که به منبع علم و معرفت متصلند و از هر گونه خطا و لغزش مبرا. ۶.افزون بر این جهان مادی ناسوتی، عوالم دیگری چون ملکوت، جبروت و لاهوت وجود دارد که بر آن احاطه دارند.افزون بر موجودات مادی، موجودات مجردی وجود دارند که فرشتگان از آن جمله اند.و از میان فرشتگان شماری نقش مهمی دارند: «میکائیل» فرشته روزی بخش، «عزرائیل» فرشته مرگ، «اسرافیل» فرشته هستی بخش و «جبرائیل» فرشته معرفت و وحی. ۷.این سرای خاکی پایانی دارد.پایان آن، آغاز جهانی دیگر به نام جهان آخرت است که آدمی در آن حیات جاوید و ابدی خواهد داشت.این جهان مقدمه و مزرعه ای است برای آن جهان.اینجا محل کشتن است و آنجا محل درویدن.اینجا محل عمل است و آنجا جایگاه سنجش، جزا و پاداش .نیکان حیاتی طیب آمیخته با تمامی تنعمات پایان ناپذیر را خواهند داشت، و بدان در بند دوزخ و گونه های عذاب دردناک آن گرفتار.ابرار در کنار یار، نرد عشق می بازند و اشرار در گرداب بلا و آتش اعمال، طعم عذاب می چشند. ۵.گستره ولایت ولی فقیه «ولایت» امری دو سویه است: در یک سوی آن «ولی» قرار دارد و در سوی دیگرش کسانی که بر آنها حکومت می کند.بنا بر این وقتی از گستره ولایت فقیه سخن می گوییم، باید در دو جهت بحث کنیم که با یکدیگر ارتباط تنگاتنگ دارند: ۱.گستره مسئولیتها، وظایف و اختیارات ولی فقیه ۲.دامنه ولایت و حکومت ولی فقیه، یعنی شمار کسانی که بر آنها حکومت دارد. در هر دو زمینه دو رویکرد اساسی وجود دارد: ۱.رویکرد تقییدی ۲.رویکرد اطلاقی ۱.رویکرد تقییدی: این رویکرد شامل طیف وسیعی می شود.این عده حوزه ولایت فقیه را منحصر در امور حسبیه دانسته و بیشینه آنها اختیارات فقیه را نه از سنخ

ولایت بلکه از نوع جواز تصرف دانسته اند.امور حسبیه به مجموعه اموری اطلاق می شود که شارع مقدس خواهان تحقق آنهاست .اما شخص یا گروه خاصی را بدان مکلف نکرده است تا واجب عینی یا کفایی باشد در عین حال در مرتبه نخست باید فقیه عادل عهده دار آن باشد و در مرتبه بعد دیگران. اندیشمندان و فقهایی که مبنای نظریه آنها در باب ولایت فقیه، مبتنی بر امور حسبیه است، در تعیین مصادیق آن اختلاف کرده اند: گروهی معتقدند که امور حسبیه یعنی امور مالی مربوط به کسانی که خود از انجام آن ناتوانند مانند: کودکان، دیوانگان، سفیهانی که قیم ندارند و مردگانی که وصی ندارند. آخوند خراسانی (م ۱۳۲۹ ق)، آیت الله سید محسن طباطبایی (م ۱۳۳۹۰ ق)، آیت الله سید احمد خوانساری (م ۱۴۰۵ ق) و آیت الله خویی (م ۱۴۱۲ ق) از جمله فقهایی هستند که به این نظریه معتقدند. (۵) در مقابل برخی دیگر از فقها دایره مصادیق امور حسبیه را توسعه داده و آن را شامل تمامی اموری می دانند که باعث برقراری نظم، و حفظ و بقای جامعه می شود.در این صورت ولایت فقیه از گونه ها و مراتب ولایت مطلقه خواهد بود. (۶) ۲.رویکرد اطلاقی: در این رویکرد، منصب ولایت فقیه همان منصب و جایگاهی است که پیامبر گرامی و ائمه « علیهم السلام» عهده دار آن بوده اند، یعنی تمامی شئون و مسئولیتها و اختیارات آنها بر عهده فقیه عادل جامع الشرایط نیز هست، مگر در مواردی چون جهاد ابتدایی که دلیل خاص بر اختصاص آن به معصوم دلالت دارد. بنا بر این تمامی اموری چون: ۱.اجتهاد (استنباط و استخراج احکام) ۲.تبلیغ احکام ۳.قضاوت ۴.اجرای حدود ۵.جعل احکام حکومتی و ثانوی و تمامی آنچه که لازمه حکومت و سلطنت بر جامعه انسانی است، بر عهده ولی فقیه جامع الشرایط است. بدین ترتیب هم دایره مسئولیتها و اختیارات فقه مطلق است و هم شمار کسانی که بر آنها ولایت دارد، اختصاص به فرد یا قشر خاصی ندارد، یعنی او بر تمامی آحاد زمانه خویش ولایت دارد. از شاخص ترین فقهای این گروه، می توان به امام راحل « رحمه الله» ، مقدس اردبیلی (م ۹۹۳ ق)، سید محمد بحر العلوم (م ۱۳۲۶ ق) و ملا احمد نراقی (م ۱۲۴۵ ق) اشاره کرد. (۷) ۶.شرایط و ویژگیهای ولی فقیه با توجه به اختیارات ولی فقیه می توان دریافت که او باید یکسری ویژگیهای نظری و علمی، و تواناییهای عملی و اجرایی را دارا باشد. و نیز از مباحث پیشین روشن شد که ولی فقیه یعنی فقیه و عالم دینی که بر جامعه حکومت می کند.به دیگر سخن: حکومت ولی فقیه یک حکومت دینی است.بنا بر این او باید افزون بر ویژگیهای یک حاکم از دید عقل و عقلا، دارای شرایط دیگری نیز باشد که مربوط به مقوله های دینی است. در برخی از متون روایی به مجموعه این شرایط تصریح شده و مؤلف اثر حاضر برخی از آن روایات را متذکر شده است. در واقع برخی از این شرایط تأسیسی و شماری ارشادی اند.شرایط تأسیسی، شرایطی است که شارع برای حاکم تعیین کرده است، و شرایط ارشادی، شرایطی است که عقل خود آن را برای حکمران ضروری می داند، و اینکه در آیات و روایات نیز بدانها تصریح شده، از باب ارشاد به سوی حکم عقل و تأکید آن است و نه حکمی مستقل. در اینجا به طور فهرستوار به اهم ویژگیهای حاکم دینی اشاره می کنیم: ۱.اجتهاد: گفتیم که زمامدار حکومت اسلامی، عهده دار استخراج احکام شرعی، صدور احکام ثانوی و منصب قضاست .پس باید توان اجتهاد را داشته باشد.البته نه اجتهاد در یک یا چند باب، بلکه اجتهاد در تمامی مسائل فقهی. ۲.قدرت اجرایی: گفتیم که زمامدار حکومت اسلامی، مجری احکام و حدود اسلام و ناظر بر تمامی شئون امت است.پس باید در اداره جامعه از تدبیر، کاردانی، توانایی بالا و مدیریت اجرایی قوی برخوردار باشد. ۳.عدالت: برای آنکه از امیال شخصی در امان باشد، در تصمیم گیریها از افراط و تفریط به دور ماند، در امواج حوادث از هیچ چیز و هیچ کس جز خدای تعالی نهراسد و جامعه را به سوی همان هدف متعالی که در دین مبین اسلام مشخص شده رهنمون سازد، باید دارای ملکه عدالت باشد. ۴.درک شرایط زمانی و مکانی و رویکرد عصری به دین: رهبر حکومت اسلامی باید نسبت به شرایط زمانی و مکانی آگاهی کافی داشته باشد.او باید بداند که در چه زمانی زندگی می کند و موقعیت جهانی و جایگاه فرهنگها و تمدنهای دیگر چیست.چه تنها در این صورت است که می تواند مصالح حقیقی امت اسلام را تشخیص دهد و در زمینه تعارض و تزاحم مصالح و دفع مفاسد، اصلح را برگزیند، و در تند باد حوادث، کشتی امت را به ساحل نجات و سعادت حقیقی رهنمون سازد.در غیر این صورت یعنی در صورت عدم

درک شرایط زمانی و مکانی دچار تحجر، جمود، تنگ نظری و...خواهد شد. بدیهی است که وقتی رهبر یعنی رأس هرم قدرت در حکومت این گونه شد، جامعه در تمامی ابعاد دچار رکود، ضعف و سستی خواهد شد: عقاید دینی آحاد جامعه در معرض شبهات و تردیدها قرار خواهد گرفت و بتدریج فرهنگهای بیگانه جایگزین فرهنگ خودی خواهند شد، و در کنار این بحران فرهنگی، در زمینه های توسعه سیاسی و اقتصادی نیز با چالشهای جدی مواجه خواهد شد. ذکر این نکته ضروری است که به حکم عقل و ادله نقلی و بر خلاف گمان برخی از اندیشمندان تنها یک فرد می تواند عهده دار منصب رهبری باشد.یعنی ولایت شورایی و آریستوکراسی فقها مردود است. (۸) از این رو، باید شرایط چهارگانه یاد شده، در ولی فقیه بیش از دیگر فقهای معاصرش وجود داشته باشد، یعنی او باید: اعلم، اعدل، تواناترین در امر رهبری و آگاهترین فرد نسبت به شرایط زمانی و مکانی باشد و در بالاترین مرتبه بینش اقتصادی و شم سیاسی و درک معادلات جهانی قرار داشته باشد.به دیگر سخن: او باید در تمامی زمینه های یاد شده، سر آمد تمامی فقها و مراجع عصر خویش باشد. کارشناسان و اندیشمندان اسلامی شرایط دیگری چون: اسلام و ایمان، عقل، عدم گرایش به دنیا، و ذکوریت را نیز افزوده اند که برخی از آنها در تحت دیگر شرایط قرار دارند. ۷.انتخاب یا انتصاب یکی از پرسشهای اساسی در زمینه ولایت فقیه چگونگی به حکومت رسیدن و منشأ ولایت «فقیه» است.در پاسخ به این پرسش می توان به دو رهیافت متوسل شد: ۱.ولایت انتخابی ۲.ولایت انتصابی نظریه «ولایت انتخابی» در میان فقهای صاحب نام جایگاه خاصی ندارد.این نظریه بیشتر از سوی روشنفکران دینی حمایت می شود.دلیل عمده ایشان انگاره تعارض انتصاب با دموکراسی و حکومت مردم بر مردم است.در اینجا سعی بر آن نداریم که به طور مبسوط به رد این دیدگاه بپردازیم، اما در تقریر «نظریه انتصاب» اجمالا بیان خواهیم کرد که نه تنها هیچ تهافتی میان انتصاب و حکومت مردمی وجود ندارد، بلکه مردم نقش مهمی را در این زمینه ایفا می کنند . و اما گروه اقلیت فقهایی که قائل به نظریه انتخاب می باشند، به دو دلیل عمده تمسک کرده اند : ۱.از دید عقل و عقلا هر شخصی بر داراییها و اموال خویش سلطه دارد، یعنی تا وقتی که زنده است می تواند به هر گونه که خواست در آنها تصرف کند و حتی نحوه تصرف پس از مرگ خویش را نیز تعیین کند.در روایات نیز نصوصی وجود دارد که مؤید این قاعده عقلی است، روایاتی چون: ۱ «الناس مسلطون علی أموالهم»«تمامی مردم اختیار اموال و داراییهای خویش را دارند .» ۲. «ان لصاحب المال أن یعمل بماله ما شاء مادام حیا»«دارنده هر مالی می تواند تا زمانی که زنده است، هر گونه که می خواهد در مالش تصرف کند.» بدیهی است که وقتی شخصی بر اموال خویش سلطنت داشته باشد، به طریق اولی بر خود و شئونات و امور خود نیز سلطنت دارد.چرا که در واقع اموال زاییده تلاش انسان در ناحیه علم و عمل است.به دیگر سخن: تملک ذاتی انسان نسبت به خود است که باعث تملک اموال و تولیداتش می شود.از این رو تمامی مردم حق دارند که هر کسی را که می خواهند برای حکومت و سلطنت بر خود برگزینند، و وقتی این گونه شد یعنی خود، حاکم را انتخاب کردند با جان و دل از او پیروی خواهند کرد و چنین حکومتی در عمل موفق خواهد بود.بنا بر این در عصر غیبت، ولی فقیه و حاکم دینی با انتخاب مردم به حکومت می رسد. ۲.در قرآن کریم آیاتی وجود دارد که مخاطب آن تمامی مردم است، یعنی تمامی مردم را مکلف به انجام یکسری از احکام شرعی چون: مجازات دزد (۹) ، زناکار (۱۰) ، محاربان با خدا و رسول (۱۱) و بر قراری صلح میان دو گروه از مؤمنان در حال ستیز (۱۲) کرده است.از سویی انجام این گونه احکام شرعی تنها از عهده یک نیروی متمرکز و حکومت مرکزی بر می آید و بس.بنا بر این مردم باید برای تحقق بخشیدن به فرامین یاد شده، حاکمی را برگزینند که از طریق تشکیل حکومت، مجری آن احکام شرعی باشد و بر نحوه انجام آنها نظارت کند. در واقع گزینش حاکم، مقدمه انجام فرامین الهی است و چون مقدمه واجب عقلا واجب است، پس انتخاب رهبر و حاکم دینی نیز عقلا بر مردم واجب است.چه در صورت عدم انتخاب رهبر دو محذور پیش می آید: ۱.یا هیچ کس بدان احکام عمل نخواهد کرد که در این صورت احکام الهی تعطیل خواهد شد. ۲.یا همه به انجام آن احکام اقدام خواهند کرد که به هرج و مرج و بی نظمی منجر خواهد شد. در جهان بینی اسلامی، آناتومی و ساختار قدرت و ولایت در قالب یک سلسله طولی قرار دارد

.اگر شاکله و ساختار حکومت دینی را در قالب یک هرم تصویر کنیم، در رأس آن خدای تعالی با ولایت مطلقه قرار دارد، و به این ترتیب با اذن او پیامبر گرامی « صلی الله علیه و اله و سلم» و در رتبه بعد ائمه اطهار « علیهم السلام» و سپس در پایین ترین مرتبه، فقهای جامع الشرایط به عنوان قاعده هرم به مقام ولایت منصوب شده اند: (انما ولیکم الله و رسوله و الذین آمنوا) (۱۳). البته نصب فقها به منصب ولایت با نصب ائمه و پیامبر « علیهم السلام» تفاوت ماهوی دارد .به بیان دیگر ما دو گونه نصب داریم: ۱.نصب تعیینی. ۲.نصب تعینی. نصب پیامبر و ائمه « علیهم السلام» از نوع نصب تعیینی است، یعنی حق تعالی ذات مقدس حضرت محمد « صلی الله علیه و اله و سلم» را بعینه برای مقام عظمای نبوت و ولایت، و ائمه اطهار « علیهم السلام» را به ترتیب برای منصب امامت و ولایت منصوب کرده است. اما درباره ولایت فقیه، نصب به گونه دیگری است: الف.دیدگاه نخست: خداوند تبارک و تعالی برای عصر غیبت کبری به طور عام، تمامی فقهای جامع الشرایط را برای منصب ولایت نصب فرموده و مردم به طور مستقیم یا غیر مستقیم (به واسطه خبرگان) فقیه واحدی را که نسبت به دیگر فقها برتر است، برای مقام ولایت و رهبری بر می گزینند. ب.دیدگاه دوم: حق تعالی تمامی فقها را برای احراز منصب ولایت شایسته می داند، یعنی تمامی فقها به نصب الهی از ولایت شأنی بر خوردارند، و مردم با انتخاب خویش این ولایت را در فقیه واحد فعلیت و عینیت می دهند. اشکال مشترکی که بر هر دو دیدگاه وارد است اینکه: با وجود فرد اصلح عقلا متصور نیست که دیگر فقها نیز بالفعل و یا حتی بالقوه از ولایت برخوردار باشند.این یک قاعده کلی عقلی است.حال چگونه ممکن است که شارع مقدس که آفریننده عقل است، به شیوه غیر عقلانی تمامی فقها را برای منصب ولایت نصب کند. افزون بر آن اشکال دیگری که بر دیدگاه نخست وارد است اینکه در صورت تعارض آرای فقها، جامعه دچار هرج و مرج و بی نظمی می گردد.مگر اینکه بگویند پس از گزینش ولی فقیه توسط مردم ولایت دیگر فقها تحت الشعاع و مقهور ولایت او می گردد و از فعلیت خارج می شود . از این رو نگارنده این سطور معتقد است که نصب ولایت فقیه از سنخ دیگری است که با حکم عقل نیز سازگار و هم آواست و آن اینکه: حق تعالی برترین فقیه هر دوره، یعنی فقیهی که از دیگر فقهای معاصر خویش آگاهتر، عادلتر، و در امر حکومت تواناتر و...است، به طور غیر مشخص و در قالب یک عنوان و ضابطه کلی نصب کرده، و مردم به طور مستقیم یا غیر مستقیم او را کشف و تعیین کرده و برای احراز مقام ولایت بر می گزینند. با توجه به آنچه گذشت نقش مردم در حکومت و گزینش رهبری فی الجمله روشن شد و به اثبات رسید که حکومت دینی در عصر غیبت از بارزترین حکومتهای مردمی و دموکراتیک و مطابق با قواعد عقلانی و شیوه های خردمندانه است. حال ذکر این نکته ضروری است که افزون بر آنچه گذشت در حکومتهای دینی مردم در بعد دیگری نیز سهیم اند، که در حکومت دینی معصوم و غیر معصوم مشترک است، و آن اینکه تا زمانی که مردم ولایت حاکم دینی را نپذیرند و با او بیعت نکنند، ولایت او هیچ نقشی نخواهد داشت و عملا نمی تواند بر کسی حکومت کند.از این روست که مشاهده می کنیم حضرت امیر « علیه السلام» بیست و پنج سال از حکومت کنار می گیرد و یا دیگر امامان « علیهم السلام» امکان تشکیل حکومت را نمی یابند. پس در واقع مردم افزون بر گزینش رهبری در حکومت دینی غیر معصوم در مبسوط الید کردن و فعلیت بخشیدن حکومت معصوم و ولی فقیه غیر معصوم نقش مهمی دارند. ۸.ولایت فقیه یا غیر فقیه؟ «ولایت فقیه یا غیر فقیه؟» به معنای «حکومت دینی یا غیر دینی؟» است.سیر تاریخی بحث از حکومت دینی و شبهه تقابل دین و دنیا و جدا انگاری این دو سکولاریسم (۱۴) در واقع به دوره رنسانس (سده هجدهم میلادی) باز می گردد.قرنها اربابان کلیسا با آیین مسخ شده و جز مگرایانه مسیحیت بر فکر، اندیشه و جان مردم مغرب زمین حکومت و سیطره داشتند و مانع هر گونه پیشرفت علمی و عملی بودند.در واقع دوره حاکمیت کلیسا شوم ترین و تاریکترین مراحل حیات بشر در غرب بود.اما موج اندیشه های برون دینی و اصلاحی به حیات ظالمانه آبای کلیسا پایان داد و غرب را وارد عصر طلایی رشد، شکوفایی و روشنگری کرد. این کامیابی حاصل از طرد و انزوای دین، یک فرایند نامیمون و قهری نیز داشت و آن چیزی جز سکولاریسم و انگاره جدایی دین از دنیا نبود. بتدریج این نظریه که: «دین حقیقتی ماورایی است و تنها در حوزه امور عبادی و شخصی کاربرد دارد، ولی در امر معاش، شیوه

زندگی، روابط اجتماعی و تمامی شئونات و امورات دنیوی سخنی نمی تواند داشته باشد.اساسادین برای سر و سامان بخشیدن به امور مادی وضع نشده است.دین گوهری ملکوتی است که برای تعالی اخلاقی و روحی از ما ورای طبیعت به این جهان ناسوتی فرود آمده است.» به مثابه قوانین قطعی همچون قوانین حاکم بر جهان طبیعت مورد پذیرش همگان قرار می گرفت. از این رو بتدریج نقش دین در تمامی عرصه های اجتماعی کم رنگ شد و به زمان و مکانی خاص اختصاص یافت، و عقل و علم به سبب رهاوردهای عظیمی که برای بشر به ارمغان آورده بودند جایگزین دین شدند. بنا بر این بحث از حجیت و عدم حجیت ولایت فقیه و حکومت دینی مبتنی بر یک قضیه بسیار مهم کلامی است که در بخش مبادی کلامی نیز بدان اشاره شد و آن اینکه جایگاه، هدف و خواستگاه دین چیست؟ در علم کلام به اثبات رسیده است که گر چه هدف اولی از دین و ارسال رسل، کمال و سعادت حقیقی انسانهاست و این سعادت مربوط به جهان آخرت و مرتبه حیات جاوید است، اما از آنجا که دنیا مقدمه آخرت می باشد، دین برای تمامی شئون زندگی اجتماعی بشر، قواعد و دستور العملهایی را وضع کرده که رعایت آنها باعث سعادت و کامیابی در این جهان و برخورداری از حیات طیب و جاوید آن جهانی است. ۹.ادله و براهین برای اثبات ولایت فقیه به دلایلی چون: آیات، روایات، اجماع، عقل و فطرت تمسک شده است .در اینجا برای رعایت اختصار به بیان اجمالی دلیلهای عقلی و روایات بسنده می کنیم: (۱۵). ۱.دلیلهای عقلی : دلیلهای عقلی ولایت فقیه در برخی از مقدمات و مبانی مشترک و بسیار نزدیک به هم اند .سه دلیل عمده عقلی عبارتند از: دلیل نخست: این دلیل مستند به قاعده لطف است.قاعده لطف یکی از قواعد کلامی است که در علم اصول نیز در مبحث اجماع مورد بحث قرار گرفته است .این قاعده از سوی برخی از متکلمان همچون امام فخر رازی و شماری از اندیشمندان اصولی مورد مناقشه قرار گرفته است. مضمون این قاعده آن است که هر گاه جامعه نیاز به چیزی داشته باشد که در هدایت و ضلالت آن نقش داشته باشد، بر خالق هستی است که عامل هدایتگر را بدانها ارزانی کند.به عنوان مثال: هر گاه تمامی فقهای عصری بر یک حکم شرعی اتفاق کنند که مطابق با واقع نیست، بر خداوند است که به نحوی آنها را هدایت کند و بدین شکل بر امت اسلام لطف نماید. مفاد دلیل عقلی ولایت فقیه که بر قاعده لطف استوار است چنین است: ۱.برای جلوگیری از هرج و مرج، بی نظمی و هلاک جامعه، وجود یک حاکم عادل ضرورت دارد تا به جامعه نظم بخشد و آن را به سوی سعادت و کامیابی هدایت کند. ۲.چون حاکمانی که بشر تعیین می کند، عاری از خطا و لغزش نیستند، از این رو بر خداوند است که بهترین خلقش را که در معرفت و رفتار از خطا و لغزش در امان باشد، برای هدایت جامعه مشخص کند. ۳.حاکمان معصوم همان پیامبر « صلی الله علیه و آله و سلم» و ائمه اطهار « علیهم السلام» می باشند.اما در عصر غیبت چون امت از دستیابی به امام محروم است، بناچار آگاهترین، عادل ترین و تواناترین فقها باید عهده دار این منصب شود. البته این دلیل را به گونه های دیگری نیز می توان تقریر کرد که مستند به قاعده لطف نباشد، که در آن صورت خود دلیل مستقلی به شمار خواهد آمد. دلیل دوم: اصل وجود حکومت چنانچه گذشت امری ضروری است.از سویی چون بشر بر تمامی مصالح و مفاسد واقعی احاطه ندارد، به حکم عقل باید این حاکم از سوی آفریننده هستی که علم مطلق است تعیین شود.بهترین حاکم کسی است که در علم و عمل از خطا و لغزش مصون باشد .اما در مرتبه بعد یعنی در زمانی که دسترسی به حاکم معصوم نیست فقهای عادل قرار دارند که آگاهترین افراد به احکام الهی و ارزشهای دینی می باشند. دلیل سوم: امام راحل « علیهم السلام» در کتاب البیع (۱۶) به گونه ای دیگر استدلال کرده اند.ایشان بر خلاف ادله عقلی یاد شده نخست ضرورت وجود حکومت اسلامی نه اصل حکومت رااثبات کرده، آن گاه به تبیین حاکم دینی و شرایط آن پرداخته اند. اجمال دلیل ایشان چنین است: برای اجرای احکام اسلامی که تا بر پایی قیامت استمرار دارد و برقراری نظم و امنیت و بقای جامعه و حفاظت آن در برابر هجوم دشمنان، وجود یک حکومت اسلامی ضرورت دارد. از سوی دیگر در کلام شیعی به اثبات رسیده است که ولایت و حکومت، نخست بر عهده پیامبر گرامی « صلی الله علیه و اله و سلم» و سپس از وظایف ائمه اطهار « علیهم السلام» است، و در زمان غیبت امام عصر « علیهم السلام» نیز حکومت اسلامی استمرار دارد، و حاکم آن گونه که در روایات نیز تصریح

شده باید از سه ویژگی: علم به قوانین الهی، عدالت و توانایی سیاسی اجرایی برخوردار باشد، و این کسی نیست جز فقیه عادل جامع الشرایط. ۲.روایات: برای اثبات ولایت فقیه به روایات متعددی استشهاد شده که اهم آنها عبارتند از: ۱.صحیحه یا مقبوله عمر بن حنظله: این روایت که از امام صادق « علیهم السلام» روایت شده مورد پذیرش تمامی علماست. این حدیث عمدتا در علم اصول در باب تعارض ادله و برای بدست آوردن مرجحات مورد بحث قرار می گیرد.و اما در فقه هم برای احراز صفات قاضی و هم برای اثبات ویژگیهای ولی فقیه به عبارت آغازین آن استناد می شود.آنجا که راوی از امام « علیهم السلام» سؤال می کند: اگر هر یک از طرفین دعوا، برای حل خصومت و نزاع، به، قاضی و حاکم مورد اعتماد خود مراجعه کنند و آن دو به خاطر اختلاف در روایاتی که بدان تمسک کرده اند، دو حکم متعارض صادر کنند، وظیفه چیست؟ امام پاسخ می دهند: از میان آن دو، حکم آن که با تقواتر، عادل تر و نسبت به احادیث آگاهتر و صادقتر باشد، نافذ است و نباید به حکم دیگری توجه کرد. (۱۷) ۲.شیخ صدوق به سندهای گوناگون از رسول الله « صلی الله علیه و اله و سلم» روایت کرده است که حضرت سه بار فرمود: «اللهم ارحم خلفائی»«بار خدایا! بر جانشینان من رحمت آور .» پرسیدند: «من خلفاؤک؟» یعنی جانشینان شما کیان اند؟ فرمود: «الذین یأتون من بعدی یروون حدیثی و سنتی»«آنان که پس از من آیند و سخن و سنت مرا روایت کنند» . (۱۸) ۳.نقل است که اسحاق بن یعقوب پرسشهایی را مطرح کرد و امام عصر به خط مبارک خویش در پاسخ به او به نایب خاص خود محمد بن عثمان عمری نوشتند: «أما الحوادث الواقعة فارجعوا فیها إلی رواة أحادیثنا، فإنهم حجتی علیکم و أنا حجة الله علیهم» . (۱۹) «اما درباره حوادث و مشکلاتی که رخ می دهد، به راویان احادیث ما مراجعه کنید، چه ایشان حجت من بر شما و من حجت خدا بر شمایم.» ۴.از امام حسین « علیهم السلام» نیز روایت شده است که: «إن مجاری الامور و الأحکام علی أیدی العلماء بالله، الامناء علی حلاله و حرامه» . (۲۰) «مجاری امور و احکام بر عهده عالمان دین است که امینان خدا در حلال و حرام اویند.» پی نوشت ها: ۱ ر.ک: أقرب الموارد، ج ۲، ص ۱۴۸۷، تاج العروس، ج ۲۰، صص ۳۱۷ ۳۱۰، الصحاح، ج ۶، ص ۲۵۲۸، القاموس المحیط، ص ۱۷۳۲، لسان العرب، ج ۱۵، صص ۴۰۷ ۴۰۰، معجم متن اللغة، ج ۵، ص ۸۷، معجم مقائیس اللغة، ج ۶، ص ۱۴۱ و النهایة، ج ۵، صص ۲۲۸ .۲۲۷ ۲ ر.ک: أقرب الموارد، ج ۲، صص ۹۳۹ ۹۳۸، تاج العروس، ج ۱۹، صص ۷۳ ۷۲، القاموس المحیط، ص ۱۶۱۴، لسان العرب، ج ۱۰، صص ۳۰۷ ۳۰۵، معجم متن اللغة، ج ۴، ص ۴۳۸ و النهایة، ج ۳، ص .۴۶۵ ۳ فاطر / .۷۵ ۴ همان. ۵ ر.ک: التنقیح، ص .۴۲۴ حاشیة کتاب المکاسب، ص ۱۹۶، جامع المدارک، ج ۳، ص ۱۰۰، مصباح الفقاهة، ج ۵، ص ۵۲ و نهج الفقاهة، ص .۳۰۰ ۶ إیصال الطالب إلی التعلیق علی المکاسب، ج ۳، صص ۴۰ ۳۶، به نقل از نظریه های دولت در فقه شیعه، ص ۳۸ و تنبیه الامة و تنزیه الملة، ص .۴۶ ۷ ر.ک: بلغة الفقیه، ج ۳، صص ۲۳۴ ۲۳۲، عوائد الایام، صص ۱۸۸ ۱۸۷، کتاب البیع، ج ۲، صص ۴۸۹ ۲۸۸ و مجمع الفائدة و البرهان، ج ۴، ص .۲۰۵ ۸ ر.ک: نظریه های دولت در فقه شیعه، صص ۱۰۷ .۱۰۰ ۹ «والسارق و السارقة فاقطعوا أیدیهما»: «دستان مرد و زن دزد را قطع کنید.» مائدة / .۳۸ ۱۰ «الزانیة و الزانی فاجلدوا کل واحد منهما مائة جلدة»: «به هریک از مرد و زن زناکار صد ضربه شلاق بزنید.» نور / .۲ ۱۱ «انما جزاء الذین یحاربون الله و رسوله و یسعون فی الارض فسادا ان یقتلوا أو یصلبوا أو تقطع أیدیهم و أرجلهم من خلاف أو ینفوا من الارض»: «جزای کسانی که با خدا و رسولش می ستیزند و بر روی زمین فساد می کنند، این است که کشته شوند و یا به دار آویخته گردند و یا دستان و پاهایشان به عکس بریده شود و یا تبعید شوند.» مائده / .۳۳ ۱۲ «و إن طائفتان من المؤمنین اقتتلوا فأصلحوا بینهما»: «اگر دو گروه از مؤمنان ستیز کردند، میانشان صلح و آشتی برقرارا کنید.» حجرات / .۹ ۱۳ مائده / .۵۵ ~ .۱۴« ~ Secularism ۱۵ برای مطالعه و تحقیق بیشتر در این زمینه ر.ک: الحکم الاسلامی فی عصر الغیبة، مهدی هادوی تهرانی و دراسات فی ولایة الفقیه و فقه الدولة الاسلامیة، حسینعلی منتظری. ۱۶ البیع، صص ۴۶۷ .۴۶۱ ۱۷ ر.ک: الکافی، ج ۱، ص ۶۷ و وسائل الشیعة، ج ۱۸، باب ۱۱، ص ۹، حدیث .۱ ۱۸ ر.ک: الأمالی، ص ۱۰۹، عیون اخبار الرضا (ع)، ج ۲، ص ۳۷، معانی الأخبار، ج ۲، ص ۳۷۴ و من لایحضره الفقیه، ج ۴، ص .۴۲۰ ۱۹ ر.ک: کمال الدین، ج ۲، ص ۴۸۳ و وسائل الشیعه، ج ۱۸، باب ۱۱، حدیث

.۹ ۲۰ ر.ک: تحف العقول، ص .۳۷۴ منابع مقاله: راه انقلاب، اوجبی، علی؛

حاکمیت ولایت فقیه در اسلام

حاکمیت ولایت فقیه در اسلام علیرغم مجاهدت و تلاشهایی که مردانی چون سید جمال الدین اسدآبادی، نائینی، نوری، مدرس، کاشانی، و فداییان اسلام به رهبری نواب صفوی انجام داده اند و اگر چه در تحقق بسیاری از اهداف ملی نقش اساسی داشتند، موفق نشدند اسلام را به عنوان ایدئولوژی انقلاب در باور توده های وسیع و علی الخصوص انقلابیون جوان جای دهند.تا اینکه از سال ۱۳۴۱ امام خمینی رهبر انقلاب اسلامی با شناخت دقیق مشکلات مذکور قدم به قدم در جهت از میان بردن موانع مزبور گام برداشته و موفق شدند با توهمات موجود در اذهان مردم و طرح اسلام با شیوه جدید آن را به عنوان مطلوبترین ایدئولوژی انقلاب در جامعه مطرح نمایند. ابتدا به عنوان مرجع تقلید شیعیان، تقیه را حرام کرده و اظهار حقایق را واجب دانستند (و لو بلغ ما بلغ) . (۱) بدین وسیله و از طریق صدور فتوای تاریخی مزبور این مشکل را برطرف کردند.امام همچنین با عنوان مرجع بزرگ و تامه تقلید و محور اصلی حوزه علمیه قم، با به دست گرفتن پرچم مبارزه و حمله به سیستم سیاسی حاکم، موضوع انفکاک دین از سیاست را عملا به عنوان امری باطل و نادرست به اثبات رساندند. به دنبال آن در فرصتی که در دوران تبعید در نجف اشرف حاصل گردید با طرح حکومت اسلامی و اصل ولایت فقیه، تحولی اساسی، در نگرش به اسلام به عنوان یک ایدئولوژی پویا و قابل پیاده شدن در عصر حاضر، به وجود آوردند.در ارائه ایدئولوژی انقلاب ابتدا می بایست حاکمیت موجود را نفی و طرد نمود، ارزشهای مسلط بر نظام را به زیر سؤال کشید و این کاری بود که ابتدا رهبر انقلاب به عنوان ایدئولوگ انجام داد، در شرایطی که سالهای متمادی تبلیغ شده بود که سلطان سایه خدا و اطاعت از سلطان اطاعت از خداست و یا اینکه سلطنت ودیعه و موهبتی الهی است.رهبر انقلاب با نفی همه این ارزشها چنین می گوید: «این مواد قانون اساسی و متمم آنکه مربوط به سلطنت و ولایتعهدی و امثال آن است کجا از اسلام است؟ اینها همه ضد اسلامی است، ناقض طرز حکومت و احکام اسلام است.سلطنت و ولایتعهدی همان است که اسلام بر آن خط بطلان کشید و بساط آن را در صدر اسلام در ایران و روم شرقی و مصر و یمن برانداخته است.رسول اکرم (ص) در مکاتیب مبارکش که به امپراطوری روم شرقی (هراکلیوس اول) و شاهنشاه ایران نوشته آنها را دعوت کرده که از طرز حکومت شاهنشاهی و امپراطوری دست بردارند، از اینکه بندگان خدا را وادار به پرستش و اطاعت مطلقه خود کنند، و بگذارند مردم خدای یگانه و بی شریک را که سلطان حقیقی است، بپرستند.سلطنت و ولایتعهدی همان طرز حکومت شوم و باطلی است که حضرت سیدالشهداء (ع) برای جلوگیری از برقراری آن قیام فرمود و شهید شد. (۲) با طرح این موضوع برای اولین بار رهبر انقلاب ارزشی را، که نه تنها سالیان دراز تبلیغ و به مردم تلقین شده بود بلکه جزء اصلی قانون اساسی (۳) شناخته شده بود، باطل و ضد ارزش اعلام می نماید. وظیفه بعدی ایدئولوگ انقلاب این است که جامعه کمال مطلوب را نه تنها ترسیم نماید بلکه شیوه عملی رسیدن به آن را هم نشان دهد.برای معتقدین به اسلام که اکثریت قریب به اتفاق جامعه را تشکیل می دادند. این امر پذیرفته شده بود که حکومت اسلامی به طریقی که زمان رسول اکرم (ص) پیاده و اجرا شده بود می تواند به عنوان حکومت کمال مطلوب تلقی شود و الگو و نمونه حکومت آینده قرار گیرد.اما نکته مهم این بود که بعد از چهارده قرن و با توجه به پیچیدگیهای جامعه امروزی چگونه و توسط چه اشخاصی می توان چنین جامعه ای را تشکیل داد.از طرف دیگر عده زیادی با اعتقاد به این امر که دنیا باید پر از فساد و ظلم و جور شود تا مهدی موعود (ع) ظهور نموده و دنیا را پر از عدل و داد کرده و حکومت اسلامی را تشکیل دهد، مطلقا امکان تشکیل چنین حکومتی را در زمان غیبت منتفی دانسته و تلاش برای چنین حرکتی را ضد ارزش می دانستند. در چنین شرایطی رهبر انقلاب با ارائه اصل ولایت فقیه و به زبانی ساده و در عین حال مستند به آیات قرآنی، اخبار، و احادیث ثابت می نمایند که احکام خدا تعطیل بردار نیست و در هیچ شرایطی حتی در عصر غیبت کبری نمی توان از اجرای احکام الهی سر باز زد و این مسئولیت بر

دوش فقها می باشد. امام خطاب به طلاب و در این رابطه اظهار می دارند که «شما در صورتی خلفای اسلام هستید که اسلام را به مردم بیاموزید و نگویید بگذار تا امام زمان (ع) بیاید.شما نماز را هیچ وقت می گذارید تا وقتی امام زمان (ع) آمد، بخوانید که حفظ اسلام واجبتر از نماز است.منطق حاکم خمین را نداشته باشید که می گفت: باید معاصی را رواج داد تا امام زمان (ع) بیاید.اگر معصیت رواج پیدا نکند، حضرت ظهور نمی کند» . (۴) برای اداره جامعه اسلامی دو شرط اساسی برای حاکم لازم است: اول اینکه آگاهی جامع و کامل به احکام خدا داشته باشد و دوم اینکه در اجرای احکام مزبور راه عدالت را در پیش گیرد و به عبارت دیگر فقیه عادل به عنوان جانشین رسول خدا و ائمه اظهار وظیفه اداره جامعه اسلامی و اجرای احکام آن را داشته و اطاعت از وی به عنوان ولی امر همچون اطاعت از رسول خدا واجب الاتباع است. در مورد حاکم و ولی امر در نظام اسلامی آرای مردم تنها نقش فعلیت و به مرحله اجرا درآوردن اصل ولایت فقیه را دارد، بدین معنی که ولایت امر مقامی است که از طرف خداوند به او داده شده است و ثبوت آن مشروط به آرای عمومی نیست، اگر چه مردم هم او را به رهبری زعامت نپذیرند ولی عینیت و فعلیت ولایت در گرو آرا و پذیرش عمومی مردم است.و از طرف دیگر در مورد فقیه ممکن است بیش از یک نفر شرایط و اوصاف ولایت را دارا باشد یعنی چند فقیه عادل و بصیر و آگاه در جامعه داشته باشیم که خواه ناخواه باید یك نفر از آنها عهده دار زعامت و رهبری شود.بدیهی است یکی از راههای عملی برای تحقق ولایت و رهبری آن فرد از بین چند نفر رای اکثریت است که قهرا پس از انقلاب و قیام آن فرد به مسئولیتهای ناشی از امامت و ولایت از عهده دیگران ساقط می گردد. (۵) پی نوشت ها: ۱. صحیفه نور، جلد اول، ص ۴۰. ۲. امام خمینی، «ولایت فقیه » انتشارات، ناس، صص ۱۱- ۱۰. ۳. اصل ۲۵ متمم قانون اساسی سابق ایران. ۴. امام خمینی، «ولایت فقیه » ص ۷۵. ۵. طاهری خرم آبادی، «ولایت فقیه یا حاکمیت ملت » ، ص ۸۶. منابع مقاله: انقلاب اسلامی در مقایسه با انقلابهای فرانسه و روسیه، محمدی، منوچهر؛

مبانی مشروعیت در نظام ولایت فقیه

مبانی مشروعیت در نظام ولایت فقیه آیا اختیارات ولی فقیه فراتر از قانون اساسی است یا مقید به آن؟ بین دو نظریه ولایت انتصابی فقیه و ولایت انتخابی فقیه اختلاف نظر اساسی وجود دارد. طرفداران دیدگاه مشروعیت مردمی ولایت فقیه معتقدند با توجه به اینکه اصل یکصد و دهم قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران، در مقام استقصای وظایف و اختیارات رهبری بر آمده و آن را در یازده مورد مقصور کرده است.لذا به لحاظ عرف حقوقی، نفس استقصای وظایف و اختیارات، افاده حصر می کند و ولی فقیه فراتر از این محدوده اختیاراتی ندارد. این عده با استناد به اصل یکصد و هفتاد و هفتم قانون اساسی که در آن، راه بازنگری قانون اساسی پیش بینی شده است معتقدند قانون اساسی میثاق میان مردم و حکومت است و معنا ندارد که ولی فقیه اختیار نقض آن را داشته و جز از طریق بازنگری بتواند مبطل عقدی باشد که میان جامعه و دولت بسته شده است.زیرا در صورتی که ولی فقیه خارج از قانون اساسی از اختیارات دیگر هم برخوردار باشد و فوق قانون اساسی محسوب شود اساسا وجود اصل یکصد و دهم قانون اساسی امر زایدی است.سهل است که حتی به انحلال مقوله ولایت فقیه می انجامد. (۱) در نقطه مقابل، طرفداران دیدگاه مشروعیت الهی بر این باورند که چون در عصر غیبت ولی فقیه جانشین امام عصر (عج) محسوب می شود لذا همه اختیارات حکومتی که رسول اکرم (ص) و ائمه اطهار (ع) از آن برخوردار بوده و هم اکنون امام زمان (عج) نیز از آن برخوردارند، فقیه واجد شرایط نیز صاحب آن اختیارات است و اگر نمی توان محدوده اختیارات ولی عصر (عج) را مقید به یازده بند اصل یکصد و دهم قانون اساسی دانست قطعا نباید اختیارات و وظایف مقام ولایت امر در عصر غیبت را نیز محدود به اصل مذکور دانست.این عده با استناد به اصل پنجاه و هفتم قانون اساسی که در آن صراحتا واژه «مطلقه » به کار برده شده و قوای حاکم در جمهوری اسلامی ایران را زیر نظر ولایت مطلقه امر و امامت امت می دانند معتقدند هرگز اختیارات ولی فقیه مقید به قانون اساسی نیست بلکه ایشان می توانند با در نظر

گرفتن مصلحت جامعه و مردم هرگونه که صلاح دیدند عمل نمایند ولو آنکه به نقض ظاهری قانون اساسی هم منجر شود.زیرا اگر ولی فقیه بر اساس اصول قانون اساسی دارای اختیارات «مطلق » است دیگر نباید هیچ قیدی ولو خود قانون اساسی آن را «مقید» نماید. (۲) حال برای اینکه دیدگاه مشروعیت دوگانه ولایت فقیه و نظریه مختار در پژوهش حاضر را در زمینه اختیارات ولی فقیه تبیین نماییم بهتر است به پنج نکته مهم توجه شود. اولا: مفهوم برخورداری مقام ولایت امر از اختیارات «مطلق » هرگز به مفهوم آن نیست که هیچ قیدی نمی تواند چنین اختیاراتی را «مقید» نماید و مقام رهبری هرگونه که خواست می تواند عمل نماید. علاوه بر قید رعایت موازین، اصول، اهداف و ارزشهای اسلام (که بر اساس اصل چهارم قانون اساسی بر اطلاق یا عموم همه اصول قانون اساسی و قوانین و مقررات دیگر نظام جمهوری اسلامی حاکم است) قیود دیگری هم در خود قانون اساسی وجود دارد که اختیارات مقام رهبری را «مقید» می سازد. به عنوان مثال در اینجا سه نمونه را یاد آور می شویم.در ذیل اصل یکصد و هفتاد و هفتم قانون اساسی آمده است: «محتوای اصول مربوط به اسلامی بودن نظام و ابتنای کلیه قوانین و مقررات بر اساس موازین اسلامی و پایه های ایمانی و اهداف جمهوری اسلامی ایران و جمهوری بودن حکومت و ولایت امر و امامت امت و نیز اداره امور کشور با اتکا به آرای عمومی و دین و مذهب رسمی ایران تغییر ناپذیر است.» بنابر این مقام رهبری در عین حالی که دارای ولایت مطلقه است اما هرگز نمی تواند جمهوری بودن حکومت را تعطیل کرده و یا اداره امور کشور با اتکا به آرای عمومی را تغییر دهد. در اصل نهم قانون اساسی نیز گفته شده است: «هیچ فرد یا گروه یا مقامی حق ندارد به نام استفاده از آزادی به استقلال سیاسی، فرهنگی، اقتصادی، نظامی و تمامیت ارضی ایران کمترین خدشه ای وارد کند و هیچ مقامی حق ندارد به نام حفظ استقلال و تمامیت ارضی کشور، آزادیهای مشروع را هر چند با وضع قوانین و مقررات سلب کند.» آیا می توان تصور کرد که مقام رهبری بتواند با توجه به اختیارات مطلق خویش، بخشهایی از کشور جمهوری اسلامی ایران را تحت حاکمیت کشور دیگر در آورده و استقلال و تمامیت ارضی ایران را نقض نماید؟ و یا آزادیهای مشروع را از مردم سلب کند؟ بر اساس همان اصل پنجاه و هفتم، اصل تفکیک قوا به طور نسبی پذیرفته شده و در قوای حاکم در جمهوری اسلامی ایران (مقننه، مجریه و قضاییه) از یکدیگر مستقل شناخته شده اند.آیا مقام رهبری که دارای ولایت مطلقه هستند می توانند به جای تفکیک قوا، به ادغام سه قوه در یکدیگر حکم کنند؟ بنابر این فی الجمله باید پذیرفت با اینکه قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران مقام رهبری را دارای ولایت مطلقه می داند اما در عین حال در همین قانون می توان برخی قیدها را برای آن تصور کرد. مگر اینکه کسی قانون اساسی جمهوری اسلامی را غیر شرعی دانسته و آن را ملاک نداند.در این صورت علاوه بر اینکه دارای اعتقادی است بر خلاف نظر امام خمینی (ره) (که بارها اسلامی بودن قانون اساسی را تایید نموده و هیچ خلاف شرعی را در آن باور نداشتند) معتقد به این نکته هم است که بدون قانون اساسی، کشور باید اداره شود یعنی در حقیقت نوعی اداره غیر عقلانی و بی ثبات کشور.شکی نیست که چنین اعتقادی نه تنها طرفداری و دفاع از ولایت مطلقه فقیه نیست بلکه به مفهوم تضعیف و انحلال نظام ولایت فقیه محسوب می شود. ثانیا: امام خمینی (ره) که خود واضع چنین اصطلاح و صاحب اصلی نظریه ولایت مطلقه فقیه بودند در سخت ترین شرایط پایبندی و التزام خویش را به قانون اساسی نشان می دادند و حتی در زیر موشک بارانهای دشمن، دستور برپایی همه انتخابات را در موعد مقرر صادر می فرمودند و اگر هم در شرایط اضطراری برای حل اختلاف بین مجلس و شورای نگهبان، مجمع تشخیص مصلحت نظام را تشکیل دادند، بلا فاصله پس از جنگ، به شورای بازنگری قانون اساسی دستور دادند جایگاه قانونی این مجمع را با شرح وظایف مشخص در قانون اساسی مشخص نمایند.ایشان حتی در پاسخ به استفسار جمعی از نمایندگان مجلس طی نامه ای اعلام نمودند: «مطلبی که نوشته اید کاملا درست است.ان شاء الله تصمیم دارم در تمام زمینه ها وضع به صورتی درآید که همه طبق قانون اساسی حرکت کنیم.آنچه در این سالها انجام گرفته در ارتباط با جنگ بوده است.مصلحت نظام و اسلام اقتضا می کرد تا گره های کور قانونی سریعا به نفع مردم و اسلام بازگردد.از تذکرات همه شما سپاسگزارم و به همه شما دعا می کنم » (۳) ثالثا: بی تردید امام خمینی (ره) در زمانی بر نظریه

ولایت مطلقه فقیه تاکید نمودندکه عده ای می خواستند اختیارات حکومت اسلامی را در دایره احکام فرعی فقهی محصور کنند.به عبارت دیگر ایشان در مقام احتجاج با طرفداران نظریه ولایت مقیده فقیه، نظریه ولایت مطلقه فقیه را ارائه دادند.در عین حال ایشان در تمام کلمات و تعابیری که در این زمینه از خود به یادگار گذاشته اند همواره از مطلقه بودن اختیارات «حکومت » سخن می گویند.یعنی این اختیارات مربوط به جایگاه و نهاد مقام ولایت فقیه و یا همان حکومت اسلامی است. ایشان در پاسخ به آیت الله خامنه ای، «حکومت » را به معنای ولایت مطلقه ای می دانند که از جانب خدا به نبی اکرم – صلی الله علیه و آله و سلم – واگذار شده و اهم احکام الهی است و بر جمیع احکام فرعیه الهیه تقدم دارد.امام خمینی (ره) در همین پاسخ می فرمایند: «اگر اختیارات حکومت در چهارچوب احکام فرعیه الهیه است باید غرض حکومت الهیه و ولایت مطلقه مفوضه به نبی اسلام – صلی الله علیه و آله و سلم – یک پدیده بی معنی و محتوا باشد.اشاره می کنم به پیامدهای آنکه هیچ کس نمی تواند ملتزم به آنها باشد، مثلا خیابان کشیها که مستلزم تصرف در منزلی است یا حریم آن است در چهارچوب احکام فرعیه نیست، نظام وظیفه و اعزام الزامی به جبهه ها و...جلوگیری از گرانفروشی، قیمت گذاری و جلوگیری از پخش مواد مخدر و منع اعتیاد به هر نحو غیر از مشروبات الکلی، حمل اسلحه به هر نوع که باشد و صدها امثال آنکه از اختیارات دولت است...باید عرض کنم حکومت که شعبه ای از ولایت مطلقه رسول الله – صلی الله علیه و آله و سلم – است یکی از احکام اولیه اسلام است.و مقدم بر تمام احکام فرعیه حتی نماز و روزه و حج است » . (۴) ایشان در ادامه، اختیارات مطلقه را اختیارات حکومت اسلامی دانسته و می فرمایند: «آنچه گفته شده است که شایع است مزارعه و مضاربه و امثال آن با این اختیارات از بین خواهد رفت صریحا عرض می کنم که فرضا چنین باشد، این از اختیارات حکومت اسلامی است » . (۵) رابعا: اگر پذیرفتیم که «اختیارات مطلقه » ، اختیارات فردی و شخصی نیست بلکه مربوط به اصل حکومت اسلامی است، دیگر نباید در این نکته شک کنیم که چنین اختیاراتی از مجاری طبیعی و از طریق تمامی ارکان حکومت اعمال می گردد (۶).و نه تنها این ویژگی اختصاصی به حکومت اسلامی ندارد بلکه جزو لوازم حاکمیت بوده و مقتضای هر نوع کشورداری است.به عبارت دیگر حتی در نظامهای غیر دینی نیز بدون چنین اختیاراتی حاکمیت نمی تواند مصالح عالیه و منافع کلان ملی را حفظ نماید. خامسا: همانگونه که قبلا در بررسی اصول قانون اساسی بیان شد، بند هشتم اصل یکصد و دهم یکی از اختیارات مقام رهبری را «حل معضلات نظام که از طرق عادی قابل حل نیست، از طریق مجمع تشخیص مصلحت نظام » می داند.تصریح به چنین نکته ای بیانگر این امر است که مقام ولایت فقیه با اینکه دارای وظایف و اختیارات معینی است اما در عین حال در شرایط اضطراری و به هنگام ضرورت برای تامین مصالح عالیه نظام می تواند از طریق مجمع تشخیص مصلحت نظام گره های کور را باز نماید و نظام اسلامی را از بن بست خارج نماید.بی شک در چنین وضعیتی ممکن است حل برخی معضلات به نقض پاره ای از اصول قانون اساسی نیز منجر شود که اجتناب ناپذیر است. حال با عنایت به مجموع نکات پیش گفته شده می توان دیدگاه نظریه ولایت الهی – مردمی فقیه را در زمینه محدوده اختیارات ولی فقیه، جمع بین دو دیدگاه طرفداران ولایت انتصابی و ولایت انتخابی فقیه دانست.زیرا در زمانی که فقیه حاکم بتواند به خاطر تامین مصلحت، حتی برخی احکام شرعی را موقتا تعطیل نماید قطعا در شرایط اضطراری و به هنگام ضرورت می تواند پاره ای از اصول قانون اساسی را به ناچار نقض و یا موقتا تعطیل نماید اما در عین حال چنین اقدامی اولا در شرایط اضطراری و در وضعیتی صورت می گیرد که نظام با بن بست و معضل جدی مواجه است راه حلی از طرق عادی برای آن موجود نیست.ثانیا منطبق با یک مصلحت و یا مصالح بالاتری است که بر مصلحت نقض قانون اساسی مقدم است.ثالثا چنین حقی، حق فردی و شخصی نبوده بلکه از اختیارات حکومت اسلامی می باشد. بنابر این از شائبه هرگونه خود کامگی و دیکتاتوری و استبداد به دور است. نایب رئیس شورای بازنگری قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران به هنگام تصویب اختیارات مقام رهبری نیز بر همین نکته یعنی اعمال ولایت مطلقه به هنگام ضرورت و اضطرار تاکید نموده و می گوید: «رهبر که نمی خواهد بی جهت در کار کشور دخالت کند نظام را به هم بزنند یک جایی می بیند مجبور است یک معضلی

برای نظام پیش آمده...نظام به بن بست رسیده در این بن بست رهبر دخالت می کند و رهبر هم بیش از این نمی خواهد» (۷) پی نوشت ها: ۱- نشریه عصر ما، شماره ۶۲، سال سوم، ۳ بهمن ۱۳۷۵، ص ۴. ۲- روزنامه کیهان، ۴ دیماه ۱۳۷۵، ص ۲. ۳- امام خمینی، صحیفه نور، ج ۲۱، ص ۵۷. ۴- همان منبع پیشین، ج ۲۰، ص ۱۷۰. ۵- همان منبع پیشین. ۶- نکته قابل توجه در اصل پنجاه و هفتم قانون اساسی این است که اولا- واژه «مطلقه » برای ولایت امر بیان شده و نه برای ولی فقیه و قوای حاکم در جمهوری اسلامی ایران را زیر نظر ولایت مطلقه امر و امامت امت می داند.ثانیا گفته شده است بر طبق اصول آینده این قانون اعمال می گردند. ۷- رجوع شود به: هاشمی رفسنجانی، صورت مشروح مذاکرات شورای بازنگری قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران، ج سوم ص ۱۳۸۲. منابع مقاله: مبانی مشروعیت در نظام ولایت فقیه ، کواکبیان، مصطفی؛

مقبولیت ولایت فقیه و مردم

مقبولیت ولایت فقیه و مردم مقبولیت عمومی در دوران ولایت ائمه معصومین - علیهم السلام - شرط به فعلیت درآمدن و تحقق خارجی و عینی مشروعیت ولایت آنان می باشد و به دلیل عصمت، آن امامان معصوم (ع) دارای مشروعیت الهی در هر دو جنبه «حقانیت » و «قانونیت » بوده و رای مردم در ثبوت چنین مشروعیتی تاثیری ندارد. نقش مردم و مقبولیت عامه در عصر غیبت، برای طرفداران نظریه مشروعیت الهی ولایت فقیه که ولی فقیه را بلا واسطه منصوب از جانب شارع می دانند، بدون کم و کاست همانند همان نقشی است که در دوران امامت و ولایت ائمه اطهار (ع) ایفا می شود.و چون مشروعیت حکومت تنها با نصب الهی تامین می شود، مردم فقط «وظیفه » و «تکلیف » پذیرش ولایت و حکومت فقیه واجد شرایط را بر عهده دارند. (۱) در نقطه مقابل، طرفداران نظریه مشروعیت مردمی ولایت فقیه که منکر هرگونه نصب الهی برای فقیه عادل هستند معتقدند در عصر غیبت، هر چند مردم نمی توانند به غیر واجدین شرایط مراجعه کنند اما برای اعمال حاکمیت فقیه واجد شرایط و یا همان جنبه مقبولیت هم چون هیچگونه نصب الهی در کار نیست لذا هیچ اجبار و تکلیفی هم در کار نیست بلکه مقبولیت ولایت فقیه صرفا حق مردم است. اما در نظریه ولایت الهی - مردمی فقیه به دلیل آنکه در مشروعیت قانونی ولایت فقیه منشا دوگانه ای تصور می شود لذا «مقبولیت عامه » ، هم «حق » مردم است و هم «تکلیف » آنان. «حق » مردم است زیرا مادامی که مردم نسبت به اعمال حکومت یک فقیه واجد شرایط رضایت نداشته باشند و بر اطاعت وی گردن ننهند، او به دلیل آنکه فاقد مشروعیت مردمی است نمی تواند در این منصب قرار گیرد. از سوی دیگر، «تکلیف » مردم است زیرا در صورتی که مردم نسبت به ولایت فقیه واجد شرایط رضایت داشته باشند و او را برای این مقام تعیین کرده باشند، چنین فقیهی علاوه بر «مشروعیت مردمی » دارای «مشروعیت الهی » هم هست در نتیجه اطاعت از او نوعی «وظیفه » و «تکلیف » محسوب می شود. البته ممکن است گفته شود که در لابه لای کلمات طرفداران ولایت انتخابی فقیه علاوه بر «حق » ، از «تکلیف » مردم هم سخن به میان آمده است.اما باید دانست که بر اساس مفاد نظریه آنان، جز رجوع به افراد واجد شرایط در عصر غیبت برای انتخاب حاکم مورد نظر خویش، تکلیف شرعی دیگری متوجه مردم نیست.به عبارت دیگر مردم حق انتخاب غیر واجد شرایط را نداشته و مکلفند که حتما واجد شرایط را انتخاب کنند.لذا بحث تکلیف در جنبه «حقانیت » ولایت فقیه است و نه در جنبه «قانونیت » و یا «مقبولیت » آن.کما اینکه ممکن است گفته شود در لابه لای کلمات طرفداران ولایت انتصابی فقیه علاوه بر «تکلیف » از «حق » و «حقوق » مردم نیز سخن رانده شده می شود اما نباید فراموش کرد این «حق » به اصل مشروعیت و یا مقبولیت حاکم بر نمی گردد بلکه منظور یک سلسله حقوق عمومی است که پس از بیعت مردم لازمست که حاکم اسلامی تمامی همت خویش را جهت حفظ آنها به کار گیرد. (۲) بی شک باید گفت که بحث مقبولیت عمومی ولایت فقیه از جایگاه بسیار مهمی در فهم دقیقتر دو نظریه ولایت انتصابی و ولایت انتخابی فقیه و تفاوت آنها با نظریه ولایت الهی - مردمی فقیه برخوردار است. و اساسا می توان مدعی شد که ریشه اصلی و مبنای مهم اکثر استنتاجها و مواردی که به عنوان زمینه های اختلاف

بین نظریات سه گانه مشروعیت ولایت فقیه مطرح می شوند، باید در نحوه نگرش و نوع پاسخی جستجو کرد که در جواب پرسش پیش گفته ارائه می شود، یعنی آیا پذیرش مردم و مقبولیت نسبت به اعمال حکومت فقیه واجد شرایط «حق » مردم است یا «تکلیف » آنان و یا هر دو؟ در اینجا اجمالاـ به برخی از این موارد اختلاف (که از آن مبنای مهم و ریشه اصلی نشات می گیرد) اشاره می کنیم. مساله بیعت قبلاـ در زمینه مساله بیعت که یکی از دلایل طرفداران نظریه ولایت انتخابی فقیه بود سخن گفتیم (۳) و توضیح دادیم که مساله بیعت که در دیدگاه مشروعیت الهی، جنبه اخباری و انجام تکلیف دارد و در دیدگاه مشروعیت مردمی، از جنبه انشایی و ایجاد حق برخوردار است.اما در دیدگاه مشروعیت دوگانه، اولا: بیعت در اصل مشروعیت حکومت نقشی ندارد بلکه مسبوق به امامتی است که قبلا یا با انتصاب الهی و یا با انتخاب مردمی مستقر شده است.لذا آن را باید صرفا در مقبولیت عمومی حاکم و در جهت کارآمدترنمودن هر چه بیشتر حکومت مؤثر دانست. ثانیا: بیعت در دوران حضرت رسول اکرم (ص) و ائمه معصومین (ع) فقط جنبه انجام تکلیف شرعی و انشای تعهد و التزام دارد اگر مردم با امام معصوم (ع) بیعت کردند، هرگز حق ندارند از آن سرپیچی نمایند.به همین خاطر مولای متقیان حضرت علی (ع) در موارد متعددی علاوه بر آنکه جهت تقویت و استواری پایه های حکومت بر مساله بیعت مردم تاکید فرموده، بیعت شکنان را هم مورد شماتت قرار می دهد (۴).چرا که بیعت خود یک مبدا التزام و تعهد محسوب شده و تخلف از آن جایز نیست. ثالثا: بیعت در عصر غیبت، هم «حق » مردم است و هم «تکلیف » آنان.به عبارت دیگر، حاکم اسلامی حتما باید از مقبولیت عامه و یا همان مشروعیت ثانویه (علاوه بر آن مشروعیت اولیه) برخوردار باشد تا بتواند بر مسند حکومت تکیه زند.و لذا اگر از چنین مقبولیتی برخوردار نباشد، حق هیچگونه اعمال ولایت و حکومت نخواهد داشت.زیرا که نظر مردم بخشی از مشروعیت قانونی ولایت حاکم را در عصر غیبت تشکیل می دهد. از سوی دیگر، بیعت در عصر غیبت با فقیهی که دارای مشروعیت قانونی است تکلیف هم محسوب می شود.زیرا فقیه مورد رضایت مردم دارای مشروعیت الهی است، پس بر مردم لازم است که با بیعت خویش زمینه اعمال ولایت و حکومت چنین فقیهی را فراهم سازند. با آنکه امامان معصوم (ع) دارای ولایت انتصابی از جانب خداوند سبحان بودند و در نتیجه از حق اعمال ولایت بر مردم برخوردار بودند اما سیره آن بزرگواران نشان می دهد که ائمه معصومین (ع) نیز هرگز بدون رضایت و مقبولیت عامه، حکومت نمی کردند. هنگامی که مهاجر و انصار با حضرت علی (ع) بیعت کردند، امیر مؤمنان بر بالای منبر قرار گرفت و فرمود: «ایها الناس عن ملا و اذن ان هذا امرکم لیس لاحد فیه حق الا من امرتم » (۵) (ای مردم انبوه و هوشمند، امر حکومت مربوط به شما است.هیچکس حق ندارد آن را به خود اختصاص دهد، مگر آن کسی که شما او را امیر و حاکم نمایید.) مولای متقیان علی (ع) نامه ای نوشته بود و فرماندارن خود را موظف فرموده بودند که در هر جمعه آن را برای مردم بخوانند.در آن نامه آمده است: «و قد کان رسول الله عهد الی عهدا فقال یا بن ابی طالب، لک ولاء امتی فان ولوک فی عافیهٔ و اجمعوا علیک بالرضا فقم فی امرهم و ان اختلفوا علیک فدعهم و ما هم فیه فان الله سیجعل لک مخرجا» (۶) (پیامبر خدا با من پیمانی بست و فرمود: ای پسر ابوطالب، پیشوایی و رهبری امت من از آن توست.اگر مردم بدون نزاع ولایت تو را پذیرفتند در امر حکومت آنان قیام کن و اگر درباره تو اختلاف کردند، آنان را به حال خود واگذار، خدا هم برای تو راه نجاتی قرار می دهد.) بنابر این، آن دسته از طرفداران ولایت انتصابی فقیه که معتقدند چون ولی فقیه از جانب خدا منصوب شده، دارای حق اعمال ولایت خویش است و باید حکومت کند و لو آنکه مردم با او بیعت نکرده باشند و از مقبولیت عمومی هم برخوردار نباشد باید بپذیرند که بر خلاف سیره ائمه اطهار (ع) و مطابق با عقیده برخی از پیروان مکتب خلافت و طرفداران نظریه «تغلب » نظر داده اند.هر چند که ما در مباحث گذشته، آخرین پیش فرض از پیش فرضهای مشترک بین نظریه های مشروعیت ولایت فقیه را لزوم برخورداری حاکم از مقبولیت مردمی دانسته و گفتیم که هیچیک از سه نظریه مورد بحث، منکر ضرورت اصل مقبولیت جهت تحقق عینی و عملی ولایت فقیه واجد شرایط نیست. نظارت پذیری ولایت فقیه پس از آنکه مقام رهبری به جهت برخورداری از مشروعیت قانونی جهت ولایت امر و امامت امت تعیین شد و دارای مقبولیت عامه نیز بود،

مساله نظارت بر نحوه اعمال ولایت وی مطرح می شود. آیا مردم (غیر از محـدوده «امر به معروف و نهی از منکر» و مساله «النصیحهٔ لائمهٔ المسلمین » که وظیفه ای است همگانی و عمومی) می توانند مستقیما یا از طریق خبرگان منتخب خویش بر کار رهبری نظارت کننـد؟ بی شک پاسخ به پرسـش مذکور را باید در همان مبنای اصـلی اختلاف بین سه نظریه جسـتجو کرد.زیرا کسانی که مقبولیت ولایت فقیه را صـرفا «حق » مردم می داننـد مقام رهبری را در مقابل خبرگان منتخب مردم مسـئول دانسـته و معتقدنـد آنان نه تنها از حق نظارت و سؤال بلکه حتی از حق استیضاح رهبر نیز برخوردارند. (۷) در نقطه مقابل، طرفداران آن دیدگاهی که هیچگونه حقی را برای مردم در مقبولیت ولایت فقیه به رسـمیت نمی شـناسد معتقدنـد ولی فقیه چون منصوب الهی است لـذا فقط در برابر خداوند مسـئول است و هیچ نهاد بشری حق نظارت بر او ندارد.تعیین چنین حقی برای هر فرد و یا هر جمعی به منزله انکار ولایت الهی رهبر است و حـتی خبرگـان هم حـق نظـارت ندارنـد.البته جهت مقـدمه کشف می تواننـد کسب اطلاع کننـد. (۸) امـا بر اساس دیـدگاه مشـروعیت دو گـانه ولاـیت فقیه و منطبق با روح کلی حاکم بر اصول قانون اساسـی جمهوری اسـلامی ایران و با توجه به مواد آیین نامه داخلی مجلس خبرگان می توان گفت: از آنجایی که بخشـی از مشروعیت قانونی ولایت فقیه با رای، رضایت و نظر مردم تامین می شود طبعا مردم حق دارنـد از طریق خبرگان منتخب خویش بر کار رهبری نظارت کنند.چنین نظارتی تنها جنبه اسـتطلاعی ندارد بلکه نوعی نظـارت اسـتصوابی است که برای حفـظ قـداست جایگـاه رهبری و جهت باقی مانـدن فقیه عادل بر همان صـفات قبلی و جلوگیری از انحراف احتمـالی وی ضـرورت دارد. در عین حـال نبایـد شـان مقـام رهبری را (که علاـوه بر مشـروعیت مردمی دارای مشـروعیت الهی نیز می باشـد) آنقـدر تنزل دهیم که مثلاـ معتقـد به حق استیضـاح برای خبرگان باشـیم.زیرا آنچه مهم است نظارت خبرگان به منظور تضـمین سـلامت منصب ولایت و مصون ماندن رهبری از انحراف از حق است. مشـروع بودن حق نظارت مردم بر ولایت فقیه را می توان از کلام امیر مؤمنان حضرت علی (ع) هنگام معرفی ابن عباس به مردم بصره استنتاج نمود.آن حضرت فرمود: به او گوش دهید و فرمانش برید تا آنجا که او از خدا و رسول اطاعت می کند.پس اگر در میان شـما حادثه ای «بدعتی » ایجاد کرد یـا از حق منحرف شـد مرا خبر کنیـد که من او را از فرمانروایی بر شـما عزل می کنم » . (۹) در جـای دیگر آن امام معصوم (ع) می فرمایـد: «پس از گفتن حق، یـا رای زدن در عـدالت بـاز مایستیـد، که من نه برتر از آنم که خطـا کنم، و نه در کـار خـویش از خطا ایمنم، مگر که خـدا مرا در کـار نفس کفـایت کنـد که از من بر آن توانـاتر است » . (۱۰) توقیت ولاـیت و عزل رهـبر یکی دیگر از تبعـات و پیامـدهای منتـج از آن مبنـای اصـلی اختلاـف پیش گفته، مساله توقیت ولایت و امکان عزل رهبر است.زیرا کسانی که در مقبولیت ولایت فقیه، مردم را دارای «حق » می داننـد بـدیهی است که معتقد باشـند مردم می توانند مدت زمامداری رهبر را به زمان مشخصی (مثلا ده سال) محدود نمایند.کما اینکه مردم و یا خبرگان منتخب آنان در هر زمانی که اراده کردند حق دارند که رهبر را عزل نماینـد. در نقطه مقابل، طرفـداران ولایت انتصابی فقیه چون ولی فقیه را منصوب خـدا می داننـد معتقدنـد کار خبرگان منتخب مردم «اخبـار» است و نه «انشا» .خبرگان فقط مصـداق منصوب و معزول الهی را کشف می کننـد.بنابر این خبرگان حق نصب و عزل رهبر را ندارنـد بلکه فقیه عادل توسط خداونـد نصب می شود و با فقدان شـرایط از سوی خداوند یا به تعبیر دیگر خود به خود عزل می شود. (۱۱) به همان دلیلی که خبرگان حق عزل رهبر را ندارنـد، این حق را هم ندارند که برای رهبری مدت معلوم کنند.و چون فقیـه عـادل از سـوی شـارع مقـدس نصب شـده است مـادامی که صـلاحیت رهـبری دارد او ولی امر مسـلمین است و زمـانی هم که صلاحیت را از دست داد منعزل می شود لـذا هرگونه توقیت خلاف شـرع است. (۱۲) امـا در نظریه ولایت الهی - مردمی فقیه چون یکی از پـایه هـای مشـروعیت ولاـیت فقیـه، رای و نظر مردم هست بنـابر این مردم از طریـق خبرگـان منتخب خـویش می تواننـد در صورت فقـدان شـرایط، در برکناری رهبر نقش داشـته باشـند.کما اینکه می تواننـد یعت خویش را محدود به زمان مشـخص نمایند. (مثلا به مدت ده سال که در شورای بازنگری قانون اساسـی پیشنهاد شده بود) با این حال همانگونه که در مباحث قبلی و در بررسی اصل یکصد و یازدهم قانون اساسـی توضیح دادیم خبرگان فقط در صورت ناتوانی رهبر از انجام وظایف قانونی و فاقد شدن شرایط

رهبری می تواننـد اقـدام کنند و در غیر این صورت خبرگان راسا نمی توانند مقام رهبری را برکنار کنند.زیرا نصب الهی یکی دیگر از پایه های مشروعیت مقام ولایت امر و امامت امت است و بدون از دست رفتن شرایط، خبرگان حق اقدام ندارند.به همین دلیل، در مورد توقیت ولایـت نیز قبـل از پایـان مـدت تعیین شـده، خبرگان حق ندارنـد (بـدون از دست رفتن شـرایط و مثلا بـدلیل اینکه فقیه دیگری پیـدا شـده که از شـرایط بالاـتری برخوردار است) موجبات عزل رهبری را فراهم سازنـد.همانگونه که بر اساس اصول قانون اساسـی نه مردم و نه هیـچ مقـامی نمی تواننـد حتی نماینـدگان مجلس شورای اسـلامی را (که شـان آنان خیلی نازلتر از شان رهبری است) قبل از پایان چهار سال برکنار کننـد. جامعه مدنی، احزاب و تشـکلهای مردمی جامعه مدنی را ترکیبی از نهادهای داوطلبانه از قبیل صـنف، اتحادیه مطبوعات مسـتقل، باشـگاه، انجمن، سازمانهای غیر حکومتی، سـندیکاها و احزاب می دانند که همچون حایلی میان مردم و دولت قرار می گیرد و در حقیقت تجلی اراده آزاد شـهروندان و زمینه ساز تحقق آرمانها و خواستهای آنان از حکومت کننـدگان می باشد.جامعه مدنی همانند اهرمی است در دست مردم که موجب کارآمدی هرچه بیشتر دولت شده و مقبولیت عمومی آن را افزایش می دهـد. بی شک دیدگاهی که مشـروعیت قانونی ولایت فقیه را صـرفا از جانب خداوند می داند و مقبولیت عامه را فقط وظیفه و تکلیف مردم تلقی می کنـد معتقـد است هیچیک از نهادهای جامعه مـدنی مشـروعیت ندارنـد مگر آنکه از سوی مقام ولایت امر و امامت امت تاییـد شوند.این گروه به جای اصـطلاح جامعه مدنی اصـطلاح جامعه ولایی را به کار برده و معمولا این دو را در مقابل یکـدیگر قرار می دهـد. در نقطه مقابل، طرفـداران دیـدگاه مشـروعیت مردمی ولایت فقیه معتقدنـد که مردم حق دارند مسـتقل از حکومت و مقام ولایت دست به تشـکیل جامعه مدنی بزنند و با ارائه پیشـنهادات و تقاضاهای مردم در نقش پرسشـگر در صحنه سیاسـی حضـور داشـته باشـند و دولت (و حـتی مقـام رهـبری) را وادار به پاسـخگویی نماینـد.البته جـامعه مـدنی در حکومت اسـلامی مقید و ملزم به رعایت مقررات و اهداف اسـلامی است. اما در دیدگاه مشروعیت دوگانه ولایت فقیه، جامعه مدنی منطبق با موازین حکومت دینی بوده و نه تنها هیچگونه تقابلی با جامعه ولایی نـدارد بلکه مردم حق دارند جامعه مدنی داشـته باشـند و آن را موجب افزایش اقتـدار و مقبولیت عمومی دولت و رهبری گردانند. البته چون مقام رهبری دارای ولایت الهی - مردمی و مشـروعیت دوگـانه است حق دارد در صورتی که وجود هر یک از اجزای جامعه مـدنی را به مصلحت امت و نظام اسـلامی ندیـد آن را منحل نمایـد. امـا این سـخن، هرگز به مفهوم آن نیست که یکایـک اجزای جـامعه مـدنی و تمـامی احزاب، جمعیتها و مطبوعات لزوما باید وابسته به رهبری بوده و از جانب مقام ولایت امر تایید شده باشـند، و مادامی که چنین تاییدی در کار نباشد، نتوانند به طور مسـتقل تشـکیل شونـد.آنچه در این میـان مهم است، این است که بایـد همه نهادهـای جـامعه مـدنی ولاـیت فقیه را به عنوان فصـل مشترک فعالیتهای خویش پذیرفته و به آن التزام عملی داشته باشند.مشروعیت جامعه مدنی و عدم تقابل آن با سیستم حکومت اسلامی را می توان از لابه لای روایات متعدد و سـیره ائمه اطهار - علیهم السـلام - و همچنین اصول قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران به خوبی استنباط نمود. مگر می توان تصور کرد امروزه مردم بتوانند بدون جامعه مدنی، فریضه ای بسیار مهم امر به معروف و نهی از منکر را در مسائل اجتماعی عمل نماینـد؟ فرضـیه ای که آیات و روایات متعـددی بر ضـرورت اقامه آن تاکیـد ویژه ای داشـته و اصل هشـتم قانون اساسـی جمهوری اسـلامی ایران آن را وظیفه ای همگانی و متقابل دولت نسبت به مردم و مردم نسبت به دولت می داند. بی شـک اگر مردم در گذشـته بـه شـکل شـفاهی و رودررو به وظیفه امر به معروف و نهی از منکر اقـدام می کردنـد امروزه برای آنکه ادای چنین وظیفه ای تاثیر تعیین کننـده داشـته باشـد حتما بایـد از طریق مطبوعات مسـتقل، انجمنها، احزاب، مجامع دینی، تشکلهای حوزوی، جمعیتهای دانشـگاهی و...صورت گیرد. اگر امیر مؤمنان حضـرت علی (ع) در نهـج البلاغه در مورد حقوق متقابل دولت و مردم سـخن می گویـد و در اصـول کـافی تحت عنـوان «مـا یجب من حـق الامـام علی الرعیه و حـق الرعیه علی الامـام علیه السـلام » روایـات متعـددی نقـل شـده و بر گردن والی ادای حقوق رعیت نهاده شـده است (۱۳) ، حال مردم چگونه می تواننـد بـدون جامعه مـدنی احقاق حقوق نموده و مطالبات خویش را استیفا نماینـد؟ در مبحث حقوق متقابل دولت و مردم، امیر مؤمنان علی (ع) با آنکه

از عصمت برخوردار است و کوچکترین لغزش و اشتباه از ایشان قابل تصور نیست، اما یکی از حقوق امام بر امت را «نصیحت » دانسته و می فرماید: «و اما حقی علیکم بالبیعه و النصیحهٔ فی المشهد و المغیب و الاجابهٔ حین ادعوکم و الاطاعهٔ حین آمرکم » . (۱۴) به همین خاطر باب «النصیحهٔ لائمهٔ المسلمین » از جمله مسائلی است که در فرهنگ سیاسی اسلام و روایات اسلامی مطرح شده و این نصیحت و خیرخواهی را بر همه امت اسلامی لازم می داند. حال پرسش مهم اینجاست امروزه توده های میلیونی مردم چگونه و با چه ساز و کاری می توانند به انجام وظیفه «النصیحهٔ لائمهٔ المسلمین » مبادرت ورزند؟ آیا اگر در صدر اسلام و در اجتماع کوچک آن دوره شخصی همچون ابوذر در مقابل خلیفه مسلمانان می ایستاد و فریاد برمی آورد: «لقوامونک بسیوفنا» (اگر از راه اسلام منحرف شوی تو را با شمشیرهایمان راست می کنیم)، امروزه نیز یکایک امت اسلامی به صورت انفرادی قادر به انجام چنین اقدامی هستند؟ اگر قادر نیستند آیا می توان پذیرفت چنین وظیفه ای معطل بر روی زمین بماند؟ و اگر قرار نیست چنین واجبی تعطیل شود پس باید پذیرفت که مردم حق دارند به عنوان مقدمه واجب، نهادهای لازم برای این کار را ایجاد نمایند. ناگفته پیداست نه تنها هیچیک از اقدامات نهادهای جامعه مدنی نباید به تضعیف حکومت اسلامی منجر شود بلکه چون در معنای لغوی نصیحت، اخلاص و صداقت و خیر خواهی نهفته است (۱۵) ، لذا همه اجزای جامعه مدنی باید در راستای حفظ و تقویت اصل نظام، و کار آمدتر نمودن هر چه بیشتر حکومت، و افزایش اقتدار جایگاه ولایت و موقعیت نهاد رهبری (به عنوان هدایت کننده اصلی جامعه اسلامی) فعالیتهای خویش را تنظیم نمایند. تاثیر رای و نظر مردم یکی دیگر از مواردی که سه نظریه پیش گفته (با توجه به مبنای اصلی اختلاف) دیدگاههای متفاوتی در مورد آن ابراز می دارند، مساله نقش رای مردم و میزان تاثیر نظر آنان در روند تصمیم گیریها و چگونگی اجرای تصمیمات است.بدیهی است منظور از رای مردم در این بحث، بیشتر ناظر به جنبه افزایش کارآمدی، اقتدار و مقبولیت عامه حکومت بوده و غیر از مبحث تاثیر اراده مردم و نقش آرای آنان در اصل مشروعیت نظام ولایت فقیه است. طرفداران نظریه ولایت انتصابی فقیه معتقدند چون ولی فقیه منصوب خداوند است و باید اوامر و نواهی شرعی و الهی در تمامی زوایای جامعه حاکمیت یابد لذا رای مردم در صورتی اعتبار شرعی دارد که مورد تنفیذ مقام ولایت امر و امامت امت قرار گیرد. به همین خاطر اگر همه مردم و یا اکثریت آنان نسبت به مساله ای، رای و نظر خاصی داشته باشند و مقام رهبری نظر دیگری داشته و اجرای نظر مردم را به مصلحت نظام و امت اسلامی نمی داند هرگز در چنین حالتی نباید به رای مردم اعتنا کرد.زیرا ولی فقیه اولا از تقوای لازم و عدالت کافی برخوردار است همواره مصلحت مردم را در نظر می گیرد.و ثانیا در برابر خدا مسئولیت دارد و در برابر خلق خدا و هیچ نهاد بشری مسئول نیست.البته با صلاحدید ولی فقیه، رجوع به مردم نه تنها ضرری ندارد بلکه اساسا برای تقویت حکومت و پشتیبانی از تصمیمات متخذه و جلوگیری از اتهام دشمنان نظام مبنی بر دیکتاتوری و...لازم و مفید هم است. در نقطه مقابل، طرفداران ولایت انتخابی فقیه بر این باورند که رای مردم در محدوده ضوابط شرعی نه تنها تامین کننده مشروعیت اصل نظام است بلکه نظر مردم باید محور تمامی تصمیمات حکومت و مقام رهبری قرار گیرد.در این دیدگاه، چون مردم از جانب خداوند اختیار تعیین سرنوشت خویش را دارند لذا رجوع به رای مردم صرفا برای خلع سلاح دشمنان نیست بلکه اصل نظر و رای مردم در محدوده موازین شرعی در همه جا موضوعیت دارد. اما در دیدگاه مشروعیت دوگانه، رای مردم هم محور تصمیمات است و هم پشتوانه آن.به عبارت دیگر، چون مردم در مقبولیت نظام دارای «حق » هستند باید در مصالح و منافع مربوط به خودشان سهیم باشند.و علاوه بر آن، رعایت خواست مردم خود یک مصلحت بسیار ارزشمندی است که غیر از جنبه حقوقی آن، باعث تقویت پیوند قلبی میان مردم و حکومت خواهد شد.لذا عایت خواسته اکثریت مردم اصل بسیار مهم است ولو آنکه اقلیت هم آن را نپسندد. رعایت رضایت عامه و ترجیح آن بر رضایت خاصه در روایات مورد تاکید قرار گرفته است. مولای متقیان حضرت علی (ع) در نامه معروفشان به مالک اشتر نیز رضایت عامه و اکثریت مردم را بر رضایت خاصه و اقلیت ترجیح داده و می فرمایند: «ولیکن احب الامور الیک اوسطها فی الحق، و اعمها فی العدل، و اجمعها لرضی الرعیه، فان سخط العامه یجحف برضی الخاصه، و ان سخط

الخاصه یغتفر مع رضـی العامه » (۱۶) بـا این حال، در باب رعایت نظر مردم بایـد به سه نکته اساسـی توجه کرد. اولا: در مواردی که رای مردم به صورت آشـکار مخالف ارزشـهای اسـلامی و اصول مکتبی است، در اینجا حکومت اسلامی نمی تواند به عنوان احترام به خواست مردم موازین شـرع را نادیـده بگیرد.لـذا در چنین مواردی رای مردم ملاک نیست.و این را هر سه نظریه قبول دارند. ثانیا: اگر تصور شود، بعضـی خواسته های مردم بر خلاف ارزشـهای اسـلامی نیست، اما با تشـخیص مقام رهبری و مسئولان نظام اسلامی اجرای آن خواسـته ها به قیمت فدا کردن مصالح اساسـی آن جامعه تمام خواهد شد، در اینجا باید نقطه نظرهای مسئولان با مردم در میان گـذارده شود و زیانهای مربوط به تمنیاتشان به آنان گوشـزد شود، تا نظر اکثریت تغییر کنـد. زیرا مقام ولایت امر چون هدایت امت را بر عهـده دارد نبایـد اجـازه دهـد که مردم در آنچه «هسـتند» باقی بماننـد بلکه بایـد آنان را به گونه ای راهنمایی نمایـد تا به سمت آنچه «باید باشـند» حرکت کنند. ثالثا: اگر به هر دلیل نظر مردم تغییر نکرد چون تصمیمات حکومت در صورتی که بر خلاف خواست مردم باشـد (هر چند ظاهرا مطابق مصالح آنان است) در مقام عمل و اجرا با دشواریهایی روبرو خواهد شد، و از آنجایی که مفروض مساله این است که مردم با تعهد مکتبی نظر داده و در محدوده موازین شرعی به سرنوشت خویش می اندیشند لذا در چنین مواردی رعـایت نظر مردم در مجموع بر نظر مسـئولان نظـام اولویت داشـته و حفظو تقویت نظـام را که به تعبیر حضـرت امام خمینی (ره) از اوجب واجبات ست به دنبال خواهـد داشت. جنگ صـفین و داسـتان حکمیت و پـذیرش رای اکثریت از سوی مولای متقیان حضـرت علی (ع) با آنکه ایشان آن را مسـلما به مصـلحت مردم نمی دانست شاید بهترین مؤید نکته فوق الذکر است. پی نوشت ها: ۱- آنچه در این فصـل مورد بحث قرار می گیرد نتایـج و تبعـاتی است که از مفـاد اصـل دو نظریه «مشـروعیت الهی » و «مشـروعیت مردمی » ولایت فقیه اسـتنتاج می شود که ممکن است تمامی این نتایـج، عینا مورد قبول همه معتقـدان به نظریات مذکور نباشد.زیرا: اولا: انسـجام منطقی در مباحث تئوریک دو نظریه وجود ندارد.بخصوص در مورد نظریه انتصاب الهی فقیه که تشـتت آرای در میان طرفداران آن بیشتر از طرفداران نظریه انتخاب مردمی فقیه است.به عنوان مثال در مورد چگونگی تعیین رهبری، یکی از راههایی که از سوی یکی از طرفـداران جـدی نظریه انتصاب الهی فقیه ارائه شده این است که ولی فقیه زمان، فردی را برای بعد از زمان خودش منصوب می نمایـد! (رجوع شود به: آذری قمی، احمد، رهبری پرچمدار مبارزه با کفر و اسـتکبار، ص ۱۰۰.) کاملا واضح است که چنین دیـدگاهی را نمی توان به همه معتقـدان به نظریه مشـروعیت الهی ولاـیت فقیه نسبت داد. ثانیـا: تمـام تلاـش رساله حاضـر در تجمیع نظریات مشـروعیت ولایت فقیه است، لذا هر یک از معتقدان به دو نظریه پیش گفته، در صورتی که حتی بخشـهایی از نظریه مختار در پژوهش کنونی را هم قبول داشـته باشند و به تبعاتی که بر اصل نظریه مورد علاقه آنان بار می شود گردن ننهند هدف این جستار تامین شده است. ۲- برای مطالعه بیشتر رجوع شود به: آیت الله مهدوی کنی، محمد رضا، ولایت ائمه علیهم السـلام و فقها و مشـروعیت آن، پیام صادق (نشریه خبری دانشگاه امام صادق علیه السلام)، شماره ۹، ص ۸. ۳- رجوع شود به مبحث اول فصل سوم بخش دوم همین نوشتار. ۴- حضـرت علی (ع) در نامه خویش به معاویه می فرماید: «لانها بیعهْ واحدهْ لا یثنی فیها النظر و لا یستانف فیها الخیار و الخارج منها طاعن و المروی فیها مداهن » (بیعت یک بار بیش نیست تجدید نظر در آن راه ندارد و در آن اختیار فسـخ نخواهـد بود.آن کس که از این بیعت سـربتابد طعنه زن و عیب جو خوانـده می شود و آنکه درباره قبول و رد آن اندیشه کند منافق است.) رجوع شود به نـامه شـماره ۷ نهـج البلاغه. ۵- کامـل ابـن اثیر، ج ۳، ص ۹۹، تاریـخ طبری، ج ۳، ص ۴۵۶. ۶- ابن طاوس، کشف المحجـهْ، ص ۱۸، مسـتدرک نهـج البلاغه، باب دوم، ص ۳۰. ۷- رجـوع شود به: کـدیور، محسن، نظریه هـای دولت در فقه شیعه، راهبرد (فصـلنامه مرکز تحقیقـات استراتژیـک)، شـماره ۴، ص ۳۰. ۸- برای اطلاـع بیشتر رجوع شود به: فـاکر، محمـد رضـا، ملاحظاتی پیرامون وظایف خبرگان، روزنامه رسالت، ۱۹ و ۲۱/۷/۱۳۶۹. ۹- «یا معشر الناس! قد استخلفت علیکم عبد الله بن العباس، فاسـمعوا له و اطیعوا امره مـا اطـاع الله و رسوله، فان احـدث فیکم اوزاغ عن الحق فاعلمونی اعزله عنکم » رجوع شود به: شـیخ مفیـد، مصنفات الشیخ المفید، ج ۱، ص ۴۲۰. ۱۰- نهج البلاغه، خطبه ۲۱۶: «فلا تکفوا عن مقالهْ بحق او مشورهْ بعدل، فانی لست فی نفسی

ثبوت ان اخطی و لا ـ آمن ذلک من فعلی، الا ـ ان یکفی الله من نفسی ما هو املک به منی.» ۱۱- رجوع شود به: فاکر، محمد رضا، ملاحظاتی پیرامون وظایف خبرگان، روزنامه رسالت، ۱۹/۷/۶۹. ۱۲- رجوع شود به: مهدوی کنی، محمد رضا، صورت مشروح مذاکرات شورای بازنگری قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران، ج ۳، جلسه سی و دوم، ص ۱۲۷۹. ۱۳- اصول کافی، ج ۱، ص ۴۳۳، بحار الانوار، ج ۲۷، ص ۲۴۲. ۱۴- نهج البلاغه، خطبه ۲۴. (اما حق من بر شما این است که به بیعتتان ملتزم شوید و در حضور و غیاب امامتان، خیر خواه او در انجام مسئولیتهایش باشید و هرگاه شما را به کاری دعوت می کنم اجابت کنید و هرگاه به شما فرمان می دهم اطاعت کنید.) ۱۵- مرحوم راغب اصفهانی در مفردات خویش در باب معنای «نصح » می گوید: «نصحت له الودای اخلصته، و ناصح العسل خالصه » رجوع شود به: المفردات فی غریب القرآن، ص ۴۹۴. ۱۶- نهج البلاغه شرح فیض، نامه ۵۳، ص ۹۹۶. (ای مالک، حتما بهترین امر نزد تو باید میانه ترین آن در حق و شامل ترین آن در عدل و جامع ترین آن در جلب رضایت توده مردم باشد، زیرا که خشم توده (عامه مردم) خشنودی خواص (اقلیت مردم) را پایمال می کند، ولی خشم خواص در برابر خشنودی و رضایت عامه نباید مورد توجه قرار گیرد.) منابع مقاله: مبانی مشروعیت در نظام ولایت فقیه، کواکبیان، مصطفی؛

معنا و مفهوم مشروعیت

معنا و مفهوم مشروعیت مشروعیت (Legitimacy) در لغت به معنای «قانونی بودن» و «مطابق با قانون» آمده است و اگر چه ریشه لغوی آن، از «شرع» گرفته شده و با کلمه‌هایی چون «شریعت» و «متشرعه» هم ریشه است، اما اختصاص به پیروان دین و شریعت نداشته و یک اصطلاح در فلسفه سیاست به شمار می‌رود. مشروعیت به «حقانیت» اشاره دارد و عبارت است از توجیه عقلانی اعمال حکومت از سوی حاکم . به عبارت دیگر، مشروعیت، یک ویژگی در نظام حکومتی است که حاکم به مدد آن، حکمرانی خویش را صحیح می‌داند و مردم تبعیت از حکومت را وظیفه خود می‌شمارند. مشروعیت پاسخی به این پرسش‌ها است که چرا عده‌ای حق حکومت دارند و دیگران موظف به اطاعت از آنانند، و حاکم برای نافذ بودن حکمش چه ویژگی‌ها و صلاحیت‌هایی را باید داشته باشد؟ این پرسش‌ها حاکی از آن است که در هر جامعه‌ای، بر مبنای باورهای رایج در آن جامعه، تنها عده‌ای صلاحیت حکمرانی دارند و اگر قانونی را وضع و یا امر و نهی می‌کنند، ناشی از حقی است که دارند و تبعیت ملت نیز ناشی از اعتقادشان به صلاحیت و شأنیت اعمال حکمرانی آنان است. واژه مقابل مشروعیت، که ما را در فهم آن مدد می‌رساند، غصب (Usurpation) است. کسانی که حکومت را به ناحق غصب کرده‌اند، سعی در کسب وجهه برای خود داشته و می‌کوشند با انتساب خود به خداوند و ارزش‌های دینی و یا با به اطاعت کشاندن مردم، مبنایی برای مشروعیت خود یافته و حکومت خویش را مشروع جلوه دهند. نتیجه آن که توجیه حاکم، در جهت اعمال حاکمیت خود و توجیه مردم مبنی بر پذیرش آن، ناظر به مشروعیت است. از آن جا که هر حقی در اسلام، ملازم تکلیفی است، حق حاکمیت، بدان معنا است که مردم موظف به اطاعت از حاکمی هستند که حاکمیتش مشروع است. به عبارت دیگر، آیا حکومت حق است یا تکلیف؟ و حاکم حق حکومت دارد یا موظف است حکومت کند؟ از نظر اسلام، حکومت هم حق است و هم تکلیف، و کسی که واجد شرایط و معیارهای حکومت باشد، در شرایطی، موظف است حکومت را بپذیرد. وقتی حکومت را نوعی حق بدانیم، پس متعلق به افراد معینی خواهد بود. البته این بدان معنا نیست که آن گروه، ممتازند؛ زیرا در جامعه اسلامی همه فرصت آن را دارند که آن شرایط و معیارها را کسب کنند. از آن چه گفته شد، نتیجه می‌گیریم که: .۱ مشروعیت به معنای مقبولیت نیست. چرا بیش‌تر نویسندگان غربی، مشروعیت را به مقبولیت تعریف کرده‌اند؟ در پاسخ باید گفت که تعریف مشروعیت به مقبولیت، ناشی از فرهنگ معاصر غرب است. در جامعه‌ای که انسان به جای خدا بنشیند و مدار ارزش‌ها و ملاک حسن و قبح شمرده شود، طبیعی است که مشروعیت نیز بدو ارجاع شود و رضایت و مقبولیت بشر، ملاک و تعریف مشروعیت قلمداد گردد. پس از آن که «قرارداد اجتماعی» سرمشق (۱) اندیشه غرب قرار گرفت، و از سوی دیگر، نگرش

عینی و پوزتیویستی به مفاهیم و پدیده‌ها مبنای روش‌شناسی قلمداد شد، طبیعی می‌نمود که مقبولیت، تعریف مشروعیت به حساب آید. البته در دنیای معاصر، مشروعیت کشورهای مدعی دمکراسی، تنها به مدد رسانه‌های جمعی، مطبوعات و تکنولوژی تبلیغی است. این ابزار، افکار عمومی را هر طور که بخواهند، هدایت کرده و سمت و سو می‌دهند. امروزه روشن شده است که در این حکومت‌ها، که خواست اکثریت، منشأ مشروعیت حکومت شمرده می‌شود، ده‌ها وسیله غیر شرافتمندانه به کار گرفته می‌شود تا خواست مردم به جهتی که صاحبان زر و زور می‌خواهند، هدایت شود. از این رو است که باطن و منشأ حاکمیت، در حکومت‌های طاغوتی، همواره در طول تاریخ، غلبه و زور بوده است. نتیجه آن که: نخست، مقبولیت نتیجه مشروعیت است. دوم، تعریف مشروعیت به مقبولیت، مستلزم آن است که حاکمیت دیکتاتورهایی که با ارعاب، زور و تبلیغات موفق به جلب اطاعت مردم شده‌اند، موجه و مشروع قلمداد شوند. سوم، مشروعیت در کشورهای مدعی دمکراسی، نتیجه تبلیغاتی است که امپریالیسم خبری، با هدف مقبول جلوه دادن نظام سلطه و صاحبان زر و زور انجام می‌دهد. بدین رو، در این جوامع، باید مشروعیت را نتیجه فرآیندی دانست که رسانه‌های جمعی، برای ایجاد مقبولیت نظام سیاسی انجام می‌دهند. چهارم، اگر مشروعیت، دائر مدار مقبولیت باشد، لازمه‌اش آن است که اگر مردم حکومتی را نخواستند، نامشروع باشد، هر چند آن حکومت، در پی جلب مصالح مردم باشد؛ و اگر خواهان حکومتی بودند، مشروع تلقی شود، هر چند بر خلاف مصالح مردم حرکت کند. ۲. تعریف مشروعیت به «قانونی بودن» درست نیست؛ زیرا ممکن است قانون اعتبار و مبنای معقولی نداشته باشد، بسا برخی از قوانین از نظر مردم نامشروع، ولی منطبق بر مصالح واقعی آنان باشد، و یا قانونی مشروع، اما برخلاف مصالح واقعی جامعه باشد. اگر حاکمی با کودتا بر سر کار آید و سپس با وضع قوانینی به نفع خویش آن‌ها را مبنای عمل در جامعه قرار دهد و به تدریج، رضایت مردمی نیز جلب شود، آیا چنین حاکمی که بر مبنای قوانینی که خود وضع کرده است، عمل می‌کند، مشروع است؟ ! از آن جا که هر جامعه‌ای نیازمند قانون است، این تعریف، مستلزم آن است که همه حکومت‌هایی که از راه قوه قهریه، حاکمیت را به دست گرفته و با وضع و عمل به قوانین، امنیت را بر جامعه حکمفرما ساخته‌اند، مشروع قلمداد شوند، در حالی که مشروعیت چنین حکومت‌هایی محل تأمل است. ملاک مشروعیت مبنای مشروعیت حاکم چیست؟ دستگاه حاکم بر اساس چه مجوزی قوانین را وضع و اجرا می‌کند؟ آیا حاکم چون شخصیت برجسته و والایی است، به خود اجازه حاکمیت و وضع قانون را می‌دهد؟ آیا دودمان و حسب و نسب و زور و غلبه مبنای مشروعیت حاکم است؟ یا آن که مشروعیت، منشأ الهی دارد که بر اساس آن، حاکم خود را محق در حاکمیت می‌داند و مردم به خاطر باورهای دینی اطاعت می‌کنند؟ درباره منشأ مشروعیت، دیدگاه‌های مختلفی وجود دارد. در این مقام، نخست نظریه‌هایی را که در این باره مطرح است می‌آوریم و سپس به بررسی دیدگاه اسلام می‌پردازیم. ۱ - ارزش‌های اخلاقی بر مبنای این نظریه، عدالت و بسط ارزش‌های اخلاقی، منشأ الزام سیاسی است. اگر حکومت برای سعادت افراد جامعه و بسط ارزش‌های اخلاقی در جامعه بکوشد، مشروع قلمداد می‌شود . از نظر تاریخی، ایده عدالت، از سوی افلاطون عرضه شد و به طبقه‌بندی وی از حکومت‌ها در آن زمان منتهی گشت. ارسطو پی‌گیری مصالح مشترک در قبال مصلحت شخصی را معیاری برای مشروعیت حکومت قلمداد می‌کرد. از نظر ارسطو مشروعیت حکومت تا زمانی دوام دارد که حکومت از مرز عدالت و درستی خارج نشود و در نتیجه، اگر حکومت به فساد کشیده شود و در آن، درستی و فضیلت پاس داشته نشود، مشروع نیست. افلاطون قانونی را مشروع می‌داند که قادر به رفع مشکلات جامعه و ایجاد عدالت در جامعه شود و حاکم مطلوب را حکیمانی می‌داند که به قانون خوب، دسترسی داشته باشند. به نظر می‌رسد معیار عدالت و ارزش‌های اخلاقی، تنها مشروعیت قوانین و اوامر حکومتی را اثبات می‌کند؛ اما در این نظریه، در مورد مشروعیت حاکمان، سخنی به میان نیامده است. به عبارت دیگر، این نظریه، پاسخ این سؤال را که حاکم بر اساس چه معیار و مجوزی اعمال حاکمیت می‌کند، نمی‌دهد. نکته دیگر آن که باید روشن گردد که معیار عادلانه بودن قانون چیست. آیا صرف این فرض که قوانین کشف شده از سوی حکیم، عادلانه و خوب است، کفایت می‌کند. به نظر می‌رسد اگر قانون مستند به وحی

نباشـد، حتی اگر حکیم آن‌هـا را وضع کنـد، بی‌شـک، اغراض نفسانی، در آن دخالت می‌کنـد. ما معتقـدیم که قانون الهی، چون از جـانب خداونـد، که آگـاه به ابعـاد وجودی و نیازهـای انسان است، و بر مبنای مصالـح و مفاسـد واقعی انسان است، می‌توانـد ضامن سعادت و بسط عـدالت در جامعه باشـد. نکته دیگر آن که قانون هر قدر هم که خوب باشد، ضامن اجرا می‌خواهد؛ یعنی کسـی که دلسوز قانون بوده و کمر همت به اجرای آن ببندد. علم و حکمت، به تنهایی برای رسـیدن به نشـر فضیلت و عدل کافی نیست، بلکه علاـوه بر آن، ایمـان و تقوای الهی نیز لاـزم است. علم به مثـابه چراغی است که تنها در سایه ایمان، می‌توانـد راه حق را بپویـد. ۲ – قرارداد اجتمـاعی مبنـای مشـروعیت حکـومت، در کشورهـای مـدعی دمکراسـی، قرارداد اجتمـاعی اسـت و وظیفه حکـومت، صـرفا برقراری امنیت است. دربـاره این که مفـاد قرارداد اجتمـاعی چیست، تفسـیرهای متفـاوتی از سوی نظریه‌پردازان ارائه شـده است. در آثـار افلاـطون به قرارداد میـان شـهروندان و حکومت اشـاره شـده است. پس از رنسـانس، هابز از پیشـگامان نظریه قرارداد اجتماعی اسـت. وی معتقـد اسـت کـه افراد جـامعه، برای رهـایی از مرحله «وضـعیت طبیعی» که در آن جـامعه فاقـد امنیت است و رسـیدن به «وضـعیت معقول» که در آن، قـانون حـاکم است بـا یکـدیگر قرارداد می‌بندنـد . بر مبنای قرارداد، شـهروندان همه حقوق خود را به حاکم می‌بخشـند و حاکم در قبال آن، امنیت را در جامعه برقرار می‌کند. طبق این نظریه، مردم پس از قرارداد، حق شورش و انقلاب ندارند . در حالی که از نظر جان لاک، یکی دیگر از نظریه‌پردازان قرارداد اجتماعی، مردم حق شورش و انقلاب دارند. مردم هرگاه مشاهـده کننـد که حکام برخلاف قرارداد عمل می‌کننـد، می‌توانند از آنان روی برتافته و حکومت را به گروه دیگری واگذار کنند. در نظریـه روسـو، دولت برآینـد و مظهر اراده عمـومی است. آن چه در ارزیـابی این نظریه، شایـان تأمـل است آن است که اولاـ در تاریخ بشـر، مرحله‌ای که در آن، انسان‌ها در وضع طبیعی به سر برده و سازمان اجتماعی وجود نداشته باشد، دیده نشده است. تاریخ به یاد نـدارد که انسان‌ها گرد هم آمده باشـند و آگاهانه توافقی به صورت قرارداد تنظیم کرده باشـند. ثانیا، این نظریه، توهمی بیش نیست که هدف آن پرکردن خلأ ناشی از سکولاریسم و انزوای دین در جامعه است. از این رو، در حالی که در اندیشه دینی، دولت ریشه در وحی داشـته و پدیده‌ای الهی به شـمار می‌رود، بر مبنای این نظریه، دولت پدیده‌ای صـناعی به شمار می‌رود. ۳ –مشروعیت الهی در ادیان الهی، مشـروعیت حکومت‌ها ناشـی از خداونـد است و تنها قوانینی مشـروعیت داشته مبنای عمل قرار می‌گیرند که از سوی خداوند به پیامبران وحی شده باشـند؛ اما در گذر تاریخ، این امر که ریشه در اعماق فطرت انسان‌ها داشـته است، همواره مورد سوء اسـتفاده حکـام جور قرار گرفته است. آنـان کوشـیده‌اند برای موجه جلوه دادن حکومت، خود را به خداونـد منتسب کننـد . در امپراتوری‌های باسـتان، فراعنه مصـر، خود را خدا خوانده و ادعای خدا ـ پادشاهی داشـتند . در آیین تحریف شده مسیحیت، حضرت عیسی (علیه السلام) فرزند خدا، و در قرون وسطی، حکومت‌ها بدون توجه به حقوق مردم، برای خود، منشأی الهی قائل بودند و در برخی کشورهای مشـرق زمین، پادشاهان مسـتبد، خود را «ظل الله» می‌خواندنـد. در فلسـفه سیاسـی اسـلام، مشـروعیت حاکم و نظام سیاسـی، ناشـی از خداونـد است که توضیـح آن در ادامه خواهـد آمـد. نقـد دیـدگاه ماکس وبرعلاوه بر آن چه ذکر شـد، برخی از نویسـندگان غربی، ملاک‌های دیگری را برای مشـروعیت برشـمرده‌اند؛ از جمله، یکی از نویسـندگان غربی، به نام ماکس وبر، منشأ مشروعیت را سه عنصر سنت، کاریزما و عقلانیت می‌داند که ذیلا به ارزیابی آن می‌پردازیم. سنت: سنت عبارت از قوانین نانوشته‌ای است که از عرف، هنجارهـا و ارزش‌هـای مشترک ناشـی می‌شود. و بنـا به گفته دانشوران سیاسـی، به اشـکال مختلفی چون وراثت، شیخوخیت، ابوت، خون و نژاد اطلاـق می‌گردد. درباره سـنت، چنـد نکته حائز اهمیت است: الف) نویسندگان غربی همواره با قرار دادن سـنت، در مقابل مدرن، به طور غیر مستقیم، در صدد تحقیر ملل و جوامع غیر غربی هستند. آنان در پی القای این مطلب هستند که لازمه تمـدن و مدنیت، پذیرش فرهنگ غرب و دست شسـتن از سـنت‌های گذشـته است. بسـیاری از نظریه‌های غربی به ویژه در حوزه توسـعه، به طور مسـتقیم و غیر مسـتقیم، جوامع را به تقلیـد از غرب و طرد دین و هویت و فرهنـگ بومی فرا می‌خواننـد. ب) با توجه به آن چه درباره مشـروعیت بر مبنای سـنت ذکر شد، درباره انطباق آن بر حکومت اسـلامی، بیان چند نکته ضـروری است. ۱.

مشروعیت حکومت اسلامی، از نوع وراثت نیست؛ زیرا حاکم اسلامی باید دارای عصمت، در عصر حضور، و برخی شرایط علمی، عملی و شایستگی‌های اخلاقی و روحی، در عصر غیبت باشد. وراثت به عنوان یک ملاک مستقل، در مشروعیت نقشی ندارد. ۲. مشروعیت حکومت اسلامی، از نوع نژاد و خون نیست؛ زیرا چنین مبنایی تنها در حکومت‌های دارای نظام پادشاهی و قبیلگی معتبر است. با ظهور اسلام، نظام قبیلگی و معیارهای نژادی و نسبی مشروعیت، در هم ریخت و اسلام با دعوت مسلمانان به روابط فراقبیلگی، اذن الهی، معیار مشروعیت حکومت قرار گرفت. بنابراین، در حکومت اسلامی، هیچ گاه نژاد و نسب، منشأ حق نیست و نژادپرستی و ملی‌گرایی، خلاف روح تعالیم اسلام است. نظریه‌پردازان غربی، علی رغم ادعای طرد نژاد و معیارهای نسبی در مشروعیت، و ادعای حاکمیت عقلانیت و علم، در جاهلیت مدرن قرن بیستم، با شعارهایی چون حقوق بشر و حقوق بین الملل، تنها بشر غربی را به عنوان انسان به رسمیت می‌شناسند. نگاهی گذرا به آثار شرق شناسانه (۲) حکایت از خوی سلطه‌طلبی و برتری جویی غرب بر عالم و آدم دارد. در قرن بیستم، نظام قبیلگی، با هدف حاکمیت سرمایه و حفظ نظام سلطه در قالب «حزب» ظاهر شده است. در نظام حزبی، به هر کسی اجازه حاکمیت داده نمی‌شود، بلکه تنها کسانی مجاز به اعمال حاکمیتند که از مجرای حزب، به مقامات بالاـ دست یابند و در جهت حفظ سیطره غرب و نظام سلطه گام بردارند. ۳. در اسلام، وراثت مشروعیت آور نیست. البته رگه‌هایی از کسب مشروعیت، از طریق نسب و وراثت را می‌توان در اندیشه اهل سنت یافت. آنان بر این نکته تأکید می‌کنند که حاکم و خلیفه مسلمین باید از قریش باشد. در منابع شیعی، هیچ گاه وراثت به عنوان منبعی مستقل برای مشروعیت، مطرح نشده است. در برخی آیه‌های قرآن کریم نیز تعصب‌های قومی و انتساب به آبا و اجداد، نکوهش شده است. در فرهنگ اسلامی، تنها بر معیارهای فکری علمی و صلاحیت‌ها و شایستگی‌های روحی اخلاقی تأکید شده است و اگر بر مشروعیت ائمه اطهار تأکید و بر محبت آنان در قرآن اشاره شده، «الاـ المودة فی القربی» از آن رو است که آنان برترین تربیت شدگان، مکتب اسلام و وحی و دارای برترین شناخت از دین بوده‌اند. فره و کاریزما: کاریز ما عبارت است از خصوصیات و ویژگی‌های خارق العاده شخص حاکم که به طور ناخودآگاه مردم را به انقیاد و اطاعت فرا می‌خواند. در تاریخ معاصر، هیتلر، موسولینی و جمال عبدالناصر از مصادیق این الگوی مشروعیت شمرده شده‌اند. در ارزیابی نظریه کاریزما، نکات ذیل شایان ذکرند: الف) نظریه پردازان غربی، و همگام با آنان، برخی محافل و نویسندگان داخلی، پیامبران الهی، ائمه اطهار (علیهم السلام) و دیگر رهبران بزرگ الهی را از جمله مصادیق مشروعیت کاریزماتیک ذکر کرده‌اند؛ مثلاـ برخی با تحلیل مراحلی که جامعه ما پس از انقلاب اسلامی طی کرده است، دوره حاکمیت امام (رحمت الله علیه) را دوران کاریزمایی بر شمرده‌اند. (۳) از غرب زدگان انتظاری بیش از این نیست؛ اما محافل مذهبی نباید فریب ظاهر این نظریه را بخورند. این نگرش به رهبران الهی درست نیست؛ زیرا پیامبران را به مثابه افرادی با جاذبه‌های شخصی و فارغ از وحی الهی در نظر می‌گیرد و طبعا پذیرش دعوت آنان از سوی مردم، فارغ از تعقل و تفکر و صرفا ناشی از شگردها و جاذبه‌های شخصی آنان قلمداد می‌شود، در حالی که پیامبران و رهبران الهی، تجسم راستین ارزش‌های الهی‌اند. آنان هیچ گاه، حتی برای لحظه‌ای مردم را به خود دعوت نکردند. آن چه موجب اطاعت و انقیاد انسان‌ها از پیامبران و رهبران الهی می‌شده، تنها ویژگی‌ها و جاذبه‌های شخصیتی آنان نبوده است. اظهار عبودیت، بندگی، تواضع و مظهریت اسما و صفات الهی، از جمله ویژگی‌های مهمی بود که انبیا و رهبران الهی برخوردار از آن‌ها بودند و هر انسان صاحب خرد، تعقل و تفکری را از صمیم قلب و با اراده‌ای محکم، به خضوع در برابر آنان فرا می‌خواند. نتیجه آن که تأمل در مفاد دعوت پیامبران و رهبران الهی و تعالیم حیات بخش آنان، موجب تبعیت و اطاعت مردمان از آنان می‌شد. ب) با توجه به آن چه گفتیم، جای تعجب است که برخی در بیان مصادیق مشروعیت کاریزماتیک، از یک سو، از هیتلر، موسولینی و دیگر طواغیت نام می‌برند که نماد تفرعن، طغیان و عصیان انسان معاصرند و از سوی دیگر، پیامبران الهی را، که عصاره نظام خلقت و مصداق خلیفة اللهی‌اند، در این زمره قرار می‌دهند. آیا ذکر این مصادیق در کنار هم، توهینی آشکار به ساحت مقدس این بزرگواران نیست؟ ج) جاذبه‌های

شخصـی رهبران بزرگی چون امـام خمینی، ناشـی از پشـتوانه وحیـانی است که امت اسـلامی را عاشـقانه به تبعیت از ایشان به عنوان حاکم اسـلامی فرا می‌خواند، حاکمی که برای آحاد امت اسلامی، سمبل دین و یادآور حاکمیت پیامبر و ائمه (علیهم السلام) است. محتوای دعوت حضـرت امام (رحمت الله علیه) تعالیمی بود که پیامبر (صـلی الله علیه و آله و سـلم) و ائمه بـدان دعوت می‌کردند و بـدین خـاطر، در قلب‌هـای مسـلمان‌ها نفوذ یـافت. البته جاذبه‌هـای حضـرت امـام، هر صاحب خرد و فطرت سالمی را مجـذوب خود می‌سـاخت. این، ویژگی همه رهـبران الهی است که در قلب انسان‌هـا نفـوذ می‌کننـد. رهـبران بزرگ الهی، علی رغم قرار گرفتن در مسـند قـدرت، ذره‌ای از آن را در راه منـافع شخصــی اسـتفاده نمی‌کننـد و دغـدغه اصــلاح‌گری و نجـات مسـلمانان، محرومـان و مستضعفان جهان را دارند. در زندگی روزمره به حداقل بسنده می‌کنند و با همتی بلند پشتیبان مظلومان و محرومانی هستند که مورد تعرض و کینه مستکبرا ننـد و این مواضع، که برآمـده از انـدیشه والاـی دینی است، میلیون‌هـا انسان را در سراسـر جهان شـیفته آنان می‌سازد . مشـروعیت در اسـلام در هر نظام سیاسـی، مشـروعیت، از فلسفه فکری و جهان بینی حاکم بر آن جامعه ناشی می‌شود . از این رو، مبنای مشـروعیت، از جامعه‌ای که اعتقادی به خدا ندارد تا جامعه‌ای که در آن، اعتقاد به خداوند وجود دارد، متفاوت است. در اسـلام، حاکمی از مشـروعیت برخوردار است که بر طبق شـریعت و احکام اسـلام عمل کنـد و در مقابل، اگر حاکمی پای‌بنـد به دین نباشد، از مشـروعیت برخوردار نیست. در جامعه اسـلامی، مشروعیت از منبعی سرچشمه می‌گیرد که حاکمیت مطلق در انحصار او است. در اسـلام، تنها خداونـد از حاکمیت مطلق برخوردار است؛ زیرا بر اساس بینش اسـلامی، همه جهان، ملک خداونـد است و هیـچ کس بـدون اذن او حـق تصـرف در آن نـدارد . حکـومت بر انسان‌هـا نیز از شـؤون ربـوبیت تشـریعی است و تنهـا کسـانی حق حاکمیت بر دیگری را دارند که از طرف خداوند منصوب شده باشـند. روشن است که صـرف ادعای انتساب به خداوند، مشروعیت آور نیست. این امر، ملاک‌هـایی دارد که آن‌هـا را دین ارائه می‌کنـد. حکـامی که در طـول تاریـخ به خـاطر نفوذ دین در جوامع، به دروغ مدعی انتساب به خدا شده‌اند و گاه ادعای الوهیت و یا «ظل اللهی» کرده‌اند و از این طریق خواسـته‌اند در جامعه، کسب وجهه کنند، مشـروعیت ندارند. منشأ مشروعیت در دین، ارزش‌ها و ملاک‌هایی است که در منابع اسلامی بدان‌ها اشاره شده است و حاکم اسـلامی باید دارای شایسـتگی‌های اخلاقی و علمی باشد تا مشـروع قلمداد شود. همه مسلمانان بر این امر اتفاق دارند که مشروعیت حکومت پیامبر (صـلی الله علیه و آله و سـلم) از جانب خداوند است، اگر چه پس از پیامبر، مبنای مشـروعیت، نزد شیعه و اهل سنت تغییر یافت. شـیعیان بر این نکته تأکید داشـتند که امامان معصوم (علیهم السـلام) نیز هم چون پیامبر (صـلی الله علیه و آله و سلم) از سوی خدای متعال به حکومت منصوب شده و مشـروعیت دارند. پیامبر (صلی الله علیه و آله و سلم) بارها و از جمله در واپسین سال حیات خویش امام علی (علیه السـلام) را از جانب خدا به عنوان جانشـین خویش معرفی کرد و دسـتور خداوند را به مسلمانان ابلاغ نمود. (۴) امـا آیـا در عصـر غیبت، از سوی خداونـد، کسـی برای حکومت نصب شـده است؟ یـا این که امور انسان‌هـا به خودشـان واگـذار شـده اسـت؟ تأمـل در ادلـه‌ای که در منـابع اسـلامی آمـده، حـاکی از آن است که در عصـر غیبت، تنهـا فقیهـانی که دارای صلاحیت‌هـا و شایسـتگی‌های علمی عملی و اخلاـقی باشـند، حق حکـومت دارنـد. حضـرت امـام رحمـه‌الله ضـمن اشـاره به فقـدان مشـروعیت هر حکومتی که از جانب خداونـد نباشـد، درباره مشـروعیت حکومت فقها می‌فرماید: ولایت فقیه در کار نباشد، طاغوت اسـت. اگر بـه امر خـدا نباشـد، رئیس جمهـور بـا نصـب فقیـه نباشـد، غیر مشـروع است. وقـتی غیر مشـروع شـد، طـاغوت است. (۵) مشـروعیت حکومت فقها استمرار حکومت ائمه اطهار (علیهم السـلام) در عصر حضور است. تنها تمایز حکومت در عصر غیبت، با حکومت ائمه (علیهم السـلام) آن است که ائمه از جانب خداونـد به نصب خاص، متصـدی امر حکومت شده‌اند؛ اما فقها به نصـب عام منصوب شده و در هر زمان، برخی از آنان مجاز و مأذون برای حکومت هستند. (۶) حضرت امام خمینی در این باره می‌فرمایند: عهده‌داری امور سیاسـی، فقط در صـلاحیت امام معصوم و منصوبین اوست و در عصـر غیبت، نایبان عام، فقهای جامع شـرایط فتوا و قضاء، جانشین امام معصوم در اجرای سیاست هستند (مگر در جهاد ابتـدایی) و این مسأله، بر آن‌ها واجب کفایی است در صورتی

که بسط یـد داشـته باشـند و از حـاکمان ظالم نترسـند تا حـدی که می‌تواننـد. (۷) نقش مردم در حکـومت اسـلامی نقش مردم، در حکومت اسـلامی چیست؟ اگر مشروعیت حکومت پیامبر، ائمه و فقها ناشی از نصب الهی است، آیا این بدان معنا است که مردم در تکوین و تداوم حکومت اسـلامی، نقش ندارند؟ اگر نقشی دارند، آن نقش چیست؟ در پاسخ باید گفت که نقش آفرینی مردم، در مشـروعیت بخشـی خلاـصه نمی‌شـود، بلکـه مردم در عینیـت بخشـی و کارآمـدی حکـومت نقشـی اساسـی دارنـد. از این رو، تحقق حکومت پیامبر (صـلی الله علیه و آله و سـلم) که مشـروعیتش از جانب خداوند، مورد اتفاق همه مسـلمانان است، تنها با مشارکت و حضـور مردم میسر می‌شـود؛ یعنی پیـامبر در تشـکیل حکـومتش به قهر و ارعـاب، که منطق مسـتبدان است، متوسـل نمی‌شود، بلکه مسـلمانان بـا رغبت و شوق، حکومت نبوی را پـذیرا می‌شونـد و تحکیم پایه‌هـای حکومتی پیـامبر، مرهون کمک‌های بی‌شائبه مردم است. بعـد از رحلت پیـامبر (صـلی الله علیه و آله و سـلم) بر خلاـف اهـل سـنت که بیعت، اتفـاق اهـل حـل و عقـد و شورا را معیار مشـروعیت حاکم می‌شـمارد، شـیعه معتقـد به مشـروعیت حکومت از طریق نصب الهی است و مردم در عینیت بخشـی و عملی شدن حکومت نقش دارند. بدین رو، حضـرت علی (علیه السلام) علی رغم مأموریت به امامت و رهبری جامعه از سوی خداوند، به خاطر عـدم پذیرش مردم، به مدت ۲۵ سـال از دخـالت در امـور جـامعه خودداری فرمودنـد و بـا تکیه بر زور، حکومت را بر مردم تحمیل نکردنـد. تنها زمانی حکومت آن حضـرت محقق شـد که مردم با حضـرتش بیعت کردند . آن حضـرت در این باره می‌فرماید: «لولا حضور الحاضـر و قیام الحجه بوجود الناصر... لالقیت حبلها علی غاربها» اگر حضور بیعت کنندگان نبود و با وجود یاوران، حجت بر من تمام نمی‌شد... رشـته کار حکومت را از دست می‌گذاشـتم. (۸) و در جـای دیگر به این نکته اشـاره می‌کنـد که «لا رأی لمن لا یطاع» (۹) که ناظر به نقش مردم در پیدایی و تثبیت حکومت الهی است. در عصر غیبت نیز فقهای شیعه، به جز برخی فقهای معاصر، بر این باورند که مشروعیت حکومت، تنها ناشی از نصب الهی است. این دیدگاه به «نظریه انتصاب» مشهور است. همان گونه که در عصـر پیامبر و ائمه اطهار (علیهم السـلام) مردم منشأ مشـروعیت نبوده و صـرفا در اسـتقرار، تحقق و عینیت حکومت، نقشـی اساسـی دارنـد. از این رو، مادامی که حکومت حاکمان اسـلامی مورد پـذیرش واقع نشود، اسـتقرار نخواهـد یافت و اداره امور جامعه ممکن نخواهد بود. حضرت امام (رحمه‌الله) ضمن تصریح بر مشروعیت الهی حاکم، درباره نقش مقبولیت مردمی و نفی دیکتاتوری و زور در حکومت اسـلامی می‌فرماید: ما بنای بر این نداریم که یک تحمیلی بر ملتمان بکنیم. اسلام به ما اجازه نداده است که دیکتاتوری بکنیم. ما تابع آراء ملت هستیم. ملت ما هر طور رأی داد، ما هم از آن‌ها تبعیت می‌کنیم. ما حق نداریم، خدای تعالی به ما حق نداده است که بر ملتمان چیزی را تحمیل کنیم . (۱۰) از آن چه گفته شد، روشن می‌شود که مشارکت و حضور مردم، به حاکم اسـلامی، بسط ید و قدرت می‌دهد تا در سایه آن، احکام و قوانین دین را در جامعه اجرا کند. در حقیقت، پذیرش مردمی بر اساس نصب امام معصوم است و حـاکم مشـروع، از سوی امـام معصوم، مجـاز به اعمـال ولاـیت و دخـل و تصـرف است. تنهـا در صورتی مشـروعیت حکومت دینی زوال می‌یابـد که حـاکم به وظـایف خویش عمـل نکنـد و یا یکی از شـرایط حاکمیت را از دست بدهـد. در غیر این صورت، مشـروعیت باقی است . نگرشی جامع و منسجم به گفتارهای حضرت امام، که در صحیفه نور گرد آمده و آثار فقهی ایشان و عدم برخورد گزینشـی و جناحی با آن، حاکی از اعتقاد عمیق و صریح حضرت امام به نظریه انتصاب است. تأکیدات حضرت امام در دوران حاکمیت نظام جمهوری اسـلامی بر مردم، حاکی از نقش آفرینی شهروندان جامعه اسلامی، در کارآیی نظام است. ایشان در تعیین نخست وزیر دولت موقت می‌فرمایند: من ایشان را حاکم قرار دادم. یک نفر آدمی هستم که به واسطه ولایتی که از طرف شارع مقدس دارم، ایشان را قرار دادم. ایشان واجب‌الاتباع است. یک حکومت عادی نیست، یک حکومت شـرعی است. مخالفت با این حکومت، مخـالفت با شـرع است. (۱۱) بنـابر نظریه دیگری که پس از انقلاـب اسـلامی، از سـوی برخی مطرح شـد، مشـروعیت حـاکم اسـلامی، ناشـی از آرای مردم اسـت. در ایـن دیـدگاه، که موسـوم به «نظریه انتخـاب» است، گزینش حـاکم بنـا به صـفات و شرایطی که حاکم بایـد واجد آن‌ها باشد، و ائمه اطهار به عنوان ولایت عامه فقها، آن شـرایط را ذکر کرده‌اند، به مردم واگذار شده

است و مشروعیت، هم چون کشورهایی که بر مبنای قرارداد اجتماعی عمل می‌کنند، از پایین به بالا است. مردم علاوه بر عینیت بخشی، نقش مشروعیت دهی به حاکم را نیز دارند و با آرای خویش حق حاکمیت و تسلطی را که از آن برخوردار بودند، به حاکم واگذار می‌کنند، به گونه‌ای که فقیه، پیش از گزینش و انتخاب از سوی مردم، حق هیچ گونه ولایت و اعمال تصرف در شؤون جامعه را ندارد. در حالی که بر مبنای نظریه انتصاب، رجوع به خبرگان و آرای مردم، به عنوان «بینه» مطرح است و صرفا جنبه طریقیت و کاشفیت دارد و بر اساس آن، فقیه اصلح، از میان فقها برگزیده می‌شود . در اصل یک صد و هشتم قانون اساسی، درباره گزینش رهبری، اشاره صریحی دائر بر نظریه انتصاب یا انتخاب وجود ندارد و قهرا بر اساس هر دو نظریه قابل توجیه است. مشروعیت و توسعه رابطه توسعه با مشروعیت چیست؟ آیا توسعه موجب مشروعیت می‌گردد؟ اگر حاکمی نامشروع، راهکارهایی ارایه کند که منتهی به گسترش مشارکت سیاسی، توسعه سیاسی یا توسعه اقتصادی و رفاه شود، آیا این امور، موجب مشروعیت آن حاکم می‌گردد؟ در پاسخ باید گفت که اگر مشروعیت را به معنای مقبولیت ـ بینداریم که در آثار نویسندگان غربی بدان اشاره شده است ـ توسعه می‌تواند مشروعیت آفرین باشد. بر این اساس، اگر حکومتی با کودتا روی کار آید و برای توسعه و رفاه مادی و اقتصادی جامعه بکوشد و از این طریق، به تدریج رضایت عامه مردم را جلب کند، آن رژیم به تدریج مشروع می‌گردد. طبیعی است که بنابر این نگرش، شأن انسانی تا حد حیوان تنزل یافته است؛ زیرا تأمین رفاه وی باعث مشروعیت حکمران شده است. اما بر مبنای تعریفی که در اسلام از مشروعیت وجود دارد، هیچ یک از امور مذکور، ماهیت رژیم نامشروع را دستخوش تغییر نمی‌کند. تنها ملاک مشروعیت، اذن الهی و عمل بر اساس شریعت است. این بدان معنا نیست که جامعه، حکومت ناکارآمد را نیز تحمل کند؛ زیرا لازمه حکومت مشروع، در شریعت اسلامی، کارآمدی و خدمت‌گزاری به مردم است. حکومت به مثابه امانتی است که حاکم در راه برآوردن نیازهای مادی و معنوی مردم، آن را پذیرفته است و به محض کوتاهی و تخطی از انجام وظایف و با از دست دادن شرایطی که در اسلام برای حاکم اسلامی در نظر گرفته شده، خود به خود عزل می‌گردد و تصرفاتش از آن پس غاصبانه خواهد بود. برخی فن سالاران (تکنوکرات‌ها) گمان می‌کنند که به هر قیمتی، جامعه اسلامی باید توسعه یابد. این عده، که اصالت را به توسعه و تخصص می‌دهند، توسعه را حتی به قیمت فدا کردن عدالت اجتماعی و فقیر و محروم شدن هزاران انسان از حقوق خود، بر هر امری مقدم می‌شمارند و آن را در سرلوحه برنامه خویش قرار می‌دهند، غافل از آن که رسالت دین، تأمین عدالت اجتماعی است. نتیجه توسعه بدون عدالت، مشکلات اقتصادی، افزایش فاصله طبقاتی، گسترش فرهنگ غرب در جامعه، فاصله گرفتن از عدالت اجتماعی و فقر و محرومیت بیش از پیش جامعه است. رضاخان نیز در عصر خویش در پی توسعه بر اساس الگوهای غربی بود و به عدالت اجتماعی و اقشار محروم جامعه، توجهی نداشت که این امر، منجر به فقر و محرومیت هر چه بیش‌تر توده‌های محروم جامعه و حاکمیت طبقات مرفه شد. قدرت و مشروعیت قدرت چیست و چه رابطه‌ای با مشروعیت دارد؟ قدرت عبارت است از استعداد و توان نفوذ در رفتار دیگران، به گونه‌ای که رفتارشان بر اساس خواست اعمال کننده قدرت تنظیم گردد. اعمال قدرت از راه‌های مختلفی ممکن است صورت گیرد. اعمال قدرت یا مشروع است و یا نامشروع. قدرت مشروع، همان اقتدار است که به دارنده آن، حق اعمال حکمرانی می‌دهد. و قدرت فاقد مشروعیت، زور، سلطه‌طلبی و استبداد است که به دیکتاتوری می‌انجامد. قدرت و مشروعیت، ارتباطی تنگاتنگ با یکدیگر دارند. در چشم‌انداز دینی، قدرت اگر از منشأ الهی برآید و در دست انسان‌های واجد شرایط باشد، مشروعیت دارد. در جامعه اسلامی، برترین منبع قدرت، باور دینی و عقاید مردم است. اگر چه نباید از دیگر منابع قدرت غافل ماند، اما در رویارویی با دیگر جوامع و به ویژه، قدرت‌های جهانی، که در صدد سیطره بر جوامع دیگر هستند، باید از موضع قدرت، که در معنویت و باورهای دینی متبلور است، سخن گفت. بدیهی است که هر کشوری از موضع قدرت با دشمن خود، روبه‌رو می‌شود و در دنیای امروز، چون دشمنان ما در عرصه نظامی، اقتصادی و فن‌آوری علمی برتری دارند و نقطه ضعف آن‌ها در عقاید و عرصه فرهنگ است، باید از این موضوع، که نقطه قدرت ما به شمار می‌رود، با آن‌ها برخورد کنیم.

بنابراین، سستی در عرصه دین و باورهای مذهبی، به معنای خلل در کانون قدرت ملی ما است. هیچ قدرتی به اندازه مذهب، توان برانگیختن مردم را ندارد و در میان مذاهب، هیچ مذهبی به اندازه اسلام و تشیع، از این امتیاز برخوردار نیست. نگاهی به دنیای معاصر و گذشته تاریخی، گواه صدقی برای اثبات این مدعا است. امروزه بیش‌تر کانون‌های بحران و درگیری، در مناطق و کشورهای اسلامی است. در این مناطق، که در یک سو مسلمانان و در سوی دیگر آن، قدرت‌های غربی و هم‌پیمانان آنان قرار دارند، آن چه موجب بقا و پایداری ملل اسلامی شده، مقاومتی است که از اسلام نشأت گرفته است. تاریخ اسلام، مشحون از قیام و مقابله مسلمانان با دشمنان اسلام است. این قیام‌ها ریشه در روحیه ظلم‌ستیزی، احقاق حق، استقلال‌خواهی و طرد حکام جور و نامشروع داشته است. شهید مطهری در این باره می‌گوید: عمل به حدیث «افضل الجهاد کلمهٔ عدل عند امام جائر در طول تاریخ، رشادت‌ها و شهادت‌های فراوانی را در پی داشته است. (۱۲) هم چنین ایشان درباره مقاومت اسلام در برابر سلطه قدرت‌های خارجی می‌نویسد: آن‌ها احساس کرده‌اند که در سرزمین‌های شرق و اسلامی، فقط اسلام است که به صورت یک فلسفه مستقل زندگی، به مردم آن جا روح استقلال و مقاومت می‌دهد. اگر اسلام نباشد، چیز دیگری که با اندیشه‌های استعماری سرخ و سیاه مبارزه کند، وجود ندارد. (۱۳) و حضرت امام (ره) در وصیت نامه الهی خویش، در این باره می‌فرمایند: اسلام و حکومت اسلامی، پدیده الهی است که با به کار بستن آن، سعادت فرزندان خود را در دنیا و آخرت، به بالاترین وجه تأمین می‌کند و قدرت آن را دارد که قلم سرخ بر ستمگری‌ها و چپاولگری‌ها و فسادها و تجاوزها بکشد و انسان‌ها را به کمال مطلوب خود برساند و مکتبی است که بر خلاف مکتب‌های غیرتوحیدی، در تمام شؤون فردی و اجتماعی، مادی و معنوی، فرهنگی و سیاسی، نظامی و اقتصادی، دخالت و نظارت دارد. استقرار حکومت اسلامی در ایران، بیش از گذشته، دشمن را به قدرتی که دین می‌تواند داشته باشد، آگاه کرده است و بی‌شک، ضعف و فتور در ارکان حکومت اسلامی، از سوی هر کس که باشد، گناهی نابخشودنی است. از این رو است که حضرت امام، حفظ نظام اسلامی را از واجب‌ترین واجب‌ها می‌دانستند. تمسک و عمل به اسلام، حفظ وحدت جامعه اسلامی، دفع شبهات و القائات دشمنان اسلام، حمایت و تبعیت از حاکم اسلامی، جلوگیری از نفوذ فرصت طلبان در صفوف مسلمانان و شناخت جریانات مختلف فکری، برای حفظ و صیانت از اسلام اصیل در برابر اسلام تحریف شده، از جمله عوامل بسط قدرت دینی است و در مقابل، رخنه عناصر ناصالح در بین اقشار مردم و به ویژه، در حوزه متولیان دین، موجب تضعیف قدرت دینی و تفسیر دین به نفع حکام و مستکبران می‌گردد. ایجاد فرقه‌هایی چون وهابیت و بهائیت، و تفسیر و ارائه چهره‌ای از اسلام که با منافع غرب سازگار باشد، توسط عناصر نفوذی صورت گرفته و می‌گیرد. نتیجه آن که وظیفه صیانت از اسلام و ارزش‌های دینی، به نسل ما سپرده شده است و قصور در آن، گناهی نابخشودنی است و اهتمام به آن، موجب رضای الهی و سعادت دنیوی و اخروی است . پی نوشت : ۱ ـ ۲. Paradigme برای آگاهی بیش‌تر از گزارش‌های شرق شناسانی که برخوردی نژاد پرستانه با جوامع مختلف داشته‌اند. به آثاری که اصطلاحا به شرق شناسی موسوم شده است، رجوع کنید؛ از جمله، ادوارد سعید، شرق شناسی، ترجمه عبد الرحیم گواهی (تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۷۲) . ۳ ـ ر.ک: «روشنفکری دینی و جمهوری سوم» ، مجله کیان، ش ۳۷، ص .۲ ۴ ـ ادله‌ای که مبین مشروعیت حاکمیت پیامبر (صلی الله علیه و آله و سلم) و امامان معصوم (علیهم السلام) است، در فصل نخست بخش سوم خواهد آمد. ۵ ـ صحیفه نور، ج ۹، ص .۲۵۱ ۶ ـ ادله‌ای که مبین مشروعیت ولایت فقها در عصر غیبت است، در بخش سوم خواهد آمد. ۷ ـ امام خمینی، تحریر الوسیله، ج۱، باب امر به معروف و نهی از منکر، ص .۴۴۳ ۸ ـ نهج البلاغه، خ .۳ ۹ ـ همان، خ .۲۷ ۱۰ ـ صحیفه نور، ج ۱۰، ص .۱۸۱ ۱۱ ـ همان، ج ۵، ص .۳۱ ۱۲ ـ مرتضی مطهری، پیرامون انقلاب اسلامی. ۱۳ ـ مرتضی مطهری، خدمات متقابل اسلام و ایران، ص .۵۲ منبع: فلسفه سیاست، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (رحمت الله علیه) /خ

مشروعیت حکومت اسلامی

مشروعیت حکومت اسلامی بررسی این که بر چه اساس و معیاری قدرت حاکمیّت بر ملّت به عهده فرد و یا دستگاهی نهاده می شود تا آن فرد یا دستگاه حاکمه شرعاً و قانوناً حقّ استفاده از قدرت را داشته باشد؟ این بحث از مباحث ریشه دار فلسفه سیاست است که به گونه های مختلف و بر اساس مکاتب گوناگونی که در فلسفه سیاست وجود دارد مورد بررسی قرار گرفته است و تعابیر گوناگونی را برای بیان آن برگزیده اند. از جمله تعبیر «قدرت اجتماعی»، است که در قالب مفهوم عرفی قدرت می گنجد. به این معنا که بجز قدرت مادی و جسمانی و قدرت مدیریت، کارگزاران باید برخوردار از قدرت دیگری باشند که «قدرت اجتماعی»، نام می گیرد. حال سؤال می شود که حکومت «قدرت اجتماعی»، مشروعیت و حق تصدی امر حکومت و اجرای قانون را از کجا می گیرد؟ برچه اساسی کسی برخوردار از این حق می گردد که در رأس هرم قدرت قرار می گیرد؟ در یک کشور ۶۰ میلیونی که شخصیت های فرهیخته، متخصص و شایسته فراوانی دارد، چطور فقط یک نفر در رأس هرم قدرت قرار می گیرد؟ چه کسی این قدرت را به او می دهد؟ اساساً ملاک مشروعیت حکومت، دولت و متصدیان و کارگزاران حکومتی چیست؟ مکتب های گوناگون سیاسی و حقوقی پاسخ های متفاوتی به سؤال فوق داده اند، اما پاسخی که تقریباً در فرهنگ رایج و عمومی امروز بر آن اتفاق نظر هست این است که آن قدرت را مردم به دستگاه حکومتی و رئیس حکومت می بخشند. این قدرت تنها از مسیر اراده و خواست عمومی مردم به فرد واگذار می شود و دیگر مسیرهای انتقال قدرت مشروعیت ندارد. ممکن نیست چنین قدرتی را شخص از پدران خود به ارث ببرد؛ چنانکه در رژیم های سلطنتی عقیده بر این است که قدرت وحاکمیت موروثی است و وقتی سلطان از دنیا رفت قدرت به عنوان میراث به فرزند او منتقل می شود واین قدرت موروثی از پدر به فرزند منتقل می گردد و مردم هیچ نقشی در آن ندارند. این شیوه حاکمیت در این زمانه نیز در برخی از کشورها رایج است، اما فرهنگ غالب دنیای امروز این سیستم را نمی پذیرد و این تئوری برای افکار عمومی مردم جهان قابل قبول نیست و چنان نیست که اگر کسی فرضاً شایستگی حکومت بر مردم را دارد پس از او حتماً فرزندش بهترین و شایسته ترین فرد برای تصدی حکومت باشد. علاوه براین که مردم این رویه را مناسب ترین گزینه نمی بینند، بلکه خلاف آن را به وضوح مشاهده می کنند و موارد فراوانی را سراغ دارند که دیگران به مراتب لایق تر و شایسته تر از کسی هستند که وارث حاکم پیشین است. به جهت مطرود بودن سیستم پادشاهی و سلطنتی در فرهنگ عمومی این زمانه و مخالفت افکار عمومی با آن است که در برخی از رژیم های سلطنتی سعی شده است سلطنت بسیار کم رنگ و به صورت تشریفاتی باشد و قدرت از سلطان گرفته شده، به کسی که منتخب مردم است مانند نخست وزیر سپرده شود. در واقع، در آن کشورها فقط نامی از سلطان برای پادشاه باقی مانده و قدرت واقعی از او سلب شده است. پس در باور عمومی ونظام دموکراسی رایج در این دوران کسی شایستگی و صلاحیت تصدی حکومت و به دست گرفتن قدرت اجرایی را دارد که منتخب مردم باشد و تنها از مسیر اراده مردم است که حکومت مشروعیت پیدا می کند. البته شیوه گزینش و بروز و تبلور اراده مردم متفاوت است واشکال گوناگونی در کشورها برای این مهم وجود دارد: در برخی از کشورها رئیس حکومت از طریق احزاب و نمایندگان منتخب مردم انتخاب می شود و در واقع احزاب و نمایندگان پارلمان نقش واسطه بین مردم و رئیس حکومت را ایفا می کنند. در هرحال، وقتی کسی مستقیماً و یا غیر مستقیم از سوی اکثریت مردم انتخاب شد ، قدرت حاکمیت به او عطا شده است و از آن پس او به عنوان عالی ترین شخصیت اجرایی سکان رهبری و هدایت جامعه را به دست می گیرد. البته اعطا حاکمیت از سوی مردم به حاکم یک مقوله فیزیکی نیست که مردم چیزی را از خود جدا کنند و به او بدهند و یا انرژی ونیروی جسمی فوق العاده ای را در بدن او ایجاد کنند. این حاکمیت قدرتی غیر مادی است که با توافق و قرار داد مردم برای حاکم پدید می آید. براساس این قرار داد مردم متعهد می شوند که در دوره موقت دوساله، چهار ساله و هفت ساله و حتّی مادام العمر ـ بر اساس قانونی که در نظام ها و کشورهای گوناگون پذیرفته شده است ـ فرمانبردار و تحت امر و فرمان حاکم منتخب خود باشند. با این فرض، حکومت و مجری قانون قدرتش را از مردم می گیرد و

اگر مردم با او موافق نباشند، توفیقی نخواهد داشت. برای این ایده و تئوری دلایل گوناگونی دارند که برخی جنبه فلسفی دارد و برخی جنبه انسانی شناختی و برخی صرفاً جنبه قرار دادی دارد و یا برتجارب عینی و خارجی مبتنی است؛ یعنی پس از تجربه و مشاهده اشکال گوناگون حکومت، این شیوه حاکمیت را بهترین و کارآمدترین شیوه تشخیص داده اند. باید در نظر داشت که بررسی نحوه و چگونگی اعطاء قدرت از سوی مردم به کسی که انتخاب می شود نیازمند بحث مفصّلی است که اگر توفیق دست داد در آینده به آن می پردازیم، اما اجمالاً عرض می کنیم که پس از اینکه حکومت مشروعی تشکیل شد، مردم باید مقررات قوه اجرائیه را بپذیرند و بر فرمانبرداری و تبعیت از او توافق کنند. این مطلب قبل از این که در مکاتب و جوامع دیگر مطرح شود، در نظام اسلامی مطرح و پذیرفته شده است. مسأله مشارکت مردم و گزینش مسؤلین از سوی آنها و توافق عمومی بر سر این موضوع نه تنها از دیر باز از جنبه تئوریک در جامعه اسلامی مطرح بوده است بلکه عملاً نیز این رویه اعمال می گردیده است. این که کسی بر اساس سلطنت موروثی و یا با توسل به زور، قدرت خود را بر دیگران تحمیل کند، نه تنها عملاً محکوم به شکست است، بلکه از نظر اسلام نیز محکوم است. پس در این که اسلام بر لزوم توافق همگانی و پذیرش و مقبولیت مردمی صحه می گذارد بحثی نیست، اما سوال این است که آیا از دیدگاه اسلامی توافق و پذیرش ومقبولیت مردمی برای مشروعیت حکومت کفایت می کند و از نقطه نظر قانونی آنچه در قالب حکومت اسلامی انجام گرفته و انجام می پذیرد فقط در سایه موافقت مردم است؟ در پاره ای از روزنامه ها، مقالات و کتابها می نویسند که در دنیای امروز مقبولیت و مشروعیت توأمان هستند؛ یعنی، دلیل و معیار مشروع و قانونی بودن یک حکومت و برخورداری از حق حاکمیت فقط به این است که اکثریت مردم به آن رأی بدهند . به تعبیر دیگر، مشروعیت در سایه مقبولیت حاصل می گردد و وقتی مردم کسی را پذیرفتند و به او رأی دادند، حکومت او مشروع و قانونی خواهد بود. این دیدگاه همان تفکر دموکراسی است که در دنیای امروز مقبولیت عام یافته است. حال سؤال این است که آیا اسلام عیناً همین دیدگاه را می پذیرد؟ تفاوت رویکرد اسلام به مشروعیت با جوامع لیبرال پس از آن که پذیرفتیم از نظر اسلام حاکم باید مورد پذیرش و قبول مردم قرار گیرد و بدون مشارکت و همکاری مردم حکومت اسلامی فاقد قدرت اجرایی خواهد بود و نمی تواند احکام اسلامی را اجرا کند، آیا در بینش اسلامی تنها رأی مردم معیار قانونی و مشروع بودن حکومت است و عملکرد مجریان قانون فقط در سایه رأی مردم مشروعیت می یابد، یا عامل دیگری نیز باید ضمیمه گردد؟ به عبارت دیگر، آیا پذیرش مردم شرط لازم و کافی برای قانونی بودن حکومت است و یا شرط لازم برای تحقق عینی آن است؟ در پاسخ باید گفت که آنچه در نظریه ولایت فقیه مطرح است و آن را از اشکال گوناگون حکومت های دموکراتیک مورد قبول جهان امروز متمایز می کند، عبارت است از این که ملاک مشروعیت وقانونی بودن حکومت از نظر رأی مردم نیست، بلکه رأی مردم به مثابه قالب است و روح مشروعیت را اذن الهی تشکیل می دهد، واین مطلب ریشه در اعتقادات مردم و نوع نگرش یک مسلمان به عالم هستی دارد. توضیح این که: شخص مسلمان عالم هستی را ملک خدا می داند و معتقد است که مردم همه بنده خدا هستند و در این جهت تفاوتی بین افراد نیست و همه یکسان از حقوق بندگی خدا برخوردارند؛ چنانکه رسول اکرم ـ صلی الله علیه و آله ـ می فرماید: «أَلْمُؤمِنُونَ كَأَسْنَانِ المَشْطِ يَتَسَاوُونَ فِي الْحُقُوقِ بَيْنَهُمْ»(۱) مؤمنان چون دانه های شانه، از حقوقی مساوی و متقابل برخوردارند. پس همه در این که بنده خدا هستند یکسان اند و در این جهت تفاوتی و امتیازی وجود ندارد، چه این که در انسانیت نیز انسانها مساوی اند و کسی امتیازی بر دیگری ندارد. مرد و زن و سیاه و سفید همه در اصلِ انسانیت مساوی و یکسانند. حال چگونه و بر اساس چه معیاری کسی قدرت می یابد که به نوعی بر دیگران اعمال حاکمیت کند؟ ما پذیرفتیم که مجری قانون باید برخوردار از قوه قهریه باشد که در صورت نیاز آن قدرت را اعمال کند و عرض کردیم که اساساً قوه مجریه بدون قوه قهریه سامان نمی یابد و فلسفه وجودی قوه مجریه همان قوه قهریه است که دیگران را مجبور به تبعیت از قانون می کند. حال اگر قوه قهریه در کار نبود و دستگاهی می توانست تنها با موعظه و نصیحت مردم را به عمل به قانون دعوت کند، دیگر نیازی به قوه مجریه نبود و برای این امر وجود علما و مربیان اخلاق کفایت

می کرد. پس فلسفه وجودی قوه مجریه این است که به هنگام نیاز از قوه قهریه خود استفاده کند و جلوی متخلّف را بگیرد.(۱) . بحار الانوار، ج۹، ص۴۹. اگر کسی به مال و ناموس دیگری تجاوز کرد، او را دستگیر کند و به زندان افکند و یا به شکل دیگری او را مجازات کند. شکّی نیست اعمال مجازات هایی که امروز در دنیا رایج است و اسلام نیز گونه هایی از آنها را برای مجریان تعیین کرده است که از جمله آنها و شناخته شده ترین آنها حبس و زندانی ساختن مجرم است، موجب سلب بخشی از آزادی های انسان می شود. وقتی کسی را به زور در یک محدوده فیزیکی حبس می کنند و در را به روی او می بندند، ابتدایی ترین آزادی او را سلب کرده اند. سؤال این است که به چه حقی کسی آزادی را از متخلف سلب می کند؟ بی شک سلب آزادی ها و سلب حقوق افراد متخلف از سوی مجریان قانون باید مشروع ومنطبق برحق باشد. درست است که مجرم باید مجازات شود، اما چرا شخص خاصّی باید متصدی آن شود و نه دیگری؟ گمارده شدن افراد خاصّی برای اجرای قانون و مشروعیت یافتن رفتار آنها باید برخوردار از دلیل و ملاک باشد. چون رفتار آنها نوعی تصرف مالکانه در انسانهاست: کسی که مجرم را زندانی می کند، در حوزه وجودی او تصرف می کند و اختیار و آزادی را از او سلب می کند و او را در فضای محدودی محبوس می کند و اجازه نمی دهد که به هر کجا خواست برود، نظیر مالکی است که برده مملوک خود را تنبیه می کند. چون برخورد با مجرمان و متخلّفان به معنای سلب آزادی و سلب حقوقی آنهاست و تصرف مالکانه در انسانها محسوب می گردد، در بینش اسلامی ملاک مشروعیت قوه مجریه چیزی جز رأی اکثریت مردم است. ملاک مشروعیت اذن خداوند است، چون انسانها همه بنده خدا هستند و خدا باید اجازه دهد که دیگران در بندگان ولو بندگان مجرمش تصرف کنند. هر انسانی ـ حتّی افراد مجرم ـ برخوردار از آزادی هستند و این آزادی موهبتی الهی است که به همه انسانها اعطا شده است و کسی حق ندارد این آزادی را از دیگران سلب کند. کسی حق سلب آزادی را حتّی از افراد مجرم دارد که مالک آنها باشد و او خداوند است. بدین ترتیب، در بینش و رویکرد اسلامی علاوه برآنچه، در همه نظام های انسانی و عقلانی، برای شکل گیری قوه مجریه و اساساً حکومت لازم شمرده شده، معیار و ملاک دیگری نیز لازم است که ریشه در اعتقادات و معارف اسلامی دارد. بر اساس اعتقاد ما خداوند، رب و صاحب اختیار هستی و انسانها ست. چنین اعتقادی ایجاب می کند که تصرف در مخلوقات خدا حتماً باید به اذن خداوند صورت گیرد. از طرف دیگر، قوانین که چارچوبه های رفتار بهنجار شهروندان را مشخّص می کند و بالطبع موجب تحدید آزادی ها می شود،خود به خود اجرا نمی گردند و نیازمند دستگاهی است که به اجرای آنها بپردازد و در نتیجه بایدحکومت و قوه مجریه برخوردار از قوه قهریه شکل گیرد و شکّی نیست که حکومت و قوه مجریه بدون تصرف در مخلوقات خدا و محدودساختن آزادی های افراد سامان نمی یابد و گفتیم که تصرف در مخلوقات حتّی در حد سلب آزادی مجرمان و تبهکاران از سوی کسی رواست که دارای چنین اختیاری باشد و این اختیار و صلاحیت فقط از سوی خداوند به دیگران واگذار می شود؛ چون او مالک و رب انسانهاست ومی تواند به حکومت اجازه دهد که در مخلوقات او تصرف کند. امتیاز نظریه ولایت فقیه برسایر نظریات مطرح شده در فلسفه سیاست و در باب حکومت، به این است که آن نظریه از توحید و اعتقادات اسلامی ریشه می گیرد. در این نظریه حکومت و تصرف در انسانها باید مستند به اجازه الهی باشد. در مقابل، اعتقاد به این که تصرف قانونی در حوزه رفتار و آزادی های دیگران لازم نیست منوط به اجازه خداوند باشد، نوعی شرک در ربوبیت است. یعنی متصدی اجرای قانون اگر چنین اعتقادی داشته باشد که حق دارد بدون اذن و اجازه الهی در بندگان خدا تصرف کند، در واقع ادعا می کند همان طورکه خداوند حق تصرف در بندگانش را دارد، من نیز مستقلاً حق تصرف در آنها را دارم و این نوعی شرک است. البته نه شرکی که موجب ارتدادشود، بلکه شرک ضعیفی است که از کج اندیشی و کج فکری ناشی می گردد و در پرتو آن عصیان و لغزش رخ خواهد داد و این گناه کوچکی نیست. چطور کسی خود را هم سطح خداوند می داند و مدعی است همان طور که خداوند در بندگانش تصرف می کند من نیز با تکیه بر رأی و انتخاب مردم این حق را دارم که در آن ها تصرف کنم؟ مگر مردم اختیار خود را دارند که به دیگری واگذار کنند؟ مردم همه مملوک خداوند هستند و اختیار آنها در

دست خداوند است. دریافتیم که اگر ما به درستی بینش و رویکرد حکومتی اسلام را تحلیل کنیم به این نتیجه می رسیم که این رویکرد علاوه بر آن چه در نظام های حکومتی دنیا مورد قبول عقلا قرار گرفته، امر دیگری نیز باید لحاظ شود، و آن نیاز حکومت به اجازه الهی برای تصرف در بندگان خداست. بر اساس این نظریه، مشروعیت حکومت از جانب خداست و پذیرش و رأی مردم شرط تحقق حکومت است. آیت الله مصباح یزدی - با تلخیص از کتاب نظریه سیاسی اسلامظ ¬ص۳۵

ولایت فقیه، ضرورت یا برداشت فقهی

ولایت فقیه، ضرورت یا برداشت فقهی با دقّت و ژرف اندیشی می توان دریافت که ادّعای اینکه «ولایت فقیه، برداشت فقهی برخی از فقها از بعضی روایات است» بهره و حظّی از واقعیت ندارد و نمی توان ولایت فقیه را محصولِ برداشتِ فقهیِ چند فقیه شمرد. بحث ولایت فقیه بحث تداوم و استمرار امامت در عصر غیبت است. سخن در آن است که وقتی خورشید عصمت پنهان بود، وظایفِ رهبریِ اجتماعیِ وی را، که قابل تعطیل نیست، چه کسی باید انجام دهد؟ همان گونه که شیعه این ادعای اهل سنّت را که «پیامبر برای پس از رحلت خود، فردی معین ننموده و بدون تعیین تکلیف، جامعه را به حال خود رها نموده است»، خلاف حکمت و خردورزی می داند و بیان می دارد که «چگونه خلیفه ی اوّل متفطّنِ ضرورتِ تعیینِ تکلیف برای خلافت پس از خویش می باشد، ولی رسول اکرم(صلی الله علیه وآله)تا این اندازه از آینده نگری بی بهره است؟» همین گونه، بحث درباره پس از حادثه ی عظیم غیبت مطرح خواهد شد که، آیا می توان پذیرفت که با پنهان شدن ولی عصر (عج) از چشمان شیعیان، برای آنان تعیین تکلیف نشده است و به حال خود رها گشته اند؟ چنین نظریه ای، علاوه بر آن که بر خلاف حکمت و خرد است و عقل آن را مردود می داند، بررسی متون فقهی، از همان ابتدا تا کنون نیز، آن را رد می کند و بررسی تاریخی نشان می دهد که سال ها پیش از وقوع غیبت، اهل بیت(علیهم السلام)در اندیشه ی آماده نمودن پیروان خویش برای این حادثه ی بزرگ بوده و با سوق دادن مردم به سوی فقیهانِ تربیت یافته در مکتب وحیانی خویش، در آنان آمادگی لازم را فراهم آورده اند ;لذا از همان اوان غیبت کبری، فقیهانِ بزرگ، بحث ولایت فقیه را مطرح کرده اند و تاریخ طرح آن با تاریخِ تکوین و گسترشِ فقهِ اهل بیت(علیهم السلام)گره خورده است و از فقیهان با عنوان نایبان عام و منصوبان حاکم شرع و مانند آن یاد کرده اند. شیخ مفید، در تمامی ابواب فقه، معتقد است که در صورت پنهان بودن سلطان عادل و امام معصوم(علیه السلام)فقیهِ عادلِ دارای شرایط، جمیعِ امورِ مربوط به ولایت تشریعی وی را می تواند عهده دار شود. آیا می توان گفت ولایت فقیه تنها یک برداشت فقهی از چند روایت است؟! اگر چنین است، چگونه محقّق ثانی ولایت را اجماعی می داند و صاحب مفتاح الکرامه، بر نیابت فقیه، ادّعای اجماع می کند؟(۱) آیا یک برداشتِ کوچکِ فقهیِ چند فقیه را می توان مطلبی اجماعی و مربوط به همه ی فقها دانست؟ آیا می توان پذیرفت فقیه بزرگی چون صاحب جواهر، برداشت فقهی چند فقیه را، اقتضایِ ذوق فقاهت، و تردید در آن را ناشی از نچشیدن طعم فقاهت بداند؟!(۲) اگر مسئله ی ولایت فقیه، به این سستی است که به راحتی می توان آن را متزلزل کرد، چگونه فقیه فرزانه ای همچون امام خمینی(رحمه الله) آن را به قدری روشن و بدیهی می بیند که تصوّرش را موجب تصدیق و پذیرش آن می داند؟(۳) اگر کسی بدون غرض، به چنین کلماتی(۴) که درباره ی ولایت فقیه و جایگاه مستحکم آن در معارف و فقه شیعه ابراز شده است نگاه کند، انصاف آن است که حتّی به ذهنش هم خطور نمی کند که مطلب، مربوط به فهمِ شخصیِ چند فقیهِ انگشت شمار، از روایاتی اندک باشد و این گونه برخورد، با چنین مطلب مستحکم و ریشه داری، غیر علمی و بی انصافی است. از آنچه گذشت، نادرستی این ادّعا که «برداشت فقهیِ چند فقیه از تعدادی روایات و استنتاج ولایت فقیه از آنها، به شدّت متأثّر از شیوه کشورداری غالب محیط پیرامون آنان بوده است.»(۵) آشکار می گردد. در حقیقت، گوینده می خواهد با این ادّعا تلویحاً ولایت فقیه را نظریه ای استبدادی، سلطنتی و سرکوب کننده معرفی کند که بر اثر زندگی امثال نراقی(رحمه الله) و امام خمینی(رحمه الله) در حکومت های سلطنتی

قاجاریه و پهلوی، پدیـد آمده است. آیا به راستی جایز است که انسان نظریه ای را که ـ به هر دلیل ـ مورد پسـندش نیست، این چنین رد کند؟ در حالی که مطلب از مسلّمات و ضروریات فقه است و همه آن را پذیرفته اند و اگر اختلافی در بین است، نسبت به سعه و ضیق شـعاع آن است. (۱)ـ مفتـاح الکرامه فی شـرح قواعـد العلامه، ج ۱۰، ص ۲۱. (۲)ـ جواهر الکلاـم، ج ۲۱، ص ۲۹۷. (۳)ـ امام خمینی، کتـاب البیع، ج ۲، ص ۴۶۷. (۴)ـ برای آگـاهی بیش تر بـا سـخن تعـدادی از فقهـا که بحث نیـابت عـامّه را از اجماعیات و مسـلّمات فقهی دانسـته انـد، ر.ک: محمـد سـروش، دین و دولت در اندیشه ی اسـلامی، ص ۵۴۶ـ۵۴۹. (۵)ـ محسن کـدیور، همان. مصطفی جعفرپیشه فرد – مرکز مطالعات و پژوهش های فرهنگی حوزه علمیه

مبانی مشروعیت ولایت فقیه

مبـانی مشـروعیت ولاـیت فقیه قاعـده لطف بر مبنای حکمت الهی بحث پیرامون «ولایت فقیه» پیش از آن که مسأله ای فقهی باشـد، مبانی کلامی دارد. در فقه از این دیدگاه بحث می گردد که «ولایت فقیه» یک حکم وضعی شرعی است و دلائل آن را در کتاب و سنت باید جست، یا حکم تکلیفی و واجب کفائی است که با دلیل ضـرورت شرع و از راه «حسبه» به اثبات می رسد. ولی از دیدگاه کلاـمی، بـا عنوان امتـداد ولاـیت معصومین و نیز امـامت که ریـاست عـامه در امور دین و دنیـا می باشـد، مورد بحث قرار می گیرد. دلاـئلی که مبـانی مشـروعیت «ولاـیت فقیه» را روشن می سازد، آمیخته از هر دو دیـدگاه است که دو جنبه عقلی و نقلی اسـتدلال را تشـکیل می دهـد. بدون شک دلائلی که ولایت (به معنای امامت و زعامت سیاسـی) پیامبر اکرم و ائمه معصومین (علیهم السـلام) را اثبات می کرد، همان دلائل، ولایت فقیه را در عصـر غیبت اثبات می کند. زیرا اسلام یک نظام است که برای تنظیم حیات اجتماعی ـ مادی و معنوی ـ بر نام دارد، و آمده است تا راه سـعادت و سـلامت در زندگی را برای انسان هموار سازد. اسـلام در تمامی شؤون فردی و اجتماعی انسان دخالت دارد و تمامی احوال و اوضاع او را در نظر دارد و پیوسـته سعی بر آن دارد تا انسان در هیچ بعدی از ابعاد زندگی، از «صراط مستقیم» منحرف نگردد و عدالت سایه رحمت خود را بر سرتاسر زندگی انسانها گسترده سازد. «قد جاءکم من الله نور و کتـاب مبین. یهـدی به الله من اتّبع رضوانه سـبل السـلام و یخرجهم من الظلمـات الی النور بـإذنه و یهـدیهم الی صـراطٍ مستقیم»(۱) بر اساس این آیه، شـریعت از جانب خداوند، همچون چراغی است فروزان که راه سـلامت و سعادت در زندگی را برای پیروان مکتب توحیـدی روشن می سـازد و از تیرگیهای زنـدگی رهایی می بخشـد و پیوسته آنان را به راه راست هـدایت می کنـد. خلاصه آن که اسـلام شـریعتی است فرا گیر و جاویـد برای ابـدیت، و تمامی شؤون زندگی انسان را برای همیشه تحت نظر دارد. از این رو معقول نیست که برای رهبری جامعه و مسؤولیت اجرایی عدالت اجتماعی، شرائطی را ارائه نکرده باشد، زیرا زعامت سیاسی، یکی از مهمترین ابعاد زندگی اجتماعی اسـلامی است و به حکم ضـرورت بایستی اسـلام در این بُعد مهم نظر داشـته باشد و شـرائط لاـزم را ارائه داده باشـد و گرنه نظامی ناقص و بـدون تعیین مسؤول اجرایی، قابل ثبات و دوام نیست و به طور طبیعی در تمامی نظام های اجتماعی ـ سیاسـی، بُعـد مسؤولیت اجرایی از مهمترین ابعادی است که در اساسـنامه ها مـد نظر قرار می گیرد. اکنون با در نظر گرفتن جهات یاد شده، حکمت الهی اقتضا می کند، همان گونه که شـریعت فرسـتاده و خیل انبیاء را ـ برای نجات بشـریت ـ گسـیل داشـته است، امامت و قیادت و جلو داری قافله انسانیت را نیز رهنمون باشـد. و این همان قاعـده «لطف» است که اهل کلام در مسأله «امامت» مطرح ساخته انـد. زیرا رهبری درست و شایسـته از دیدگاه وحی، مهمترین عامل مؤثر در نگاه داشـتن جامعه بر جاده حق و حرکت بر صـراط مسـتقیم است. روی همین اصل، دانشـمند گرانقدر خواجه نصـیر الدین طوسی(رحمه الله) در «تجرید الاعتقاد» می نویسد: «الإمام لطف، فیجب نصـبه علی الله، تحصیلاً للغرض»(۲). امامت، لطف الهی است که بایـد از جانب خداونـد معرفی شود، تا غرض از تشـریع، جـامه عمـل پوشـد. این یـک اسـتدلال منطقی است که از «صـغری» و «کبری» و سـپس «نتیجه» ترکیب یافته است. «صـغری» عبـارت است از آن که امـامت و رهبری امت جلوه ای از لطف الهی و نشـأت گرفته از مقـام حکمت و فیض علی الاطلاق

خداوندی است. و «کبری» عبارت از این است که هر چه مقتضای لطف و حکمت و فیاضیت حق تعالی است، ضرورت ایجاب می کند که خداوند از آن دریغ نورزد: «انّ الله بالناس لرؤوف رحیم»(۳). در «نتیجه» امامت ـ که همان رهبری صحیح امت است ـ بایستی از جانب خداوند، تعیین گردد. خواه «نصّاً»ـ چنانچه درعصر حضور چنین بوده ـ یا «وصفاً» چنانچه در عصر غیبت این گونه است ـ به شرحی که گذشت. اساساً، طبق نظریه جدا نبودن دین از سیاست در اسلام، مسأله ولایت عامه یا زعامت سیاسی، یکی از بارزترین مسائل سیاسی مورد نظر اسلام است. و نمی توان پنداشت که دین با امور دنیوی مردم از جمله سیاست و سیاستمداری، کاری ندارد و دخالتی در آن نخواهد داشت. مگر آنکه دین را به گونه دیگر، و سیاست را به مفهوم نادرست آن تفسیر کنیم که لازمه آن، شناخت نادرست از دین و سیاست است، چنانچه گذشت. امام راحل (قدس السره) می فرماید: «فما هو دلیل الإمامه، بعینه دلیل علی لزوم الحکومه بعد غیبه ولی الامر عجل الله تعالی فرجه الشریف»(۴). دلیلی که بر ضرورت امامت اقامه می گردد، عیناً بر ضرورت تداوم ولایت در عصر غیبت دلالت دارد. و آن لزوم بر پا داشتن نظام و مسؤولیت اجرای عدالت اجتماعی است. آن گاه می نویسد: تمامی احکام انتظامی اسلامی در رابطه با نظام مالی، سیاسی، حقوقی و کیفری همچنان ادامه دارد و مخصوص عصر حضور نبوده است و همین امر موجب می گردد تا ضرورت حکومت و رهبری امت را ـ برابر دیدگاه شرع ـ ایجاب کند و فرد شایسته مسؤولیت تأمین مصالح امت و تضمین اجرای عدالت را مشخص سازد و گرنه، تنها پیشنهاد احکام انتظامی و به اِهمال گذاردن جانب مسؤولیتِ اجرایی، مایه هرج و مرج و اختلال در نظام خواهد بود، با آن که می دانیم حفظ نظام از واجبات مؤکّد است و اختلاف در امور مسلمین از مبغوضات شرع مقدس است. بنابراین هدف شارع، جز با تعیین والی و حاکم اسلامی و مشخّص ساختن شرائط و حلاحیت لازم در اولیای امور، قابل تأمین نیست. علاوه آن که حفاظت از مرزهای اسلامی و جلوگیری از اشغال گران خارجی به حکم عقل و شرع، واجب است که جز با تشکیل حکومتی نیرومند، امکان پذیر نیست. این گونه مسائل (سیاسی ـ اجتماعی) بسیار روشن است که از اموری است که مورد نیاز مبرم جامعه اسلامی می باشد و به اهمال گذاردن آن از جانب صانع حکیم معقول نیست بنابراین هر آن دلیلی که بر ضرورت مقام امامت دلالت دارد، همان دلیل بر ضرورت امتداد مقام ولایت در دوران غیبت نیز دلالت دارد.(۵) کلام مولا امیر مؤمنان (علیه السلام): «و ـ فرضت ـ الإمامه نظاماً للأمّه»(۶) که شرح آن گذشت (۷) اشاره به همین حقیقت است، که مسأله امامت و رهبری امت برای حفظ نظام، یک واجب شرعی و دینی است. امام علی بن موسی الرضا(علیه السلام) می فرماید: «هیچ گروهی و ملتی بدون زعیم و رهبر نمی تواند به حیات اجتماعی خود ادامه دهند، تا در تنظیم امور دین و دنیای آنان بکوشد. و در حکمت خداوندی نشاید که مردم را بدون معرفی رهبر رها سازد. و هر آینه اگر چنین بود، نظام امت از هم می پاشید، و شیرازه شریعت از هم می گسست، و جامعه بشری به تباهی می گرایید...»(۸) «إن الله أجلّ و أعظم من أن یترک الأرض بغیر إمام عادل»(۹) در روایت دیگر می فرماید: «پیوسته بایستی برای مردم رهبری باشد شایسته، تا هرگاه تندروی کنند آنان را باز دارد، و اگر کوتاهی نمایند به کمال رساند»(۱۰) آیت الله خوئی (طاب ثراه) در این زمینه می فرماید: به دو دلیل، فقیه جامع الشرائط در عصر غیبت می تواند مجری احکام انتظامی اسلامی باشد. اولاً اجرای احکام انتظامی در راستای مصلحت عمومی تشریع گردیده تا جلو فساد گرفته شود و ظلم و ستم، تجاوز و تعدی، فحشا، و فجور و هرگونه تبهکاری و سرکشی در جامعه ریشه کن شود. و این نمی تواند مخصوص یک دوره از زمان (زمان حضور) بوده باشد، زیرا وجود مصلحت یاد شده در هر زمانی، ایجاب می کند که احکام مربوطه همچنان ادامه داشته باشد. وحضور معصوم، در این مصلحت که در راستای تأمین سعادت و سلامت زندگی جامعه در نظر گرفته شده، مدخلیتی ندارد. ثانیاً از نظر فنی (مصطلحات علم اصول) دلائل احکام انتظامی اسلام، اطلاق دارد (اطلاق ازمانی و احوالی) و نمی توان آن را مقید به زمان خاص یا حالت خاصی دانست و همین اطلاق، چنین اقتضا دارد که در امتداد زمان نیز این احکام اجرا شود. ولی این که مخاطب به این تکلیف کیست از دلائل یاد شده بدست نمی آید. بی تردید، آحاد مردم، مخاطب به این تکلیف نیستند، زیرا در این صورت اختلال در نظام پدید می آید، و نوعی بی ضابطگی حاکم

خواهد گردید. علاوه در «توقیع شریف» آمده است: و أمّا الحوادث الواقعه، فارجعوا فیها إلی رواه أحادیثنا، فإنهم حجّتی علیکم و أنا حجه الله». در پیش آمدها و رخدادها به فقیهانی که با گتفار ما آشنایی کامل دارند مراجعه کنید که آنان حجت ما بر شمایند، همانگونه که من حجت خدایم، در روایت حفص بن غیاث نیز آمده است:«إقامه الحدود، إلی من إلیه الحکم» اجرای احکام انتظامی اسلامی بر عهده کسی است که شایستگی صدور حکم را دارا باشد. این روایت، به ضمیمه روایاتی که صدور حکم در عصر غیبت را شایسته فقهای جامع الشرائط می داند، به خوبی دلالت دارد که اجرای احکام انتظامی در دوران غیبت بر عهده فقهای شایسته است(۱۱) ایشان همچنین در کتاب «اجتهاد و تقلید» باب «حسبه»(۱۲)می نویسد: قدر متیقن از مکلفین به این گونه واجبات، فقهای عادل و جامع الشرائط می باشند. «إن هناك أموراً لا بد أن تتحقّق خارجاً، المعبّر عنها بالأمور الحسبیّه، و القدر المتیقَّن هو قیام الفقیه بها ...»(۱۳) مسأله حکومت و سیاستمداری در جهت حفظ مصالح امت و حراست از مبانی اسلام و برقراری نظم در جامعه، از مهمترین واجباتی است که شرع اسلام تن به اهمال آن نمی دهد و نمی توان در برابر آن بی تفاوت بود.(۱) . مائده۵ : ۱۵ ـ ۱۶. (۲) . رجوع شود به کشف المراد ـ شرح تجرید الاعتقاد ـ علامه حلی. چاپ جامعه مدرسین ص ۳۶۲. (۳) . سوره حج ۲۲: ۶۵. (۴) . کتاب البیع ج ۲ ص ۴۶۱. (۵) . کتاب البیع جلد۲ ص ۴۶۱. (۶) . شرح نهج البلاغه ج۱۹ ص ۹۰. (۷) . پیرامون بحث خلافت از منظر علی علیه السلام. (۸) . به روایت معتبر صدوق در کتاب علل الشرایع(ط نجف) ج۱ ص ۲۵۲ باب ۱۸۲. (۹) . کافی شریف ج۱ ص ۱۷۸ رقم ۶. (۱۰) . همان رقم۲. (۱۱) . رجوع شود به: مبانی تکلمه المنهاج ج۱ ص ۲۲۴ ـ ۲۲۶. (۱۲) . اموری که شارع مقدس، اجازه اهمال آن را نمی دهد و به نحو واجب کفائی برهرکس که توانایی انجام آن را دارد، لازم کرده است تا آن را بر عهده گیرد. (۱۳) . رجوع شود به: التنفیح ـ کتاب الاجتهاد و التقلید ـ ص ۴۱۹ ـ ۴۲۵. بر اساس دلائل یاد شده، این وظیفه فقهای آگاه است که مسؤولیت اجرایی آن را بر عهده گیرند. و سخن مولا امیرمؤمنان (علیه السلام) که فرمود: «إن أحقّ الناس بهذا الأمر أقواهم علیه و أعلمهم بأمر الله فیه»(۱) به همین حقیقت انکار ناپذیر اشارت دارد. بنابراین کسی شایسته مقام زعامت است که علاوه بر شایستگیهای لازم، از دیدگاههای شرع در رابطه با سیاستمداری در تمامی ابعاد آن آگاهی کامل داشته باشد. و این آگاهی کامل از دیدگاههای شرع، همان فقاهت گسترده است. دلائلی از قرآن کریم در قرآن کریم، موضوع حکومت «الله» در مقابل حکومت «طاغوت» در سطحی وسیع مطرح گردیده و انبیاء و شرایع آمده اند تا حکومت طاغوت را در هم شکنند و حکومت «الله» را جهان شمول نمایند. و جایگزینی حکومت «الله» به جای حکومت «طاغوت» به آن است که کسانی که جنبه الهی دارند و با نام خلیفه الله فی الارض مطرح اند، حکومت کنند و دست طاغوت را از حاکمیت کوتاه سازند. تمامی انبیای عظام به حکم نبوت و خلافت الهی، حق حاکمیت دارند و پیامبرانی که امکانات برایشان فراهم بود، به اقتضای مقام و حق نبوت، رهبری سیاسی امت خویش را بر عهده گرفته بودند، مانند حضرت موسی (علیه السلام)که مادام الحیاه، سیاست و رهبری بنی اسرائیل را بر عهده داشت و همچنین حضرت داود و پس از وی فرزندش حضرت سلیمان، بر اساس حق نبوت بر مردم حکومت می کردند: یا داود إنا جعلناك خلیفه فی الأرض فاحکم بین الناس بالحق، و لا ـ تتّبع الهوی فیضلّك عن سبیل الله، إن الذین یضلّون عن سبیل الله لهم عذاب شدید بما نسوا یوم الحساب»(۲) خداوند در این آیه خطاب به حضرت داود می فرماید: ما تو را خلیفه و جانشین خود در زمین قرار دادیم، پس حاکمیت خود را بر اساس حق و عدالت استوار نما، و زنهار که در پی خواسته های خود باشی که تو را گمراه می کند. کسانی که از راه حق جدا گشته و به بیراهه می روند به سخت ترین دشواریها دچار می گردند، زیرا روز بازرسی را فراموش کرده اند. ذیل آیه هشدار به تمامی دولت مردان است، تا مبادا مصالح امت را نادیده گرفته و مصلحت خویشتن را در نظر گیرند و خدا را که شاهد و ناظر است فراموش کنند . برخی در استدلال به این آیه در رابطه با حکومت دینی خدشه کرده اند که مقصود آیه، قضاوت به حق است و نه حکومت. در صورتی که لحن آیه عام است، بویژه با توجه به تفریع حق حاکمیت بر مسأله خلیفه اللهی، که نمی تواند تنها به یک بعد قضیه نظر داشته باشد. پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله) نیز، طبق همین اصل، حق حاکمیت خود را از نشأت گرفته از

مقام نبوت خویش می دید: «إنا أنزلنا إلیک الکتاب بالحق لتحکم بین الناس بما أراک الله»(۳) قرآن و شریعت را برتو فرستادیم، تا طبق آیین الهی در میان مردم حکومت کنی. حکومت در اینجا نیز، صرف قضاوت نیست، بلکه قضاوت، گوشه ای از آن است. و اساساً، اگر دین بر جامعه حاکم نباشد، قضاوت به حق امکان پذیر نیست. به همین جهت آیاتی که در رابطه با قضاوت به حق یا به عدل آمده، به دلالت اقتضا بر چیزی فراتر از قضاوت نظر درند، زیرا قضاوت به حق در سایه حکومت طاغوت که بر اساس ظلم و جور استوار است، امکان پذیر نمی باشد. آیه: «و لا ترکنوا إلی الذین ظلموا فتمسّکم النار و ما لکم من دون الله من أولیاء ثم لا تنصرون»(۴) مردم و نهادهای مردمی که می خواهند در راستای حق قدم بردارند، بایستی هیچ گونه وابستگی با ستمکاران نداشته باشند، زیرا همین وابستگی مایه ذلت و بدبختی خواهد گردید و بزرگترین تکیه گاه را ـ که نصرت الهی است ـ بر اثر آن از دست خواهند داد. پذیرفتن حاکم جائر و انتخاب و بیعت با وی، اعتماد به ستمگر و پذیرش حاکمیت «طاغوت» به جای حاکمیت «الله» است. «ألم تر إلی الذین یزعمون أنهم آمنوا بما أنزل إلیک و ما أنزل من قبلک یریدون إن یتحاکموا إلی الطاغوت و قد إمروا أن یکفروا به و یرید الشیطان أن یضلّهم ضلالاً بعیداً. و إذا قیل لهم تعالوا إلی ما انزل الله و إلی الرسول رأیت المنافقین یصدّون عنک صدوداً»(۵) این آیه به خوبی روشن می سازد که وظیفه آحاد مسلمین، رویگردانی از حکومت طاغوت و روی آوردن به حکومت الهی است. خداوند در این آیه می فرماید: جای بسی شگفتی است که کسانی خود را مسلمان می پندارند، ولی دوست دارندکه در شؤون زندگی خود به مراجع کفر و اِلحاد پناه ببرندد. در صورتی که بایستی به حکم وظیفه اسلامی، مراجع الهی را ملجأ و پناهگاه خود قرار دهند. منافقان نیز در این میانه میدان داری کرده و به بهانه آن که دین از سیاست جدا است، مردم را از روی آوردن به مراجع حق و عدالت الهی باز می دارند. آیه پیش از این آیه می گوید: «یا أیها الذین آمنوا أطیعوا الله و اطیعوا الرسول و أولی الأمرمنکم فإن تنازعتم فی شیء فردوه إلی الله و الرسول إن کنتم تؤمنون بالله و الیوم الآخر ذلک خیر و أحسن تأویلاً»(۶). این آیه صریحاً دستور می دهد که در تمامی شؤون زندگی، برای برقرار نظم و اجرای عدالت، باید به مراجع الهی روی آورد. و در آیه دیگری می فرماید: «و إذا جاءهم أمر من الأمن أو الخوف أذاعوا به و لو ردّوه إلی الرسول و إلی أولی الأمر منهم لعلمه الذین یستنبطونه منهم و لولا فضل الله علیکم و رحمته لاتّبعتم الشیطان إلّا قلیلاً»(۷). در این آیه صریحاً در شؤون سیاسی، دستور مراجعه به مراجع الهی داده شده که بایستی مسائل سیاسی در پرتو دستوارت الهی حلّ و فصل گردد. آیات از این قبیل در قرآن فراوان است که حاکمیت «الله» را بر جامعه، مطرح کرده و با هر گونه حاکمیت طاغوت مبارزه و مخالفت کرده است. «أفمن یَهْدی إلی الحقّ أن یُتّبع أم من لایهدّی إلّا یُهدَی فما لکم کیف تحکمون»(۸). در این آیه، وجدانها را مورد خطاب قرار داده، تا بنگرید چگونه قضاوت می کنید: آیا کسانی که همواره به حق و عدالت رهنمود می باشند، شایسته رهبری هستند، یا کسانی که از حق و عدالت آگاهی ندارند و بایستی خود رهنمایی شوند؟ و این آیه عیناً همان را می گوید که مولا امیرمؤمنان (علیه السلام) توضیح داده است:«إنّ أحقّ الناس بهذا الأمر أقواهم علیه و أعلمهم بأمر الله فیه»(۹). و همین آیه یکی از عمده ترین دلائل امامت کبری محسوب می شود، که در رابطه با مسأله ولایت در عصر غیبت نیز جاری است. «الله ولیّ الذین آمنوا یخرجهم من الظلمات إلی النور و الذین کفروا أولیاؤهم الطاغوت یخرجونهم من النور إلی الظلمات»(۱۰) پیوسته جبهه باطل در مقابل جبهه حق، صف آرایی می کند، جبهه حق مردم را به روشناییهای زندگی هدایت می کند و جبهه باطل بسوی تیرگیها. آری، مردانی که در راستای حق، و بر منهج شریعت قدم برمی دارند. داعیان سعادت در دنیا و آخرت اند، ولی طاغوت، پیروان خود را به وادی ظلمات فرا می خواند. آیات درباره صف آرایی دو جبهه حق و باطل و پیکار مستمر این دو، در راه بدست آوردن حاکمیت بر زمین، فراوان است که به همین اندازه بسنده می شود. شواهدی از روایات آنچه از روایات در این زمینه آورده می شود، به عنوان شاهد قضیه است و گرنه مسأله ولایت که در امتداد امامت قرار گرفته، مسأله ای کلامی است که بر پایه برهان و دلیل عقل استوار است. اینک برای نمونه به چند روایت اشاره می شود:

۱. قال مولانا امیر المؤمنین(علیه السلام): «انّ أحقّ الناس بهذا الأمر، إقواهم علیه و أعلمهم بأمر الله فیه»(۱۱« `) أحق»در این کلام،

معیار شایستگی زعامت را می رساند، یعنی تنها کسانی شایسته مقام زعامت امت هستند که دارای دو صفت یاد شده باشند. همان گونه که کلمه «أحق» در آیه: «أفمن یهدی إلی أحقّ أن یُتّبع أم من لا یهدّی إلاّ أن یُهدَی» نمی خواهد بگوید، دیگری نیز حق دارد، ولی این یک، سزاوارتر و شایسته تر است، بلکه می خواهد بگوید، این شایسته است و دیگری ناشایست. لذا واژه «أحق» در این گونه موارد به معنای «ذی حق» بکار می رود. در این کلام، فقاهت ـ علاوه بر توانایی سیاسی ـ شرط زعامت دانسته شده که سیاستمداران توانمند، به شرط آگاهی کامل از دیدگاههای شرع در امر سیاست و اجرای عدالت اجتماعی، صلاحیت پیشوایی و رهبری امت را دارند. شرح این کلام به تفصیل گذشت. ۲. نیز فرمود: «و لا یحمل هذا العَلَم إلاّ أهل البصر و الصبر و العلم بمواضع الحق»(۱۲). پرچم زعامت امت، باید در دست کسی باشد، که دارای بینش و استقامت و آگاهی کامل به مواضع حق و توانمند بر جدا ساختن آن از باطل باشد. و این همه جز با دارا بودن مقام والای فقاهت میسر نیست. ۳. در خطبه شقشقیه آمده: «أما والذی فلق الحبّه و برأ النسمه، لو لا حضور الحاضر، و قیام الحجّه بوجود الناصر، وما أخذالله علی العلماء، أن لا یُقارّوا علی کظّه ظالم و لا سَغَب مظلوم، لألقیت حبلها علی غاربها»(۱۳) در این سخن دُرَر بار به یک حقیقت بنیادین اشاره شده که خداوند، از عالمان پیمان گرفته تا در مقابل ظلم ظالمان و تجاوز به حقوق مظلومان ساکت ننشینند، بلکه در صورت امکان و فراهم بودن شرائط لازم، قیام کرده و زمام امور اجرای عدالت را بدست گرفته و رهبری درست امت را بر عهده گیرند. بنابراین به حکم ضرورت دینی، حق حاکمیت بر اساس حق، از آن فقهای شایسته و والامقام است. ۴.(۱) . نهج البلاغه خطبه: ۱۷۱. (۲) . سوره ص ۳۸: ۲۶. (۳) . النساء ۴: ۱۰۵. (۴) . هود ۱۱: ۱۱۳. (۵) . النساء۴: ۶۰ – ۶۱. (۶) . النساء ۴: ۵۹. (۷) . النساء ۴: ۸۳. (۸) . یونس۱۰: ۳۵. (۹) . نهج البلاغه: ۱۷۳. (۱۰) . بقره ۲: ۲۵۷. (۱۱) . نهج البلاغه خطبه: ۱۷۳ ص ۲۴۷. (۱۲) . نهج البلاغه خ ۱۷۳ ص ۲۴۸. (۱۳) . سوگند به آن کس که دانه را شکافت، و انسانها را آفرید، اگر نبود که امکانات اجرای عدالت فراهم گردیده و خداوند از علما پیمان گرفته تا در مقابل پرخوری و چپاول ستمگران و گرسنگی و فرومانده گی بینوایان، ساکت ننشینند، هر آینه افسار خلافت را بر گردن آن انداخته، بار آن را تحمل نمی کردم. عمر بن حنظله در مقبوله خود از امام صادق(علیه السلام) درباره مراجعه به سلاطین یا قضات جور می پرسد که امام (علیه السلام) شدیداً از آن منع می فرماید. و مراجعه به آنان را مراجعه به طاغوت می شمارد که در قرآن کریم از آن به شدت پرهیز داده شده است. قال: «سألت أباعبدالله (علیه السلام) عن رجلین من أصحابنا بینهما منازعه فی دین أو میراث، فتحا کما إلی السلطان او الی القضاه، إیحلّ ذلک؟ فقال: من تحاکم إلی الطاغوت فحکم له، فإنما یأخذ سحتاً، و إن کان حقّه ثابتاً، لأنَه أخذ بحکم الطاغوت، و قد أمر الله أن یّکفَر به. قلت: فکیف یصنعان؟ قال: انظروا إلی من کان منکم قد روی حدیثنا و نظر فی حلالنا و حرامنا وعرف أحکامنا، فارضوا به حکماً، فإنّی قد جعلته علیکم حاکماً، فإذا حکم بحکمنا فلم یُقبل منه، فإنّما بحکم الله قد استُخفّ، و علینا رُدَّ، و الرادّ علینا الرادَّ علی الله، و هو علی حدّ الشرک بالله»(۱) درباره این مقبوله به چند نکته باید توجه شود: اولاً: از آن جهت به این حدیث، مقبوله می گویند: که مورد قبول و پذیرش اصحاب (فقهاء) قرار گرفته است، زیرا همگی در باب «قضاء» و باب «افتاء» به این حدیث استناد جسته و استدلال کرده اند و از دیدگاه فن (علم رجال) همین اندازه برای حجیت خبر کافی است، زیرا دلیل حجیت خبر واحد، بنای عقلاـ است که شامل این گونه موارد، یعنی خبر مورد عنایت اهل خبره فن می گردد. علاوه که خدشه در سند این روایت به جهت «عمر بن حنظله» است که به گونه ای صریح در «کتب رجال» توثیق نشده است. ولی شهید ثانی در کتاب «مسالک» در باب «امر به معروف»، مسأله «اجرای حدود» به دست فقها را مطرح کرده است و استدلال فقها را به روایت حفص یاد نموده، ولی روایت حفص را به جهت ضعف سند، قابل قبول نمی داند. آنگاه به عنوان تأیید، به مقبوله عمر بن حنظله اشاره نموده، و آن را تقویب می کند. و نیز بیشتر اصحاب اجماع (راویانی که مورد عنایت اصحاب قرار گرفته اند و روایتشان نزد آنان پذیرفته است) از «عمر بن حنظله» نقل حدیث کرده اند و این خود، عنایت آنان را به این شخص می رساند. خلاصه: نزد اهل اصطلاح، شواهدی که اعتبار و حجیت این مقبوله را ثابت کند فراوان است که شرح آن را از حوصله این مقال بیرون می باشد. ثانیاً: محتوای

حدیث، همان است که در قرآن کریم مطرح می باشد که نباید در مسائل حل اختلاف به طاغوت مراجعه شود و هرگونه «رکون» به ظالمین، مایه تباهی دین است و روشن است که به آیه: «ولا ترکنوا إلی الذین ظلموا فتمسّکم النار» اشارت دارد. و همین همسو بودن با قرآن، دلیل برصحت و درستی این حدیث شریف است. ثالثاً: طرح مسأله «میراث و دَین» جنبه مثال دارد و اصل سؤال و جواب، ناظر به این خصوصیت نیست. زیرا لحن کلام بر مطلبی فراتر از مورد سؤال، نظر دارد. و اصولاً ـ از آنجا که مراجعه به طاغوت و سرسپردن به وی مطرح است، بنابراین مخصوص باب قضا و افتا نیز نمی باشد، بلکه تمامی شؤون جامعه اسلامی را که به مراجع مسؤول فوق نیاز دارد، شامل می گردد و قطعاً مسائل سیاسی و تدبیر شؤون داخلی و خارجی امت، مهم تر از مسائل قضائی و فتوائی است، و نمی توان حدیث را مخصوص این دو جهت دانست، زیرا این نوعی جمودگرایی است. شاهد بر این مطلب آن که راوی، مراجعه به سلطان را در کنار مراجعه به قضات، مورد سؤل قرار داده که این خود می رساند، مورد نظر او افقی وسیع تر از باب قضا و افتا است. رابعاً: در این مقبوله به طور صریح، دستور داده شده که جامعه تشیع برای تعیین مرجع شایسته در همه شؤون اجتماعی ـ سیاسی، در پی کسانی باید باشند که جامعیت فتوایی داشته باشند و از دیدگاههای ائمه در مسائل حلال وحرام آگاهی کامل داشته باشند. یعنی: فقهای جامع الشرائط. آن گاه پس از جستجو و یافتن فرد لایق، به حکم او تن دهند، یعنی تسلیم باشند و به اصطلاح، تحت فرمان او قرار گیرند، که این همان معنای بیعت است. و عبارت : «فإنّی قد جعلته علیکم حاکماً» حکم امضایی دارد بدین معنی که چنین فرد لایق و شایسته که از جانب مردم شناسائی شده و مورد انتخاب قرار گرفته، امضای شارع را نیز در پی دارد. و این همان مطلبی است که پیشتر بدان اشاره و گفته شد که اوصاف مشخص کننده از جانب شرع ارائه شده و تشخیص واجدین صفات، به خبرگان مردم واگذار گردیده، تا شایسته ترین را شناسایی و انتخاب کنند. سپس مورد رضای شارع و امضای وی قرار می گیرد. بنابراین اصل مشروعیت ولایت فقیه از شرع نشأت می گیرد، گرچه تشخیص موضوع به مردم واگذار شده است. و این همان راه میانه انتخاب و انتصاب است که قبلاً نیز بدان اشارت رفت. خامساً: عبارت: «نظر فی حلالنا و حرامنا و عرف أحکامنا» می رساند که صلاحیت مرجعیت، از آنِ کسانی است که قدرت استنباط داشته باشند و بالفعل در شناخت احکام شریعت اِعمال نظر و اجتهاد نموده طبق ظوابط مقرر، مبانی شرع را بدست آورده باشند. واین تعبیر، افراد مقلد را شامل نمی گردد، زیرا آگاهی آنان از احکام شریعت، از روی نظر و اجتهاد نیست. ۵. صحیحه ابی خدیجه سالم بن مکرّم جمّال: «عن الأمام الصادق (علیه السلام) قال: إیّاکم أن یحاکم بعضکم بعضاً إلی أهل الجور، ولکن انظروا إلی رجل منکم یعلم شیئاً من قضائنا (قضایانا ـ خ ل) فاجعلوه بینکم قاضیاً، فإنّی قد جعلته قاضیاً فتحاکمو إلیه»(۲) زنهار تا مسائل اختلافی خود را نزد اهل جور(کسانی که جایگاه عدالت را به ناحق اشغال کرده اند) نبرید، بلکه از میان خود کسی را که از روش حکومت و دادرسی ما آگاه باشد، برای قضاوت برگزینید چنین کسی را من بدین مقام، منصوب کرده ام پس داوری را به نزد او برید. برخی این حدیث را به مسأله «قاضی تحکیم» مربوط دانسته اند، ولی از عبارت «فتحاکمو إلیه» پیدا است، که مقصود، منصوب شدن برای مقام قضاوت است، تا همواره، مسائل مورد اختلاف نزد او مطرح گردد. علاوه، همان گونه که در مقبوله عمر بن حنظله یاد آور شدیم، طرح کردن مسأله قضا، به عنوان نمونه و جلوه ای از مسأله حکومت است که فراتر از مسأله قضا است. و اصولاً از مناسبت حکم و موضوع و تعلیل یاد شده در متن حدیث، روشن می گردد که مسأله مورد نظر امام، فراتر از امر قضاوت است و أصل مرجعیت به گونه عام مطرح است که جامعه اسلامی و بویژه جامعه تشیع، مسائل خود را نزد طاغوت مطرح نکنند و مرجعیت با کسانی باشد که با دین و شریعت سروکار دارند. شیخ طوسی، همین حدیث را به شکلی گسترده تر روایت کرده که به مقصود ما نزدیکتر است: قال ابوخدیجه: بعثنی أبوعبدالله (علیه السلام) إلی أصحابنا فقال: قل لهم: إیاکم اذا وقعت بینکم خصومه أو تداری بینکم فی شیء من الأخذ و العطاء، أن تتحاکموا إلی أحد من هؤلاء الفسّاق. اجعلوا بینکم رجلاً ممّن قد عرف حلالنا و حرامنا، فإنّی قد جعلته قاضیا. و إیاکم أن یخاصکم بعضکم بعضا إلی السلطان الجائر»(۳) در این حدیث، مطلق موارد حل اختلاف، که به مراجع شایسته نیاز دارد، مطرح گردیده و به طور مطلق از مراجعه به فساق منع شده است.

روشن است که هدف، استقلال جامعه اسلامی است، تا هرگز به کسانی که از دیدگاه اسلام آگاهی ندارند و از شریعت بیگانه اند، هیچ گونه مراجعه نشود و حل و فصل مسائل جامعه اسلامی تنها بر دست ورزیدگان اسلام شناس انجام گردد و بسیار کوته نظری است که گمان شود، این گونه دستورات، تنها در رابطه با مسائل قضائی است، ولی مسائل سیاسی و اجتماعی چنان اهمیتی ندارند. دست کم در این باره «تنقیح مناط قطعی» را باید مد نظر قرار داد! آیا می توان باور نمود که أئمه (علیهم اسلام) به تن دادن به حکومت طاغوت، رضایت دهند و صرفاً تن دادن به قضاوت او را منع کرده باشند؟! نکته قابل توجه، آوردن «شیئاً» به صورت نکره برای تفخیم است، یعنی کسی که مقدار در خور توجهی از احکام شرعیه را بدست آورده باشد، که مقصود، مجتهدین مطلق هستند، نه آنان که تنها از برخی احکام آگاهی دارند، تا با تجزی در اجتهاد نیز تطابق داشته باشد. ۶. توقیع شریف، که در کتب رجالیان اهل سنت و شیعه با نام اسحاق بن یعقوب کلینی، شهرت بسزایی یافته است. شیخ الطائفه، این توقیع(۴) را در کتاب «الغیبه» با سندی بسیار معتبر و با جلالت و عظمت، آورده، چنین گوید: قال: أخبرنی جماعه عن جعفر بن محمد بن قولویه. و ابی غالب الزراری، و غیر هما، عن محمد بن یعقوب الکلینی، عن اسحاق بن یعقوب ـ (هو شیخ الکلینی و اخوه الأکبر) ـ قال: سألت محمد بن عثمان العمری ـ (هو النائب الثانی من النواب الأربعه للامام المنتظر فی الغیبه الصغری) ـ رحمه الله، ان یوصل لی کتاباً قد سألت فیه عن مسائل أشکلت علیَّ. فورد التوقیع بخطّ مولانا صاحب الأمر، و فیها: «... و أمّا الحوادث الواقعه فارجعوا فیها الی رُواه حدیثنا، فإنّهم حجّتی علیکم، و أنا حجه الله علیکم...»(۵) اسحاق بن یعقوب می گوید: از محمد بن عثمان عمری (دومین نائب خاص امام عصر(عجل ا... تعالی فرجه) در غیبت صغری) خواستم تا نامه ای را که در آن برخی مسائل مشکل را پرسیده بودم، به امام عصر برساند. پس در پاسخ من این توقیع با خطّ مولای ما امام عصر رسید که از جمله در آن آمده است: «... اما درباره رویدادهایی که پیش می آید، به راویان حدیث ما مراجعه کنید که ایشان حجت من بر شما هستند، و من حجت خداوند بر شما هستم.(۱) . کافی شریف ج۷ ص ۴۱۲ رقم ۵. (۲) . من لا یحضره الفقیه ج۳ ص۲. کافی شریف ج۷ ص ۴۱۲ رقم۴. وسائل ج۲۷ ص ۱۳. (۳) .تهذیب الاحکام ج۶ ص ۳۰۳ رقم ۸۴۶/۵۳. (۴) . توقیع، نامه ای را گویند که به خط و مهر مبارک امام عصر (عجل ا... تعالی فرجه) موشح گشته است. (۵) . الغیبه للطوسی(ط نجف) ص ۱۷۷. ..». این توقیع را شیخ با سندی معتبر از اسحاق بن یعقوب روایت کرده. و این اسحاق بن یعقوب ـ طبق گزارش علامه تستری ـ برادر بزرگتر کلینی می باشد، و در نسخه «کمال الدین» صدوق، که نزد علامه تستری بوده، در پایان نامه چنین آمده: «و السلام علیک یا اسحاق بن یعقوب الکلینی»(۱) و به طور معمول، فرزند ارشد، نام جد را به خود اختصاص می دهد، زیرا کلینی، صاحب کافی، محمد بن یعقوب بن اسحاق است. علاوه که دکتر حسین علی محفوظ، در مقدمه کتاب کافی، او را از مشایخ کلینی شمرده(۲) که معمولاً برادر بزرگتر را شیخ می شمرند. شیخ المحدثین صدوق نیز این توقیع را از طریق محمد بن محمد بن عصام کلینی از محمد بن یعقوب کلینی از اسحاق بن یعقوب، روایت کرده (۳) و محمد بن محمد بن عصام کلینی، یگانه طرق صدوق به کتاب کافی است (۴). و نیز ابن حجر عسقلانی، اسحاق بن یعقوب را از رجال شیعه شمرده و از این توقیع که از طریق سعد بن عبدالله اشعری قمی ـ شیخ القمیین ـ روایت شده، یاد می کند(۵) و همچنین طبرسی در «احتجاج» و دیگران(۶). بنابراین، توقیع یاد شده از لحاظ اعتبار سندی قابل اعتماد است. و اما از لحاظ دلالت، مقصود از «رواه الحدیث» صرفاً ناقلین حدیث نیستند، بلکه مقصود کسانی هستند که بتوانند حقیقت گفتار أئمه را بازگو کنند. که همان مفاد روایت: «روی حدیثنا و نظر فی حلالنا وحرامنا و عرف أحکامنا» می باشد. و مقصود از «حوادث واقعه» رخدادها است، یعنی مسائل مورد ابتلاـ که در طول زمان و با تحول احوال و اوضاع پیش می آید. که بدست آوردن احکام مربوطه به هر یک، صرفاً در تخصص فقهای عالی رتبه است و از جمله حوادث واقعه واز مهمترین آنها، مسائل سیاسی و اجتماعی امت هستند که با تحول زمان تغییر پذیرند، و همواره بایستی فقهای شایسته، احکام هر یک را روشن سازند. در این توقیع شریف، امام(علیه السلام) فقها را مرجع امت، معرفی کرده که در تمامی مسائل سیاسی، اجتماعی و غیره به آنان مراجعه می شود و تنها فقیهان شایسته هستند که مراجع امت

شناخته شده اند. ۷. در صحیحه زراره از امام باقر (علیه السلام) روایت می کند که فرمود: بُنِیَ الاسلام علی خمسه أشیاء: علی الصلاه والزکاه و الحجّ و الصوم و الولایه. قال زراره: فقلت: و أیُّ شییء من ذلک أفضل؟ فقال: الولایه أفضل، لأنّها مفتاحهنّ، و الوالی هو الدلیل علیهنّ»(۷) اسلام بر پنج پایه استوار است: نماز، زکات، حج، روزه و ولایت. زراره می پرسد: کدامیک برترند؟ امام (علیه السلام) می فرماید: ولایت، زیرا ولایت، کلید دیگر فرائض است. و والی (ولی امر مسلمین) رهبر و هدایت کننده به سوی پایه های شریعت است. از این جهت در کتاب سلیم بن قیس هلالی، در فرمایش مولا امیرمؤمنان (علیه السلام) می خوانیم: «و الواجب ـ فی حکم الله وحکم الاسلام ـ علی المسلمین، بعد ما یموت إمامهم... أن لا یعلموا عملاً، و لا یُحدثوا حدثاً، و لا یقدموا یداً ولا رجلاً ولا یبدأوا بشیء، قبل أن یختاروا لأنفسهم إماماً عفیفاً، عالماً، ورعاً، عارفاً بالقضاء و السنّه، یجمع أمرهم، و یحکم بینهم، و یأخذ للمظلوم من الظالم حقّه، و یحفظ أطرافهم»(۸) بر مسلمانان واجب است، پس از فوت امام(ولی امر مسلمین) پیش از هر کار، رهبری را انتخاب کنند که پاکدامن، دانشمند، پارسا و دارای شناخت به احکام دین باشد، تا محور جمع گردیده و حق مظلوم را از ظالم بستاند واز پهنای سرزمین اسلام حراست نماید. (۱) . قاموس الرجال ج۱ ص ۵۰۷ (چاپ اول). (۲) . کافی شریف ج۱ ص ۱۵. (۳) . کمال الدین صدوق ـ غفاری ـ ص ۴۸۳ رقم ۴. (۴) . رجوع شود به شرح مشیخه ص ۱۱۶ ملحق به آخر فقیه ج۴. (۵) . لسان المیزان ج۱ ص ۳۸۱. (۶) . کتاب احتجاج ۲ (ط نجف) ص ۲۸۳. (۷) . کافی شریف ج۲ ص ۱۸ باب دعائم الاسلام رقم۵. (۸) . کتاب سلیم بن قیس ص ۱۸۲. آیت الله معرفت- کتاب ولایت فقیه، ص۱۱۳

انتخاب یا انتصاب ولی فقیه

انتخاب یا انتصاب ولی فقیه یکی از ارکان اصلی ;بلکه اصلی‌ترین رکن نظام جمهوری اسلامی ایران، ولایت فقیه می‌باشد ;زیرا هم مشروعیت نظام وابسته به آن بوده، و هم نقطه اصلی تفاوت بین حکومت اسلامی شیعی و دیگر حکومتها، در مساله ولایت فقیه است. بحث در این موضوع از دیرباز در میان فقهای شیعه مطرح بوده و تمامی قائلین به ولایت فقیه، آن را مبنای نصب از سوی ائمه -علیهم السلام- تبیین می‌کردند ;یعنی معتقد بودند که فقیه جامع الشرایط از سوی امام معصوم(ع) به سمت ولایت منصوب شده است. پیروزی انقلاب اسلامی در ایران و تشکیل حکومت اسلامی بر مبنای ولایت فقیه، باعث طرح بحثهای بیشتر و عمیقتری در این زمینه گردید و این مباحث، راه را برای ارائه نظریات جدید هموار نمود. یکی از این آرای جدید، نظریه انتخاب بود که از سوی بعضی فقها و اندیشمندان (۱)مطرح شد و از همان ابتدا مورد نقد و بررسی قرار گرفت. مطابق نظریه انتخاب، ائمه علیهم السلام، فقهای جامع الشرایط را به مقام ولایت نصب نکرده‌اند ;بلکه آنان را به عنوان کاندیداها و نامزدهای احراز مقام ولایت و رهبری جامعه اسلامی به مردم معرفی نموده‌اند تا اینکه مردم به انتخاب خود، یکی از آنان را به عنوان رهبر برگزیده و به این وسیله، مقام ولایت‌بالفعل را به منتخب خود تفویض کنند. در این صورت، برای فقهای دیگر جایز نخواهد بود که در امر ولایت و حکومت مداخله کنند ;چه دخالت در امور جزیی و چه دخالت در امور کلی، مگر با اجازه فقیه حاکم و تحت نظر او: «فلا محاله یصیرالوالی بالفعل من الفقهاء من انتخبه الامه و فوضت الیه الامانه الالهیه فهو الذی یحق له التصدی لشؤون الولایه بالفعل و لایجوز للباقین - و ان وجدوا الشرایط - مباشرتها الا تحت امره و نظره من غیر فرق بین الامور المالیه و غیرها و الجزئیه والکلیه.» (۲) نظریه انتخاب بر دو پایه استوار است: ۱- ناتمام بودن ادله نظریه انتصاب ;۲- دلایلی که بر لزوم انتخابی بودن رهبر دلالت می‌کند. از دیدگاه این نظریه، ادله انتصاب هم با اشکال ثبوتی مواجه است و هم با اشکال اثباتی. مقصود از اشکال ثبوتی، آن است که اصولا امکان ندارد ائمه - علیهم السلام- ، فقهای جامع الشرایط را به مقام ولایت‌بالفعل بر جامعه اسلامی در عصر غیبت کبری منصوب نموده باشند. بنابر این، دیگر نوبت‌به بحث در مقام اثبات و بررسی ادله نظریه انتصاب نمی‌رسد. (۳) بر طبق نظریه انتخاب، حتی اگر از اشکال ثبوتی انتصاب هم چشم پوشی کنیم، اشکالات اثباتی انتصاب، مانع از پذیرش آن می گردند. (۴) نظریه انتخاب در تبیین دومین پایه خود;

یعنی ارائه دلایلی مبنی بر لزوم انتخابی بودن رهبر، به روایات متعددی از امام علی(ع) که در نهج البلاغه یا دیگر منابع روایی از آن حضرت نقل شده، پرداخته است. هدف مقاله حاضر به طور مشخص، بررسی همین روایات و میزان دلالت آنها بر دیدگاه انتخاب است ;لذا به بحث و بررسی تفصیلی در مورد پایه اول نظریه انتخاب نمی‌پردازد. لکن از آنجا که با فرض ورود اشکال ثبوتی بر نظریه انتصاب و عدم امکان صدور چنین نظریه‌ای از سوی ائمه علیهم السلام، دیگر جایی برای بحث و مقایسه دو نظریه (انتصاب و انتخاب) با یکدیگر باقی نمی‌ماند ;لذا ابتدا به طور مختصر به بررسی اشکال ثبوتی مزبور پرداخته و سپس وارد بحث در مورد ادله روایی نظریه انتخاب خواهیم شد. اشکال ثبوتی بر نظریه انتصاب بحث از نصب عام فقها در عصر غیبت، اثباتا متوقف بر صحت آن در مقام ثبوت است. از دیدگاه نظریه انتخاب، صحت چنین امری ثبوتا مخدوش است ;بدین بیان که اگر در یک زمان، فقهای بسیاری واجد شرایط باشند، پنج احتمال در مورد منصوب بودن آنان وجود دارد که هر یک با اشکالاتی مواجه است: احتمال اول: همه فقهای واجد شرایط یک عصر به صورت عام استغراقی از جانب ائمه(ع) منصوب باشند که در این صورت، هر یک از آنها بالفعل و مستقلا دارای ولایت‌بوده و به صورت مستقل حق اعمال ولایت و حاکمیت دارند. احتمال دوم: همه فقهای جامع الشرایط به نحو عموم ولایت دارند ;اما اعمال ولایت جز برای یکی از آنها جایز نیست. احتمال سوم: فقط یکی از فقهای جامع الشرایط به مقام ولایت منصوب شده است. احتمال چهارم: همه فقهای واجد شرایط، منصوب به ولایت‌باشند ;لکن اعمال ولایت هر یک از آنان مقید به هماهنگی و اتفاق نظر با دیگران باشد. احتمال پنجم: مجموع فقهای واجد شرایط، من حیث المجموع به ولایت منصوب باشند که در واقع همه آنها به منزله امام واحد هستند که واجب است در اعمال ولایت‌با یکدیگر توافق و هماهنگی کنند. البته نتیجه دو احتمال اخیر (چهارم و پنجم) یکی است. (۵) از میان احتمالات پنج گانه فوق، آنچه با ظاهر نظریه نصب سازگار بوده و از کلام طرفداران این نظریه به دست می‌آید، احتمال اول و دوم است و سه احتمال دیگر اصولا مورد قبول نظریه نصب نمی‌باشد; لذا در بررسی اشکالات ثبوتی فقط به اشکالات وارد بر احتمال اول و دوم می‌پردازیم. اشکال احتمال اول: این است که این نوع نصب بر شارع حکیم، قبیح است ;زیرا فقها غالبا در استنباط احکام و در تشخیص حوادث روزانه و موضوعات مورد ابتلای جامعه بویژه در امور مهمی نظیر جنگ و صلح با یکدیگر اختلاف نظر دارند. پس در صورتی که همه آنها دارای ولایت‌بالفعل بر جامعه باشند و بخواهند فکر و سلیقه خود را اعمال کنند، هرج و مرج و نقض غرض لازم می‌آید ;چرا که یکی از غرضهای اساسی حکومت، حفظ نظام و وحدت کلمه است. (۶) اشکال احتمال دوم: این است که اولا، فقیهی که حق ولایت دارد، از بین دیگران چگونه معین می گردد؟ اگر هیچ راهی برای تعیین او وجود نداشته باشد، در این صورت جعل ولایت لغو و قبیح خواهد بود و اگر تعیین او به وسیله انتخاب امت‌یا اهل حل و عقد یا توسط مجموع فقها باشد که از بین خود یکی را انتخاب کنند، در این صورت، باز ملاک و معیار انتخاب در تعیین والی اعتبار یافته و واجب است والی بر اساس این معیار از بین دیگران مشخص شود. ثانیا، جعل ولایت‌برای سایر فقها طبق این فرض عملی لغو و قبیح است ;چرا که در این احتمال، شانیت و صلاحیت احراز این مقام برای همه آنان ثابت است. (۷) نقد و بررسی همان طور که پیش از این گفتیم ;ظاهر کلام فقهایی که قائل به نظریه نصب هستند، دلالت‌بر این می کند که آنان احتمال اول و دوم را پذیرفته‌اند ;لکن در دو مقام جداگانه. بدین معنا که تا زمانی که حکومت اسلامی تشکیل نشده و احتمال تزاحمی نیز در بین فقهای جامع الشرایط وجود ندارد، هر یک از آنان به طور مستقل دارای ولایت‌بالفعل بوده و مجاز به تصرف در امور می‌باشد (یعنی همان احتمال اول ;)اما پس از تشکیل حکومت اسلامی و یا پیدایش احتمال تزاحم در بین آنان، فقط یکی از آنها که دارای شرایطی برتراز دیگران باشد، مجاز به اعمال ولایت‌خواهد بود (یعنی همان احتمال دوم) و فقهای دیگر اگر چه ثبوتا دارای ولایت هستند ;ولی از حیث اعمال ولایت، فقط در محدوده‌ای که با اعمال حاکمیت فقیه حاکم متزاحم نباشد، حق اعمال ولایت‌خواهند داشت. بدین ترتیب، مشکل بی‌نظمی و هرج و مرج که بر احتمال اول وارد شده است، پیش نخواهد آمد ;زیرا احتمال اول از دیدگاه نظریه نصب، به صورتی اختصاص دارد که مشکل تزاحم وجود نداشته باشد ;همانگونه

که در طول قرون متمادی، فقهای شیعه براساس همین نظریه به تصرف در بسیاری از امور عمومی و کفالت ایتام آل محمد علیهم‌السلام پرداخته‌اند، بدون آنکه اعمال ولایتشان منجر به بی‌نظمی و هرج و مرج گردد. همچنین بر احتمال دوم نیز اشکالی وارد نیست ;زیرا اگر چه مطابق این احتمال، فقط یکی از فقهای جامع الشرایط که ثبوتا دارای مقام ولایت هستند، در مرحله عمل و اثبات مجاز به اعمال ولایت می‌باشد و آن فقیه نیز (برطبق آنچه از دلالت منطوقی یا مفهومی مقبوله عمر ابن حنظله و نیز سیره عقلاء استفاده می‌گردد) فقیهی است که واجد شرایط برتر باشد (۸)و برای تعیین او از انتخاب اهل حل و عقد یا خبرگان مورد قبول امت استفاده می‌شود ;ولی رجوع به خبرگان، به هیچ وجه به معنای پذیرش نظریه انتخاب و عدول از نظریه انتصاب نمی‌باشد ;زیرا بین انتخاب فقیه واجد شرایط برتر توسط خبرگان و انتخابی که مورد قبول نظریه انتخاب است، تفاوت فاحشی وجود دارد. توضیح اینکه: ماهیت عمل خبرگان، تشخیص می‌باشد نه انتخاب ;زیرا انتخاب چنانکه در کلام طرفداران آن آمده است، به معنای تفویض ولایت از سوی انتخاب کنندگان به شخص انتخاب شونده است (۹ ;)در حالی که تشخیص، به معنای کشف فقیه واجد شرایط برتر، از بین فقهایی است که حد نصاب شرایط را دارا هستند ;همان فقیهی که ولایت از سوی ائمه علیهم السلام به او تفویض شده و ما فقط عهده دار شناخت و تشخیص او می‌باشیم. واضح است که بین این دو بیان، تفاوت بسیاری وجود دارد. به عبارت دیگر، انتخاب فقیه واجد شرایط برتر توسط خبرگان مطابق نظریه انتصاب، ارزش طریقی دارد ;زیرا فقط طریقی ست‌برای تعیین و تشخیص رهبر از بین دیگر فقهای واجد شرایط ;در حالی که انتخاب رهبر بر طبق نظریه انتخاب، ارزش موضوعی دارد. بدین معنا که قبل از انتخاب، هیچ یک از فقهای جامع الشرایط حتی در عالم ثبوت هم دارای ولایت نمی‌باشند و تنها بعد از انتخاب است که فقیه منتخب، ثبوتا دارای مقام ولایت می‌گردد.(۱). از طرفداران نظریه انتخاب می‌توان به آیه‌الله حسینعلی منتظری در کتاب «دراسات فی ولایه‌الفقیه و فقه الدوله الاسلامیه و آیه‌الله محمد مهدی آصفی درکتاب «ولایه‌الامر» اشاره کرد. (۲) . دراسات فی ولایه‌الفقیه، پیشین، ج ۱،ص۴۱۶. (۳) . همان، ص ۴۱۵. (۴) . همان، صص ۴۲۵ - ۴۹۲. (۵) . همان، صص۴۰۹ - ۴۱۰. (۶) . همان، ص ۴۱۰. (۷) . همان، صص۴۱۳ - ۴۱۴. (۸) . دلیل این مساله، ذیل مقبوله عمرابن حنظله است که مطابق آن، امام صادق(ع) می‌فرماید: درصورتی که دو نفر برای قضاوت یا حکومت، واجد شرایط بودند باید از بین آن دو، شخصی را که دارای شرایط برتر است‌برگزید: «الحکم ما حکم به اعدلهما و افقههما و اصدقهما فی الحدیث و اورعهما». اکنون اگر این مقبوله را شامل باب حکومت (فرمانروایی سیاسی برجامعه) نیز بدانیم، به منطوق آن می‌توان استدلال کرد و اگر آن را مختص باب قضاء بدانیم، باید به مفهوم یا طریق اولویت آن استدلال نمود. به این بیان که وقتی در صورت تعدد قضات باید قاضی واجد شرایط و صفات برتر را برگزید، پس در مساله تعدد فقهای جامع الشرایط رهبری نیز که اهمیتش از باب قضاء بیشتر است، به طریق اولی باید به همین صورت عمل کرد.(برای توضیح بیشتر رجوع کنید به مقاله نگارنده تحت عنوان: مجلس خبرگان از دیدگاه نظریه ولایت فقیه، مجله حکومت اسلامی، شماره ۸، ص۷۵-۷۶. (۹) . دراسات فی ولایه‌الفقیه، پیشین، صص ۴۱۵ -۴۱۶. نظریه انتصاب می‌گوید ;فقیه واجد شرایط برتر از سوی ائمه(ع) ثبوتا دارای مقام ولایت است و خبرگان از طریق انتخاب خود، او را تشخیص می‌دهد و هیچ گونه ولایتی به او تفویض نمی‌کند ;در حالی که نظریه انتخاب می‌گوید ;ائمه معصومین(ع) فقهای جامع الشرایط را به عنوان کاندیدا و نامزد مقام رهبری به مردم معرفی کرده‌اند و به هیچ یک از آنان تفویض ولایت ننموده‌اند ;بلکه این کار را بر عهده مردم گذارده‌اند و مردم نیز با انتخاب مستقیم یا غیر مستقیم خود (ازطریق خبرگان) به یکی از نامزدهای مقام رهبری، تفویض ولایت می‌کنند. بدون شک، بین انتخاب به معنای تفویض با انتخاب به معنای تشخیص، فرق زیادی وجود دارد. اشکال دیگری که بر پذیرش احتمال دوم وارد شده، این است که اگر فقط یکی از فقهای واجد شرایط مجاز به اعمال ولایت‌باشد، آنگاه جعل ولایت‌برای فقهای دیگر لغو و قبیح خواهد بود. در توضیح این اشکال، می‌توان چنین گفت که لغویت‌به معنای بیهودگی است و منظور از آن در اینجا، این است که جعل لایت‌برای دیگر فقهایی که مجاز به اعمال ولایت نمی‌باشند، بی‌فایده است ;زیرا فایده مترتب بر ولایت در اعمال آن ظاهر می‌شود ;همانگونه که

فایده مالکیت اموال، تصرف در آنها است. بنابراین همچنان که داشتن مال بدون اجازه تصرف در آن، فایده‌ای ندارد و لغو است، جعل ولایت‌برای یک شخص و اجازه اعمال ولایت‌به او ندادن، نیز بی‌فایده و لغو است و با توجه به این مطلب که امام معصوم(ع) حکیم است و کارهای خود را از روی حکمت انجام می‌دهد، بنابراین هیچ گاه به چنین کار لغو و بیهوده‌ای اقدام نمی‌کند. همان طور که ملاحظه می‌شود، پاسخ این اشکال مبتنی بر آن است که بتوانیم حکمت و فایده‌ای برای جعل ولایت در مورد دیگر فقهای واجد شرایط که در راس حکومت قرار ندارند، بیابیم. دقت در مساله نشان می‌دهد که جعل ولایت‌به صورت مورد بحث، به هیچ وجه لغو و بیهوده نمی‌باشد. توضیح آنکه مساله را در دو حالت می‌توان بررسی نمود: الف - حالت قبل از تشکیل حکومت اسلامی مرکزی ;ب - حالت‌بعد از تشکیل حکومت مرکزی اسلامی. اما در حالت اول، فایده مترتب بر جعل ولایت‌برای تمام فقهای جامع الشرایط کاملا واضح است ;زیرا نتیجه چنین جعلی آن خواهد بود که هر یک از فقهای مزبور مجاز به مداخله و تصرف در امور می‌باشد و برای اعمال این ولایت، به رای یا ابراز رضایت مردمی در قالب بیعت نیازی نیست ;در حالی که بر طبق نظریه انتخاب، تحقق ولایت‌بالفعل، متوقف بر بیعت می‌باشد. (۱) اما در حالت دوم، برای دیگر فقهای واجد شرایط جایز است در اموری که فقیه حاکم در آنها مداخله نکرده، تصرف و اعمال لایت‌بنمایند ;اما در اموری که فقیه حاکم در آنها مداخله و تصرف کرده، هیچ کس و از جمله فقهای مزبور، حق مداخله ندارند، مگر با اجازه فقیه حاکم. پس در این حالت نیز چنین نیست که اعمال ولایت در هیچ امری برای فقهای دیگر جایز نباشد، تا لغویت لازم بیاید.(۲) از آنچه تاکنون گفته شد نتیجه می‌گیریم که اشکال ثبوتی بر نظریه انتصاب وارد نیست و نصب فقهای جامع الشرایط به مقام ولایت از سوی ائمه علیهم السلام با هیچ محذوری در عالم ثبوت مواجه نمی‌باشد. اما اینکه چنین نصبی از سوی ائمه(ع) واقع شده است‌یا نه، بحث دیگری است مربوط به مقام اثبات که البته این مقاله متکفل بررسی آن نیست و خوانندگان را به کتب معتبری که در این زمینه نوشته شده است، ارجاع می‌دهد. (۳) چنانکه پیش از این نیز اشاره شد، نظریه انتخاب برای اثبات مدعای خود، ابتدا به رد نظریه انتصاب می‌پردازد. این، بدان علت است که این نظریه خود را در طول نظریه انتصاب می‌داند و معتقد است که اگر بتوان انتصاب را ثابت کرد دیگر نوبت‌به بحث در مورد انتخاب و بیعت نمی‌رسد. (۴) بحث گذشته روشن ساخت که نظریه انتخاب در تحکیم پایه اول خود که اشکال ثبوتی بر نظریه نصب باشد، موفق نیست. اکنون به بررسی پایه دوم این نظریه که ارائه دلایلی از سنت‌برای اثبات انتخابی بودن ولی فقیه است، می‌پردازیم. ادله لزوم منتخب بودن ولی فقیه نظریه انتخاب در لزوم منتخب بودن ولی فقیه و رهبر حکومت اسلامی در زمان غیبت، به روایات متعددی استناد کرده که دوازده روایت آن از علی علیه السلام نقل شده است. دلالت این روایات دوازده گانه بر مقصود نظریه انتخاب، از دیگر احادیث قویتر بوده و سند آنها نیز نسبت‌به دیگر روایات، وضعیت ضعیفتری ندارد. لذا اگر با استناد به این روایات نتوان انتخابی بودن ولی فقیه را اثبات کرد، بدون شک با استدلال به احادیث دیگر نیز چنین امری میسور نخواهد بود. براین اساس، در مقاله حاضر تنها به بررسی روایات پیش گفته می‌پردازیم: ۱- پس از کشته شدن عثمان، هنگامی که مردم برای بیعت‌با امیرالمؤمنین(ع) هجوم آوردند، آن حضرت فرمود: «دعونی والتمسوا غیری... واعلموا ان اجبتکم رکبت‌بکم ما اعلم و لم اصغ الی قول القائل و عتب العاتب و ان ترکتمونی فانا کاحدکم و لعلی اسمعکم و اطوعکم لمن ولیتموه امرکم و انا لکم وزیرا خیر لکم منی امیرا.» (۵) مرا واگذارید و شخص دیگری را برای این مسؤولیت انتخاب کنید... و بدانید که اگر من دعوت شما را اجابت کنم، بر اساس آنچه خودم می‌دانم بر شما حکومت‌خواهم کرد و به گفته این و آن و سرزنش افراد گوش نخواهم داد ;ولی اگر مرا واگذارید، من نیز همانند یکی از شما هستم و شاید من شنواترین و مطیع‌ترین شما باشم نسبت‌به کسی که حکومت‌خویش را به وی بسپارید و من وزیر و مشاور شما باشم، برایتان بهتر است تا امیر شما باشم. ۲- طبری در تاریخ خود به سند خویش از محمد حنفیه روایت نموده که گفت: «کنت مع ابی حین قتل عثمان، فقام فدخل منزله فاتاه اصحاب رسول الله(ص) فقالوا: ان هذا الرجل قد قتل و لابد للناس من امام و لا نجد الیوم احدا احق بهذاالامر منک لا اقدم سابقه و لا اقرب من رسول الله(ص) فقال: لا تفعلوا فانی اکون

وزیرا خیر من ان اکون امیرا فقالوا: لا والله ما نحن بفاعلین حتی نبایعک قال: ففی المسجد فان بیعتی لاتکون خفیا (خفیه) و لاتکون الا عن رضـی المسلمین.»(۶) من پس از کشته شدن عثمان در کنار پدرم علی(ع) بودم. آن حضرت به منزل وارد شد و اصحاب رسول الله(ص) اطراف وی اجتماع نمودند و گفتند: این مرد (عثمان) کشته شد و مردم ناگزیر باید امام و رهبری داشته باشند و ما امروز کسی را سزاوارتر از تو برای این امر نمی‌یابیم. نه کسی سابقه تو را دارد و نه کسی از تو به رسول خدا(ص) نزدیکتر است. علی(ع) فرمود: این کار را انجام ندهید ;چرا که من وزیر شما باشم بهتر از این است که امیرتان باشم. گفتند: نه به خدا سوگند، ما دست‌برنخواهیم داشت تا با تو بیعت کنیم. حضرت فرمود: پس (مراسم بیعت) در مسجد باشد ;چرا که بیعت من مخفی نیست و جز با رضایت مسلمانان عملی نمی‌باشد. در این روایت، علی(ع) برای رضایت و نظر مسلمانان اعتبار قائل شده و ولایت را از نظر آنان ناشی دانسته است. ۳ - ابن اثیر مورخ معروف در کتاب «کامل خود آورده است: چون روز بیعت فرا رسید - و آن روز جمعه بود - مردم در مسجد گرد آمدند و علی(ع) بر منبر بالا رفت و در حالی که مسجد پر از جمعیت و همه سراپا گوش بودند، فرمود: «ایهاالناس - عن ملا و اذن - ان هذا امرکم لیس لاحد فیه حق الا من امرتم و قد افترقنا بالامس علی امر و کنت کارها لامرکم فابیتم الا ان اکون علیکم الا و انه لیس لی دونکم الا مفاتیح مالکم و لیس لی ان آخذ درهما دونکم.»(۷) ای مردم! این امر (حکومت) امر شماست. هیچ کس به جز کسی که شما او را امیر خود گردانید، حق امارت بر شما را ندارد. ما دیروز هنگامی از هم جدا شدیم که من قبول ولایت را ناخوشایند داشتم ;ولی شما این را نپذیرفتید. آگاه باشید که من کسی جز کلید دار شما نیستم و نمی‌توانم حتی یک درهم را به ناروا از بیت المال برگیرم. ۴ - در نهج البلاغه از علی(ع) آمده است که فرمود: «و انماالشوری للمهاجرین والانصار فان اجتمعوا علی رجل و سموه اماما، کان ذلک (لله) رضا، فان خرج عن امرهم خارج بطعن او بدعه ردوه الی ما خرج منه، فان ابی قاتلوه علی اتباعه غیر سبیل المؤمنین و ولاه الله ما تولی.» (۸) شورا با شرکت مهاجرین و انصار صورت می‌پذیرد. اگر آنان بر شخصی وحدت نظر پیدا کرده و او را امام خویش قرار دادند، این امر مورد رضایت‌خداوند است. اگر کسی به سبب عیب جویی یا بر اثر بدعتی از جرگه آنان خارج گردید و بر امام خود خروج نمود، او را به راهی که از آن خروج نموده بازگردانند و اگر امتناع کند به خاطر پیروی از غیر راه مؤمنان، با او بجنگند و خداوند او را به راهی که خود انتخاب کرده است، واگذار خواهد کرد. ۵ - در نامه امیرالمؤمنین(ع) به شیعیان خویش آمده است: «و قد کان رسول الله(ص) عهد الی عهدا فقال: یا ابن ابی طالب لک ولاء امتی فان ولوک فی عافیه و اجمعوا علیک بالرضا فقم بامرهم و ان اختلفوا علیک فدعهم و ما هم فیه.» (۹) پیامبر خدا(ص) با من پیمانی بسته، فرمود: ای پسر ابی طالب! ولایت‌بر امت من از آن تو است، پس اگر با رضا و رغبت، ترا به ولایت‌خویش برگزیدند و با رضایت‌بر خلافت تو اجتماع و اتفاق نمودند، ولایت آنان را به عهده بگیر و اگر بر خلافت تو اختلاف کردند، آنان را با آنچه در آن هستند، واگذار.(۱) . همان، ص ۴۱۵،۵۲۷،۵۳۷. (۲) . ر.ک: آیه‌الله سیدکاظم حائری، ولایه الامر فی عصر الغیبه، ص۲۲۶. (۳) . مانند: امام خمینی، کتاب البیع، ج ۲، ص۴۵۹ به بعد و آیه‌الله ناصر مکارم شیرازی، انوار الفقاهه کتاب البیع، ص ۴۳۸به بعد و آیه‌الله سیدکاظم حائری، ولایه‌الامر فی عصر الغیبه. (۴) . دراسات فی ولایه‌الفقیه، پیشین، صص ۴۰۸ -۴۰۹. (۵) . نهج البلاغه فیض الاسلام، ص ۲۷۱، خطبه ۹۲. (۶) . تاریخ طبری، ج۶، ص۳۰۶۶ ;به نقل از دراسات فی ولایه‌الفقیه، ج ۱، ص ۵۰۴. (۷) . کامل ابن اثیر، ج۳، ص۱۹۳ ;به نقل از دراسات، ج ۱، ص ۵۰۵. (۸) . نهج البلاغه فیض الاسلام، نامه۶، ص ۸۴۰. (۹) . ابن طاووس، کشف المحجه، ص ۱۸۰ ;به نقل از دراسات فی ولایه‌الفقیه، ج ۱،ص ۵۰۵. از این کلام استفاده می‌شود که اگر چه طبق اعتقاد ما، خلافت‌برای امیرالمؤمنین(ع) با نصب ثابت‌بود و روایت نیز بر آن دلالت دارد ;لکن نظر مردم نیز در قبول و پذیرش ولایت مؤثر بوده و این امر، امر آنان است و در طول نص و در رتبه متاخر از آن دارای اعتبار می‌باشد. (۱) ۶ - در کتاب سلیم ابن قیس از امیرالمؤمنین(ع) روایت‌شده که فرمود: «والواجب فی حکم الله و حکم الاسلام علی المسلمین بعد مایموت امامهم او یقتل... ان لایعملوا عملا و لایحدثوا حدثا و لایقدموا یدا و لا رجلا و لایبدؤواالشیء قبل ان یختاروا لانفسهم اماما عفیفا عالما و رعا عارفا

بالقضاء و السنه یجمع امرهم...» (۲) آنچه در حکم خدا و حکم اسلام پس از مرگ یا کشته شدن امام مسلمانان بر آنان واجب است... این است که عملی انجام ندهند و دست‌به کاری نزنند و دست‌یا پا جلو نگذارند و کاری را شروع نکنند پیش از آنکه برای خویش امام و رهبر پاکدامن، آگاه، باتقوی، آشنا به قضاء و سنت که کار آنان را سر و سامان دهد، انتخاب کنند. از این حدیث استفاده می‌شود که انتخاب امام بر مردم مسلمان واجب بوده و این انتخاب، منشا اثر است ;ولی در رتبه‌ای پس از اختیار خداوند. پس در شرایطی که «امام منصوب در جامعه نیست نظیر عصر غیبت، انتخاب مردم همان چیزی است که امامت‌با آن منعقد می‌شود. (۳) نظریه انتخاب علاوه بر روایات فوق، به اخبار دیگری که اختصاص به موضوع بیعت دارد نیز استناد کرده و آنها را از ادله‌ای دانسته که بر لزوم انتخابی بودن رهبر در زمان غیبت دلالت می‌کند. بسیاری از این اخبار که دلالتی بهتر از دیگر روایات دارند، از علی علیه السلام نقل شده‌اند که اینك به نقل و بررسی آنها می‌پردازیم: ۷ - در ارشاد مفید آمده است که مطابق روایت‌شعبی، هنگامی که عبدالله ابن عمرابن خطاب و سعد ابن ابی وقاص و محمدابن مسلمه و حسان ابن ثابت و اسامه‌ابن زید از بیعت امیرالمؤمنین(ع) سرپیچی کردند، آن حضرت ضمن خطبه‌ای فرمود: «ایهاالناس انکم بایعونی علی ما بویع علیه من کان قبلی و انما الخیار للناس قبل ان یبایعوا فاذا بایعوا فلا خیار لهم و ان علی الامام الاستقامه و علی الرعیه التسلیم و هذه بیعه عامه من رغب عنها رغب عن دین الاسلام و اتبع غیر سبیل اهله و لم تکن بیعتکم ایای فلته و لیس امری و امرکم واحدا و انی اریدکم لله و انتم تریدوننی لانفسکم.» (۴) ای مردم! شما بامن بر همان اساس بیعت کردید که با دیگران پیش از من براساس آن بیعت کردند. مردم پیش از آنکه بیعت کنند، صاحب اختیارند ;اما هنگامی که بیعت کردند، دیگر اختیاری (در نافرمانی) برای آنان نیست. همانا وظیفه امام، استقامت است و وظیفه مردم، تسلیم نظر او بودن و این بیعت همگانی بود. کسی که از آن روی بگرداند، از دین اسلام روی گردان شده و راه دیگری به غیر از راه اسلام را پیموده است و بیعت‌شما با من یك امر ناگهانی و بدون فکر و آگاهی نبود و امر من با شما یکی نیست. من شما را برای خدا می‌خواهم و شما مرا برای خودتان می‌خواهید. ۸ - در نهج البلاغه آمده است: «فاقبلتم الی اقبال العوذ المطافیل علی اولادها تقولون البیعه البیعه. قبضت‌یدی فبسطتموها و نازعتکم یدی فجذبتموها. اللهم انهما قطعانی و ظلمانی و نکثا بیعتی و البا الناس علی.» (۵) شما به سوی من شتافتید، همانند شتافتن حیوانی که تازه بچه به دنیا آورده به سوی فرزندش. می‌گفتید بیعت‌بیعت. دستم را بستم، شما آن را گشودید ;دستم را کشیدم، شما آن را به سمت‌خود کشیدید. بار خدایا این دو نفر (طلحه و زبیر) پیمان مرا قطع و به من ستم کرده و بیعتم را شکسته و مردم را علیه من شوراندند. ۹- در خطبه ۲۲۰ نهج البلاغه آمده است: «و بسطتم یدی فکففتها و مددتموها فقبضتها ثم تداککتم علی تداک الابل الیهم علی حیاضها یوم ورودها حتی انقطعت النعل و سقط الرداء و وطیء الضعیف و بلغ من سرور الناس ببیعتهم ایای ان ابتهج‌بهاالصغیر و هدج الیها الکبیر و تحامل نحوها العلیل و حسرت الیها الکعاب.» (۶) شما دستم را گشودید، من آن را بستم، شما دستم را کشیدید، من جمع کردم ;آنگاه شما به من هجوم آوردید ;همانند هجوم شتران تشنه به آبشخور خویش به هنگام خوردن آب تا جایی که کفش از پای درآمد و عبا افتاد و افراد ناتوان زیردست و پا ماندند و شادمانی مردم از بیعت‌با من تا به آنجا رسید که کودکان به وجد آمده و افراد مسن، خرامان برای بیعت‌به راه افتادند و افراد علیل و دردمند از جا حرکت کردند و دختران نوجوان از شوق بدون روبند برای بیعت‌شتافتند. ۱۰- علی(ع) در نامه‌ای خطاب به طلحه و زبیر می‌فرماید: «اما بعد فقد علمتما - و ان کتمتما انی لم اردالناس حتی ارادونی و لم ابایعهم حتی بایعونی و انکما لمن ارادنی و بایعنی و ان العامه لم تبایعنی لسلطان غالب و لا لعرض حاضر فان کنتما بایعتمانی طائعین فارجعا و توبا الی الله من قریب و ان کنتما بایعتمانی کارهین فقد جعلتما لی علیکما السبیل باظهارکماالطاعه و اسرارکما المعصیه.» (۷) اما بعد، شما به خوبی می‌دانید - اگر چه پنهان می‌کنید - که من به دنبال مردم نیامدم تا آنان به سراغ من آمدند و با آنان بیعت نکردم تا آنان با من بیعت کردند و شما نیز از آنان هستید که به سراغ من آمدند و با من بیعت کردند. توده مردم نیز به خاطر قدرت و زور و حادثه‌ای ناگهانی با من بیعت نکردند. پس اگر شما از روی اطاعت‌با من بیعت کردید، از پیمان شکنی خود بازگردید و تا دیر

نشده در پیشگاه خداوند توبه کنید و اگر از روی کراهت و اجبار بیعت کردید، خود، راه را برای من علیه خویش گشودید ;چرا که ظاهرا اظهار فرمانبرداری کردید ;اما نافرمانی خود را پوشاندید. ۱۱- در نهج البلاغه ضمن نامه علی(ع) به معاویه آمده است: «انه بایعنی القوم الذین بایعوا ابابکر و عمر و عثمان علی ما بایعوهم علیه فلم یکن للشاهد ان یختار و لا للغائب ان یرد...» (۸) همه آن کسانی که با ابوبکر و عثمان بیعت کردند، بر اساس آنچه با آنان بیعت کردند با من نیز بیعت نمودند پس کسانی که در روز بیعت‌حضور داشته‌اند، هرگز نمی‌توانند بیعت را نپذیرند و آنان که غایب بوده‌اند، نمی‌توانند آن را رد کنند.... ۱۲ - علی(ع) در نامه دیگری خطاب به معاویه می‌فرماید: «لانها بیعه واحده لایثنی فیها النظر و لا یستانف فیها الخیار الخارج منها طاعن والمروی فیها مداهن.» (۹) بیعت‌یک بار بیش نیست، تجدید نظر در آن راه ندارد و در آن، اختیار فسخ نمی‌باشد. آن کس که از این بیعت‌سربتابد، طعنه زن و عیب جو خوانده می‌شود و آن که در قبول و رد آن، اندیشه کند، بی اعتناء به اسلام است.» نظریه انتخاب به دنبال روایات فوق، اشاره کرده است که در خطبه‌های شماره ۸ و۳۴ و۳۷ و۷۳ و۱۳۶ و۱۷۲ و۱۷۳ و۲۱۸ و نامه‌های ۱ و۸ و۷۵ نهج البلاغه نیز می‌توان موارد مشابهی را یافت ;ولی به این دلیل که این موارد از نظر سند و دلالت‌با دیگر مواردی که از نهج البلاغه ذکر شد، یکسان بود، به نقل تفصیلی آنها نپرداخته است. در هر حال، دقت در روایات بالا (که تفصیلا آورده شد) نشانگر جایگاه نظریه انتخاب از دید ائمه علیهم السلام و خصوصا علی علیه السلام می‌باشد و خطبه‌ها و نامه‌های مورد اشاره نیز مشتمل بر مطلب اضافه‌ای نیست ;لذا به بررسی سند و دلالت روایات فوق بسنده می‌کنیم. نقد و بررسی ۱- اولین اشکالی که در بررسی روایات مورد استناد نظریه انتخاب به نظر می‌رسد، ضعف سندی آنها است ;زیرا تمامی این روایات یا اکثریت غالب آنها، از نظر سند ضعیف بوده و قابل استناد نمی‌باشند و همین برای رد استدلال به آنها، کافی است. طراح نظریه انتخاب، خود به اشکال فوق توجه داشته ;لذا در صدد جواب از آن برآمده و چنین گفته است: «غرض ما، استدلال به یک یک این روایات متفرقه نیست تا در سند یا دلالت آنها مناقشه شود بلکه مقصود این است که از خلال مجموع این اخبار که به صدور برخی از آنها اجمالا اطمینان داریم، استفاده می‌شود که انتخاب امت نیز یک راه عقلایی برای انعقاد امامت و ولایت است و شارع مقدس نیز آن را امضا فرموده است. پس طریق، منحصر به نصب از مقام بالاتر نیست ;اگر چه رتبه نصب بر انتخاب مقدم است و با وجود آن، مجالی برای انتخاب باقی نمی‌ماند.» (۱۰) بدین ترتیب، از دیدگاه نظریه انتخاب، نسبت‌به صدور برخی از این روایات اجمالا اطمینان وجود دارد ;یعنی اگر چه سند آنها قابل مناقشه است ;ولی از راههای دیگر می‌توان اطمینان پیدا کرد که بعضی از این اخبار از معصومین علیهم السلام صادر شده است و همین برای صحت استدلال به آنها از نظر سندی، کافی است. البته طراح نظریه انتخاب به صراحت نگفته است که عوامل اطمینان آوری که باعث وثوق به صدور روایات مزبور می‌شوند، کدامند ;ولی در پایان بحث از روایات مربوط به بیعت، تواتر اجمالی آنها را ادعا کرده است. (۱۱) به نظر می‌رسد استناد به تواتر اجمالی در خصوص روایات مورد بحث، مخدوش است. توضیح اینکه: استناد به تواتر، براین اساس استوار است که توافق ناقلین یک خبر به طور عادی بر کذب، بعید باشد. به بیان دیگر، اگر تعداد ناقلین یک خبر به اندازه‌ای زیاد باشد که به طور معمول هماهنگی و اتفاق آنان بر دروغ ممکن نباشد، خبر را متواتر می‌نامند.(۱) . دراسات فی ولایه‌الفقیه، پیشین، ص ۵۰۵. (۲) . کتاب سلیم ابن قیس، ص ۱۸۲، به نقل از ماخذ پیشین. (۳) . دراسات فی ولایه‌الفقیه، پیشین، ص ۵۰۸. (۴) . ارشاد مفید، ص۱۱۶ ;به نقل از دراسات فی ولایه‌الفقیه، ج ۱، ص ۵۱۸. (۵) . نهج البلاغه فیض الاسلام، خطبه۱۳۷، ص ۴۲۰. (۶) . همان، خطبه ۲۲۰، ص ۷۲۲. (۷) . همان، نامه ۵۴، ص ۱۰۳۵. (۸) . همان، نامه۶، ص ۸۴۰. (۹) . همان، نامه۷، ص۸۴۳. (۱۰). دراسات فی ولایه‌الفقیه، پیشین، ص ۵۱۱. (۱۱) . همان، ص ۵۲۲. در واقع، احتمال توافق ناقلین بر کذب در چنین صورتی بسیار ضعیف است ;به گونه‌ای که اصلا مورد توجه و اعتنای عقلا قرار نمی‌گیرد و لذا خبر متواتر را موجب علم به مضمون خبر می‌دانند. مرحوم شیخ بهایی خبر متواتر را چنین تعریف کرده است: «فان بلغت‌سلاسله فی کل طبقه حدا یؤمن معه تواطؤهم علی الکذب فمتواتر و یرسم بانه خبر جماعه یفید بنفسه القطع بصدقه.» (۱) نتیجه بیان فوق، این است که توافق بر

کـذب در موارد عادی که هیـچ انگیزه‌ای برای دروغ گفتن وجود نداشـته باشد، بعید است ;ولی اگر انگیزه قابل توجهی برای دروغ گفتن در نزد ناقلین بتوان تصور کرد، دیگر احتمال توافق بر کـذب از سوی آنها بعید نخواهد بود و در موضوع مورد بحث ما، مساله از همین قرار است ;زیرا خلفای ظالمی که خلافت اسـلامی را از مسیر صحیح خود منحرف کرده و حق ائمه معصومین(ع) را غصب نموده بودند، در توجیه مشروعیت‌خلافت‌خود بر بیعت مردم تاکید می‌کردند و بیعت را به عنوان عاملی برای ایجاد مشروعیت معرفی می‌نمودنـد. بنـابراین، طبیعی است که در چنین فضـایی احتمـال تعمـد بر کـذب از سوی نـاقلین، یک احتمال ضـعیف و غیر عقلائی نخواهـد بود و بـدین ترتیب، با راه یافتن چنین احتمالی، استناد به تواتر اجمالی دیگر مفید اطمینان نبوده و در نتیجه، حجیت و اعتبار شرعی نخواهد داشت. (۲) ۲- دومین اشکال، مربوط به دلالت روایات است. به این بیان که احتمال داده می‌شود امیرالمؤمنین(ع) در مقابل کسانی که منصوب بودن آن حضرت را برای جانشینی رسول خدا(ص) و امامت‌بر امت اسلامی قبول نداشتند، به چیزی استناد فرموده که مورد قبول آنان بوده است ;یعنی همان مساله بیعت و انتخاب مردم، تا به این وسـیله با استفاده از روش جدل، مخالفین را ساکت نمایـد و به آنان بگویـد که اگر شـما بیعت را عامل مشـروعیت‌خلافت می‌دانیـد، بایـد به خلافت من نیز گردن نهید ;چرا که مردم بـا من بیعت کردنـد ;همـان طور که بـا خلفـای پیش از من بیعت کردنـد. بـدین ترتیب، حضـرت علی(ع) بـا اسـتناد به یکی از مقبولـات خصم در صـدد اسـکات (ساکت کردن) او برآمـده است. بر این اساس، با وجود احتمال جـدلی بودن سـخنان علی(ع) در مقـابله بـا کسـانی که مخالف حضـرتش بودنـد، دیگر نمی‌توان به هیـچ یک از روایات مزبور برای اثبات مشـروعیت‌بیعت و انتخاب امت‌به عنوان یک راه عقلایی برای انعقاد امامت و ولایت اسـتناد نمود ;زیرا هدف در جدل، اسـکات خصم است و برای رسـیدن به آن، از قضایایی اسـتفاده می‌شود که مورد قبول خصم باشد ;حتی اگر در نزد شـخص جدل کننده مقبول و صـحیح نباشد. به عبارت دیگر، احتمـال جـدلی بودن در تمـامی اسـتدلالهای امیرالمؤمنین(ع) در مقابـل مخـالفین خود وجود دارد (۳)و این احتمـال، موجب می‌شود که اسـتناد به سـخنان آن حضـرت در موارد فوق برای اثبات مشروعیت انتخاب امت، اعم از مدعا باشد ;زیرا این استناد فقط در صورتی تمـام است که بتوان اثبات نمود قضایایی که آن حضـرت در اسـتدلالهای خود به کار برده، مورد قبول خودشان نیز بوده است ;در حـالی که الزامـا چنین نیست و امکـان اثبـات این مطلب وجود نـدارد ;چرا که جـدل همواره از قضایای مورد قبول مجادل تشـکیل نمی‌شود ;بلکه چون هـدف از آن اسـکات خصم است، ممکن است قضایـایی در آن به کـار رود که مورد تصـدیق و قبول مجادل نباشد ;ولی چون مقبول خصم بوده و می‌تواند او را اسـکات نماید، مجادل از آنها در اسـتدلال خود بهره جسته باشد. طراح نظریه انتخاب با وجود پـذیرش جدلی بودن اسـتدلالهای امیرالمؤمنین(ع) در روایات مورد بحث، سـعی نموده از اشـکال فوق پاسـخ دهـد و لـذا چنین گفته است: «لایقـال: هـذا منه(ع) جـدل فی قبـال المنکرین لنصـبه(ع) ، فانه یقال: نعم و لکنه لیس جـدلا بامر باطل خلاف الواقع بل النص کما عرفت مقدم علی الانتخاب و حیث انهم لم‌یسـلموا نصبه(ع) ذکرالانتخاب المتاخر عنه رتبه.» (۴) «اشکال نشود که این سـخنان از امیرالمؤمنین(ع) جدلی است در مقابل کسانی که منکر نصب آن حضرت برای امامت و لافت‌بودند ;زیرا در پاسـخ گفته می‌شـود ;بلی جـدل است ;لکن جـدل به یـک امر باطـل خلاـف واقع نیست ;بلکه نص، مقـدم بر انتخـاب است و چون مخالفین، نصب آن حضـرت را به امامت و خلافت نپذیرفته بودند، لذا علی (ع) به انتخاب که در رتبه متاخر از نصب است، استدلال نموده‌اند. بدین ترتیب، جدلی بودن اسـتدلال امیرالمؤمنین(ع) از دیدگاه نظریه انتخاب، به این معنا نیست که آن حضرت برای بیعت و انتخـاب مردم هیـچ گونه اثری قائل نبوده و فقط برای اسـکات خصم به آن اسـتناد کرده است ;بلکه به معنای پـذیرش جـدلی این قسمت از مدعای خصم است که بعضی از جانب خداوند در امر خلافت وجود ندارد. در نتیجه، علی(ع) با پذیرش مدعای خصم در این زمینه از باب جدل، به سـراغ دومین عامل انعقاد امامت و ولایت رفته و برای الزام مخالفین خود به پذیرش حکومت‌حضرتش، به انتخاب و بیعت مردم با خود اسـتدلال فرموده است: «و ما یقال من ان تمسک امیرالمؤمنین(ع) لاثبات خلافته فی مکاتباته و مناشـراته ببیعه‌المهاجرین والانصار وقع منه جدلا فلا یراد منه انه علیه‌السـلام لم یکن یری للبیعه اثرا و انهاکانت عنده کالعدم، بل الجدل منه(ع)

کـان فی تسلیم مـا کـان یزعمه الخصم من عـدم النصب من قبـل الله تعـالی و قـد مر منا ان الانتخاب من قبل الامه انما یعتبر فی طول النصب من الله.»(۵) به نظر می‌رسـد که ایراد سـخن فوق (یعنی تاکیـد بر این مطلب که جـدل علی(ع) ، به یک امر حق بوده است نه باطل) واضح است ;زیرا چنان که از توضـیحات گذشـته معلوم شد، لازم نیست که جدل همواره براساس اسـتناد به امر حقی اسـتوار باشـد ;بلکه ممکن است مجادل به امر باطلی اسـتناد نمایـد ;چرا که هـدف از جـدل، ساکت نمودن حریف است و این هـدف را از طریـق اسـتناد به امـوری که مورد قبول طرف مقابـل باشـد، می‌توان تـامین نمود ;چه مورد قبول خود مجـادل نیز باشـد و چه نباشـد ; چنانکه منطقیون به این مطلب تصـریح کرده و نوشـته‌اند: «فالقیاس الجدلی مؤلف مما اشـتهر ای من القضایا المشهورات او ما ای مما تسلمت له ممن شـجر ای نـازع معـک سواء کان حقا عنـدک او باطلا.» (۶) قیاس جـدلی یا از قضایای مشـهور تشکیل شـده و یا از قضایـایی که مورد قبول طرف مقابـل می‌باشـد ;اعم از این که در نزد مجـادل نیز حق باشـد یـا باطـل. «امـا الجـدل فانمـا یعتمـد علی المقدمات المسـلمه من جهه ما هی مسـلمه و لا یشترط فیها ان تکون حقا» (۷) جدل، مبتنی بر مقدمات مسـلم است ;از این حیث که مسـلم می‌باشـند و لازم نیست که مقدمات مزبور حق باشـند. در قرآن مجید نیز وقتی خداوند متعال داستان احتجاج ابراهیم خلیل(ع) را با سـتاره پرسـتان و مشرکان زمان خود نقل می‌کند، از قول آن جناب(ع) می‌فرماید که با دیدن ستاره و ماه و خورشید گفت: هذا ربی و چون هریک از آنها غروب کردنـد، از آنها روی گردانـده، نسبت‌به شـرک بیزاری جسـته و گفت: انی وجهت وجهی للـذی فطرالسموات والارض حنیفا و ما انا من المشرکین (۸) من به کسی روی آوردم که آسمانها و زمین را آفریده است ;در حالی که در ایمـان خـود حنیف و خـالص هسـتم و از مشـرکان نمی‌بـاشم. بـدون شـک، اینکه ابراهیم(ع) هر یـک از سـتاره و مـاه و خورشـید را پروردگار خود معرفی کرده، از روی عقیده و اعتقاد نبوده است ;چرا که آن حضرت در زمانی این سخنان را گفته است که پیش از آن، ملکـوت آسـمانها و زمین به او نمایانـده شـده و در زمره مـوقنین (یقین آورنـدگان) قرار گرفته بـود ;چنـانکه قرآن کریم به این مطلب تصـریح کرده و می‌فرمایـد: و کذلک نری ابراهیم ملکوت السـموات والارض و لیکون من الموقنین (۹)و پس از آن، داستان احتجاج حضـرت ابراهیم(ع) را بیان می‌کنـد. حق این است که این اسـتدلال از باب جـدل و با اسـتناد به مقدماتی بود که مورد قبول خصم قرارداشت. صاحب تفسـیر گرانقدر المیزان در این مورد می‌نویسد: «اینکه حضـرت ابراهیم(ع) در برابر ستاره و ماه و خورشید گفت: هـذا ربی، در حقیقت از بـاب تسلیم و به زبـان خصم حرف زدن است. وی در ظـاهر خـود را یکی از آنـان شـمرده و عقـاید خرافی آنـان را صـحیح فرض نموده ;آنگاه با بیانی مسـتدل، فساد آن را ثابت کرده است و این نحو احتجاج، بهترین راهی است که می‌توانـد انصـاف خصم را جلب کرده، و از طغیـان عصـبیت او جلوگیری نموده و او را برای شـنیدن حرف حق آمـاده سـازد.» (۱۰) ملاحظه می‌شود که دلیلی بر لزوم اسـتفاده از قضایای مطابق با حق، در جدل وجود ندارد و در سخنان علی(ع) نیز قرینه‌ای نیست که اثبات کند، آن حضـرت در احتجاج خود با مخالفین به قضایایی اسـتناد کرده‌اند که مورد قبول خودشان نیز بوده است. بدین ترتیب، اسـتدلال نظریه انتخـاب به این روایـات مخـدوش و ناتمـام می‌باشـد ;چرا که در همه آنها، احتمال جـدلی بودن وجود دارد و نظریه انتخاب نیز جدلی بودن آنها را به صراحت پذیرفته است. (۱۱) بیانی دیگر در استدلال به روایات بیعت طراح نظریه انتخاب در پایان بحث از روایـات بیعت، بـا بیـانی دیگر در اسـتدلال به آنهـا گفته است: اگر بیعت موجب تحقق ولاـیت نبود و اثری در تثبیت امامت نداشت، پس چرا رسول خدا(ص) برای خودش و امیرالمؤمنین(ع) از مردم مطالبه بیعت کرد و چرا امیرالمؤمنین(ع) در بعضـی موارد بر بیعت اصرار می‌نمود و چرا صاحب الامر (عج) بعد از آنکه با قدرت ظهور کند، با مردم بیعت‌خواهد کرد؟ اما اینکه گفته می‌شود بیعت‌برای تاکیـد نصب است (و اثری در تحقق ولاـیت نـدارد) در واقع، به همـان چیزی که ما می‌گوییم برمی‌گردد ;زیرا اگر بیعت موجب تحقق یافتن امامت نباشـد، باعث تاکیـد آن نیز نخواهـد بود ;چرا که دو شـیء بیگانه و بی‌ارتباط با هم، هیچ گاه یکدیگر را تاکید نخواهند کرد و اصولا نام مؤکد بر سـببی اطلاق می‌شود که بر سـبب دیگر وارد شده باشد: «و کیف کان فالبیعه مما تتحقق به الولایه اجمالا.(۱) . سیدحسن صـدر عاملی، نهایه‌الـدرایه فی شـرح الوجیزه للشـیخ البهائی، ص۹۷. (۲) . ر. ک: آیه‌الله سـید کـاظم

حائری، ولایه‌الامر فی عصر الغیبه، ص ۱۸۸. به نظر می‌رسد که اشکال دیگری نیز بر استدلال به تواتر اجمالی وارد باشد و آن، این است که بر اساس تواتر اجمالی، اثبات می‌شود که حداقل یکی از روایات مورد بحث از معصوم(ع) صادر شده است ;ولی معلوم نمی‌شود که آن یکی دقیقا کدام روایت است. بنابراین، با استناد به تواتر اجمالی تنها می‌توان به قدر مشترک روایات مزبور که در همه آنها وجود دارد، استدلال نمود. با دقت در این روایات، ملاحظه می‌شود که همه آنها بر مشروعیت انتخاب رهبر توسط مردم دلالت نمی‌کنند ;بلکه بعضی از آنها تنها بر لزوم مقبول بودن رهبر در نظر مردم دلالت می‌نمایند. بدین معنا که ولی فقیه علاوه بر عنصر مشروعیت‌باید از عنصر مقبولیت عمومی نیز برخوردار باشد. بدین ترتیب، از آنجا که قدر متیقن و مشترک روایات فوق، همین معنای اخیر است ;لذا استدلال به این روایات برای اثبات مشروعیت انتخاب رهبر توسط مردم که مطلوب نظریه انتخاب است، صحیح نمی‌باشد. (۳) . علت راه یافتن احتمال جدل در استدلالهای علی(ع) ، این است که آن حضرت به عقیده حقانی، شیعه امامیه، براساس نص خاص از سوی خداوند به مقام‌امامت و خلافت‌بعد از پیامبر(ص) منصوب شده است (ر.ک: نهج البلاغه، خطبه۸۷) و در این مورد هیچ نیازی به عامل دیگری همچون بیعت وانتخاب مردم ندارد ;درحالی که علی (ع) در استدلالهای خود اصلا به مساله نصب اشاره ننموده و فقط به انتخاب و بیعت مردم استناد فرموده است. (۴) . دراسات فی ولایه‌الفقیه، پیشین، ص ۵۰۴. (۵) . همان، ص۵۲۷. (۶) . شرح منظومه، ج ۱، ص۳۴۳ ;با تصحیح و تعلیق آیه‌الله حسن زاده آملی. (۷) . منطق مظفر، ج۳، ص ۳۳۴ ;نیز ر.ک: حاشیه ملا عبدالله، طبع دفتر انتشارات اسلامی، ص ۳۸۰. (۸) . انعام،۷۹. (۹) . انعام، ۷۵. (۱۰) . تفسیر المیزان، ج۷، ص۱۷۷; نیز ر.ک: تفسیر کشاف، ج ۲، ص ۴۰. (۱۱) . دراسات فی ولایه‌الفقیه، پیشین، ص ۵۰۴. کیف و لو لم یکن لها اثر فی تثبیت الامامه و تحقیقها فلم طلبها رسول الله(ص) لنفسه و لامیرالمؤمنین(ع) ؟ و لم کان امیرالمؤمنین(ع) یصر علیها فی بعض الموارد؟ و لم یبایع صاحب الامر(ع) بعد ظهوره بالسیف والقدره؟ و ما قد یقال من انها لتاکید النصب فمآله الی ما نقول ایضا اذ لو لم یکن یترتب علیها تحقیق الامامه لم تکن مؤکده فان الشیء الاجنبی عن‌الشیء لایؤکده و انما یطلق المؤکد علی السبب الوارد علی سبب آخر.» (۱) نقد و بررسی با مراجعه به موارد بیعت در صدر اسلام مانند بیعت عقبه اولی و ثانیه و بیعت رضوان و بیعت غدیر، ملاحظه می‌شود که هیچ یک از این بیعتها برای اعطای ولایت‌به شخصی که با او بیعت می‌کردند، نبود ;بلکه پس از پذیرش اصل ولایت و امامت وی، با او پیمان می‌بستند که امور معینی را مراعات کنند ;مانند اینکه به خدا شرک نورزند و از فواحش دوری کنند و از شخصی که با او بیعت کرده بودند، دفاع نمایند. عباده ابن صامت که از اصحاب رسول خدا(ص) است، می‌گوید: من در پیمان اول عقبه حضور داشتم. ما دوازده نفر بودیم و با پیامبر پیمان بستیم که به خداوند شرک نورزیم، دزدی نکنیم، زنا نکنیم و فرزندان خود را نکشیم و به کسی افتراء نزنیم و فرمانبردار رسول خدا(ص) باشیم.(۲) براءابن معرور، یکی از اصحاب رسول خدا(ص) در بیعت عقبه دوم، دست پیامبر(ص) را گرفت و گفت: به خدایی که تو را به حق فرستاده است، از تو مانند کسان خود حمایت می‌کنیم و بر این قضیه پیمان می‌بندیم. (۳) در بیعت رضوان، مسلمانان با پیامبر اکرم(ص) بیعت کردند که در صورت جنگ، از صحنه نبرد نگریزند و یا مطابق بعضی نقلها با آن حضرت بیعت کردند که تا سرحد مرگ بایستند و بجنگند. (۴) بیعت‌با امیرالمؤمنین(ع) در روز غدیر پس از آن بود که پیامبر اکرم(ص) آن حضرت را به عنوان خلیفه و امام بعد از خود منصوب نمودند. در این حال از مردم پیمان گرفتند که از حمایت علی(ع) دریغ نورزند و در تثبیت پایه‌های حکومتش بکوشند. بدین ترتیب، اصولا بیعت در صدر اسلام جنبه اعطا یا تفویض ولایت‌به شخص بیعت‌شونده را نداشته ;بلکه به معنای معاهده و پیمان بر حمایت از او بوده است و لذا لغت‌شناسان بیعت را چنین تعریف کرده‌اند: «بیعت، به معنای دست‌به هم دادن برای ایجاب فروش و برای مبایعه و اطاعت است. بیعت، نوعی عقد و عهد است گویا هریک از طرفین بیعت، آنچه در نزد خود داشته به طرف دیگر فروخته و از روی خلوص و صدق نیت‌با او برخورد کرده و اطاعت از او را پذیرفته است.» «البیعه: الصفقه علی ایجاب البیع و علی المبایعه و الطاعه و البیعه: المبایعه والطاعه... و فی الحدیث انه قال: الا تبایعونی علی الاسلام؟ هو عباره عن المعاقده والمعاهده کان کل واحد منها باع ما عنده من صاحبه و اعطاه خالصه نفسه

و طاعته و دخیله امره.» (۵) با سلطان بیعت نمود ;یعنی تعهد کرد که در مقابل مال اندکی که از او می گیرد، اطاعت‌خود را برای وی مبذول دارد و از فرمانهای او پیروی کند. «و بایع السلطان اذا تضمن بذل الطاعه له بما رضخ له و یقول لذلک بیعه و مبایعه (۶) بنابراین، سر این مطلب که رسول خدا(ص) برای خودشان و امیرالمؤمنین(ع) مطالبه بیعت نمودند و امیرالمؤمنین(ع) نیز در بعضی موارد بر اخذ بیعت اصرار می کردند، همین بود که می‌خواستند حمایت و همکاری مردم را جلب نموده و در راه پیشبرد اهداف الهی خود از مشارکت آنان، حسن استفاده را بنمایند. بدین ترتیب، بیعت‌یکی از بزرگترین نمودهای مشارکت‌سیاسی مردم در امر حکومتشان بود که در تحقق اهداف حکومت تاثیر فراوان داشته و موجب تاکید و تحکیم آن می‌شد. البته ممکن است گاهی اوقات، بیعت‌به منظور انشاء وایجاد ولایت‌برای شخص بیعت‌شونده نیز مورد استفاده قرار گیرد مانند بیعت‌با بعضی از خلفای جور(۷) ;ولی چنین چیزی در مورد معصومین(ع) سابقه نداشته است. اما این سخن که مؤکد بودن بیعت، فرع بر این است که موجب تحقق یافتن امامت‌باشد، سخن صحیحی نیست ;زیرا تاکید و تحکیم حکومت منحصرا ناشی از این نیست که بیعت را سببی برای تحقق ولایت و امامت‌بدانیم ;بلکه می‌توان یک حکومت را از طریق معاهده و پیمان عمومی مردم بر اطاعت و پشتیبانی از آن، مورد تایید قرار داد. بدیهی است که نتیجه چنین معاهده و التزامی، تحکیم پایه‌های حکومت می‌باشد، بدون اینکه متعلق آن، انشاء ولایت و تفویض قدرت باشد. به عبارت دیگر، هرگاه حاکم، یاورانی داشته باشد که بر اطاعت از او هم پیمان شده و تا پای جان حاضر به فداکاری در راه او باشند، بدون شک، قدرتش استقرار بیشتری می‌یابد و در نتیجه حکومتش تاکید و تثبیت می‌شود. اما این بدان معنا نیست که یاوران حاکم در ضمن پیمان خود، قدرت و ولایت را به او تفویض نموده و بدین وسیله، موجب تحقق حکومت او شده باشند. نتیجه آنکه از تاکیدی بودن بیعت، نمی‌توان استنباط کرد که بیعت‌سببی برای تحقق ولایت است ;زیرا این دلیل اصطلاحا اعم از مدعا می‌باشد. حاصل کلام تا اینجا اثبات شد که نه اشکالات ثبوتی نظریه انتخاب بر نظریه نصب وارد است و نه دلایل این نظریه در اثبات این مساله که انتخاب و بیعت، یک راه مشروع برای انعقاد ولایت و امامت است، تمام می‌باشد. اکنون می‌توان با استدلال به آنچه نظریه انتخاب به صراحت پذیرفته است، دیدگاه انتصاب را اثبات نمود. یکی از دلایل نظریه انتصاب، دلیلی است که مرحوم آیه‌الله بروجردی (قده) بدان استناد نموده و خلاصه‌اش این است که: در زندگی اجتماعی مردم، اموری وجود دارد که برای حل و فصل آنها باید به حکام یا به قضات مراجعه نمود. از طرفی این امور، عام البلوی هستند و مورد ابتلای عموم مردم می‌باشند و از طرف دیگر، ائمه(ع) به شیعیان خود اجازه نداده‌اند که برای حل وفصل امور مزبور به طاغوتها و قضات جور مراجعه کنند. با دقت می‌توان به این نتیجه رسید که وضعیت این امور از دو حال خارج نیست ;یا این است که ائمه(ع) آنها را به حال خود رها کرده و شخصی را برای اداره امور مزبور معین نکرده‌اند و یا اینکه فقیه را برای اداره آنها تعیین نموده‌اند. لکن احتمال اول باطل است، پس ناگزیر احتمال دوم باید صحیح باشد. بدین ترتیب، براساس یک قیاس استثنائی که از یک قضیه منفصله حقیقیه و یک قضیه حملیه تشکیل یافته است - که دلالت‌بر رفع یا بطلان مقدم می کند - می‌توان به نتیجه مطلوب که وضع یا اثبات تالی و در حقیقت همان نظریه انتصاب است، دست‌یافت. (۸) اشکال نظریه انتخاب بر استدلال فوق این است که برای انعقاد ولایت، راه دیگری نیز وجود دارد که همان انتخاب است. بنابر این در اطراف مساله سه احتمال وجود دارد نه دو احتمال: الف - احتمال اینکه ائمه علیهم السلام امور مزبور را اهمال کرده باشند ;ب - احتمال اینکه ائمه(ع) برای اداره آنها فقیه را نصب نموده باشند ;ج - احتمال اینکه ائمه(ع) اداره امور مزبور را به انتخاب امت واگذاشته باشند ;لکن بر امت الزام نموده باشند که فقط از بین فقهای جامع الشرایط می‌توانند شخصی را برای اداره آن امور برگزینند. نتیجه آنکه بطلان احتمال اول برای اثبات احتمال دوم کافی نیست ;زیرا احتمال سومی نیز در میان است. بر این اساس، از دیدگاه نظریه انتخاب، دلیل فوق نمی‌تواند نظریه انتصاب را اثبات نماید و به اصطلاح اعم از مدعا می‌باشد. لکن در این مقاله به اثبات رسید که دلایل نظریه انتخاب برای اثبات مشروعیت انتخاب والی از سوی امت‌به عنوان راهی برای انعقاد امامت و ولایت که در طول انتصاب قرار دارد، تمام نیست و با اشکال سندی و

دلالتی روبرواست. بنابراین، احتمال انتخابی بودن والی اگر چه در مقام تصور وجود دارد ;ولی در مقام اثبات و تصدیق، چنین احتمالی مردود است. در نتیجه، قیاس استثنائی مزبور با هیچ اشکالی مواجه نمی‌گردد ;چرا که در اطراف مساله فقط دو احتمال وجود دارد: یکی اهمال امور مزبور از سوی ائمه علیهم السلام و دیگری نصب فقیه برای اداره آنها و چون احتمال اول قطعا باطل است، لذا احتمال دوم به اثبات می‌رسد. بدین ترتیب در پایان این مقاله به این نتیجه می‌رسیم که: از دیدگاه امیرالمؤمنین علی(ع) نظریه انتخاب صحیح نیست ;زیرا انتخاب حاکم از سوی امت، طریق مشروعی برای انعقاد امامت و ولایت نمی‌باشد. علاوه بر این، از راه یک استدلال عقلائی که مورد قبول نظریه انتخاب نیز می‌باشد، می‌توان دیدگاه انتصاب را اثبات نمود. (۱) . همان، ص۵۲۷. (۲) . سیره ابن هشام، ج ۲، ص۴۳۳ (۳) .همان، ج ۲، صص۴۴۳و ۴۴۲. (۴) . واقدی، المغازی، ج ۲، ص۶۰۳ و انساب الاشراف، ج ۱،ص ۳۵۱ ;به نقل از رسول جعفریان، سیره رسول خدا، ص۵۴۷. (۵) . لسان العرب، ذیل واژه بیع . (۶) . مفردات راغب، ذیل واژه بیع . (۷) . آیه‌الله مشکینی، مصطلحات الفقه، ص۱۱۷. (۸) . دراسات فی ولایه‌الفقیه، پیشین، ص۴۵۹. محمد جواد ارسطا- مجله علوم سیاسی، ش ۵

ولایت فقیه یا وکالت فقیه

ولایت فقیه یا وکالت فقیه تفاوت «ولایت با «وکالت معنای ولایت و وکالت و نیز تفاوت آن دو را در چند بند ذیل می‌توان دریافت: ۱- هر کاری را که یک فاعل، به صورت مستقیم و مباشرتا انجام می‌دهد، یا درباره شخص خودش می‌باشد و یا درباره دیگری. در فرض اول، هیچ گونه اعتبار و جعل و قراردادی از ناحیه غیر، وجود ندارد زیرا در این صورت، تنها رابطه فعل با فاعلش، همان پیوند تکوینی و واقعی است و اگر فعل مزبور از سنخ کارهای تشریعی و قانونی است، فاعل، آن کار را به نحو اصالت(نه ولایت و نه وکالت) انجام می‌دهد. غرض آنکه، فاعل مختار، برای تامین نیازهای خود، کارهایی را بدون دخالت دیگران به نحو اصالت انجام می‌دهد. در فرض دوم که فاعل، کاری را مربوط به دیگری و برای تامین مصالح او انجام می‌دهد، این کار، یا بر مبنای وکالت از دیگری است و یا بر اساس ولایت‌بر دیگری. ۲- اگر فاعل، کاری را بر اساس وکالت از دیگری انجام دهد، اصالت رای و تصمیم‌گیری از آن همان دیگری است و حدود کار فاعل، بستگی دارد به تشخیص موکل(وکیل‌کننده) و به محدوده وکالتی که موکل به او داده است ولی اگر فاعلی، بر اساس ولایت‌بر دیگری، کاری را برای تامین مصالح او انجام دهد، اصالت رای و تصمیم‌گیری و تشخیص، از آن خود فاعل(ولی) است و او بر اساس محدوده ولایتی که از ناحیه خداوند به او داده شده است عمل می‌کند. ۳- از آنجا که معیار تصمیم‌گیری در ولایت، تشخیص ولی و سرپرست است، اما در وکالت، تشخیص موکل(وکیل‌کننده) معتبر است پس جمع ولایت و وکالت در مورد واحد، ممکن نیست یعنی ممکن نیست که یک شخص، در یک کار خاص، هم ولی بر دیگری باشد و هم وکیل از سوی او. ۴- اصل اولی درباره رابطه انسان‌ها با یکدیگر، «عدم ولایت است یعنی هیچ انسانی بر انسان دیگر ولایت ندارد مگر آنکه از سوی خدای سبحان تعیین شده باشد و از اینرو، ولایت داشتن هر انسان معصوم و یا غیرمعصوم بر انسان‌های دیگر، نیازمند تعیین و جعل بی‌واسطه و یا بواسطه ولایت از سوی خداوند است. امامان معصوم ـ علیهم‌السلام ـ که از سوی خداوند به عنوان اولیاء جامعه بشری منصوب شده‌اند، می‌توانند افراد واجد شرایط را از سوی خود ولی و رهبر جامعه قرار دهند که در این صورت، منصوبین از سوی امامان معصوم، ولایت‌بر جامعه اسلامی را از خداوند گرفته‌اند، اما با واسطه امامان و لذا این منصوبین، نسبت‌به معصومین ـ علیهم‌السلام ـ وکیلند گرچه نسبت‌به جامعه انسانی، ولی(والی) می‌باشند. ۵- هر انسانی می‌تواند در اداره امور خود، برخی از کارهای وکالت‌پذیر را به دیگری بسپارد و در این صورت، آن شخص وکیل، نازل منزله موکل خویش است و به جای او می‌نشیند و در دایره وکالتی که از او گرفته، به انجام کارهای او می‌پردازد. بدیهی است که وکالت، تنها در مواردی صورت می‌پذیرد که آن موارد، به طور کامل در اختیار وکیل‌کننده باشد و لذا هیچ کس نمی‌تواند امر

مشترک میان خود و دیگران را بدون اجازه از آنان، به صورت وکالت تام و مستقل به شخص سومی تفویض نماید. ۶- نصب و تعیین ولایت، نمی‌تواند همانند وکالت، از سوی خود انسان‌ها باشد یعنی یک انسان عاقل و بالغ و... نمی‌تواند اختیار و اراده خود را به دیگری واگذار کند و بگوید من حق حاکمیت‌بر خود را به تو واگذار می‌کنم و تو را «قیم تام‌الاختیار» خود قرار می‌دهم و خود را «مسلوب‌الاختیار تام می‌گردانم. بنابراین، آنچه که یک شخص برای خود معین می‌کند، تنها در محور وکالت و توکیل است نه در محور ولایت و تولیت. تذکر: چون «ولایت فقیه به‌معنای ولایت فقاهت‌یعنی ولایت مکتب تام و کامل و جامع اسلامی و الهی است، بازگشت چنین ولایت و قیومیتی، به ولایت‌خداوند و قیوم بودن اوست و مسلوب‌الاختیار بودن بنده در برابر خداوند، مقام تسلیم اوست که نهایت کمال انسان محسوب می‌شود. ۷- یکی دیگر از تفاوت‌های وکالت‌با ولایت آن است که عقد و قرارداد وکالت، تابع موکل است و با مرگ او برطرف می‌شود و وکیل نیز معزول می‌گردد زیرا در این حال، دیگر کسی وجود ندارد که شخص وکیل، جانشین او در عمل باشد اما در ولایت چنین نیست و با مرگ ولایتگذار و ناصب(نصب‌کننده)، ولایت ولی، نسبت‌به مولی‌علیه، از میان نمی‌رود و تا ولایتگذار دیگر آن را باطل نکند، برقرار خواهد بود و از اینجا دانسته می‌شود که اگر فقیه جامع‌الشرایط، از سوی پیامبر ـ صلی الله علیه و آله ـ یا یکی از امامان معصوم ـ علیهم‌السلام ـ به عنوان ولی جامعه اسلامی منصوب گردید، این سمت، تا آن زمان که ولایت او توسط یکی از ائمه بعدی مورد نقض و نفی قرار نگرفته باشد، ثابت‌خواهد ماند و این، بر خلاف آن مواردی است که امام معصوم، کسی را به عنوان وکیل خود در امری قرار می‌دهد زیرا پس از شهادت یا رحلت آن امام معصوم ـ علیه‌السلام ـ، آن شخص وکیل، وکالت نخواهد داشت. ۸- شخص وکیل، پیش از وکیل شدن از سوی دیگران، حقی بر آنان ندارد که به موجب آن حق، وظیفه‌ای برای آنان در وکالت دادن به آن شخص ایجاد شود و لذا آنان مختارند که او را وکیل خود کنند یا نکنند اما در ولایت، شخص ولی، پیش از آنکه مردم ولایت او را بپذیرند، از سوی خداوند دارای حق ولایت است که چنین حق مجعول از ناحیه خداوند، وظیفه پذیرش ولایت را بر دیگران ایجاب می‌کند. حکومت ولایتی حکومت وکالتی با روشن شدن مطالب یاد شده، اگر سرپرست جامعه، سمت‌خود را از مردم دریافت کند تا کارهای آنان را بر اساس مصلحت و رای خودشان انجام دهد، وکیل آنان خواهد بود و چنین حکومتی، «حکومت وکالتی است ولی اگر حاکم اسلامی، سمت‌خود را از خداوند و اولیاء او یعنی پیامبر اکرم ـ صلی الله علیه و آله ـ و امامان معصوم ـ علیهم‌السلام ـ دریافت نموده باشد، منصوب از سوی آن بزرگان، و سرپرست و ولی جامعه خواهد بود و چنین حکومتی، «حکومت ولایتی است. در حکومتی که بر اساس ولایت است، فقیه جامع‌الشرایط، نائب امام عصر ـ علیه‌السلام ـ و عهده‌دار همه شؤون اجتماعی آن حضرت می‌باشد و تا آن زمان که واجد و جامع شرایط لازم رهبری باشد، دارای ولایت است و هرگاه همه آن شرایط یا یکی از آنها را نداشته باشد، صلاحیت رهبری ندارد و ولایت او ساقط گشته است و او از سرپرستی امت اسلامی منعزل است و نیازی به عزل ندارد. اما اگر حاکمی بر اساس وکالت از مردم، اداره جامعه را در دست گیرد، وکیل مردم است و همان گونه که مردم وکالت را به او داده‌اند و او را به این مقام نصب کرده‌اند، عزل او از این مقام نیز به دست‌خود آنان است و چون عزل وکیل، طبعا جایز است، مردم می‌توانند هرگاه که بخواهند، او را عزل کنند اگر چه هنوز شرایط لازم را دارا باشد و هیچ تخلفی از او سر نزده باشد. از سوی دیگر، اختیارات چنین حاکمی، اولا مربوط به انجام کارهایی است که مردم در جامعه اسلامی اختیار آنها را دارند و در کارهایی که در اختیار مردم نیست و در اختیار امام معصوم است، حق تصرف و دخالت ندارد و ثانیا در غیر این مورد نیز اختیارات او به اندازه‌ای است که مردم بپسندند و صلاح بدانند و لذا دایره حکومت و اختیارات او، از جهتی مقید به زمان است و از جهت دیگر، محدود به مواردی است که مردم مشخص کنند. جز نظام جمهوری اسلامی ایران که مبتنی بر ولایت و رهبری الهی است، همه حکومت‌های دموکراتیک و شبه‌دموکراتیک جهان، حکومتی بر مدار وکالت دارند. در آن جوامع، به دلیل بدفهمیدن دین خداوند از سویی، و به دلیل غروری که از پیشرفت‌های علم تجربی حاصل گشته و علم‌پرستی و اومانیسم و انسان‌مداری رواج یافته از سوی دوم، و نیز شهوت‌گرایی و

لـذت‌طلبی بی‌حـد و حصـر آنان از سوی سوم، اساسا احساس نیازمنـدی به وحی الهی و هـدایت انسان‌های معصوم منصوب از سوی خداونـد وجود نـدارد و آنان، عقل خود را در ساختن جامعه‌ای مطلوب و رسانـدن انسان به سعادت نهائی کافی می‌دانند و به همین دلیـل، قوانین کشور را خود وضع می‌کننـد و هر آنچه اکثر مردم بخواهنـد، متن قـانون خواهـد شـد اگر چه آن قانون، موافق با وحی الهی نباشد. محور حکومت وکالتی، همانا حکومت «مردم بر مردم است یعنی حکومت آراء جامعه(نمایندگان جامعه) بر خود جامعه و بازگشت چنین حکومتی، به حکومت «هوا بر هوا» خواهـد بود زیرا هر چه مخالف وحی است، هوای نفس است و مشـمول کریمه «افرایت من اتخذ الهه هواه (۱) می‌باشد. این نکته که در گذشته به آن اشاره شد و در فصل پنجم نیز به تفصیل از آن سخن خواهیم گفت(۲)، نباید مورد غفلت قرار گیرد که در حکومت مبتنی بر ولایت فقیه، همانند حکومت مبتنی بر ولایت پیامبر ـ صلی الله علیه و آله ـ و امـام معصوم ـ علیه‌السـلام ـ ، مردم، ولایت‌خـدا و دین او را می‌پذیرنـد نه ولایت‌شـخص دیگر را و تـا زمـانی لایت‌بالعرض و نیابتی فقیه را اطاعت می‌کنند، که در مسیر دستورها و احکام هدایت‌بخش خداوند و اجرای آنها باشد و هر زمان که چنین نباشد، نه ولاـیتی برای آن فقیـه خواهـد بـود و نـه ضـرورتی در پـذیرش آن فقیـه بر مردم و از این جهت، ولاـیت فقیه و حکـومت دینی، هیچ منافاتی با آزادی انسان‌ها نـدارد و هیـچ‌گاه سـبب تحقیر و به اسارت درآمـدن آنان نمی‌گردد. دلایل ولایتی بودن حاکمیت فقیه ۱- تـداوم امامت مقتضای دلیل اول بر ضـرورت ولایت فقیه(برهان عقلی محض) آن است که ولایت فقیه، به عنوان تداوم امامت امامان معصوم می‌باشد و چون امامان معصوم ـ علیهم‌السـلام ـ ولی منصوب از سوی خداوند هستند، فقیه جامع‌الشرایط نیز از سوی خداوند و امامـان معصوم، منصوب به ولایت‌بر جامعه اسـلامی است.(۱) . سوره جـاثیه، آیه ۲۳. (۲) . ر ک: ص ۹۴، ۱۳۳، و ۲۵۴. توضیح مطلب اینکه: عقـل می‌گویـد سـعادت انسـان، به قـانون الهی بسـتگی دارد و بشـر به تنهایی، نمی‌توانـد قانونی بی‌نقص و کامل برای سعادت دنیا و آخرت خود تـدوین نماید و قانون الهی، توسط انسان کاملی به نام پیامبر، برای جامعه بشـری به ارمغان آورده می‌شود و چون قانون بـدون اجراء، تاثیرگـذار نیست و اجرای بـدون خطا و لغزش، نیازمنـد عصـمت است، خداوند، پیامبران و سـپس امامان معصوم را برای ولایت‌بر جامعه اسـلامی و اجرای دین، منصوب کرده است و چون از حکمت‌خداونـد و از لطف او به دور است که در زمـان غیبت امـام عصـر ـ عجل الله تعالی‌فرجه‌الشـریف ـ مسـلمانان را بی‌رهبر رها سازد و دین و شـریعت‌خاتم خویش را بی‌ولایت واگـذارد، فقیهان جامع‌الشـرایط را که نزدیک‌ترین انسان‌ها به امامان معصوم از حیث‌سه شـرط «علم و «عـدالت و «تـدبیر و لوازم آن می‌باشـند، به عنوان نیابت از امام زمان(عج)، به ولایت جامعه اسلامی در عصر غیبت منصوب ساخته است و مردم مسلمان و خردمند که ضـرورت امور یادشـده را به خوبی می‌فهمند و در پی سرکشـی و هواپرستی و رهایی بی‌حد و حصـر نیسـتند، ولایت چنین انسان شایسـته‌ای را می‌پذیرنـد تا از این طریق، دین خداوند در جامعه متحقق گردد. حاکمیت فقیه جامع‌الشـرایط، همانند حاکمیت پیامبر ـ صلی الله علیه و آله ـ و امامـان معصوم ـ علیهم‌السـلام ـ است یعنی همـان گونه که مردم، پیـامبر و امامـان را در اداره جـامعه اسـلامی وکیل خود نکردند، بلکه با آنان بیعت نموده، ولایت آن بزرگان را پذیرفتند، در عصـر غیبت نیز مردم با جانشـینان شایسـته و به حق امام عصـر(عج) که از سوی امامان معصوم به عنوان حاکم اعلام شده‌اند، دست ولاء و پیروی و بیعت می‌دهند. اگر کسی دین اسلام را می‌پـذیرد و آن را برای خود انتخـاب می‌کنـد و اگر کسـی به دین الهی رای «آری می‌دهـد، آیا معنایش این است که با دین یا با صـاحب آن قرارداد دوجانبه وکالتی می‌بنـدد؟ آیا در این صورت، پیامبر، وکیل مردم است؟ روشن است که چنین نیست و آنچه در اینجا مطرح می‌باشـد، همانا پذیرش حق است یعنی انسانی که خواهان حق و در پی آن است، وقتی حق را شـناخت، آن را می‌پذیرد و معنـای پـذیرش او آن است که من، هوای نفس خود را در برابر حق قرار نمی‌دهم و آنچه را که حق تشـخیص دهم، از دل و جـان می‌پذیرم و در مقابل «نص ، اجتهاد نمی‌کنم. در جریان غدیر خم، ذات اقدس اله به پیغمبر ـ صـلی الله علیه و آله ـ دسـتور ابلاغ داد: «یـا ایها الرسول بلغ ما انزل الیک من ربک (۱) و رسول اکرم ـ صـلی الله علیه و آله ـ پیام الهی را به مردم رسانـد و فرمود: «من کنت مولاه فهـذا علی مولاه (۲) و مردم نیز ولای او را پذیرفتنـد و گفتنـد: «بـخ بخ لک یابن‌ابی‌طالب (۳) و با او بیعت کردنـد. آیا معنای

بیعت مردم بـا امیرالمؤمنین ـ علیه‌السلام ـ این است که ایشـان را «وکیـل خود کردنـد یا اینکه او را به عنوان «ولی قبول کردنـد؟ اگر علی بن ابی‌طالب ـ علیه‌السلام ـ وکیل مردم باشد، معنایش این است که تا مردم به او رای ندهند و امامت او را امضا نکنند، او حقی ندارد آیا چنین سـخنی درست است؟ بنابراین، نظام اسلامی، همچون نظام‌های غربی و شرقی نیست که اکثر مردم به دلخواه خود هر کس را بـا هر شـرایطی، وکیـل خود برای رهـبری سازنـد بلکه از طریق متخصـصان خبره، از میـان فقیهـان جامع‌الشـرایط، بهـترین و تواناترین فقیه را شناسایی کرده، ولایت الهی او را می‌پذیرند. کسی که مکتب‌شناس و مکتب‌باور و مجری این مکتب است، پذیرش ولایت او در حقیقت، پـذیرش مسؤولیت اوست نه اینکه به او وکالت دهنـد. البته پـذیرش ولایت فقیه، تفاوت‌هایی با پذیرش ولایت پیـامبر ـ صـلی الله علیه و آله ـ و امـام معصوم ـ علیه‌السـلام ـ دارد که یکی از آن تفاوت‌هـا این است که بیعت‌بـا پیامبر و امام معصوم، هیـچ‌گاه قابل زوال نیست زیرا آنان از مقام عصـمت در علم و عمل برخوردارنـد، ولی بیعت‌با فقیه حاکم، اولا تا وقتی است که امام معصوم ـ علیه‌السـلام ـ ظهور نکرده باشـد و ثانیا در عصـر غیبت نیز تا زمانی است که در شـرایط رهبری آن فقیه، خللی پدیـد نیامده باشـد. البته فرق‌هـای فراوانی میـان امـام معصوم و فقیه وجود دارد که گذشـته از وضوح آنهـا، برخی از آن فرق‌هـا، در اثنای مطالب معلوم می‌گردد و اشتراک امـام معصوم بـا فقیه جامع شـرایط، در وجه خاصـی است که اشاره شـد یعنی اجرای احکام و اداره جامعه اسلامی. ۲- جـامعیت دین دین الهی که به کمـال نهـایی خـود رسـیده و مـورد رضایت‌خداونـد قرار گرفته است: «الیوم اکملت لکم دینکم واتممت علیکم نعمتی ورضـیت لکم الاسـلام دینـا»(۴) ، دینی که بیان‌کننـده همه لـوازم سـعادت انسـان در زنـدگی فردی و اجتماعی اوست: «تبیان لکل شـیء» (۵) و به گفته رسول اکرم ـ صـلی الله علیه و آله ـ در حجه‌االوداع، که فرمودنـد: قسم به خـداوند که هیچ چیزی نیست که شـما را به بهشت نزدیک می‌کند و از جهنم دور می‌سازد، مگر آنکه شما را به آن، امر کردم و هیچ چیزی نیست که شـما را به جهنم نزدیـک می‌کنـد و از بهشت دور می‌سازد، مگر آنکه شـما را از آن، نهی کردم: «یا ایها الناس والله ما من شیء یقربکم من الجنه ویباعـدکم عن النار الا وقد امرتکم به، وما من شـیء یقربکم من النار ویباعدکم عن الجنه الا وقد نهیتکم عنه (۶)آیا چنین دین جامعی، برای عصـر غیبت‌سـخنی ندارد؟ بی‌شک کسانی را برای این امر مهم منصوب کرده و فقط شـرایط والی را معلوم نسـاخته تـا مردم بـا آن شـرایط، دست‌به انتخاب بزننـد و چون در وکالت، وظیفه وکیل، استیفای حقوق موکل است و در نظام اسـلامی حقوق فراوانی وجود دارد که «حق‌الله است نه «حق‌النـاس بنـابراین، رهبری فقیه، هرگز به‌معنای وکالت نیست، بلکه از سـنخ ولایت است. کسانی که نظام اسـلامی را نظام امامت و امت می‌دانند، در زمان غیبت و در هنگام دسترسـی نداشـتن به امام معصوم ـ علیه‌السـلام ـ سه نظر دارنـد: نظر اول آن است که مردم در زمـان غیبت و عـدم حضـور امـام معصـوم، هر نظـامی را که خود صـحیح بداننـد می‌تواننـد اجرا نماینـد به این معنا که در این زمان، دین را با سـیاست کاری نیست و از منابع دینی، هیـچ معنایی که عهده‌دار ترسـیم سیاست کلی نظام حکومتی و اجتماعی عصر غیبت‌باشد، استفاده نمی‌شود. نظر دوم آن است که دین اسلام، از آن جهت که خـاتم ادیـان است، همه نیازهـا را بیان کرده است و لـذا چنین نیست که در این مقطع از زمان، درباره مسائل حکومتی پیامی نداشـته باشـد. در عصـر غیبت ولی‌عصـر(عجل‌الله‌تعالی‌فرجه‌الشـریف)، سیسـتم حکومت، در مـدار ولایـت و بر عهـده نائبـان امـام معصوم و منصوبـان از سوی ایشـان که به نصب خاص یا عام معین شده‌انـد، جریان خواهـد داشت لیکن مسائلی از قبیل کیفیت قانونگـذاری و چگونگی تشـکیل مجلس و کیفیت اداره امور قضـایی و همچنین تنظیم ارگان‌هـای اجتمـاعی، همگی، به عقـل صاحب‌نظران جامعه واگـذار شـده است. نظر سوم آن است که دین، همه امور را، اعم از آنچه دربـاره جزئیـات و کلیـات نظـام حکومتی است، مشـخص کرده ولیکن باید با جسـتجو در منابع دینی آنها را اسـتنباط نمود. آنچه گذشت، برخی از اقوال و نظراتی است که درباره قلمرو دین در جنبه‌های اجتماعی و سیاسـی بیان شـده است و تعیین نظر صـحیح در این میان، منوط به تـدبر و تامل در برهان عقلی است که در مبـاحث نبـوت عـامه، بر ضـرورت وجـود دین اقـامه می‌شـود و مـا آن را در فصـل اول کتـاب بیـان نمـودیم(۷) . البتـه مشـخصات و ویژگی‌هـای خـاص این نظـام از قبیل خصوصـیات ارگان‌ها و سازمان‌های اجتماعی مربوط به آن، مسـتقیما از طریق این برهان عقلی

دریافت نمی‌شود، بلکه نیازمند مباحث فقهی و حقوقی است که در چارچوب اصول مربوط به خود استنباط می‌گردد و از سوی دیگر، برخی از نظام‌های رایج میان خردمندان جامعه، مورد امضاء منابع دینی قرار گرفته و نحوه اجرای بعضی از احکام، به تشخیص صحیح مردم هر عصر واگذار شده است و از آنجا که تقریر و امضای بناء و سیره عقلاء، دلیل جواز آن سیره است و از دیگر سو، عقل برهانی، یکی از منابع احکام شرع است، با یکی از دو طریق عقل و نقل، می‌توان مشروعیت‌برخی از اشکال حکومت را استنباط کرد و به شارع مقدس اسناد داد و چون محور اصلی بحث کنونی، ولایت فقیه است، ارائه مسائل جزئی حکومت لازم نیست. ۳- احکام اختصاصی امامت و ولایت در اسلام، امور و کارها و حقوق، به سه دسته تقسیم شده است: دسته اول، امور شخصی است و دسته دوم، امور اجتماعی مربوط به‌جامعه است و دسته سوم، اموری است که اختصاص به مکتب داردوتصمیم گیری درباره آنها، مختص مقام امامت و ولایت می‌باشد. شکی نیست که افراد اجتماع، در قسم اول و دوم امور و احکام یادشده، همان‌گونه که خود مباشرتا(به صورت منفرد یا مجتمع) حق دخالت دارند، حق توکیل و وکیل گرفتن در آن امور را نیز دارند یعنی هم می‌توانند خود به صورت مستقیم به آن امور بپردازند و هم می‌توانند از باب وکالت، آن امور را به دیگری بسپارند که برای آنان انجام دهد. به عنوان مثال، مردم یک شهر می‌توانند شخصی را نماینده خود قرار دهند تا امور مربوط به کوی و برزن آنان را تنظیم نماید زیرا محدوده شهر، به سکنه آن شهر تعلق دارد. البته شرط این وکالت آن است که همه ساکنان شهر، در وکالت‌شخص خاص، اتفاق‌نظر داشته باشند و الا رای اکثریت، برای اقلیت، فاقد حجیت است و اگر چه این تقدم اکثریت‌بر اقلیت، بناء عقلاء باشد، ذاتا حجیتی ندارد مگر آنکه شرع آن را تایید و امضا کند و یکی از راه‌های کشف تایید شرعی آن است که این‌گونه اکثریت‌ها، به اتفاق کل برمی‌گردد زیرا همگان بر این نکته متفق می‌باشند که معیار، اکثریت است.(۱) . سوره مائده، آیه ۶۷. (۲) . کافی ج ۱، ص ۲۹۵، ح ۱. (۳) . بحار ج ۱۹، ص ۸۵، ح ۳۶. (۴) . سوره مائده، آیه ۳. (۵) . سوره نحل، آیه ۸۹. (۶) . بحار ج ۶۷، ص ۹۶، ح ۳، باب ۴۷. (۷) . ر ک: ص ۵۵. از سوی دیگر، در این گونه امور اجتماعی قابل توکیل، اگر اتفاق همگان نیز حاصل گردد، وکالت ناشی از آن، دائمی نخواهد بود و برای مدت محدودی صحیح است چرا که با گذشت زمان، کودکان و نابالغان زیادی به بلوغ می‌رسند و با بالغ شدن آنان، آن رای گذشته پدرانشان درباره آن نوبالغان، منتفی خواهد بود و خودشان باید تصمیم بگیرند که آن وکالت را تایید کنند یا نه. وکالت و نیابت در امور اجتماعی، با صرف‌نظر از همه اشکالات و پاسخ‌های فقهی‌اش، هرگز در قسم سوم از امور اجتماع که از حقوق مکتب است و تصرف در آنها، اختصاص به امامت و ولایت دارد، جاری نمی‌شود زیرا همان گونه که گفته شد(۱)، وکالت، در محدوده چیزی است که از حقوق موکل(وکیل‌کننده) باشد تا بتواند آن امر مربوط به خود را به دیگری بسپارد و اما در کاری که از حقوق او نبوده و در اختیار او نیست، هرگز حق توکیل(وکیل گیری) ندارد. به عنوان مثال، حکم رؤیت هلال و ثبوت اول‌ماه برای روزه یا عید فطر یا ایام حج‌یا شروع جنگ یا آتش‌بس و...، نه در اختیار فرد است و نه در اختیار افراد جامعه نه جزء وظایف مجتهد مفتی است و نه جزء اختیارات قاضی، بلکه فقط، حق مکتب می‌باشد و در اختیار حاکم به معنای والی و سرپرست امت اسلامی است. همچنین، تحریم حکومتی شیئی مباح مانند تنباکو و نظائر آن، از احکام ولایی اسلام است و لذا قابل وکالت نمی‌باشد و مردم نمی‌توانند برای امری که از حقوق آنها نبوده و در اختیار آنان نیست، وکیل بگیرند. احکام دیگری مانند دیه مقتول‌ناشناس و دریافت میراث مرده‌بی‌وارث و همه احکام فراوان فقهی که موضوع آنها عنوان «سلطان»، «حاکم»، «والی»، و «امام» می‌باشد، وکالت‌پذیر نیستند(۲) . اقامه حدود نیز از وظایف امامت و ولایت است نه فرد و نه جامعه و اگر چه ظاهر خطاب‌های قرآنی نظیر «السارق والسارقه فاقطعوا ایدیهما»(۳) و «الزانیه والزانی فاجلدوا کل واحد منهما مائه جلده (۴)، متوجه عموم مسلمین است، لیکن پس از جمع میان ادله عقلی و نقلی، و خصوصا جمع‌بندی قرآن و سنت معصومین ـ علیهم‌السلام ـ معلوم می‌شود که همه این عموم‌ها، یکسان نیستند مثلاـ شرکت در قتال و جنگ: «وقاتلوا فی سبیل الله واعلموا ان الله سمیع علیم (۵)با شرکت در قطع دست دزد و زدن تازیانه به تبهکار، تفاوت دارد و هر یک، به وضع خاص خود انجام می‌پذیرد. حفص‌بن غیاث، از

امام صادق ـ علیه‌السلام ـ پرسید: حدود را چه کسی اقامه می‌کند؟ سلطان یا قاضی؟ حضرت در جواب فرمودند: «اقامه الحدود الی من الیه الحکم (۶)یعنی برپاساختن حدود الهی و دینی، به دست کسی است که حکومت‌به او سپرده شد. مرحوم شیخ مفید(رضوان‌الله‌تعالی‌علیه) در مقنعه چنین فرمود: «فاما اقامه الحدود فهو الی سلطان الاسلام المنصوب من قبل الله وهم ائمه الهدی من آل محمد ـ صلی الله علیه و آله ـ و من نصبوه لذلک من الامراء والحکام وقد فوضوا النظر فیه الی فقهاء شیعتهم مع الامکان (۷)یعنی اقامه حدود، به دست‌سلطان و حاکم اسلامی است که از سوی خدا منصوب شده است که ایشان، ائمه هدی از آل محمد ـ صلی الله علیه و آله ـ می‌باشند و همچنین، به دست کسانی است که امامان معصوم آنان را برای این امر نصب کرده‌اند از امیران و حاکمان و به تحقیق، امامان معصوم، تفویض کرده‌اند رای و نظر در این موضوع را به فقیهان شیعه خود در صورت امکان. مرحوم مجلسی اول(رضوان‌الله‌تعالی‌علیه) نیز در این باره فرمود: «ولا شک فی المنصوب الخاص، اما العام کالفقیه فالظاهر منه انه یقیم الحدود» (۸)یعنی شکی نیست در منصوب خاص از سوی امام ـ علیه‌السلام ـ و اما منصوب عام مانند فقیه، ظاهر دلیل این است که او حدود را اقامه می‌کند. بنابراین، بررسی نحوه ثبوت حدود در اسلام و همچنین تامل در نحوه سقوط آن، نشان می‌دهد که این امر، از وظائف والی است و در اختیار سمت ولایت می‌باشد نه آنکه هر کس نماینده مردم شد، دارای چنان وظائفی باشد. تصدی مسائل مالی اسلام مانند دریافت وجوه شرعیه و پرداخت و هزینه آنها در مصارف خاصه نیز از احکام ولایی است که در اختیار فرد و جامعه نیست زیرا آنچه در این موارد متوجه جامعه می‌باشد، خطاب و دستور پرداخت وجوهات به بیت‌المال است مانند: «ءاتوا الزکوه (۹)«واعلموا انما غنمتم من شیء فان لله خمسه وللرسول ولذی القربی (۱۰)و آنچه متوجه امام مسلمین می‌باشد، دریافت و جمع نمودن این اموال است که خدای سبحان خطاب به پیامبر خود فرمود: «خذ من اموالهم صدقه تطهرهم وتزکیهم بها وصل علیهم ان صلاتک سکن لهم (۱۱). سهم مبارک امام نیز در اختیار مقام امامت است و مصرف ویژه و خاص خود را دارد و لذا فقیه جامع‌الشرایط که نائب حضرت ولی عصر(عجل‌الله‌تعالی‌فرجه‌الشریف) است، نمی‌تواند آن سهم امام را به هر گونه که صلاح دانست مصرف کند ولو آنکه در موارد لازم اجتماعی باشد. البته ولی فقیه، پس از مشورت با کارشناسان و متخصصان، آنچه را که به صلاح جامعه اسلامی باشد از طریق اموال حکومتی دیگر انجام می‌دهد چه در بعد اقتصادی باشد، چه در بعد فرهنگی، و چه در ابعاد دیگر ولی سهم خاص امام را باید درموارد ویژه شرعی خود مصرف نماید. در اینجا تذکر چند نکته ضروری است: ۱- عموم صدقات، غیر زکات را نیز شامل می‌شود و لذا برخی از قدماء، مساله خمس را در ضمن مبحث زکات طرح فرموده‌اند. ۲- وجوب، حکم است. ۳- صدقه واجب، موضوع است. ۴- اموال نه‌گانه و مانند آن، متعلق است. ۵- عناوین هشت‌گانه مذکور در آیه ۶۰ سوره توبه، موارد مصرف‌اند نه موضوع. ۶- تاسیس و اداره حوزه‌های علمی و تالیف و تصنیف کتاب‌های دینی و هدایت امت اسلامی که از شؤون روحانیت و عالمان الهی است، از مصادیق بارز مصرف هفتم آیه مزبور یعنی «فی سبیل الله می‌باشد. ۷- در وجوب صدقات مستفاد از آیه ۶۰ سوره توبه، قاطبه مسلمین اتفاق دارند و اختصاصی به شیعه ندارد. ۸- قذارت و آلودگی معنوی قبل از تادیه صدقات واجب، طبق همان آیه ثابت است و مطالب فراوان دیگر. بنابر آنچه گذشت، تصرف در امور مربوط به امامت و ولایت که نام برده شد، فقط در حیطه اختیارات خود امام یا نائب و ولی منصوب اوست نه در اختیار افراد جامعه تا مردم برای آن، وکیل تعیین کنند و به همین جهت، نمی‌توان حاکم اسلامی را که عهده‌دار چنین اموری است، وکیل مردم دانست، بلکه او، وکیل امام معصوم و والی امت اسلامی خواهد بود. ۴- عصاره دلایل نقلی مستفاد از ادله نقلی ولایت فقیه، نصب فقیه از سوی خداوند و ولایت داشتن اوست نه دستور خداوند به انتخاب از سوی مردم و وکیل بودن فقیه از سوی آنان زیرا آنچه در ذیل مقبوله عمر بن حنظله آمده است: «فانی قد جعلته علیکم حاکما فاذا حکم بحکمنا فلم یقبله منه فانما استخف بحکم الله وعلینا رد والراد علینا الراد علی الله وهو علی حد الشرک بالله (۱۲)، در خصوص سمت قضاء نیست، بلکه برابر آنچه که در صدر حدیث آمده: «فتحاکما الی السلطان او الی القضاه ایحل ذلک؟» مقصود، جامع میان سمت‌سلطنت و منصب قضاست که در پرتو ولایت و حکومت، به نزاع

طرفین خاتمه دهـد زیرا در غیر این صورت، قضاء بدون حکومت، همانند نصیحت است که توان فصل خصومت را ندارد و موضوع سؤال در مقبوله عمربن حنظله نیز تنازع در دین یا میراث است و نزاع، هرگز بـدون اعمال ولایت‌برطرف نمی‌شود. مضمون این حدیث، شبیه مضمون آیه کریمه‌ای است که معیار ایمان را، در رجوع به رسول اکرم ـ صلی الله علیه و آله ـ و نیز پذیرش قلبی آنچه آن حضرت برای رفع مشاجره فرمودند، دانسته است: «ثم لا یجدوا فی انفسهم حرجا مما قضیت ویسلموا تسلیما» (۱۳)چراکه منظور از قضاء در این آیه، خصوص حکم قاضی مصطلح نیست، بلکه شامل حکم حکومتی والی مسلمین نیز می‌باشد زیرا بسیاری از مشاجره‌ها توسط حاکم حل می‌شود و صرف حکم قضایی قاضی، رافع آن مشاجرات نیست، بلکه تمرد و طغیان عملی، زمینه آنها را فراهم می‌نمایـد. همچنین آنچه که در مشهوره ابی‌خدیجه آمده است: «فانی قد جعلته قاضیا وایاکم ان یخاصم بعضکم بعضا الی السلطان الجائر» (۱۴)، نشانه آن است که فقیه جامع‌الشرایط، سلطان عادل است زیرا می‌فرماید: من فقیه را برای شما قاضی قرار دادم و مبادا که برای رفع تخاصم خود، به سوی سلطان جائر بروید. تقابل میان قاضی بودن فقیه و نرفتن به نزد سلطان جائر، نشان می‌دهد که فقیه جامع‌الشرایط، سلطان عادل است. بنابراین، فقیه عادل علاوه بر سمت قضاء، برای ولایت نیز نصب و جعل شده است چون اگر مردم از رفتن به نزد سلطان جائر که سلطنت و حکومت دارد نهی شونـد و چیزی جایگزین آن نگردد، هرج و مرج می‌شود و برای جلوگیری از این هرج و مرج، امام معصوم ـ علیه‌السلام ـ می‌فرماید: به فقیه عادل مراجعه کنید که او دارای سلطنت و ولایت است. تامل در روایات باب قضاء، چنین نتیجه می‌دهد که مجتهد مطلق عادل، نه تنها قاضی است، بلکه والی و سلطان نیز هست نظیر روایت عبدالله‌بن سنان از امام صادق ـ علیه‌السلام ـ که آن حضرت فرمودند: «ایما مؤمن قدم مؤمنا فی خصومه الی قاض او سلطان جائر فقضی علیه بغیر حکم الله فقد شرکه فی الاثم (۱۵)یعنی اگر مؤمنی در خصومتی، پیشی گیرد بر مؤمن دیگر در رفتن به سوی قاضی یا سلطان و حاکم جائر، و آن قاضی یا سلطان جائر، به غیر حکم خدا بر آن مؤمن دیگر حکم براند، پس شریک شده است‌با او در گناه.(۱) . ر ک: ص ۲۰۹. (۲) . بایـد توجه داشت که تمثیل به دیه و میراث مرده بی‌وارث، برای تفکیک عنوان ولایت از وکالت است نه برای تلفیق ولایت‌به معنای سرپستی جامعه خرد ورزان و بالغان باولایت به معنای قیم بودن بر محجوران. (۳) . سوره مائده، آیه ۳۸. (۴) . سوره نور، آیه ۲. (۵) . سوره بقره، آیه ۲۴۴. (۶) . وسائل ج ۲۷، ص ۳۰۰. (۷) . مقنعه، ص ۸۱۰. (۸) . روضه المتقین ج ۱۰، ص ۲۱۴. (۹) . سوره توبه، آیه ۵. (۱۰) . سوره انفال، آیه ۴۱. (۱۱) . سوره توبه، آیه ۱۰۳. (۱۲) . بحار ج ۲، ص ۲۲۱، ح ۱. (۱۳) . سوره نساء، آیه ۶۵. (۱۴) . تهذیب الاحکام ج ۶، ص ۳۰۳، ح ۵۳. (۱۵) . کافی ج ۷، باب ۴۱۱، ح ۱. آنچه در مجموعه روایات این باب آمده است، دو چیز است یکی نهی از رجوع به قاضی و سلطان جائر، و دیگری تعیین مرجع صالح برای قضاء و سلطنت که همان ولایت و حکومت اسلامی می‌باشد و فقیه جامع شرائط رهبری، عهده‌دار آن است. امامت، عهد الهی است ادله نقلی نیز دلالت دارنـد بر اینکه امامت، «عهدالله است نه «عهدالناس عهد خداست نه عهد مردم. خدای سبحان در جواب ابراهیم خلیل(سلام‌الله‌علیه) که درباره مامت‌برای ذریه خود سؤال نمود، می‌فرماید: «لا ینال عهدی الظالمین (۱)یعنی امامت، عهد الهی است و این عهد الهی فقط شامل شخص عادل می‌شود نه آنکه عادل به آن نائل گردد. چه فرق عمیق است میان اینکه عهد الهی از بالا نصیب عادل شود و اینکه عادل بتوانـد به میل خود از پائین به آن برسد و از اینجا معلوم می‌شود که هرگز از اختیارات مردم نیست که به میل خود وصی و امام را تعیین کنیم. عمروبن اشعث چنین حدیث می‌کند که من از حضرت صادق ـ علیه‌السلام ـ شنیدم که فرمود: «اترون الموصی منا یوصی الی من یرید، لا والله ولکنه عهد من رسول‌الله ـ صلی الله علیه و آله ـ رجل فرجل حتی ینتهی الامر الی صاحبه (۲). مرحوم کلینی از ابی‌بصیر چنین حدیث می‌کند که من نزد امام صادق ـ علیه‌السلام ـ بودم اوصیاء، یادآوری شدند و من نام اسماعیل، فرزند آن حضرت را بردم و ایشان فرمود: «لا والله یا ابا محمد ما ذاک الینا ما هو الا الی الله(عزوجل) ینزل واحدا بعد واحد» (۳)نه والله ای ابامحمد! تعیین امام، هرگز از اختیارات ما نیست که به میل خود وصی و امام را تعیین کنیم، بلکه مربوط به خداوند است که یکی را پس از دیگری تعیین می‌فرمایـد. نکته‌ای که از احادیث این باب استفاده می‌شود، لزوم امام در هر عصر

است زیرا در این روایات و روایات دیگر فرمود: «واحدا بعد واحد» یعنی در هر عصری باید امام و رهبر و حاکمی از سوی خداوند برای ولایت‌بر جامعه اسلامی منصوب گردد. آنچه از این ادله استنباط می‌شود آن است که رهبری، متعلق به امام معصوم ـ علیه‌السلام ـ است و در صورت دسترسی نداشتن به آن حضرت، کسی که از سوی ایشان، نائب و منصوب می‌باشد(به نصب خاص یا عام)، عهده‌دار رهبری است نه آنکه مردم کسی را وکیل خود قرار دهند. ۵- همسانی ولایت‌با «افتاء» و «قضاء» انتصابی بودن سمت افتاء و قضاء فقیه، شاهدی است بر انتصابی بودن سمت ولایت او. فقیه جامع‌الشرایط، به نیابت از امام معصوم ـ علیه‌السلام ـ، چهار سمت «حفاظت ، «افتاء»، «قضاء»، و «ولاء» را دارد. همان گونه که فقیه جامع‌الشرایط، سمت‌های افتاء و مرجعیت و قضاء را با انتخاب مردم دارا نشده است، سمت ولایت را نیز با انتخاب مردم واجد نگردیده بلکه او با همه این سمت‌ها، از سوی خداوند منصوب شده است و تفکیک میان این سمت‌ها، به این معنا که برخی از سوی خداوند باشد و برخی از سوی مردم پدید آمده باشد، درست نیست. همان گونه که فقیه، با عبور از مرحله تقلید و دوران تجزی در اجتهاد و رسیدن به اجتهاد مطلق، حق ندارد از دیگران تقلید کند و سمت عمل به رای خود و فتوا دادن برای دیگران، به او اعطاء می‌شود و همان گونه که با رسیدن به مقام اجتهاد تام، منصب قضاء، از سوی خداوند به او داده می‌شود و حکمش برای خود او و برای دیگران نافذ است و پذیرش آن، برای طرفین دعوا لازم می‌باشد، سمت ولایت‌بر امت اسلامی نیز به او داده شده است تا در پرتو حکومت اسلامی، بتواند حکم نماید و احکام صادر شده را تنفیذ کند و از آنجا که در مساله مرجعیت و قضاء، مردم، فقیه را برای مرجعیت‌یا قضاء وکیل خود نمی‌کنند بلکه چون فقیهان را از سوی شریعت دارای این سمت‌ها می‌دانند اولا، و فقیهی خاص را دارای شرایط و صفات لازم می‌بینند ثانیا، مرجعیت و قضاء او را قبول می‌کنند، از اینرو، پیش از رجوع مردم، سمت ولایت نیز مانند دو سمت افتاء و قضاء، به صورت بالفعل، از سوی خداوند به فقیه جامع‌الشرایط، داده شده است و رجوع نکردن مردم به فقیه جامع‌الشرایط، سبب فقدان یا سقوط سمت‌های فقیه نمی‌شود چه اینکه رجوع کردن آنان به فقیه نیز سبب ایجاد آن سمت‌ها نمی‌گردد. البته تحقق عملی این سمت‌ها و منشا آثار اجتماعی گشتن آنها، بدون شک نیازمند رجوع مردم و پذیرش آنان می‌باشد و فقیه جامع‌الشرایط، حق اعمال جائرانه ولایت را ندارد. اگر مردم، فقیهی را دارای لیاقت و صلاحیت‌های لازم بیابند، با پیروی از او، برای اجرای احکام اسلام و برای تحقق قسط و عدل قیام می‌کنند. ولی این نظام که نظام جمهوری اسلامی است، با نظام‌های وکالتی غربی و شرقی تفاوت دارد نظامی «نه شرقی و نه غربی است و نظامی است‌بر اساس ولایت‌خداوند. تذکر: لازم است توجه شود که مقصود از سمت بالفعل داشتن فقیهان جامع‌الشرایط آن است که اولا صلاحیت آنان برای این سمت تمام است و به حد نصاب شرعی رسیده است و ثانیا، با وجود آنان، فرد دیگری این صلاحیت شرعی را ندارد و بدین جهت، هم بر خود فقیهان جامع‌الشرایط پذیرش این سمت واجب است و هم بر مردم واجب است که ولایت فقیه جامع‌الشرایط را بپذیرند و رهبری او را در جامعه اسلامی به فعلیت‌برسانند و به آن تحقق خارجی بخشند. بنابراین، اگرچه فقیه جامع‌الشرایط وکیل مردم نیست و بر آنها ولایت‌شرعی دارد، ولی سمت ولایت، از حیث‌شرعی بودن، گاهی بالفعل است و گاهی بالقوه. صورت اول آن است که شخصی، فقیه جامع‌الشرایط باشد و همه صفات لازم رهبری را به صورت بالفعل دارا باشد چنین شخصی، از سوی شرع ولایت‌بالفعل دارد. صورت دوم آن است که شخصی، همه صفات لازم رهبری را به صورت بالفعل ندارد بلکه قریب به آن است که در این صورت، سمت ولایت‌شرعی او بالقوه است نه بالفعل نظیر مجتهد متجزی در مرجعیت. در هر یک از دو صورت فوق، وقتی ولایت را نسبت به پذیرش مردم و تحقق خارجی در نظر بگیریم، باز هم گاهی بالفعل است و گاهی بالقوه یعنی اگر مردم ولایت شخصی را بپذیرند، ولایت او از حیث تحقق خارجی بالفعل خواهد بود و اگر نپذیرند، بالقوه است. از مجموع موارد فوق، چهار صورت حاصل می‌شود: ۱- سمت ولایت، از نظر شرعی به حد نصاب لازم رسیده و بالفعل است و مردم نیز با پذیرش خود، ولایت او را در جامعه به فعلیت در آورده‌اند. ۲- سمت ولایت، از نظر شرعی به حد نصاب لازم رسیده و بالفعل است، ولی مردم ولایت او را نپذیرفته‌اند و به همین دلیل، ولایت او از حیث تحقق خارجی به

فعلیت نرسیده و بالقوه است. ۳- سمت ولایت، از نظر شرعی به حد نصاب لازم نرسیده و بالقوه است، ولی مردم رهبری او را پذیرفته‌اند و رهبری او را به فعلیت رسانده‌اند. ۴- سمت ولایت، از نظر شرعی به حد نصاب لازم نرسیده و بالقوه است و مردم نیز رهبری او را نپذیرفته‌اند که چنین شخصی، رهبری بالقوه دارد یعنی شان رهبری در چنین جامعه‌ای را دارد. در فرض چهارم، سخنی نیست، اما در فرض‌های دیگر: در فرض اول، پذیرش مردم، سبب ایجاد ولایت‌شرعی برای فقیه جامع‌الشرایط نشده است و در فرض دوم، عدم پذیرش مردم، آسیبی به شرعیت ولایت‌بالفعل فقیه جامع‌الشرایط وارد نمی‌سازد اگرچه او از نظر تحقق خارجی مبسوطالید نیست و ولایتش بالفعل نیست و در فرض سوم، پذیرش مردم، سبب شرعی شدن ولایت کسی که صلاحیت‌های لازم رهبری را به صورت بالفعل ندارد، نمی‌شود. ۶- «رهبری در قانون اساسی از حاکمیت فقیه جامع‌الشرایط، در اصول قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران، به «ولایت تصریح شده است مثلاـ در اصل پنجم چنین آمده است: در زمان غیبت‌حضرت ولی عصر(عجل‌الله تعالی فرجه) در جمهوری اسلامی ایران، ولایت امر و امامت امت، بر عهده فقیه عادل و باتقوا، آگاه به زمان، شجاع، مدیر، مدبر است که طبق اصل یکصد و هفتم عهده‌دار آن می‌گردد. و در اصل یکصدوهفتم نیز آمده است: رهبر منتخب خبرگان، ولایت امر و همه مسئولیت‌های ناشی از آن را بر عهده خواهد داشت. علاوه بر این تصریحات قانون اساسی درباره «ولایت داشتن فقیه، وکالتی بودن حاکمیت فقیه، لوازمی دارد که با قانون اساسی سازگاری ندارد زیرا در اصل یکصد ویازدهم این قانون، برکناری رهبر از مسؤولیت خود را به یکی از سه صورت ذیل می‌داند: ۱- ناتوانی در انجام وظائف. ۲- از دست دادن برخی شرایط لازم. ۳- کشف فقدان برخی شرایط از آغاز رهبری. اگر حاکمیت فقیه، حاکمیتی وکالتی باشد و فقیه جامع شرایط، وکیل‌منتخب مردم باشد نه ولی منصوب از سوی معصوم ـ علیه‌السلام ـ ، اولا حکومت فقیه، باید زماندار باشد زیرا عقد وکالت، با نامعین بودن زمان وباجهل مدت وکالت، روا نیست و ثانیا پیش از انقضای مدت وکالت، می‌توان بدون تحقق هر یک از سه صورت مذکور فوق، حاکم اسلامی را برکنار کرد چرا که عقد وکالت، عقدی جائز است مگر با در نظر گرفتن یکی از دو مطلب یکی شرط عدم عزل، و دیگری لزوم وفاء به مطلق شروط چه ابتدائی‌باشد و چه در ضمن عقد جایز. البته جریان ریاست جمهوری، نمایندگی مجلس خبرگان، نمایندگی مجلس شورای اسلامی و...، از قبیل توکیل بدون عزل از ناحیه موکلان است، لیکن همه اینها زمانمند می‌باشند. و ثالثا چون وکیل با موت موکل، منعزل می‌شود، سرپرستی فقیه جامع شرایط، با مرگ رای‌دهندگان به او شرعا منتفی می‌گردد چنانکه توکیل(وکیل‌گیری) عده حاضر، نسبت‌به نابالغان فراوانی که پس از رای‌گیری، به حد بلوغ رسیده‌اندو فقیه جامع‌الشرایط قبلی را نائب خود قرار نداده‌اند، کافی نیست. برای کسانی که با قانون اساسی آشنایی دارند، روشن است که این فروع سه‌گانه حکومت وکالتی، با تصریحات و اطلاقات قانونی سازگار نیست (۴)و چون در ادله سابق گذشت که وکالت فقیه، مطابق با احکام شرع نیست، قانون اساسی نیز آن را امضا نمی‌کند زیرا به اصل چهارم قانون اساسی مراجعه می‌شود که در آن اصل چنین آمده است: کلیه قوانین و مقررات مدنی، جزائی، مالی، اقتصادی، اداری، فرهنگی، نظامی، سیاسی، و غیر اینها باید بر اساس موازین اسلامی باشد. این اصل بر اطلاق یا عموم همه اصول قانون اساسی و قوانین و مقررات دیگر حاکم است و تشخیص این امر بر عهده فقهای شورای نگهبان است. (۱) . سوره بقره، آیه ۱۲۴. (۲) . بحار ج ۲۳، ص ۷۰، ح ۸. (۳) . همان ج ۲۳، ص ۷۱، ح ۱۱ (متن و پاورقی). (۴) . مردمی بودن نظام اسلامی، از وکالتی بودن حاکمیت فقیه سرچشمه نمی‌گیرد، بلکه مردمی بودن آن، یکی از ویژگی‌های ولایت فقیه است همان گونه که حکومت ولایتی پیامبر اکرم ـ صلی الله علیه و آله ـ و علی‌بن ابی‌طالب ـ علیه‌السلام ـ نیز چنین بود البته با توجه به فرق‌های فراوانی که میان معصوم و غیرمعصوم وجود دارد. آیت الله جوادی آملی - با تلخیص از کتاب ولایت فقیه، ص۲۰۷

ولایت فقیه در قانون اساسی

ولایت فقیه در قانون اساسی قانون اساسی زمینه تحقق رهبری فقیه جامع الشریط را که از طرف مردم به عنوان رهبر شناخته می شود، آماده کرده است تا ضامن عدم انحراف سازمان های متخلف از وظایف خود باشد. ولایت فقیه در مقدمه قانون اساسی چنین طرح شده است: «طرح حکومت اسلامی بر پایه ولایت فقیه که در اوج خفقان و اختناق رژیم استبدادی از سوی امام خمینی ارائه شد انگیزه مشخص و منسجم نوینی را در مردم مسلمان ایجاد نموده و راه اصیل مبارزه مکتبی اسلام را گشود،...» هم چنین در مقدمه قانون اساسی آمده است: «ولایت فقیه عادل، بر اساس ولایت امر و امامت مستمر، قانون اساسی زمینه تحقق رهبری فقیه جامعه الشرایطی را که از طرف مردم به عنوان رهبر شناخته می شود (مجاری الامور بید العلماء بالله الامناء علی حلاله و حرامه) آماده می کند تا ضامن عدم انحراف سازمان های مختلف از وظایف اصیل اسلامی خود باشد». اصل ۵ قانون اساسی ولایت فقیه را به عنوان یک خصیصه ممتاز نظام اسلامی شناخته است که مقرر می دارد: «در زمان غیبت حضرت ولی عصر ـ عجل الله تعالی فرجه الشریف ـ در جمهوری اسلامی ایران ولایت امر و امامت امت بر عهده فقیه عادل و با تقوا، آگاه به زمان، شجاع، مدیر و مدبر است که اصل یکصد و هفتم عهده دار آن می گردد». اصل ۵۷ به عنوان ولایت مطلقه امر آمده است: «قوای حاکم در جمهوری اسلامی ایران عبارت اند از: قوه مقننه، قوه مجریه و قوه قضاییه که زیر نظر ولایت مطلقه امر و امامت امت بر طبق اصول آینده این قانون اعمال می گردند. این قوا مستقل از یکدیگرند». اصل ۶۰ قانون اساسی: «اعمال قوه مجریه جز در اموری که در این قانون مستقیماً بر عهده رهبری گذارده شده از طریق رئیس جمهور و وزرا است.» این اصل قسمتی از اعمال قوه مجریه را بر عهده مقام رهبری گذارده است. اصل ۹۱ قانون اساسی:«... شش نفر از فقهای عادل و آگاه به مقتضیات زمان و مسائل روز، انتخاب این عده با مقام رهبری است.» این اصل قانون اساسی در مورد شورای نگهبان و چگونگی ترکیب اعضای آن می باشد که قسمت اول این اصل درباره وظیفه رهبر می باشد. اصل ۱۰۷ قانون اساسی:«پس از مرجع عالیقدر تقلید و رهبر کبیر انقلاب جهانی اسلام و بنیان گذار جمهوری اسلامی ایران حضرت آیت الله العظمی امام خمینی ـ قدس سره الشریف ـ که از طرف اکثریت قاطع مردم به مرجعیت و رهبری شناخته و پذیرفته شدند، تعیین رهبر به عهده خبرگان منتخب مردم است. خبرگان رهبری درباره همه فقهای واجد شرایط مذکور در اصول پنجم و یکصد و نهم بررسی و مشورت می کنند. هر گاه یکی از آنان را اعلم به احکام و موضوعات فقهی یا مسائل سیاسی و اجتماعی یا دارای مقبولیت عامه یا واجد برجستگی خاص در یکی از صفات مذکور در اصل یکصد و نهم تشخیص دهند او را به رهبری انتخاب می کنند و در غیر این صورت یکی از آنان را به عنوان رهبر انتخاب و معرفی می نمایند. رهبر منتخب خبرگان، ولایت امر و همه مسئولیت های ناشی از آن را بر عهده خواهد داشت....». اصل ۱۰۸ قانون اساسی:«قانون مربوط به تعداد و شرایط خبرگان، کیفیت انتخاب آن ها و آئین نامه داخلی جلسات آنان برای نخستین دوره باید به وسیله فقهای اولین شورای نگهبان تهیه و با اکثریت آرای آنان تصویب شود و به تصویب نهایی رهبر انقلاب برسد...». اصل ۱۰۹ قانون اساسی:«شرایط و صفات رهبر: ۱. صلاحیت علمی لازم برای افتاء در ابواب مختلف فقه، ۲. عدالت و تقوای لازم برای رهبری امت اسلام، ۳. بینش صحیح سیاسی و اجتماعی، تدبیر، شجاعت، مدیریت و قدرت کافی برای رهبری. در صورت تعدد واجدین شرایط فوق شخصی که دارای بینش فقهی و سیاسی قوی تر باشد، مقدم است». اصل ۱۱۰ قانون اساسی:«وظایف و اختیارات رهبر: ۱- تعیین سیاست های کلی نظام جمهوری اسلامی ایران پس از مشورت با مجمع تشخیص مصلحت نظام. ۲- نظارت بر حسن اجرای سیاستهای کلی نظام. و ...» اصل ۱۱۱ قانون اساسی:«هر گاه رهبر از انجام وظایف قانونی ناتوان شود یا فاقد یکی از شرایط مذکور در اصول پنجم و یکصد و نهم گردد یا معلوم شود از آغاز فاقد بعضی از شرایط بوده است، از مقام خود برکنار خواهد شد. تشخیص این امر به عهده خبرگان مذکور در اصل یکصد و هشتم می باشد. در صورت فوت یا کناره گیری یا عزل رهبر، خبرگان موظفند در اسرع وقت نسبت به تعیین و معرفی رهبر جدید اقدام نمایند. تا هنگام معرفی رهبر، شورای مرکب از رئیس جمهور، رئیس قوّه قضاییه و یکی از فقهای شورای نگهبان به انتخاب مجمع تشخیص مصلحت نظام، همه وظایف رهبری را به طور موقت به عهده می گیرد و چنانچه در این

مدت یکی از آنان به هر دلیل نتواند انجام وظیفه نماید، فرد دیگری به انتخاب مجمع، با حفظ اکثریت فقها در شورا، به جای وی منصوب می گردد. این شورا در خصوص وظایف بندهای ۱ و ۲ و ۳ و ۵ و ۱۰ و قسمتهای (د) و (ه) و (و) بند ۶ اصل یکصد و دهم، پس از تصویب سه چهارم اعضا مجمع تشخیص مصلحت نظام اقدام می کند. هر گاه رهبر بر اثر بیماری یا حادثه دیگر موقتاً از انجام وظایف رهبری ناتوان شود، در این مدت شورای مذکور در این اصل وظایف او را عهده دار خواهد بود». اصل ۱۱۲ قانون اساسی:«مجمع تشخیص مصلحت نظام برای تشخیص مصلحت در مواردی که مصوبه مجلس شورای اسلامی را شورای نگهبان خلاف موازین شرع و یا قانون اساسی بداند و مجلس با در نظر گرفتن مصلحت نظام نظر شورای نگهبان را تأمین نکند و مشاوره در اموری که رهبری به آنان ارجاع می دهد و سایر وظایفی که در این قانون ذکر شده است به دستور رهبری تشکیل می شود. اعضای ثابت و متغیر این مجمع را مقام رهبری تعیین می نماید. مقررات مربوط به مجمع توسط خود اعضاء تهیه و تصویب و به تأیید مقام رهبری خواهد رسید». اصل ۱۱۳ قانون اساسی:«پس از مقام رهبری، رئیس جمهور عالی ترین مقام رسمی کشور است و مسئولیت اجرای قانون اساسی و ریاست قوه مجریه را جز در اموری که مستقیماً به رهبری مربوط می شود برعهده دارد». اصل ۱۲۲ قانون اساسی:«رئیس جمهور در حدود اختیارات و وظایفی که به موجب قانون اساسی و یا قوانینی عادی به عهده دارد در برابر ملّت و رهبر و مجلس شورای اسلامی مسئول است». اصل ۱۳۰ قانون اساسی:«رئیس جمهور استعفای خود را به رهبر تقدیم می کند و تا زمانی که استعفای او پذیرفته نشده است به انجام وظایف خود ادامه می دهد». اصل ۱۳۱ قانون اساسی:«در صورت فوت، عزل، استعفا، غیبت یا بیماری بیش از دو ماه رئیس جمهور و یا در موردی که مدت ریاست جمهوری پایان یافته و رئیس جمهور جدید بر اثر موانعی هنوز انتخاب نشده و یا امور دیگری از این قبیل، معاون اول رئیس جمهور با موافقت رهبری اختیارات و مسئولیتهای وی را بر عهده می گیرد و شورایی متشکل از رئیس مجلس و رئیس قوه قضاییه و معاون اول رئیس جمهور موظف است ترتیبی دهد که حداکثر ظرف مدت پنجاه روز رئیس جمهور جدید انتخاب شود، در صورت فوت معاون اول و یا امور دیگری که مانع انجام وظایف وی گردد و نیز در صورتی که رئیس جمهور معاون اول نداشته باشد، مقام رهبری فرد دیگری را به جای او منصوب می کند». اصل ۱۴۲ قانون اساسی:«دارایی رهبر، رئیس جمهور، معاونان رئیس جمهور، وزیران و همسر و فرزندان آنان قبل و بعد از خدمت، توسط قوه قضاییه رسیدگی می شود که بر خلاف حق افزایش نیافته باشد». اصل ۱۵۷ قانون اساسی :«به منظور انجام مسئولیت های قوه قضاییه در کلیه امور قضایی و اداری و اجرایی مقام رهبری یک نفر مجتهد عادل و آگاه به امور قضایی و مدیر و مدبر را برای مدت پنج سال به عنوان رئیس قوه قضاییه تعیین می نماید که عالی ترین مقام قوه قضاییه است». اصل ۱۷۵ قانون اساسی :«... نصب و عزل رئیس سازمان صدا و سیمای جمهوری اسلامی ایران با مقام رهبری است و شورایی مرکب از نمایندگان رئیس جمهور و رئیس قوه قضاییه و مجلس شورای اسلامی (هر کدام دو نفر) نظارت بر این سازمان خواهند داشت...». اصل ۱۷۶ قانون اساسی :« به منظور تأمین منافع ملی و پاسداری از انقلاب اسلامی و تمامیت ارضی و حاکمیت ملّی شورای عالی امنیت ملی به ریاست رئیس جمهور، با وظایف زیر تشکیل می گردد: ۱- تعیین سیاستهای دفاعی - امنیتی کشور در محدوده سیاست های کلی تعیین شده از طرف مقام رهبر و ... اعضای شورا عبارتند از: نماینده به انتخاب رهبری... مصوبات شورای عالی امنیت ملی پس از تأیید مقام رهبری قابل اجرا است». اصل ۱۷۷ قانون اساسی :«بازنگری در قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران، در موارد ضروری به ترتیب زیر انجام می گیرد: مقام رهبری پس از مشورت با مجمع تشخیص مصلحت نظام طی حکمی خطاب به رئیس جمهور موارد اصلاح یا تتمیم قانون اساسی را به شورای بازنگری قانون اساسی با ترکیب زیر پیشنهاد می کند: ۱- اعضای شورای نگهبان ۲- روسای قوای سه گانه ۳- اعضای ثابت مجمع تشخیص مصلحت نظام ۴- پنج نفر از اعضای مجلس خبرگان رهبری ۵- ده نفر به انتخاب مقام رهبری و... مصوبات شورا پس از تأیید و امضاء مقام رهبری باید از طریق مراجعه به آرای عمومی به تصویب اکثریت مطلق شرکت کنندگان در همه پرسی برسد...». مصطفی ناصحی- ولایت فقیه و تفکیک قوا- ص۱۰۹

شیوه تعیین رهبری

شیوه تعیین رهبری در نظام جمهوری اسلامی ایران ، مرجع خاصی برای تعیین رهبر مشخص شده است، قانون اساسی ۵۸ یکی از طرق تعیین رهبری را پذیرش اکثریت مردم می دانست، چنان که اصل ۵ قانون اساسی ۵۸ مقرر می دارد:«در زمان غیبت حضرت ولی عصر(عجل الله تعالی فرجه) در جمهوری اسلامی ایران ولایت امر و امامت امت بر عهده فقیه عادل و با تقوا، آگاه به زمان، شجاع، مدیر و مدبر است که اکثریت مردم او را به رهبری شناخته و پذیرفته باشند...» و همین طور طبق اصل ۱۰۷ سابق که مقرر می داشت:«هر گاه یکی از فقهای واجد شرایط مذکور در اصل پنجم این قانون از طرف اکثریت قاطع مردم به مرجعیت و رهبری شناخته و پذیرفته شده باشد، همان گونه که در مورد مرجع عالی قدر تقلید و رهبر انقلاب آیت الله العظمی امام خمینی ـ رحمت الله علیه ـ چنین شده است، این رهبر، ولایت امر و همه مسئولیت های ناشی از آن را بر عهده دارد، در غیر این صورت خبرگان منتخب مردم درباره همه کسانی که صلاحیت مرجعیت و رهبری دارند بررسی و مشورت می کنند.» هر گاه یک مرجع را دارای برجستگی خاص برای رهبری بیابند او را به عنوان رهبر به مردم معرفی می نمایند، و گرنه سه یا پنج مرجع واجد شرایط رهبری را به عنوان اعضای شورای رهبری تعیین و به مردم معرفی می کنند، در حالی که در بازنگری قانون اساسی سال ۶۸، اعضای بازنگری به این نتیجه رسیدند که پذیرش مردمی رهبر، مخصوص امام خمینی ـ رحمه الله علیه ـ بوده و مردم هنگامی که امام خمینی ـ رحمه الله علیه ـ را بدون چون و چرا به رهبری انتخاب کردند، این گونه انتخاب را در اصطلاح فقهی «شیوع» می گویند(۱) و برای دوره های بعد از امام خمینی باید یک طریق روشن و مشخصی وجود داشته باشد و رهبر از طرف مرجع خاصی انتخاب شود، لذا به این نتیجه رسیدند که رهبر باید از طرف خبرگان انتخاب شود. بنابر این، طبق اصل ۱۰۷ قانون اساسی ، خبرگان، مرجع تعیین کننده رهبر در نظام جمهوری اسلامی ایران شناخته شده است:«پس از مرجع عالیقدر و رهبر کبیر انقلاب جهانی اسلامی و بنیان گذار جمهوری اسلامی ایران حضرت آیت الله العظمی امام خمینی ـ قدس سره الشریف ـ که از طرف اکثریت قاطع مردم به مرجعیت و رهبری شناخته و پذیرفته شدند، تعیین رهبر به عهده خبرگان منتخب مردم است. خبرگان رهبری درباره همه فقهای واجد شرایط مذکور در اصول پنجم و یکصد و نهم بررسی و مشورت می کنند، هر گاه یکی از آنان را اعلم به احکام و موضوعات فقهی یا مسایل سیاسی و اجتماعی یا دارای مقبولیت عامه یا واجد برجستگی خاص در یکی از صفات مذکور در اصل یکصد و نهم تشخیص دهند او را به رهبری انتخاب می کنند و در غیر این صورت یکی از آنان را به عنوان رهبر انتخاب و معرفی می نمایند. رهبر منتخب خبرگان، ولایت امر و همه مسئولیت های ناشی از آن را بر عهده دارد...». پس قانون اساسی ۵۸، برای انتخاب رهبر، دو راه پیش بینی کرده بود، یکی از طریق پذیرش و مقبولیت عامه از طرف مردم، دیگری از طرف خبرگان که مورد اشاره قرار گرفت، اما در بازنگری ۶۸ یک راه برای انتخاب رهبر پیش بینی گردید که آن مجلس خبرگان است. در مجلس خبرگان رهبری درباره همه فقهای واجد شرایط رهبری مذکور در اصل پنجم و یکصد و نهم بررسی و مشورت می کنند که در صورت تعدد اشخاص واجد شرایط رهبری، یک نفر را که نسبت به دیگر واجدین شرایط، دارای برجستگی خاص باشد، به عنوان رهبر انتخاب می کند، اگر همه واجدین شرایط در یک سطح بودند، به نظر می رسد شخصی را که دارای مقبولیت عامه بیش تری باشد، به رهبری برگزینند. شیوه تعیین رهبر شیوه و طریقه تعیین رهبر در نظام جمهوری اسلامی ایران در قانون اساسی ۵۸، طبق اصل ۵ و ۱۰۷ به سه صورت بوده است:(۲) ۱. یکی از فقهای واجد شرایط مذکور در اصل ۵ از طرف اکثریت قاطع مردم به مرجعیت و رهبری شناخته و پذیرفته می شود، همان گونه که در مورد مرجع عالیقدر تقلید و رهبر انقلاب اسلامی آیه الله العظمی امام خمینی ـ مدظله العالی ـ تحقق یافت. (اصل ۱۰۷ سابق) ۲. اگر چنین انتخابی به هر دلیلی صورت نگرفت، خبرگان منتخب مردم درباره همه کسانی که صلاحیت مرجعیت و رهبری را دارند بررسی و مشورت می کنند و یکی از مراجع را که دارای برجستگی خاص برای رهبری هستند به عنوان

رهبر، به مردم معرفی می نمایند.(اصل ۱۰۷ سابق) ۳. در صورتی که به دلیل عدم برجستگی یا عدم امکان ترجیح یک فقیه، انتخاب یک فقیه از طرف خبرگان نیز ممکن نگردید، خبرگان ۳ یا ۵ مرجع واجد شرایط رهبری را به عنوان اعضای شورای رهبری تعیین و به مردم معرفی می کنند. (اصل ۱۰۷ سابق) بنابراین، مجلس خبرگان رهبری در انتخاب رهبر موظف به رعایت ملاک های قانونی جهت انتخاب شخص واجد شرایط می باشد.(۳) و آن ملاک ها عبارت اند از: ۱. اعلم به احکام و موضوعات فقهی باشد؛ ۲. اعلم به مسائل سیاسی و اجتماعی باشد؛ ۳. دارای مقبولیت عامه باشد؛ ۴. واجد برجستگی خاص در یکی از صفات رهبری باشد. به نظر می رسد در انتخاب رهبر، رهبری لزوماً نباید دارای همه این صفات باشد و داشتن بعضی از آنها کافی است و همان گونه که در اصل ۱۰۷ ذکر شد کلمه «یا» به کار رفته است، اعلم به احکام و موضوعات فقهی یا مسایل سیاسی و اجتماعی یا ... آمده است و این بیان گر آن است که بعضی از صفات یا یکی از آن ها برای انتخاب شدن به رهبری کفایت می کند. تعیین رهبر به انتخاب است یا به انتصاب؟ یکی از مباحث مهم در نظام ولایت فقیه و رهبری، بحث انتخابی یا انتصابی بودن رهبری است و آن این که آیا رهبر باید از طرف مردم انتخاب شود یا این که رهبر باید انتصاب شود اگر قایل به انتخابی بودن رهبر شدیم، باید بگوییم مرجع انتخاب چه کسی است؟ مردم یا مرجع دیگری و هم چنین اگر قایل به انتصابی بودن فقیه هستیم، این انتصاب از ناحیه چه کسی باید باشد؟ امام معصوم ـ علیه السلام ـ حضور ندارد که شخصاً ولی فقیه را انتخاب کند، پس از طرف چه کسی باید منصوب شود. ماوردی می نویسد: «امامت دو نوع منعقد می شود: یکی به وسیله انتخاب اهل حل و عقد (که همان خبرگان باشد) و دیگری به وسیله امام قبلی، اما عده ای که معتقدند امامت به وسیله اهل حل و عقد منعقد می شود در تعداد افراد اهل حل و عقد اختلاف نظر وجود دارد که این تعداد باید چند نفر باشند؟ گروهی از آن ها بر این عقیده اند که امامت منعقد نمی= گردد مگر این که همه افراد اهل حلّ و عقد از بلاد مختلف بر امامت شخصی اجماع کنند و این بدان خاطر است که امامت او فراگیر شود و همه مردم تسلیم اوامر او باشند. اما عده ای دیگر می گویند امامت با حداقل رأی ۵ نفر منعقد می شود و...»(۴). قاضی ابویعلی هم چنین می نویسد: «.. امامت از دو طریق منعقد می شود، یکی با اختیار و انتخاب اهل حلّ و عقد (خبرگان) و دیگری با تعیین امام قبلی...»(۵). در کتاب «الفقه علی المذاهب الاربعه» چنین آمده است: «همه پیشوایان مذاهب چهارگانه (حنبلی، مالکی، شافعی و حنفی) متفق اند که امامت به وسیله بیعت اهل حل و عقد از علما، رؤسا و چهره های سرشناس مردم که می توانند در یک امر اجتماع کنند، محقق می شود و عدد خاصی در تعداد آن شرط نیست...»(۶). هم چنین موارد دیگر که ذکر آن به درازا می کشد. باید خاطر نشان کرد که از این چند موردی که ذکر شد، می توان استنباط کرد که دو طریقه برای انتخاب رهبری در نظام اسلامی وجود دارد، یکی انتخاب و دیگری انتصاب. حال بحث ما این است که در نظام جمهوری اسلامی ایران ، گزینش رهبر بر اساس انتخاب است یا انتصاب؟ آیا تعیین رهبر مثل مقام نبوت است که در اختیار خداوند باشد؟ یا این که با اختیار مردم است؟ نظریه انتصاب(۷): در این دیدگاه خداوند پیامبر را به حاکمیت رسانده است و ولایت از طرف خداوند به پیامبر تفویض شده است و پیامبر منصوب برای اعمال ولایت است، «النبی اولی بالمؤمنین من انفسهم»، هم چنین پیامبر هم امامان معصوم را بر اعمال ولایت بر مردم نصب کرده است،«من کنت مولاه فهذا علی مولاه»، ائمه معصومین ـ علیهم السلام ـ هم فقیه جامع الشرایط را برای اعمال ولایت نصب کردند. به تعبیر دیگر، فقیه جامع الشرایط برای اعمال ولایت منصوب شده است و مستند اعمال ولایت برای فقیه اختیاری است که ائمه ـ علیهم السلام ـ به فقیه جامع الشرایط تفویض کرده اند. بنابراین نظریه، مردم شأن و منزلتی برای انتخاب ندارند، چون انتخاب صورت گرفته است. نظریه انتخاب: بر اساس این نظریه، ائمه معصومین ـ علیهم السلام ـ کسی را به ولایت منصوب نکرده اند و هیچ کسی از جانب شرع به ولایت منصوب نشده است، آن چه وجود دارد این است که مردم موظف اند که تشکیل حکومت دهند، این فریضه دینی واجب است، اما در موقع تشکیل حکومت، حاکمیت را باید به دست فقیه جامع الشرایط بدهند، پس ولایت را مردم به فقیه تفویض می کنند. بنابراین، در نظریه نصب، فقیه منتخب، ولایت را از شرع می گیرد، ولی در نظریه انتخاب، ولی منتخب، ولایت را از مردم می گیرد.

منتها هر دو نظریه در این اصل مشترک هستند که کسی که انتخاب می شود، باید فقیه عادل باشد. سئوالی که مطرح می شود این است که آیا شرع مقدس اصلاً حق اعمال ولایتی به فقها نداده اند؟ اگر مردم بر اساس نظریه انتخاب، به عنوان مثال اختیار حاکمیت در فرماندهی نیروهای مسلح را به فقیه ندهند و بگویندحاکمیت از آن مردم است و تمام بخش های حاکمیت را به فقیه داده ایم غیر از نیروهای مسلح، آیا در شرع چنین اختیاری به ولی فقیه داده شده است یا نه؟ اگر در شرع نیست پس نظریه انتخاب به دو نظریه منشعب می شود: ۱- این که شرع هیچ نوع حاکمیتی به ولی فقیه نداده است و هر چه مردم بدهند همان است. ۲. این که اگر مردم اختیاراتی را به فقیه بدهند یا ندهند، شرع بعضی اختیارات را به فقیه داده است. این انشعاب از این جا پیدا شده است که بعد از این که نظریه انتخاب مطرح شد، بعضی از فقها در درس های خود این نظریه را مطرح کردند. این سئوال به عنوان اشکال مطرح شد که آیا شرع هیچ اختیاری ندارد؟ برخی اختیاراتی وجود دارد که شرع به فقیه تفویض کرده است، چه مردم تفویض بکنند و یا نکنند، متعاقب این پاسخ، سئوال دیگری مطرح شده و آن این بود که حدود این اختیارات (که شرع داده) چقدر است؟ در جواب گفته شده است که حدود این اختبارات و این نوع حاکمیت که شرع به فقیه جامع الشرایط داده است، عبارت از آن اختیاراتی است که معمولاً حکومت ها دارند. این اختیارات را چه مردم تفویض بکنند یا نکنند، شرع به فقیه تفویض کرده است، چون این اختیارات از شئونات حکومت است. با این جواب، دو نظریه انتخاب و انتصاب، به هم نزدیک شدند، با این حالت، اگر بخواهیم دقیقاً تفاوت دو نظریه را مشخص کنیم این است که: ۱. آیا حاکم می تواند فراتر از احکام شرع فرمانی صادر کند؟ ۲. آیا حاکم (فقیه) می تواند دخل و تصرف در نفوس و اموال و اعراض داشته باشد؟ صاحبان نظریه انتصاب می گویند می شود، چون احکام حکومتی فراتر از احکام اولیه و ثانویه است، اما صاحبان نظریه انتخاب می گویند اگر این اختیارات را مردم تفویض کرده اند، فقیه این اختیارات را دارد، اگر مردم در میثاق ملی خودشان این اختیارات را به فقیه نداده باشند، فقیه چنین اختیاراتی را ندارد. به هر حال، بنابر نظریه انتصاب، مساله ولایت از مقوله شرعیات می شود، ولی بنا به نظریه انتخاب، ولایت از مقوله عقلی و قراردادی است و دلیل شرعی آن فقط این است که حاکم باید عادل باشد. برداشت از قانون اساسی با توجه به دو نظریه ذکر شده، قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران منطبق با کدام یک از نظریات است، گزینش رهبری به انتخاب است یا انتصاب؟ آن چه از قانون اساسی استنباط می شود این است که گزینش رهبری در نظام جمهوری اسلامی ایران ، گرچه تلفیقی از نظریه انتصاب و انتخاب است، اما نظریه انتخاب قوی تری است. البته این نه بدین معنا است که ولایت، به رهبر تفویض می شود، بلکه شرع، ولایت را به رهبر می دهد و مردم مصداق آن را مشخص می کنند؛ یعنی خبرگان که مرجع تعیین رهبری هستند، مستقیماً از طرف مردم در یک رأی گیری انتخاب می شوند و بعد از آن، خبرگان، رهبری را بر می گزینند و باز هم در این جا مردم به طور غیر مستقیم نقش دارند و اگر مردم در انتخاب خبرگان شرکت نکنند، اصلاً خبرگانی تشکیل نمی شود. گذشته از نظریه فقهی انتصاب، که در گذشته از آن بحث کردیم، قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران به سوی انتخاب گرایش دارد، حتی وظایف و اختیارات رهبری و موارد دیگر همه در یک همه پرسی از سوی مردم تأیید شده است؛ اگر مردم در همه پرسی شرکت نمی کردند، چنین وظایف و اختیاراتی به وجود نمی آمد. یکی از فقهای معاصر در این مورد می نویسد: «در هر صورت در عصر غیبت، فقیه واجد شرایط برای تصدی رهبری متعین است، چه به نصب و چه با انتخاب از سوی مردم. البته مخفی نماند که روند سیاق کلمات بزرگان و اعلام و تألیفاتشان بدین گونه است که تنها راه را منحصر به نصب می دانند و به طور کلی به انتخاب امت توجه و التفاتی ننموده اند. در نزد آنان فقها از جانب ائمه معصومین ـ علیهم السلام ـ به نصب عام به ولایت منصوب شده اند و در این باره به مقبوله عمر بن حنظله و روایات بسیار زیاد دیگری که در شأن علما و فقها و راویان احادیث وارد شده استدلال نموده و فرموده اند، همان گونه که ائمه دوازده گانه ـ علیهم السلام ـ از جانب خداوند و یا پیامبر اکرم ـ صلی الله علیه و آله ـ منصوب هستند و همان گونه که پیامبر اکرم ـ صلی الله علیه و آله ـ از جانب خداوند منصوب است، فقها نیز به نصب عام به ولایت منصوب هستند. بر این اساس همه ولایت ها به خداوند منتهی می

گردد و برای کسی که ولایت وی به خداوند منتهی نگردد ولایتی نیست، خداوند تبارک و تعالی فرمود:«ان الحکم الّا لله» حکم تنها از آن خداوند است و گاهی به این بیان، این نکته را اضافه فرموده اند که وجدان انسان، او را جز به اطاعت مالک الملوک خداوند تبارک و تعالی و یا کسی که از جانب او ولو با واسطه مشخص شده، ملزم نمی کند و حکومت صالح حق حکومتی است که ریشه در فطرت و وجدان انسان ها داشته باشد»(۸). شیوه عزل رهبر همان گونه که چگونگی انتخاب رهبر از آثار حاکمیت ملی و آزادی و دموکراسی است، امکان برکناری رهبر هم که در اصل ۱۱۱ پیش بینی شده است، دلیلی بر آزادی و حاکمیت مردم نسبت به سرنوشت خویش است.(۹) طبق اصل ۱۱۱ قانون اساسی که مقرر می دارد: «هرگاه رهبر از انجام وظایف قانونی خود ناتوان شود یا فاقد یکی از شرایط مذکور در اصول پنجم و یکصد و نهم گردد، یا معلوم شود از آغاز فاقد بعضی از شرایط بوده است، از مقام خود برکنار خواهد شد. تشخیص این امر به عهده خبرگان مذکور در اصل یکصد و هشتم می باشد...» بنابراین، طبق این اصل، برای برکناری و عزل رهبر شرایطی وجود دارد که عبارت است از: ۱. ناتوانی رهبر در انجام وظایف قانونی خود. ۲. فاقد یکی از شرایط رهبری در اصول پنجم و یکصد و نهم شود. ۳. معلوم شود رهبری از ابتدا و آغاز بعضی از شرایط رهبری را فاقد بوده است. با این مطالب روشن می شود که رهبری در نظام جمهوری اسلامی کاملاً ـ نهادینه شده و در کنترل است و شائبه دیکتاتوری و استبداد کاملاً مردود است. به جهت این که خبرگان ناظر بر وظایف رهبری است و ابزار کنترل رهبر در قانون اساسی مشخص شده است، به عنوان مثال با رجوع به اصول ۱۰۹، ۱۱۱ و ۱۴۲، چنین مطلبی اثبات خواهد شد. استعفا و کناره گیری رهبر قانون اساسی در اصل ۱۱۱، کناره گیری و استعفای رهبر را پیش بینی کرده است و الزام و اجباری در ادامه رهبری وجود ندارد، رهبر می تواند بر اساس دلایلی که دارد از مقام خود کناره گیری کند، اما آن چه قابل ذکر است این است که این استعفا و کناره گیری باید به چه مرجعی اعلام شود؟ آیا این که رهبر تصمیم گرفت از مقام خود کناره گیری کند، کافی است یا این که باید با تشریفات خاصی، استعفای خود را تقدیم مرجع صالحی کند؟ گرچه در قانون اساسی ذکری از مرجع پذیرش استعفای رهبری نشده است، اما آن چه از روح قانون استفاده می شود این است که استعفای رهبری باید تقدیم خبرگان شود، به جهت این که همان طوری که انتخاب رهبر، به وسیله خبرگان صورت می گیرد، قهراً استعفا هم باید به آن مرجع اعلام شود، به عنوان مثال اگر وزیری از مقام خود بخواهد کناره گیری کند، باید استعفا نامه خود را به رئیس جمهور تقدیم کند، بدون دادن استعفا، نمی تواند از کار کناره گیری کند. بنابراین، استعفا در تمام موارد باید به مرجع صالح خودش اعلام شود. پی نوشت : (۱) . روح الله حسینیان، رهبری در تشیع، صفحه ۲۱۲. (۲) . این مطلب برگرفته از جزوه درسی حقوق اساسی جمهوری اسلامی ایران ، استاد عمید زنجانی از ، صفحه ۶۲ به بعد است. (۳) . محمد جواد صفار، آشنائی با قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران ، صفحه ۴۸ و ۴۹. (۴) . الاحکام السلطانیه، صفحه ۶ و ۷. (۵) . همان ، صفحه ۲۴. (۶) . عبدالرحمن الجزیری، الفقه علی المذاهب الاربعه، جلد ۵، صفحه ۴۱۷. (۷) . این مطالب برگرفته از کلاس درس استاد عمید زنجانی می باشد(جزوه سال ۷۴)، دانشکده حقوق و علوم سیاسی دانشگاه تهران. (۸) . مبانی فقهی حکومت اسلامی، ترجمه محمود صلواتی، جلد ۲، صفحه ۱۹۴. (۹) . عباسعلی عمید زنجانی، جزوه حقوق اساسی جمهوری اسلامی ایران ، نیمسال اول ۷۶ –۷۵، صفحه ۶۲. منبع:ولایت فقیه و تفکیک قوا؟ ص۱۵۲ /خ نویسنده:مصطفی ناصحی

شرایط و صفات رهبری

شرایط و صفات رهبری در اصل پنجم قانون اساسی ، ولایت امر و امامت امت بر عهده فقیه عادل و با تقوا، آگاه به زمان، شجاع، مدیر و مدبر قرار گرفته است، اما در اصل ۱۰۹ قانون اساسی ، شرایط و صفات رهبر را دسته بندی نموده است: «۱– صلاحیت علمی لازم برای افتاء در ابواب مختلف فقه. ۲– عدالت و تقوای لازم برای رهبری امت اسلام. ۳– بینش صحیح سیاسی و اجتماعی، تدبیر، شجاعت، مدیریت و قدرت کافی برای رهبری». به چه علت شرایط رهبر در دو اصل جداگانه (۵ و ۱۰۹)، با عبارت های مختلف

آورده شـده است، در حالی که بهتر بود در قانون اساسـی از تکرار پرهیز شود و شـرایط و صـفات رهبر در یک اصل گنجانده شود. آن چه به نظر می رسـد آن است که اصـل پنجم در بیـان کلیـات بوده است و آن را در فصل اول قانون اساسـی (اصول کلی) مطرح کرده است، حـال آن که در اصـل ۱۰۹، شـرایط و صـفات رهبر در فصل مربوط به رهبر (فصل هشـتم) ذکر شـده است. در اصل ۵، هفت شـرط نام برده شده است، ولی در اصل ۱۰۹، سه شـرط عنوان شـده است که در نهایت با هم فرقی ندارد. در اصل پنجم گفته شـد، فقیه عادل و با تقوا، ولی در اصل ۱۰۹ عبارت عادل و با تقوا به صورت عـدالت و تقوای لازم آمـده است. هم چنین در اصل ۵ گفته شـد، شـجاع، مدیر و مدبر و همین شـرایط در اصل ۱۰۹ با عبارت تـدبیر، شـجاعت و مدیریت آمده است. آن چه در دو اصـل شرایط جـداگانه ای را ذکر کرده انـد این است که در اصل پنجم شـرط «آگاه به زمان» آمـده است، اما در اصل ۱۰۹، بینش صحیح سیاسـی و اجتماعی ذکر شـده است که می توان گفت در نهایت یک چیز را می رساند. هم چنین دراصل پنجم، کلمه «فقیه» به کار رفته است، لیکن در اصـل ۱۰۹، صـلاحیت علمی لازم برای افتا عنوان شـده است که این شـرایط و صـفات را مورد بررسـی قرار می دهیم: ۱- صـلاحیت علمی لازم برای افتا یکی از شرایط رهبری، صلاحیت علمی لازم برای افتاء است؛ یعنی این که رهبر باید درجه اجتهاد و فقاهت او در حدی باشد که در ابواب مختلف فقه قدرت و توان افتا را از نظر علمی داشـته باشد و هر مسئله مورد نیاز را به او بـدهیم، اگر چه پاسـخ آمـاده ای نداشـته باشـد، امـا بایـد قـدرت اسـتنباط او در حـدی باشـد کـه بـا مراجعـه به ادله پاسـخ آن را بدهد.(۱)ابن زکریا یحیی بن شرف نووی از علمای بزرگ شافعی در کتاب «منهاج» در شرایط رهبر می گوید: «کونه مسلماً، مکلفاً، حرّاً، ... مجتهداً، شـجاعاً، ذارأی و سـمع و بصـر و نطق؛ شـرایط اما این است که مسلمان، بالغ، آزاد، ... مجتهد، شجاع، مدبر، شنوا و بینا و گویا باشد». بنابراین، علمای اهل سنت، اجتهاد را شـرط امامت می دانند و شـیخ محمد شربینی خطیب، شارح منهاج از علمای شـافعیه در شـرح شـرط اجتهاد می نویسـد: «سابعها کونه عالماً مجتهـداً لیعرف الاحکام و معلم الناس و لایحتاج الی اسـتفتاء غیره فی الحوادث لانه بالمراجعه و السؤال یخرج عن رتبه الاستقلال؛(۲) شرط هفتم از شرایط امامت، عالم، یعنی مجتهد بودن است تا این که احکام را بشـناسد و به مردم تعلیم دهـد تا در فتوا به دیگران در حوادث محتاج نباشـد که موجب خـدشه دار شـدن اسـتقلال رهبری شود». سـپس در توضـیح شـرط اجتهادی می نویسـد: «و المراد بالمجتهـد هنا المجتهد بشـروط الامامه لا ان یکون مجتهداً مطلقاً کما صرح به الزنجانی فی شرح الوجیز؛(۳) مراد از مجتهد در این جا اجتهاد در شـرایط و لوازم رهبری است و لازم نیست در همه مسائل مجتهـد باشـد و زنجانی در شـرح وجیز هم به این موضوع تصـریح کرده است». هم چنین ماوردی می نویسـد: «در رهبر هفت شـرط است: ... دوم، علم اجتهاد در حوادث و احکام ...».(۴) نیازی نیست که رهبر حتماً مرجع باشد و شرط مرجعیت در اصل ۱۰۹ حذف شد. حذف شـرط مرجعیت در بازنگری قانون اساسـی در نامه امام خمینی ـ رحمه الله علیه ـ به ریاست شورای بازنگری مشخص می شود: «در مورد رهبری، مـا که نمی توانیم نظام اسـلامی مان را بـدون سـرپرست رها کنیم. بایـد فردی را انتخاب کنیم که از حیثیت اسـلامی مان در جهان سیاست و نیرنگ دفاع کنـد. من از ابتـدا معتقد بودم و اصـرار داشـتم که شـرط مرجعیت لازم نیست. مجتهد عـادل مورد تأییـد خبرگـان محترم سراسـر کشور کفـایت می کنـد. اگر مردم به خبرگان رأی دادنـد، مجتهـد عادلی را برای رهبری حکومتشـان تعیین کنـد، وقـتی آن هـا هم فردی را تعیین کردنـد تـا رهبری را بر عهـده بگیرد، قهراً او مورد قبول مردم است، در این صورت او ولیّ منتخب مردم می شود و حکمش نافذ است.»(۵) نتیجه آن که، فقیه عادل با تقوا برای رهبری نظام کفایت می کند و فقیه کسـی است که توانایی علمی برای استنباط احکام الهی را از منابع و ادله شـرعی داشـته باشد. ۲- تقوا و عـدالت تقوا و عدالت یکی از شـروط بسـیار مهم برای احراز مقام رهبری است؛ زیرا این دو صـفت مهم است که وسیله بسـیار مناسبی برای کنترل رهبری است و این هـا از فضایل اخلاقی محسوب می شود. هم چنین مهم ترین هـدف در حکومت اسـلامی اجرای قانون و عـدالت و ایجاد فضـیلت و تقـوا در جـامعه است. مرحـوم کلینی روایـتی از پیـامبر اکرم ـ صـلی الله علیه و آله ـ نقـل می کنـد که آن حضـرت فرمود: «امـامت و رهبری جـامعه برازنـده نیست، مگر بر کسـی که در وی سه خصـلت است: تقوایی که او را از معصیت خداونـد باز دارد،

حلمی که به آن غضب خویش را کنترل کند و نیکی در حکومت راندن بر کسانی که حکومتشان را به عهده گرفته است، تا جایی که برای آنان همانند پدری مهربان باشد».(۶) از امام صادق ـ علیه السلام ـ روایت شده که آن حضرت فرمود: «جهت حلال از ولایت و حکومت، ولایت والی عدلی است که خداوند به معرفت آن والی و حکومت وی و پذیرش کارگزاری در دستگاه حکومتی وی دستور فرموده است و نیز ولایت کارگزاران و کارگزاران کارگزاران او، البته در همان جهتی که خداوند به والی های عادل دستور فرموده که در آن چه خداوند نازل فرموده کم و زیاد و تحریفی انجام ندهند و از دستورات وی تجاوز نکنند ...»(۷). هم چنین حضرت امیر ـ علیه السلام ـ در سخنی که هنگام حرکت به سوی شام برای جنگ با معاویه دارد، می فرماید: «پرهیز گار باشید و امام خود را اطاعت کنید؛ زیرا رعیت شایسته و نیکوکار به وسیله امام عادل نجات می یابد و رعیت گناه کار به وسیله امام فاجر و گناه کار هلاک می شود»(۸). حضرت ابراهیم وقتی به امامت رسید، در مقام سؤال پرسید آیا از فرزندان من هم کسی به مقام امامت خواهد رسید؟ خداوند در جواب فرمود عهد من به ظالم نمی رسد؛ یعنی امامت و رهبری عهدی است الهی که به اشخاص ظالم و ستم گر نمی رسد و افراد عادل و با تقوا می توانند عهده دار آن شوند.(۹) چنان که حضرت علی ـ علیه السلام ـ می فرماید:«برترین بندگان خدا، در نزد خدا امام عادل است که هم خود هدایت شده است و هم دیگران را هدایت می کند... و بدترین مردم نزد خداوند امام و رهبری است که ظالم و ستم گر باشد که هم خود گمراه است و هم دیگران را گمراه می کند... بعد می فرماید: از رسول خدا ـ صلی الله علیه و آله ـ شنیدم که فرمود: روز قیامت امام جائر را می آورند در حالی که هیچ یار و یاوری ندارد که از او عذرخواهی کند و آن گاه در آتش جهنم انداخته می شود، سپس دور می زند و می چرخد در آتش، آن چنان که آسیاب می چرخد پس از آن در قعر جهنم محبوس می شود»(۱۰). درباره همین صفت، امام خمینی ـ رحمت الله علیه ـ می فرماید: زمام دار اگر عادل نباشد، در دادن حقوق مسلمین، اخذ مالیات ها و صرف صحیح آن و اجرای عادلانه رفتار نخواهد کرد و ممکن است اموال وا نصار و نزدیکان خود را بر جامعه تحمیل نماید و بیت المال مسلمین را صرف اغراض شخصی و هوس رانی خویش کند».(۱۱) بنابراین، برای برقراری عدالت و ایجاد جامعه ای سالم بر اساس فضیلت و اخلاق ضروری است که در رأس آن جامعه شخصی صالح، عادل و با تقوا قرار گیرد که بتواند جامعه را به سوی صلح و درستی هدایت کند و از انحراف و آلودگی، ظلم و خیانت و ... بازدارد. ۳- بینش صحیح سیاسی، اجتماعی منظور از بینش صحیح سیاسی و اجتماعی این است که رهبر باید دارای بینش قوی در مسائل سیاسی و اجتماعی جامعه و هم چنین جهان باشد؛ یعنی آن چنان به مسائل و موضوعات و قضایای سیاسی جهان آگاه باشد که بر اساس آن، هم قادر به اداره جامعه باشد و هم این که در جهت گیری های ظریف بین المللی تصمیمات مقتضی، شایسته و مفید به حال جامعه اتخاذ نماید(۱۲) و باید رهبر مجهز به ابزار و وسایل متناسب با شرایط روز جهان باشد. حضرت علی ـ علیه السلام ـ می فرماید: «ای مفضل ... و آن کسی که به زمان خویش آگاه باشد شبهات بر وی هجوم نمی آورد».(۱۳) ۴- شجاعت در قانون اساسی به صفت «شجاعت» در رهبری تصریح شده است و آن هم به لحاظ اهمیت مسئله بوده است، به علت این که اگر رهبر شجاع نباشد، نمی تواند در بحران ها و مسائل حساس تصمیم گیری لازم را بنماید و شجاعت مقابله با حوادث سخت و دشمنان قدرتمند را داشته باشد، لذا لازم است که این صفت را با خود داشته باشد. حضرت علی ـ علیه السلام ـ، در نامه به مالک اشتر می فرماید: «از میان سپاهیانت آن کس را به فرماندهی بگمار که به خدا و رسول خدا و امام تو خیرخواه تر و سینه و قلبش از همه پاک تر و حلمش از دیگران بیشتر باشد. آن کس که به کندی غضبناک می شود و به سرعت عذر گناه می پذیرد و با ضعف ها مهربان است و با قدرتمندان قاطع و سرسخت، آن کس که سختی ها وی را برنیانگیخته و ضعف او را به زانو در نمی آورد.(۱) . محمد یزدی، قانون اساسی برای همه، صفحه ۵۴۹. (۲) . مغنی المنهاج الی معرفه معانی الفاظ المنهاج، جلد ۴، صفحه ۱۳۰. (۳) . همان، صفحه ۱۳۱. (۴) . الاحکام السلطانیه، جلد ۲، صفحه ۶. (۵) . نامه مورخ ۹/۲/۱۳۶۸ امام خمینی ـ رحمه الله علیه ـ خطاب به ریاست شورای بازنگری قانون اساسی سال ۱۳۶۸ مندرج در صورت مشروح مذاکرات شورای بازنگری قانون

اساسی، جلد ۱، صفحه ۵۸. (۶) . اصول کافی، جلد ۱، صفحه ۴۱۷. (۷) . تحف العقول، صفحه ۳۳۲. (۸) . بحار الانوار، جلد ۸، به نقل از الحیاه، جلد ۲. (۹) . بقره (۲) آیه ۱۲۴. (۱۰) . نهج البلاغه، خطبه ۱۶۳. (۱۱) . حکومت اسلامی (ولایت فقیه)، صفحه ۵۳. (۱۲) . سید محمد هاشمی، حقوق اساسی جمهوری اسلامی ایران، جلد ۲، صفحه ۴۹. (۱۳) . اصول کافی، جلد ۱، صفحه ۲۶، حدیث ۲۹. ..»(۱). ۵- مدیر و مدبر و قدرت کافی برای رهبری برای امور زمام داری کشور، رهبر باید دارای مدیریت و تدبیر کافی و لازم در زمینه اداره کشور باشد تا بتواند وظایف و مسئولیت های سنگین رهبری را انجام دهد و مملکت را با درایت و تدبیر لازم اداره کند. به عبارت دیگر، مدیریت و تدبیر عبارت از مجموعه استعدادهایی است که عند الامتحان، در رهبری بارز و ظاهر می شود و او را در اجرای وظایف سنگین خود یاری می کند. کشف این استعدادها از جمله مواردی است که در تعیین رهبر، یقیناً باید مورد توجه قرار گیرد.(۲) حضرت امیر ـ علیه السلام ـ می فرماید: «سزاوارترین مردم به امر خلافت تواناترین آنان به انجام آن و داناترین شان به دستورات خداوند در امور مربوط به خلافت است.»(۳) هم چنین در همین زمینه از آن حضرت روایت شده است که می فرماید: «آن که با کفایت است، سزاوار حکومت است».(۴) در جای دیگر فرمودند: «کسی که بدون علم و آگاهی کار کند، آن چه خراب می کند بیش از آن است که اصلاح می کند.»(۵) به نظر می رسد مراد از علم و آگاهی در این روایت، آگاهی به فن اداره کشور باشد. (۱) . نهج البلاغه، فیض الاسلام، نامه ۵۳. صفحه ۱۰۰۵. (۲) . سید محمد هاشمی، همان، صفحه ۴۹. (۳) . نهج البلاغه، فیض الاسلام، خطبه ۱۷۳، صفحه ۵۸۸. (۴) . غررالحکم و دررالکلم، جلد ۵. صفحه ۳۴۹، حدیث ۸۶۹۲. (۵) . اصول کافی، جلد ۱، صفحه ۴۴، حدیث ۲. مصطفی ناصحی- ولایت فقیه و تفکیک قوا ?ص۱۶۶

وظایف خبرگان رهبری

وظایف خبرگان رهبری برای مجلس خبرگان در قانون اساسی وظایف متعدّدی تدوین شده که عمده آن به این شرح است: یکم: گرچه تدوین و تصویب قانون مربوط به مجلس خبرگان از لحاظ تعدادِ اعضا, شرایط خبرگان, کیفیّت انتخاب آن ها و سایر مقرّرات و آیین نامه ها در دوره نخست بر عهده فقهای شورای نگهبان است, لیکن در دوره های بعد, مستقلاً بر عهده خود مجلس خبرگان می باشد , زیرا اصل یک صد و هشتم قانون اساسی چنین می گوید: (قانون مربوط به تعداد, و شرایط خبرگان, کیفیّت انتخاب آن ها و آیین نامه داخلی جلسات آنان برای نخستین دوره باید به وسیله فقهای اوّلین شورای نگهبان تهیّه و با اکثریت آرای آنان تصویب شود, و به تصویب نهایی رهبر انقلاب برسد. از آن پس, هر گونه تغییر و تجدید نظر در این قانون و تصویب سایر مقرّرات مربوط به وظایف خبرگان در صلاحیت خود آنان است.) آن چه از اصل یک صد و هشتم استنباط می شود, استقلال مجلس خبرگان در مورد قانون گذاری مربوط به خود است, زیرا اوّلا: نهادها, وزارت خانه ها و مانند آن گرچه در تدوین آیین نامه های داخلی خود مستقل اند, لیکن آیین نامه های آن ها حتماً باید مخالف با قوانین مصوّب مجلس شورای اسلامی نباشد, و هیچ نهادی حق قانون گذاری ندارد, ثانیاً: گرچه مجلس شورای اسلامی مرجع تقنین تمام قوانین کشور است, ولی تصویب آن ها به بررسی شورای نگهبان می باشد, تا هیچ کدام از آن قوانین مخالف با قانون اساسی یا مخالف با موازین اسلامی نباشد(طبق اصل نود و چهارم قانون اساسی), ثالثاً: انعقاد مجلس شورای اسلامی و صلاحیت آن برای شروع به کار قانون گذاری مشروط به تحقّق و تمامیّت نصاب شورای نگهبان است ;یعنی اگر شورای نگهبان در خارج محقّق نشد, اصلاً مجلس شورای اسلامی, قانونی نیست مگر در خصوص تصویب اعتبارنامه نمایندگان, رابعاً: شورای نگهبان مرجع تقنین نیست, حتی قوانین مربوط به خود آن شورا, در قانون اساسی کاملاً مدوّن و مصوّب شد, تنها صلاحیّت آن شورا تصویب آیین نامه داخلی خودش می باشد. گرچه نخستین دوره مجلس خبرگان با قانون مصوّب شورای نگهبان تشکیل می شود, لیکن شورای نگهبان برای تصویب قانون اولین دوره مجلس خبرگان, فاقد استقلال است, زیرا مصوَّب آن شورا تا به تصویب نهایی رهبر انقلاب نرسد, هرگز رسمیّت قانونی نخواهد داشت. امّا

مجلس خبرگان بعد از تشکیل شدن در تمام عناوین یاد شده مستقل می باشد, چون نه تنها در تدوین آیین نامه های داخلی خود مستقل است, بلکه در تدوین و تصویب قوانین و مقرّرات مربوط به خود, هم منبع تقنین است و هم در این مرجع بودنْ مستقل است ;یعنی نه تنها نیازی به بررسی نهایی شورای نگهبان ندارد, بلکه محتاج به تصویب نهایی رهبر انقلاب هم نخواهد بود ;بر خلاف مقرّرات مربوط به مجمع تشخیص مصلحت نظام که به تأیید نهایی مقام رهبری نیازمند است. از این جا وظیفه استقلالی مجلس خبرگان در تقنین قوانینِ مربوط به خود و بی نیازی آن از هر نهاد, ارگان و مقامی ـ حتی مقام شامخ رهبری ـ معلوم خواهد شد. این مطلب گرچه در قانون اساسی مصوّب ۱۳۵۸ ملحوظ شده بود, لیکن با صراحت و دلالت روشن تر و بدون هیچ ابهام و اجمالی در شورای بازنگری قانون اساسی مصوّب ۱۳۶۸ بیان شد. ممکن است نظارت نهایی مصوبات مجلس خبرگان از لحاظ انطباق با موازین اسلامی بر عهده فقهای شورای نگهبان باشد که در این جهت نیاز به توضیح آینده است. نمونه استقلال و تفاوت مجلس خبرگان با سایر ارگان ها را می توان در تعیین مدت مجلس خبرگان مشاهده کرد ;مثلاً رئیس جمهور طبق اصل یک صد و چهاردهم برای مدت چهار سال و نمایندگان مجلس شورای اسلامی طبق اصل شصت و سوم برای مدت چهار سال و اعضای شورای نگهبان طبق اصل نود و دوم برای مدت شش سال انتخاب می شوند, لیکن اعضای مجلس خبرگان طبق قانون مصوّبِ خود, برای مدت هشت سال انتخاب می شوند, و قانون اساسی هیچ گونه تحدیدی در این باره ندارد, بلکه تعیین حدود آن را همانند سایر مسائل و قوانین خبرگان در اختیار خود مجلس خبرگان قرار داده است. دوم: تعیین رهبر انقلاب از بین فقهای واجد شرایط رهبری دومین وظیفه و اصلی ترین سِمَت مجلس خبرگان است, زیرا در اصل یک صد و هفتم قانون اساسی چنین آمده است: (پس از مرجع عالی قدر تقلید و رهبر کبیر انقلاب جهانی اسلام و بنیان گذار جمهوری اسلامی ایران حضرت آیه‌اللّه العظمی امام خمینی(قدس سرّه الشریف), که از طرف اکثریت قاطع مردم به مرجعیت و رهبری شناخته و پذیرفته شدند, تعیین رهبر به عهده خبرگانِ منتخب مردم است. خبرگان رهبری درباره همه فقهای واجد شرایطِ مذکور در اصل پنجم و یک صد و نهم بررسی و مشورت می کنند, هرگاه یکی از آنان را اَعْلَم به احکام و موضوعات فقهی یا مسائل سیاسی و اجتماعی یا دارای مقبولیّت عامه یا واجد برجستگی خاص در یکی از صفات مذکور در اصل یک صد و نهم تشخیص دهند او را به رهبری انتخاب می کنند و در غیر این صورت یکی از آنان را به عنوان رهبر انتخاب و معرفی می نمایند. رهبر منتخب خبرگان ولایت امر و همه مسئولیت های ناشی از آن را بر عهده خواهد داشت.) آن چه از این اصل و سایر اصول قانون اساسی,راجع به رهبری استظهار می شود عبارت است از: ۱ـ فقیه جامع شرایط علمی و عملی رهبری در عصر غیبت حضرت ولی عصر ـ ارواحنا فداه ـ نه تنها می تواند مقام رهبری را حیازت کند, بلکه موظّف است عهده دار آن گردد, زیرا مقتضای ادلّه نصب عام از یک سو و مُفادِ اصل پنجم قانون اساسی از سوی دیگر همانا تعهد فقیه جامع الشرایط است نه اختیار او, چون در اصل پنجم قانون اساسی چنین آمده است: (در زمان غیبت حضرت ولیّ عصر ـ عجّل اللّه تعالی فرجه ـ در جمهوری اسلامی ایران, ولایت امر و امامت امت بر عهده فقیه عادل و با تقوا, آگاه به زمان, شجاع, مدیر و مدبّر است که طبق اصل یک صد و هفتم عهده دار آن می گردد.) بنابراین, وظیفه مجلس خبرگانْ جَعْلِ مقام رهبری, یا اعطای آن مقامِ مجعول به فقیه جامع الشرایط نیست, بلکه طبق ادلّه نَصْب, چنین مقامی برای فقیه جامع شرایط جعل شده و به شخصیّت حقوقی فقیه نه به شخصیّت حقیقی او(یعنی به سِمَت فقاهت و عدالت او نه به شخص او) اعطا شده است و هیچ کدام از این دو کار ;یعنی, جعل اصل مقام و اعطای آن از اختیارات یا وظایف مجلس خبرگان نیست, بلکه وظیفه او فقط تشخیص تحقّق شرایط مزبور در شخص فقیه و اعلام نظر کارشناسی در این باره است ;یعنی, کشف اجتماع شرایط مزبور در شخص خاص به نحو انحصار یا عدم انحصار که در مطالب بعد معلوم خواهد شد. ۲ـ اگر شرایط مزبور رهبری در شخص معیّن به نحو انحصار محقّق شد, پذیرش سِمَت رهبری بر آن فقیه معیّن و تعهّد وی نسبت به مقام رهبری, واجب عینی خواهد بود, و معرّفی همان فقیه معیّن و منحصر برای رهبری, بر مجلس خبرگان واجب تعیینی می باشد, چنان که پذیرش مردم در این فرض مزبور نیز به نحو واجب تعیینی

است, و اگر شرایط مزبور رهبری در چند فقیه بدون امتیاز و بدون انحصارْ محقّق شد, پذیرش سِمَت رهبری در ابتدای فَحْص و بررسی بر همگان واجب کفایی است و معرّفی یکی از آنان برای تصدی مقام رهبری در ابتدای بحث به نحو واجب تخییری بر مجلس خبرگان واجب است. اگر با فحص دقیق و بحث عمیق هیچ گونه امتیاز و برجستگی یا مقبولیّت عامه برای فقیه معیّن ثابت نشد, بر مجلس خبرگان تعیین یکی از آن ها(تخییر حدوثی, نه استمراری) به عنوان رهبر و اعلام رهبری وی به مردم واجب خواهد بود, چنان که پذیرش رهبری همان فقیه معیّن و معرّفی شده از سوی خبرگان بر مردم به نحو واجب تعیینی لازم می باشد, همان طور که تصدّی مقام رهبری برای فقیه جامع شرایط مزبور واجب عینی است, نه کفایی و بر فقهای دیگر همانند اعضای مجلس خبرگان و هم آهنگ با سایر مردم, پذیرش رهبری آن فقیه معرّفی شده واجب تعیینی است. ۳ـ جریان وجوب عینی یا کفایی نسبت به فقیهان جامع شرایط رهبری است و جریان وجوب تعیینی یا تخییری در ابتدای فَحصْ و بررسی نسبت به اعضای مجلس خبرگان می باشد, امّا نسبت به جمهور و توده مردم در تمام احوال, پذیرش رهبریِ شخص معیّن واجب تعیینی است, زیرا وظیفه آنان بعد از فَحْص و کاوش علمی و اعلام نتیجه نمایندگانِ آن ها, یعنی مجلس خبرگان روشن می شود و در این حال وظیفه آنان جز پذیرش رهبری فقیه معیّن به نحو واجب تعیینی نخواهد بود. ۴ـ شخصیّت حقیقی فقیه مزبور همانند اشخاص حقیقی دیگر اعم از فقهای همتای خویش و اعضای مجلس خبرگان و جمهور مردم موظّف است ولایت و رهبری شخصیّت حقوقی خویش را که همان ولایت فقاهت و عدالت و... می باشد به نحو واجب تعیینی بپذیرد, زیرا گذشته از آن که تولّی ولایت فقاهت و عدالت شرعاً بر خود فقیه جامع شرایط واجب است, مفاد ذیل اصل یک صد و هفتم نیز همین است, چون در ذیل آن اصل چنین آمده است: (...رهبر در برابر قوانین با سایر افراد کشور مساوی است ;)یعنی شخصیّت حقیقی رهبر در برابر همه قوانین با جمهور مردم مساوی است, گرچه شخصیّت حقوقی آن, عین سِمَت است. سوم: مراقبتِ وجدان و فقدان اوصاف و شرایط رهبری سومین وظیفه مجلس خبرگان است, زیرا گرچه رهبری همانند ریاست جمهور, عضویت مجلس خبرگان, عضویت شورای نگهبان, نمایندگی مجلس شورای اسلامی و... زمان مند و مدّت دار نیست, لیکن مشروط به شرایط و محدود به اوصافی است که در گذر زمان از گزند حوادث مصون نیست, چنان که فَحْص و تبادل نظر اعضای مجلس خبرگان در مقام حدوث و در تبیین اصل رهبر معصومانه نیست و ممکن است با اشتباهِ پیچیده همراه باشد, که در طول زمان کشف خلاف آن محتمل خواهد بود, لذا مجلس خبرگان موظّف است به طور دقیق درباره شرایط و اوصاف علمی و عملی رهبر مراقبت کند و صدر اصل یک صد و یازدهم در این باره چنین می گوید: (هرگاه رهبر از انجام وظایف قانونی خود ناتوان شود یا فاقد یکی از شرایط مذکور در اصول پنجم و یک صد و نهم گردد یا معلوم شود از آغاز فاقد بعضی از شرایط بوده است, از مقام خود برکنار خواهد شد....) آن چه از این اصل استظهار می شود عبارت است از: ۱ـ شرایط و اوصاف مذکور در قانون اساسی برای تصدّی مقام رهبری, باید در حال حدوث و در حال بقا هم چنان محفوظ بماند و ثبوت آن اختصاص به زمان حدوث رهبری ندارد. ۲ـ وظیفه مجلس خبرگان در مقام اثبات و تشخیصْ اختصاص به مقام حدوث رهبری ندارد, بلکه در مقام بقای آن نیز هم چنان وظیفه مندند که مراقبت کامل نمایند که آن شرایط و اوصاف هم چنان موجود باشد. ۳ـ در صورت کشف خلاف به لحاظ مقام حدوث و نیز در صورت زوال برخی از شرایط و اوصاف به لحاظ مقام بقا, فقیه مزبور در ظَرْفِ فقدان(حدوثاً یا بقائاً) رهبر نبوده یا نخواهد بود و وظیفه خبرگان اعلام نفی رهبر سابق و معرّفی رهبر لاحق است. چهارم: گاهی فقدان شرایط یا اوصاف به تحوّل و دگرگونی منفیّ در شخص فقیه پذیرفته شده به عنوان رهبری است, مانند آن که بر اثر علل طبیعی,کهن سالی, بیماری, رخدادهای تلخ غیر مترقّب و... فاقد برخی از شرایط رهبری می گردد و زمانی به تحول و دگرگونی مثبت است که در سایر فقهای همتای او پدید می آید, مانند آن که یکی از فقهای همسان او به رجحان علمی, عملی یا مقبولیّت عامه رسیده است که اگر در طلیعه انتخاب و تعیین رهبر, چنین مطلبی حاصل شده بود حتماً آن فقیه به عنوان رهبر به مردم معرفی می شد و هم اکنون تحوّل و دگرگونی مثبت آن فقیه در حدّ وفور و فراوانی است که قابل اغماض نخواهد بود. چنین مزیّت

و برجستگی پدیـد آمـده تحوّل مُثْبِتِ فقیه دیگری است که مجلس خبرگان را به معرفی آن فقیه ممتاز موظّف می نمایند. از این جا معلوم می شود که گرچه رهبری, زمان مند نیست, ولی شرایط و اوصاف آن مانند مرجعیت در رهگذر تحوّل های علمی و عملی به طور طبیعی یا تاریخی, زمان منـد خواهـد بود ;لـذا قابل پیش بینی به عنوان کوتاه مدت یا دراز مدت نمی باشد. پنجم: گاهی فقدان شرایط و اوصاف به طور دائمی است و گاهی به طور موقّت. فقـدان دائمی مانند رخداد وفات یا چیزی که ملحق به وفات است, مثل فرتوتی قطعی و کهن سـالی حتمی که با نسـیان و فقـدان قـدرت رهبر همراه می باشـد. فقـدان موقّت و موسـمی, ماننـد بیماری دراز مـدت که علاـج آن در مـدتِ کوتـاهِ مُغْتفر و مورد تسامـح یقیناً بیرون است و شـرایط و اوصافِ رهبری در زمان آن بیماری صـعب العلاج قطعاً مفقود است. در این حال نیز مجلس خبرگان موظّف به مراقبت و اعلام نتایـج آن خواهد بود. در صورت فقدان دائم در صدد تعیین رهبر آینده بودن, از وظایف مجلس خبرگان است. در دو صورت اخیر شورای مشخصـی بعضـی از وظایف رهبری را بر عهـده دارنـد که بحث پیرامون آن شورا و ترکیب و وظایف آن از قلمرو این مصاحبه و سؤال و پاسخ بیرون است. شـشم: همان طور که در صورت وجـدان شـرایط و اوصـاف رهبری, کـار مجلس خبرگـان, کشف و اعلـام آن بود, درصورت فقـدان یکی از آن ها, وظیفه خبرگان کشف و اعلام آن است. نه عزل رهبر, زیرا فاقد شـرایط یا اصـلاً رهبر نبود یا از رهبری منعزل می شود و از انعزال او در اصل یکصد و یازدهم چنین تعبیر شد: (از مقام خود برکنار خواهد شد ;)یعنی, منعزل است نه معزول و اگر در سطر بعدِ همان اصلْ سـخن از عنوانِ عزلِ رهبر آمـده است, به این معنا نخواهـد بود که مجلس خبرگان او را معزول می کند, بلکه همان منبع فقهی که او را نصب نمود, عزل می کند و مجلس خبرگان سِـمَتی جز کشفِ عزل و نصب رهبر ندارد, نه انشای عزل یا انشای نصبْ(یعنی انشای عَزْلی یا انشای نَصْبی). آیت الله جوادی آملی- مجله حکومت اسلامی, ش ۸

شبهه دور(خبرگان و رهبری)

شبهه دور(خبرگـان و رهـبری) روش منطقی و قابـل دفـاع در مورد تعیین رهبری و ولی فقیه مراجعه به آراء و نظر خبرگـان است. اما پیرامون مجلس خبرگـان و رابط آن با ولی فقیه و رهبری مسائلی وجود دارد که از جمله آنها اشـکال دور است که درباره رابطه بین مجلس خبرگان و رهبری مطرح شـده و گفته می شود از یک طرف مجلس خبرگان رهبر را تعیین می کنـد در حالی که اعتبار خود این خبرگـان و کـار آنهـا به رهـبر بـاز می گردد و این دور است و دور باطـل است . توضیـح این که: کسـانی که می خواهنـد برای مجلس خبرگـان نـامزد و در نهـایت انتخاب شونـد بایـد صـلاحیت آنها توسط شورای نگهبان بررسـی و تأییـد شود. بنابراین اعضای مجلس خبرگان در واقع اعتبار خود را از شورای نگهبان کسب می کننـد و اگر شورای نگهبان صـلاحیت آنها را تأییـد نکند هر چه هم تعـداد آرای آنـان در صـندوق هـای رأی زیاد باشـد موجب اعتبار و عضویت آنان درمجلس خبرگان نمی شود. از طرف دیگر، اعضـای شورای نگهبان نیز اعتبارشان را از ناحیه رهبر کسب کرده انـد زیرا براساس قانون اساسـی، انتخاب فقهای شورای نگهبان بر عهده رهبر و ولی فقیه است. پس اگر نظرات شورای نگهبان اعتبار دارد و نافذ است به دلیل آن است که منتخب رهبر هستند. با این حسـاب می توانیم بگوییم اگر اعتبـار اعضـای شورای نگهبـان نیز به امضای رهبر است بنابراین، اعتبار مجلس خبرگان در حقیقت با یـک واسـطه بسـتگی به امضـای رهبر دارد و این رهبر و ولی فقیه است که به مجلس خبرگـان و کار آن اعتبار می بخشـد: ولی فقیه اعتبـار می بخشـد به شورای نگهبـان و شورای نگهبـان اعتبـار می بخشـد به مجلس خبرگـان. از این طرف نیز کـار مجلس خبرگـان عبارت از انتخاب و تعیین رهبری و ولی فقیه است و با امضا و رأی مجلس خبرگان است که ولایت فقیه و رهبری اعتبار پیدا کرده و حق حاکمیت پیدا می کند و بدین ترتیب دور فلسفی پیش آید: ولی فقیه اعتبار می بخشد به شورای نگهبان و شورای نگهبان اعتبار می بخشـد به مجلس خبرگان و مجلس خبرگان اعتبار می بخشـد به ولی فقیه. یعنی تا مجلس خبرگان رأی نداده باشد، حکم و نظر ولی فقیه اعتبار نـدارد و از طرف دیگر خود مجلس خبرگان را نیز مادامی که ولی فقیه بطور غیر مسـتقیم (با یک واسـطه و از طریق

شورای نگهبان) امضا نکرده باشد نظر و رأی آن (که همان تعیین رهبری است) اعتبار نـدارد و این همان رابطه دوری است که در فلسفه ومنطق به اثبات رسیده که باطل و محال است. قبل ازاین که به پاسخ این اشکال بپردازیم بایـد متذکّر شویم که ریشه این اشکال در واقع مربوط به بحثی است که در مباحث فلسفه سیاست و در مورد نظام های دمکراسی و مبتنی بر انتخابات مطرح شده است. در آن جا ایـن بحث و این اشکال مطرح شده که اعتبار قوانین و مقرراتی که در یک نظام دموکراتیک توسط مجالس نماینـدگان یا دولت وضع می شود بر چه اساس است؟ و پاسخ ابتدایی هم که داده می شود این است که اعتبار آن بر اساس رأی مردم است؛ یعنی چون مردم به این نماینـدگان یا به این حزب و دولت رأی داده انـد بنابراین قوانین و مقررات موضوعه توسط آنها اعتبار پیدا می کند: رأی مردم اعتبار می بخشد به قوانین و مقررات وضع شده توسط مجلس و دولت اما بلافاصله این سؤال به ذهن می آیـد که به هنگام تأسیس یک نظام دموکراتیک ودر اولین انتخاباتی که می خواهـد برگزار شود و هنوز مجلس ودولتی وجود نـدارد و تازه می خواهیم از طریق انتخابات آنها را معین کنیم، خود این انتخابات نیاز به قوانین و مقررات دارد؛ این که آیا زنان هم حق رأی داشته باشند یا نه؛ حداقل سن رأی دهندگان چه مقدار باشد؛ حداقل آرای کسب شده برای انتخاب شدن چه مقدار باشد: آیا اکثریت مطلق ملاک باشد یا اکثریت نسبی یا نصف بعلاوه یک یا یک سوم آرای مأخوذه؛ نامزدها از نظر سن ومیزان تحصیلات وسایر موارد بایـد واجد چه شرایطی باشند و ده ها مسأله دیگر که باید قوانین و مقرراتی برای آنها در نظر بگیریم. و بسیار روشن است که هریک از این قوانین و مقررات و تصمیمی که در مورد چگونگی آن گرفته می شود می تواند بر سرنوشت انتخابات و فرد یا حزبی که در انتخابات پیروز می شود و رأی می آورد تأثیر داشته باشد. در کشورهای غربی (یا لااقل در بسیاری از آنها) که پیشگامان تأسیس نظام های دمکراتیک در یکی، دو قرن اخیر شناخته می شونـد زنان در ابتدا حق رأی نداشتند و انتخابات بدون حضور زنان برگزار می شد و این احتمال قویاً وجود دارد که اگر از ابتدا زنان حق رأی می داشتند ما امروز نام افراد و احزاب و شخصیت های دیگری را در تاریخ سیاسی بسیاری از کشورهای غربی مشاهده می کردیم. تا همین اواخر نیز در کشور سوییس که دارای بیش از بیست «کانتون» مستقل است در بسیاری از کانتون های آن، زنان حق رأی نداشتند. با تغییر حداقل سن لازم برای شرکت در انتخابات از ۱۶به ۱۵سال، در کشورهایی نظیر کشور ما که نزدیک به هفتاد درصد جمعیت را جوانان تشکیل می دهند، احتمال قوی می رود که وضعیت انتخابات و افراد و گروه هایی که حایز اکثریت آرا می شونـد به کلی دگرگون شود. اکنون سؤال این است که در اولین انتخاباتی که در هر نظام دموکراسی برگزار می شود و هنوز نه دولتی و نه مجلسی در کار است برای سن و جنسیت افراد شرکت کننده و یا در مورد شرایط نامزدهای انتخابات و میزان آرایی که برای انتخاب شدن نیاز دارند ومسائل مشابه دیگری که مربوط به برگزاری انتخابات است چه مرجعی و براساس چه پشتوانه ای بایـد تصمیم بگیرد؟ در این جا تأکیـد اکید می کنیم که توجه داشته باشید اگر برای اولین دولت و اولین مجلسی که برسرکار می آید نتوانیم پاسخ درست و قانع کننده ای بدهیم تمامی دولت ها و مجالس قانون گذاری که پس از این اولین دولت و مجلس دریک کشور روی کار می آینـد زیر سؤال خواهند رفت و اعتبار و مشروعیت آنها مخدوش خواهـد شـد. زیرا دولت و مجلس دوم براساس قوانین و مقررات مصوب دولت و مجلس اول تشکیل می شود؛ دولت و مجلس سوم بر اساس قوانین و مقررات مصوب دولت و مجلس دوم تشکیل می شود؛ دولت و مجلس چهارم بر اساس قوانین ومقررات مصوب دولت و مجلس سوم تشکیل می شود و به همین صورت ادامه پیدا می کند. بدیهی است که اگر اشکال مذکور در مورد دولت و مجلس اول حل نشود و اعتبار آنها تثبیت نگردد اعتبار تمامی دولت ها و مجالس قانون گذاری بعدی تا آخر زیر سؤال خواهد رفت. برای حل این اشکال، برخی از نظریه پردازان و دانشمندان علوم سیاسی گفته اند ما بالاخره چاره ای نداریم که انتخابات اول را بر مبنای یک سری قوانین و مقررات برگزار کنیم. به عنوان مثال فرض کنید انتخاباتی را بر اساس این قوانین و مقررات برگزار می کنیم: الف ـ حداقل سن رأی دهنـدگان ۱۶ سال است. ب ـ زنان حق انتخاب شـدن و انتخاب کردن ندارنـد. ج ـ در مورد نامزدهای انتخاباتی هیچ سطح خاصی از تحصیلات و مدرک علمی معتبر نیست. د ـ حداقل

آرای لازم برای انتخاب شـدن، یک سوم کلّ آرای مأخوذه می باشد. هـ حداقل سن انتخاب شوندگان ۲۰سال می باشد. پس از آن کـه انتخابـات را بر اسـاس این قـوانین و مقررات برگزار کردیم و اولین دولت و مجلس را تشـکیل دادیم آن گـاه این اولین دولت و مجلس تصویب می کنـد که این انتخابـات برگزار شـده بـا همین قوانین و مقررات معتبر است و بـدین صورت این اولین انتخابـات، وجهه و پشـتوانه قانونی و معتبر پیـدا می کنـد. البته برای انتخابات بعد باید این اولین دولت و مجلس تصـمیم گیری کند؛ که ممکن است همین قوانین و مقررات را ابقـا کنـد و ممکن هم هست برخی یـا همه آن هـا را تغییر دهـد. ولی بالاخره به طریقی که بیان شـد مشـکل اولین انتخابات و اعتبار قانونی آن حل می شود. بسیار روشن است که این پاسخ، پاسخ صحیحی نیست و مشکل را حل نمی کنـد. زیرا سؤال مـا در مـورد همیـن اولیـن دولت و مجلس است که می خواهـد به دولت هـا و مجـالس بعـدی و قـوانین و مقررات مصوب آنهـا اعتبـار بدهـد در حـالی که خودش بر اسـاس انتخابـاتی برسر کار آمـده که آن انتخابات بر اساس یک سـری قوانین و مقرراتی برگزار شـده کـه آن قـوانین و مقررات، دیگر مصـوب هیـچ دولت و مجلس منتخب مردمی نیست. و این که همین دولت و مجلس بخواهـد به انتخاباتی که بر اساس آن روی کار آمـده اعتبار و مشـروعیت ببخشـد چیزی نسـیت جز همان رابطه دوری که در ابتدا اشاره کردیم: اولین انتخابات اعتبار مشـروعیت میبخشد به اولین مجلس نمایندگان یا دولت. به هر حال این اشکالی است که بر تمـامی نظامهـای مبتنی بر دموکراسـی وارد میشود و هیـچ پاسـخ منطقی و قانع کننـدهای هم نـدارد و به همین دلیل هم تقریباً تمامی نظریـه پردازان فلسـفه سـیاست و اندیشـمندان علـوم سیاسـی، بخصـوص در دوران معاصـر، این اشـکال را پذیرفتهانـد ولی میگـویند چارهـای و راهی غیر از این نیست و برای تأسیس یـک نظـام دموکراتیک و مبتنی بر آرای مردم، گریزی از این مسأله نیست و هیچ راه حـلّ عملی برای این مشـکل وجود نـدارد. بنابراین، در مورد اشـکال دوری هم که درباره رابطه مجلس خبرگان با رهبری و ولیّ فقیه مطرح میشود یک پاسخ میتواند این باشد که همان گونه که این مشکل در تمامی نظامهای مبتنی بر دموکراسی وجود دارد ولی معهذا موجب نشده دست از دموکراسـی بردارند و به فکر نظامهایی از نوع دیگر باشند، وجود چنین مشکلی در نظام ولایت فقیه هم نبایـد موجب شود مـا اصـل این نظام را مخـدوش بـدانیم و گرنه بایـد تمامی حکومتها و نظامهای دموکراتیک قبلی و فعلی و آینـده جهان را نیز مردود شـمرده و نپذیریم.امّا واقعیت این است که این اشکال دور فقط بر نظامهای دموکراسی وارد است و نظام مبتنی بر ولایـت فقیه اساساً از چنین اشـکالی مبرّاست و در این جـا هیـچ دوری وجود نـدارد. دلیـل آن هم این است که همـان گونه که در مبـاحث قبلی این کتاب مشـروحاً بحث شـد، ولی فقیه اعتبار و مشـروعیت خود را از جانب خـدای متعال، و نه از ناحیه مردم، کسـب میکنـد و قـانون و فرمان خـدای متعال نیز همان طور که قبلاً اشاره کردهایم اعتبار ذاتی دارد و دیگر لازم نیست کسـی یا مرجعی به فرمان و قانون خداوند اعتبار بدهد بلکه بر اساس مالکیّت حقیقی خدای متعال نسبت به همه هستی، خداوند میتواند هرگونه تصرف تکوینی و تشـریعی که بخواهد در مورد هستی و تمامی موجودات اعمال نماید. یعنی در نظام مبتنی بر ولایت فقیه آن چه در ابتدای تأسـیس نظام اتفاق میافتـد به این صورت است: خـدای متعال اعتبار میبخشـد به ولیّ فقیه و دسـتورات او اعتبار میبخشـد به مجلس و دولت. مغالطه ای که در وارد کردن اشکال دور به رابطه میان ولی فقیه و خبرگان وجود دارد در آن جاست که می گوید:«ولی فقیه اعتبـارش را از مجلس خبرگـان کسب می کنـد» درحـالی که اعتبـار خود این شورا اعتبارش را از رهبر گرفته است. و پاسـخ آن هم همـان طـور که گفـتیم این است که اعتبـار ولی فقیه از نـاحیه خبرگـان نیست بلکه به نصب از جـانب امـام معصوم ـ علیه السلام ـ و خـدای متعال است و خبرگان در حقیقت رهبر را نصب نمی کنند بلکه نقش آنان «کشف» رهبر منصوب به نصب عام از جانب امام زمان ـ علیه السـلام ـ است. نظیر این که وقتی برای انتخاب مرجع تقلیـد و تعیین اعلم به سـراغ افراد خبره و متخصـصان می رویم و از آنها سؤال می کنیم، نمی خواهیم آنان کسـی را به اجتهاد یا اعلمیت نصب کننـد بلکه آن فرد در خارج ودر واقع یا مجتهد هست یا نیست، یـا اعلم هست یـا نیست، اگر واقعـاً مجتهـد یـا اعلم است تحقیق مـا باعث نمی شود از اجتهاد یا اعلمیت بیفتـد و اگر هم واقعاً مجتهـد و اعلم نیست تحقیق مـا بـاعث نمی شود اجتهاد و اعلمیت در او بوجود بیایـد. پس سؤال از متخصـصان فقط برای این منظور

است که از طریق شهادت آنان برای ما کشف و معلوم شود که آن مجتهد اعلم (که قبل از سؤال ما خودش در خارج وجود دارد) کیست. دراین جا هم خبرگان رهبری، ولی فقیه را به رهبری نصب نمی کنند بلکه فقهط شهادت می دهند آن مجتهدی که به حکم امام زمان ـ علیه السلام ـ حق ولایت دارد و فرمانش مطاع است این شخص است. جواب دیگری هم که می توانیم بدهیم (جواب سوم) این است که بطور مثال، بنیان گذار جمهوری اسلامی ایران حضرت امام خمینی ـ قدس سره ـ اولین شورای نگهبان را تعیین فرمودند و آن شورای نگهبان صلاحیت کاندیداهای مجلس خبرگان رهبری را تأیید کردند و آنان انتخاب شدند. اما این مجلس خبرگان کارش تعیین رهبر بعدی است و بنابراین دوری در کار نیست. بله اگر این گونه بود که امام خمینی ـ قدس سره ـ با یک واسطه (شورای نگهبان) مجلس خبرگان رهبری را تأیید کرده بودند و در عین حال همین مجلس خبرگان، امام را به رهبری تعیین کرده بود این کار، دور بود. این نظیر آن است که ما ابتدا شمع روشنی داشته باشیم و با این شمع کبریتی را روشن کنیم و با آن کبریت شمع دیگری را روشن کنیم که این جا دور نیست. بله اگر این طور باشد که روشنی شمع الف از کبریت گرفته شده در همان حال روشنی کبریت نیز از شمع الف حاصل شده باشد در این صورت دور می شود و هیچ یک از شمع و کبریت روشن نخواهند شد. ممکن است کسی بگوید در همان مجلس خبرگان اول این طور است که گر چه آغاز و شروع رهبری امام خمینی ـ قدس سره ـ ربطی به مجلس خبرگان ندارد اما ادامه رهبری ایشان بستگی به تشخیص و تأیید و شهادت همین مجلس خبرگان دارد. بنابراین، اشکال دور نسبت به ابتدای رهبری ایشان وارد نیست اما در مورد ادامه رهبری امام خمینی ـ قدس سره ـ اشکال دور پیش می آید. زیرا ادامه رهبری ایشان به تأیید مجلس خبرگان است در حالی که این مجلس خبرگان خود، اعتبارش را از امام خمینی ـ قدس سره ـ گرفته است و این دور است. پاسخ این اشکال هم این است که این مسأله نظیر این است که ابتدا شمع الف روشن باشد (روشنی اول) و کبریتی را با آن روشن کنیم و بعد شمع الف خاموش شود و با همین کبریتی که از شمع اول روشن شد ه بود دوباره آن شمع را روشن کنیم (روشنی دوم) که دراین جا دوری پیش نخواهد آمد. زیرا آن چه که روشنی کبریت به آن وابسته بود روشنی اول شمع بود و آن چه به روشنی کبریت وابسته است ادامه روشنی شمع الف و روشنی دوم آن است و این دور نیست. دربحث ما هم این طور است که امام خمینی ـ قدس سره ـ شورای نگهبان را تعیین کردند و آن شورا صلاحیت کاندیداهای مجلس خبرگان را امضا کرده ولی آن چه که مجلس خبرگان پس از انتخاب و تشکیل، امضا می کند ادامه رهبری امام خمینی ـ قدس سره ـ است و به دوران قبل از این (روشنی اول شمع الف) کاری ندارد و اعتبار آن دوران به تأیید مجلس خبرگان اول نیست بلکه بواسطه نصب عام از ناحیه امام زمان ـ علیه السلام ـ است وبا این حساب دوری در کاری نیست. خلاصه این که اشکال دور در واقع مربوط به نظام های مبتنی بر دموکراسی و تفکر مردم سالاری است و این اشکال را از آن جا گرفته و خواسته اند بر نظریه ولایت فقیه نیز وارد کنند. اما حقیقت این است که این اشکال بر نظام های دموکراتیک وارد است و هیچ پاسخ مقبول و معقولی ندارد و مفری از آن وجود ندارد ولی در مورد نظام مبتنی برولایت فقیه با تحقیقی که کردیم معلوم شد این اشکال مندفع است و به هیچ وجه وارد نیست. آیت الله مصباح یزدی – با تلخیص از کتاب نگاهی گذرا به نظریه ولایت فقیه ص ۱۴۱

مشروعیت حکومت اسلامی

مشروعیت حکومت اسلامی بررسی این که بر چه اساس و معیاری قدرت حاکمیّت بر ملّت به عهده فرد و یا دستگاهی نهاده می شود تا آن فرد یا دستگاه حاکمه شرعاً و قانوناً حقّ استفاده از قدرت را داشته باشد؟ این بحث از مباحث ریشه دار فلسفه سیاست است که به گونه های مختلف و بر اساس مکاتب گوناگونی که در فلسفه سیاست وجود دارد مورد بررسی قرار گرفته است و تعابیر گوناگونی را برای بیان آن برگزیده اند. از جمله تعبیر «قدرت اجتماعی»، است که در قالب مفهوم عرفی قدرت می گنجد. به این معنا که بجز قدرت مادی و جسمانی و قدرت مدیریت، کارگزاران باید برخوردار از قدرت دیگری باشند که «قدرت اجتماعی»، نام

می گیرد. حال سؤال می شود که حکومت «قدرت اجتماعی»، مشروعیت و حق تصدی امر حکومت و اجرای قانون را از کجا می گیرد؟ برچه اساسی کسی برخوردار از این حق می گردد که در رأس هرم قدرت قرار می گیرد؟ در یک کشور ۶۰ میلیونی که شخصیت های فرهیخته، متخصص و شایسته فراوانی دارد، چطور فقط یک نفر در رأس هرم قدرت قرار می گیرد؟ چه کسی این قدرت را به او می دهد؟ اساساً ملاک مشروعیت حکومت، دولت و متصدیان و کارگزاران حکومتی چیست؟ مکتب های گوناگون سیاسی و حقوقی پاسخ های متفاوتی به سؤال فوق داده اند، اما پاسخی که تقریباً در فرهنگ رایج و عمومی امروز بر آن اتفاق نظر هست این است که آن قدرت را مردم به دستگاه حکومتی و رئیس حکومت می بخشند. این قدرت تنها از مسیر اراده و خواست عمومی مردم به فرد واگذار می شود و دیگر مسیرهای انتقال قدرت مشروعیت ندارد. ممکن نیست چنین قدرتی را شخص از پدران خود به ارث ببرد؛ چنانکه در رژیم های سلطنتی عقیده بر این است که قدرت وحاکمیت موروثی است و وقتی سلطان از دنیا رفت قدرت به عنوان میراث به فرزند او منتقل می شود واین قدرت موروثی از پدر به فرزند منتقل می گردد و مردم هیچ نقشی در آن ندارند. این شیوه حاکمیت در این زمانه نیز در برخی از کشورها رایج است، اما فرهنگ غالب دنیای امروز این سیستم را نمی پذیرد و این تئوری برای افکار عمومی مردم جهان قابل قبول نیست و چنان نیست که اگر کسی فرضاً شایستگی حکومت بر مردم را دارد پس از او حتماً فرزندش بهترین و شایسته ترین فرد برای تصدی حکومت باشد. علاوه براین که مردم این رویه را مناسب ترین گزینه نمی بینند، بلکه خلاف آن را به وضوح مشاهده می کنند و موارد فراوانی را سراغ دارند که دیگران به مراتب لایق تر و شایسته تر از کسی هستند که وارث حاکم پیشین است. به جهت مطرود بودن سیستم پادشاهی و سلطنتی در فرهنگ عمومی این زمانه و مخالفت افکار عمومی با آن است که در برخی از رژیم های سلطنتی سعی شده است سلطنت بسیار کم رنگ و به صورت تشریفاتی باشد و قدرت از سلطان گرفته شده، به کسی که منتخب مردم است مانند نخست وزیر سپرده شود. در واقع، در آن کشورها فقط نامی از سلطان برای پادشاه باقی مانده و قدرت واقعی از او سلب شده است. پس در باور عمومی ونظام دموکراسی رایج در این دوران کسی شایستگی و صلاحیت تصدی حکومت و به دست گرفتن قدرت اجرایی را دارد که منتخب مردم باشد و تنها از مسیر اراده مردم است که حکومت مشروعیت پیدا می کند. البته شیوه گزینش و بروز و تبلور اراده مردم متفاوت است واشکال گوناگونی در کشورها برای این مهم وجود دارد: در برخی از کشورها رئیس حکومت از طریق احزاب و نمایندگان منتخب مردم انتخاب می شود و در واقع احزاب و نمایندگان پارلمان نقش واسطه بین مردم و رئیس حکومت را ایفا می کنند. در هرحال، وقتی کسی مستقیماً و یا غیر مستقیم از سوی اکثریت مردم انتخاب شد ، قدرت حاکمیت به او عطا شده است و از آن پس او به عنوان عالی ترین شخصیت اجرایی سکان رهبری و هدایت جامعه را به دست می گیرد. البته اعطا حاکمیت از سوی مردم به حاکم یک مقوله فیزیکی نیست که مردم چیزی را از خود جدا کنند و به او بدهند و یا انرژی ونیروی جسمی فوق العاده ای را در بدن او ایجاد کنند. این حاکمیت قدرتی غیر مادی است که با توافق و قرار داد مردم برای حاکم پدید می آید. براساس این قرار داد مردم متعهد می شوند که در دوره موقت دوساله، چهار ساله و هفت ساله و حتّی مادام العمرـ بر اساس قانونی که در نظام ها و کشورهای گوناگون پذیرفته شده است ـ فرمانبردار و تحت امر و فرمان حاکم منتخب خود باشند. با این فرض، حکومت و مجری قانون قدرتش را از مردم می گیرد و اگر مردم با او موافق نباشند، توفیقی نخواهد داشت. برای این ایده و تئوری دلایل گوناگونی دارند که برخی جنبه فلسفی دارد و برخی جنبه انسانی شناختی و برخی صرفاً جنبه قرار دادی دارد و یا برتجارب عینی و خارجی مبتنی است؛ یعنی پس از تجربه و مشاهده اشکال گوناگون حکومت، این شیوه حاکمیت را بهترین و کارآمدترین شیوه تشخیص داده اند. باید در نظر داشت که بررسی نحوه و چگونگی اعطاء قدرت از سوی مردم به کسی که انتخاب می شود نیازمند بحث مفصّلی است که اگر توفیق دست داد در آینده به آن می پردازیم، اما اجمالاً عرض می کنیم که پس از اینکه حکومت مشروعی تشکیل شد، مردم باید مقررات قوه اجرائیه را بپذیرند و بر فرمانبرداری و تبعیت از او توافق کنند. این مطلب قبل از این که در مکاتب و جوامع دیگر مطرح شود، در

نظام اسلامی مطرح و پذیرفته شده است. مسأله مشارکت مردم و گزینش مسؤلین از سوی آنها و توافق عمومی بر سر این موضوع نه تنها از دیر باز از جنبه تئوریک در جامعه اسلامی مطرح بوده است بلکه عملاً نیز این رویه اعمال می گردیده است. این که کسی بر اساس سلطنت موروثی و یا با توسل به زور، قدرت خود را بر دیگران تحمیل کند، نه تنها عملاً محکوم به شکست است، بلکه از نظر اسلام نیز محکوم است. پس در این که اسلام بر لزوم توافق همگانی و پذیرش و مقبولیت مردمی صحه می گذارد بحثی نیست، اما سوال این است که آیا از دیدگاه اسلامی توافق و پذیرش ومقبولیت مردمی برای مشروعیت حکومت کفایت می کند و از نقطه نظر قانونی آنچه در قالب حکومت اسلامی انجام گرفته و انجام می پذیرد فقط در سایه موافقت مردم است؟ در پاره ای از روزنامه ها، مقالات و کتابها می نویسند که در دنیای امروز مقبولیت و مشروعیت توأمان هستند؛ یعنی، دلیل و معیار مشروع و قانونی بودن یک حکومت و برخورداری از حق حاکمیت فقط به این است که اکثریت مردم به آن رأی بدهند . به تعبیر دیگر، مشروعیت در سایه مقبولیت حاصل می گردد و وقتی مردم کسی را پذیرفتند و به او رأی دادند، حکومت او مشروع و قانونی خواهد بود. این دیدگاه همان تفکر دموکراسی است که در دنیای امروز مقبولیت عام یافته است. حال سؤال این است که آیا اسلام عیناً همین دیدگاه را می پذیرد؟ تفاوت رویکرد اسلام به مشروعیت با جوامع لیبرال پس از آن که پذیرفتیم از نظر اسلام حاکم باید مورد پذیرش و قبول مردم قرار گیرد و بدون مشارکت و همکاری مردم حکومت اسلامی فاقد قدرت اجرایی خواهد بود و نمی تواند احکام اسلامی را اجرا کند، آیا در بینش اسلامی تنها رأی مردم معیار قانونی و مشروع بودن حکومت است و عملکرد مجریان قانون فقط در سایه رأی مردم مشروعیت می یابد، یا عامل دیگری نیز باید ضمیمه گردد؟ به عبارت دیگر، آیا پذیرش مردم شرط لازم و کافی برای قانونی بودن حکومت است و یا شرط لازم برای تحقق عینی آن است؟ در پاسخ باید گفت که آنچه در نظریه ولایت فقیه مطرح است و آن را از اشکال گوناگون حکومت های دموکراتیک مورد قبول جهان امروز متمایز می کند، عبارت است از این که ملاک مشروعیت وقانونی بودن حکومت از نظر رأی مردم نیست، بلکه رأی مردم به مثابه قالب است و روح مشروعیت را اذن الهی تشکیل می دهد، واین مطلب ریشه در اعتقادات مردم و نوع نگرش یک مسلمان به عالم هستی دارد. توضیح این که: شخص مسلمان عالم هستی را ملک خدا می داند و معتقد است که مردم همه بنده خدا هستند و در این جهت تفاوتی بین افراد نیست و همه یکسان از حقوق بندگی خدا برخوردارند؛ چنانکه رسول اکرم ـ صلی الله علیه و آله ـ می فرماید: «أَلْمُؤمِنُونَ کَأَسْنَانِ المَشْطِ یَتَسَاوُونَ فِی الْحُقُوقِ بَیْنَهُمْ»)۱(مؤمنان چون دانه های شانه، از حقوقی مساوی و متقابل برخوردارند. پس همه در این که بنده خدا هستند یکسان اند و در این جهت تفاوتی و امتیازی وجود ندارد، چه این که در انسانیت نیز انسانها مساوی اند و کسی امتیازی بر دیگری ندارد. مرد و زن و سیاه و سفید همه در اصلِ انسانیت مساوی و یکسانند. حال چگونه و بر اساس چه معیاری کسی قدرت می یابد که به نوعی بر دیگران اعمال حاکمیت کند؟ ما پذیرفتیم که مجری قانون باید برخوردار از قوه قهریه باشد که در صورت نیاز آن قدرت را اعمال کند و عرض کردیم که اساساً قوه مجریه بدون قوه قهریه سامان نمی یابد و فلسفه وجودی قوه مجریه همان قوه قهریه است که دیگران را مجبور به تبعیت از قانون می کند. حال اگر قوه قهریه در کار نبود و دستگاهی می توانست تنها با موعظه و نصیحت مردم را به عمل به قانون دعوت کند، دیگر نیازی به قوه مجریه نبود و برای این امر وجود علما و مربیان اخلاق کفایت می کرد. پس فلسفه وجودی قوه مجریه این است که به هنگام نیاز از قوه قهریه خود استفاده کند و جلوی متخلّف را بگیرد. اگر کسی به مال و ناموس دیگری تجاوز کرد، او را دستگیر کند و به زندان افکند و یا به شکل دیگری او را مجازات کند. شکّی نیست اعمال مجازات هایی که امروز در دنیا رایج است و اسلام نیز گونه هایی از آنها را برای مجریان تعیین کرده است که از جمله آنها و شناخته شده ترین آنها حبس و زندانی ساختن مجرم است، موجب سلب بخشی از آزادی های انسان می شود. وقتی کسی را به زور در یک محدوده فیزیکی حبس می کنند و در را به روی او می بندند، ابتدایی ترین آزادی او را سلب کرده اند. سؤال این است که به چه حقی کسی آزادی را از متخلف سلب می کند؟ بی شک سلب آزادی ها و سلب حقوق افراد متخلف از سوی مجریان قانون

باید مشروع ومنطبق برحق باشد. درست است که مجرم باید مجازات شود، اما چرا شخص خاصّی باید متصدی آن شود و نه دیگری؟ گمارده شدن افراد خاصّی برای اجرای قانون و مشروعیت یافتن رفتار آنها باید برخوردار از دلیل و ملاک باشد. چون رفتار آنها نوعی تصرف مالکانه در انسانهاست: کسی که مجرم را زندانی می کند، در حوزه وجودی او تصرف می کند و اختیار و آزادی را از او سلب می کند و او را در فضای محدودی محبوس می کند و اجازه نمی دهد که به هر کجا خواست برود، نظیر مالکی است که برده مملوک خود را تنبیه می کند. چون برخورد با مجرمان و متخلّفان به معنای سلب آزادی و سلب حقوقی آنهاست و تصرف مالکانه در انسانها محسوب می گردد، در بینش اسلامی ملاک مشروعیت قوه مجریه چیزی جز رأی اکثریت مردم است. ملاک مشروعیت اذن خداوند است، چون انسانها همه بنده خدا هستند و خدا باید اجازه دهد که دیگران در بندگان ولو بندگان مجرمش تصرف کنند. هر انسانی ـ حتّی افراد مجرم ـ برخوردار از آزادی هستند و این آزادی موهبتی الهی است که به همه انسانها اعطا شده است و کسی حق ندارد این آزادی را از دیگران سلب کند. کسی حق سلب آزادی را حتّی از افراد مجرم دارد که مالک آنها باشد و او خداوند است. بدین ترتیب، در بینش و رویکرد اسلامی علاوه برآنچه، در همه نظام های انسانی و عقلانی، برای شکل گیری قوه مجریه و اساساً حکومت لازم شمرده شده، معیار و ملاک دیگری نیز لازم است که ریشه در اعتقادات و معارف اسلامی دارد. بر اساس اعتقاد ما خداوند، رب و صاحب اختیار هستی و انسانها ست. چنین اعتقادی ایجاب می کند که تصرف در مخلوقات خدا حتماً باید به اذن خداوند صورت گیرد. از طرف دیگر، قوانین که چارچوبه های رفتار بهنجار شهروندان را مشخّص می کند و بالطبع موجب تحدید آزادی ها می شود،خود به خود اجرا نمی گردند و نیازمند دستگاهی است که به اجرای آنها بپردازد و در نتیجه بایدحکومت و قوه مجریه برخوردار از قوه قهریه شکل گیرد و شکّی نیست که حکومت و قوه مجریه بدون تصرف در مخلوقات خدا و محدودساختن آزادی های افراد سامان نمی یابد و گفتیم که تصرف در مخلوقات حتّی در حد سلب آزادی مجرمان و تبهکاران از سوی کسی رواست که دارای چنین اختیاری باشد و این اختیار و صلاحیت فقط از سوی خداوند به دیگران واگذار می شود؛ چون او مالک و رب انسانهاست ومی تواند به حکومت اجازه دهد که در مخلوقات او تصرف کند. امتیاز نظریه ولایت فقیه برسایر نظریات مطرح شده در فلسفه سیاست و در باب حکومت، به این است که آن نظریه از توحید و اعتقادات اسلامی ریشه می گیرد. در این نظریه حکومت و تصرف در انسانها باید مستند به اجازه الهی باشد. در مقابل، اعتقاد به این که تصرف قانونی در حوزه رفتار و آزادی های دیگران لازم نیست منوط به اجازه خداوند باشد، نوعی شرک در ربوبیت است. یعنی متصدی اجرای قانون اگر چنین اعتقادی داشته باشد که حق دارد بدون اذن و اجازه الهی در بندگان خدا تصرف کند، در واقع ادعا می کند همان طورکه خداوند حق تصرف در بندگانش را دارد، من نیز مستقلاً حق تصرف در آنها را دارم و این نوعی شرک است. البته نه شرکی که موجب ارتدادشود، بلکه شرک ضعیفی است که از کج اندیشی و کج فکری ناشی می گردد و در پرتو آن عصیان و لغزش رخ خواهد داد و این گناه کوچکی نیست. چطور کسی خود را هم سطح خداوند می داند و مدعی است همان طور که خداوند در بندگانش تصرف می کند من نیز با تکیه بر رأی و انتخاب مردم این حق را دارم که در آن ها تصرف کنم؟ مگر مردم اختیار خود را دارند که به دیگری واگذار کنند؟ مردم همه مملوک خداوند هستند و اختیار آنها در دست خداوند است. دریافتیم که اگر ما به درستی بینش و رویکرد حکومتی اسلام را تحلیل کنیم به این نتیجه می رسیم که این رویکرد علاوه بر آن چه در نظام های حکومتی دنیا مورد قبول عقلاـ قرار گرفته، امر دیگری نیز باید لحاظ شود، و آن نیاز حکومت به اجازه الهی برای تصرف در بندگان خداست. بر اساس این نظریه، مشروعیت حکومت از جانب خداست و پذیرش و رأی مردم شرط تحقق حکومت است. پی نوشت :)۱(. بحار الانوار، ج۹، ص۴۹. منبع: ، نظریه سیاسی اسلام ، آیت الله مصباح یزدی /خ نویسنده:آیت الله مصباح یزدی

فلسفه تشکیل مجلس خبرگان رهبری

فلسفه تشکیل مجلس خبرگان رهبری ولایت و رهبری، تفاوت‌های فراوانی با مرجعیت دارد که تنبّه به سه فرق، در اینجا ضروری است ۱ـ مرجعیّت، کثرت‌پذیر است و لذا تقلید نیز تعدّدپذیر می باشد؛ یعنی ممکن است در عصر یا مصری، برای نسل معیّن، چند مرجع تقلید وجود داشته باشد که به سبب عدم احراز اعلمیّت و مانند آن، حُکم به تخییر در پذیرش مرجعیّت چند نفر بشود؛ و یا به سبب احراز عدم تفاوت در شرایط و اوصاف مرجعیّت، تخییر در پذیرش، مورد قبول جامعه متشرّعان قرار گیرد و لذا برخی از مقلدان، به شخص معین رجوع کنند و برخی دیگر، مرجع دیگری را برای تقلید بپذیرند. و نیز ممکن است گروهی، مرجع معیّنی را اعلم بدانند و عدّه‌ای دیگر، مرجع دیگر را؛ که در این حال نیز تعدّد مراجع، قابل تصور است؛ با اینکه هر گروهی، وظیفه خود را به نحو واجب تعیینی، رجوع به مرجع مشخّص می دانند نه به نحو واجب تخییری. ۲ـ مرجعیّت، تفکیک‌پذیر است و لذا تقلید نیز تجزی‌پذیر می‌باشد؛ یعنی ممکن است فقیهی معیّن، در عبادات، اعلم از دیگری باشد و آن فقیه دیگر، در عقود و معاملات، اعلم از غیر خود باشد که در این حال، تفکیک و تجزیه در تقلید، محتمل است؛ یعنی مردم بتوانند در هر بخش، از فقیه اعلم در همان بخش تقلید کنند تذکر: منظور از امکان تفکیک، امکان به معنای خاص نیست تا صرف جواز را بفهماند، بلکه امکان به معنای عام است که با وجوب تفکیک نیز هماهنگ است ۳ـ مرجعیّت متعدد، حدوثاً و بقاءً احتمال تخییر دارد؛ یعنی ممکن است در مورد چند مرجعِ متساوی (متساوی به حسب واقع و ثبوت ـ گرچه نادر است ـ یا متفاوت به حسب واقع و ثبوت، بدون احراز اعلمیّت در مقام اثبات) تخییر مستمرّ باشد؛ به گونه‌ای که مقلّد، علاوه بر آنکه در آغاز تقلید، در رجوع به یکی از مراجع، آزاد و مختار است، پس از آن و در مقام بقاء نیز بتواند هر زمان، از یک مرجع به مرجع دیگر عدول کند. البتّه ممکن است برخی از فقیهان، تخییر در مرجعیّت را ابتدایی بدانند نه مستمر، و عدول از یک مرجعِ متساوی به مرجع متساوی دیگر را روا ندانند، لیکن برهان عقلی بر خلاف تخییر مستمر، اقامه نشده است امّا ولایت و رهبری نظام واحد برای ملت واحد و کشور واحد، بر خلاف مرجعیّت،نه تعددپذیر است، نه تفکیک‌پذیر، و نه تخییر مستمر را تحمل می‌کند و دلیل اجمالی آن، گسستن شیرازه نظم و انسجام ملّی یک مملکت است بنابر مطالب یاد شده و اهمیت مسأله رهبری نظام و ولایت امر یک ملّت و پرهیز از خطر هر گونه تعدّد و تفکیک و تجزیه در مهم‌ترین رکن نظام اسلامی، مجلس خبرگان تشکیل شده و می‌شود و فقیه‌شناسان هر ولایت که مورد وثوق مردم آن قلمرو می‌باشند، به تبادل نظر می‌پردازند و پیرامون مبادی و مبانی فقهی و حقوقی رهبری نظام می‌اندیشند و به عنوان بیّنه شهادت می‌دهند و یا به عنوان اهل خبره، رأی کارشناسی صادر می‌کنند و با شهادت آنان که از حسّ سرچشمه می‌گیرد و رأی کارشناسی‌شان که از حدس مایه می‌گیرد، فوائد فراوان فقهی و حقوقی حاصل می‌شود که در ذیل به برخی از آنها اشارت می‌رود ۱). «قیام بیّنه شرعی» یا «قیام آراء اهل خبره» تحقق می‌یابد که مورد پذیرش عقلاء و امضای شارع مقدس است ۲). از شهادت گواهان یا کارشناسی خبرگان، طمأنینه یا علم به صلاحیت رهبری حاصل می‌شود؛ زیرا منتخبان مجلس خبرگان، چهره‌های علمی و عملی یک کشورند که برخی بدون واسطه و برخی با واسطه، مورد اطمینان علمی و عملی جامعه اسلامی می‌باشند ۳). با وجود مجلس خبرگان، از تعارض بیّنه‌ها یا تعارض گزارش خبیران، پرهیز می‌شود که گذشته از بهره فقهی، ثمره حقوقی نیز دارد؛ زیرا بر اساس قانون اساسی که مورد پذیرش اکثریت قاطع ملّت مسلمان ایران می‌باشد، همگان تعهّد نموده و تعاهد متقابل کرده‌اند که حق حاکمیت خویش را در پذیرش رهبری نظام، فقط از راه مجلس خبرگان اعمال کنند؛ خبرگانی که خود انتخاب کرده‌اند تا فقیه جامع الشرایط را تشخیص داده، تعیین نماید و چنین تعهد ملی ـ دینی و چنین تعاهد متقابل همگانی که در همه‌پرسی قانون اساسی ظهور کرده است، به امضای فقیه جامع الشرایطی مانند امام راحل (قدّس‌سرّه) رسیده است و صبغه حقوقی آن، هماهنگ با جنبه فقهی‌اش تأمین شده است از اینرو، هیچ مجالی برای اختلاف یا تخلّف، و هیچ بهانه‌ای برای مخالفت وجود ندارد؛ زیرا چنین تعهّد و تعاهد همگانی، از مصادیق بارز "أوفوا بالعقود"(۱) و از موارد روشن ادلّه وفاء به عهد و میثاق و شرطِ یک امت است و اگر چه

پیش از رأی‌گیری، بیّنه‌ها و خبیران، همتای یکدیگرنـد، لیکن پس از پذیرش شـهادت یا گزارش خبیرانه اکثریت نمایندگان منتخب ملّت، هیچ مجالی برای شهادت یا گزارش خبیرانه مخالفان وجود ندارد؛ همان‌گونه که فقیهان جامع الشرایط و همتای یکدیگر ـ کـه پیش از فعلیت سِـمَت ولایت، متساوِی الاَقدار و الاَقدام مـی‌باشـند ـ پس از به فعلیت رسیدن ولایـت یکی از آنان، همگی‌جزو امت‌او می‌شونــد و در مسائـل مهـم مملکـتی،غیر از نظر مشـورت و رهنمـود فقهی و ارائـه طریـق و معاضــدت فرهنگی و معـاونت علمی و مساعـدت عملی، کار دیگری به عنوان دخالت در ولایت و رهبری آن ولیّ مقبول ندارنـد در اینجا تذکر چند نکته سودمند است أ ـ جریـان حقوقی مجلس خبرگــان، گسسـته از صـبغه فقهی آن نیست؛ زیرا مسائـل حقوقی، به نوبه خود، بخشـی از مسائل فقهی است، لیکن بر اثر اهمیّت ملّی آن، از مسائـل فقهی جـدا مطرح می‌شود ب ـ گرچه حق مخـالفت حقوقی در طی تعاهـد متقابـل همه‌پرسـی منتفی است، لکین حق نظارت و نقد، به عنوان امر به معروف و نهی از منکر از یک سو و به عنوان تتمیم ادلّه شایستگی بقای رهبری یا نقد آن از سوی دیگر، برای همگان و به ویژه کارشـناسان فقهی و حقوقی و سیاسی همچنان محفوظ است ج ـ نظارت مستمر همه خبرگــان نسبت به توازن نیروهای فقهی و تـدبیری و اداری و سیاسـی فقهای دیگر با فقیه متکفل رهبری، همچنان باقی است؛ تا اگر تفاوت محسوسـی در مرحله بقا پدید آمد، برابر قانون اساسیِ متّخذ از مسائل فقهی و حقوقی اسلام اقدام شود پی نوشت: (۱) سوره مائده، آیه ۱ منبع: آیت الله جوادی آملی(حفظه الله) ، ولایت فقیه ، ص ۴۴۳ ـ ۴۴۶ /خ نویسنده:آیت الله جوادی آملی(حفظه الله)

مجلس خبرگان از نگاه امام خمینی(ره)

مجلس خبرگـان از نگـاه امام خمینی(ره) مجلس خبرگان یکی از نهادهای عالی است که در قانون اساسـی جمهوری اسـلامی ایران پیش بینی شـده و سه وظیفه مهمِ شـناسایی, انتخاب و نظارت بر رهبری را عهـده دار می باشد. اعضای این نهاد عالمانی متعهدند که از سوی مردم برگزیـده می شونـد. به همان انـدازه که رهبری در نظام اسـلامی جای گاهی رفیع و بلند دارد مجلس خبرگان نیز, که وظیفه اش در ارتبـاط بـا رهبری است, مهم و ارزش منـد است. امـام خمینی(ره) به عنوانِ معمار و بانیِ انقلاب اسـلامی از سال های نخستین شـکل گیریِ این نهـاد, به تبیینِ جـای گـاه این مجلس و تشویق و ترغیب مردم به حضور در انتخـاب خبرگان پرداخت و نیز خبرگان منتخب مردم را به دقت در انجام وظیفه توصیه فرمود. در این جا گزیـده ای از سـخنان امام در پنج محور عرضه می گردد: ۱ـ جای گاه مجلس خبرگان امام در قسـمتی از پیامی که به هنگام گشایش اولین دوره مجلس خبرگان ارسال داشتند, فرمودند...: (و اکنون شـما ای فقهای شورای خبرگان و ای برگزیدگان ملت ستم دیده در طول تاریخ شاهنشاهی و ستم شاهی, مسئولیتی را قبول فرمودید که در رأس همه مسـئولیت ها است و آغاز به کاری کردید که سـرنوشت اسـلام و ملتِ رنج دیده و شهید داده و داغ دیده (در) گرو آن اسـت.)۱ ۲ـ شـرکت مردم در انتخابـات امام بارها و بارها بر حضور مردم در انتخاب خبرگان سـفارش أکیـد داشـتند: (امروز در ملت مـا مطرح است قضـیه مجلس خبرگان برای تعیین رهبری. این مسـئله ای است که نبایـد ملت ایران برای آن, کم ارج قائل باشـد. الان یک دسـته ـ از قراری که شـنیدم ـ دوره افتاده انـد که این مجلس خبرگان نباید باشد, برای این که تضـعیف رهبری است. مجلس خبرگان, تقویت رهبری است, گول این حرف ها را نخورند, باید همه وارد بشوند, این یک تکلیف است.)۲ در جمع دانش جویان عضو دفتر تحکیم وحـدت و انجمن اسـلامی دانش جویان دانش گاه هایِ سراسـر کشور فرمودنـد: (البته مسائل زیادی در پیش داریم و شـما در پیش داریـد که باز شـیاطین دوره افتاده اند و نمی خواهند بگذارند این مسائل تحقق پیدا کند. یکی همین مجلس خبرگـان است که امروز محـل ابتلاـی همه است. مجلس خبرگـان یک مجلسـی (است) که بایـد شـما و ملت بداننـد که این مجلس پشـتوانه کشور است برای حفـظ امنیت کشور و حفـظ اسـتقلال کشور و حفـظ آزادی برای کشور و اگر مسامحه در این امر بشود, یک تقصـیری است که ممکن است جبران بعدها نشود این تقصیر. باید همان طوری که اعلام می کنند و آن روزی که اعلام می کننـد, آقایان برونـد و افرادی را که تعیین کرده انـد بزرگان, به آن ها رأی بدهند و کسانی هم که خودشان میل دارند که رأی

بدهند بروند و شرکت بکنند, در آرا آزادند, هر کس را می خواهند انتخاب کنند, ولیکن شرکت داشته باشند.)۳ و در پیامی که به مناسبت انتخابات مجلس خبرگان صادر کردند, نوشتند...: (و لهذا تعیین خبرگان و فقیه شناسان از تکالیف بزرگ الهی است و هیچ کس را عذری در مقابل اسلام و پیش گاه خداوند قهّار نخواهد بود و من تکلیف خود را در این موضوع ادا نمودم و همان طور که قبلاً تذکر دادم مردم در دادن رأی به اشخاص واجد شرایط آزاد هستند و هیچ کس را حقّ الزام کسی نیست و من امیدوارم که ملت شریف ایران در این امر مهم الهی که منحرفان از هر چیزی بیش تر با آن مخالفت کرده و می کنند و این نیز از اهمیت آن است, یک دل و یک جهت در روز انتخابات به سوی صندوق ها هجوم برند و آرای خود را به صندوق ها بریزند.)۴ در وصیت نامه سیاسی ـ الهی نیز بر این تأکید ورزیدند: (وصیت من به ملت آن است که در تمام انتخابات چه انتخاب رئیس جمهور و چه نمایندگان مجلس شورای اسلامی و چه انتخاب خبرگان برای تعیین شورای رهبری یا رهبر در صحنه باشند.)۵ ۳ـ دقت در انتخاب افراد شایسته امام در وصیت نامه در دو جا به مردم سفارش می کنند که در انتخاب خبرگان دقت به خرج دهند و شایسته ها را برگزینند ...: (مثلاً ـ در انتخاب خبرگان برای تعیین شورای رهبری یا رهبر توجه کنند که اگر مسامحه نمایند و خبرگان را روی موازینِ شرعیه و قانون, انتخاب نکنند چه بسا که خساراتی به اسلام و کشور وارد شود که جبران پذیر نباشد.)۶ و فرموده اند ...: (و همین معنا در انتخاب خبرگان برای تعیین شورای رهبری یا رهبر با ویژگی هایی خاص باید در نظر گرفته شود که اگر خبرگان, که با انتخاب ملت تعیین می شوند, از روی کمال دقت و یا(از روی) مشورت با مراجع عظام هر عصر و علمای بزرگ سرتاسر کشور و متدینین و دانش مندان متعهد به مجلس خبرگان بروند, بسیاری از مهمات و مشکلات به واسطه تعیین شایسته ترین و متعهدترین شخصیت ها برای رهبر یا شورای رهبری پیش نخواهد آمد یا با شایستگی رفع خواهد شد.)۷ ۴ـ خبرگان و انتخاب رهبر امام به اعضای خبرگان و برگزیدگان مردم توصیه می کنند که در انتخاب رهبر نیک بنگرند که تاریخ و نسل های آینده و اولیای خدا درباره آنان قضاوت خواهند کرد: (تاریخ و نسل های آینده درباره شما قضاوت خواهند کرد و اولیای بزرگ خدا ناظر آرا و اعمال شما می باشند: (وَاللّهُ منْ وَرائهم مُحیط). کوچک ترین سهل انگاری و مسامحه و کوچک ترین اعمال نظرهای شخصی و خدای نخواسته تبعیت از هواهای نفسانی, که ممکن است این عمل شریف الهی را به انحراف کشاند, بزرگ ترین فاجعه تاریخ را به وجود خواهد آورد.)۸ ۵ـ خبرگان و سلوک فردی و اجتماعی امام دو بار در جمع نمایندگان مجلس خبرگان سخنرانی کردند: یک بار در تیرماه ۱۳۶۲ و بار دیگر در تیرماه ۱۳۶۴. در این دو بار بر دو نکته تأکید کردند: یکی حفظ شئون اهل علم و رعایت زی طلبگی و دیگری پرهیز از اختلاف .... (یکی قضیه این که از آن زیِ روحانیت که زیّ طلبگی بوده است, اگر ما خارج بشویم, اگر روحانیون از آن زی که مشایخ ما در طول تاریخ داشته اند و ائمه هدی ـ سلام اللّه علیهم ـ داشته اند, ما اگر خارج بشویم خوف این است که یک شکستی به روحانیت بخورد و شکست به روحانیت شکست به اسلام است. اسلام با استثنای روحانیت محال است که به حرکت خودش ادامه بدهد.)۹ و نیز فرمودند: (آن چیزی که مردم به آن توجه دارند و موافق مذاق عامه است, این(است) که زندگی شما ساده باشد, همان طوری که سران اسلام و پیغمبر اسلام و امیرالمؤمنین و ائمه ما زندگی شان ساده و عادی بود بلکه پایین تر از عادی.)۱۰ (مطلب دیگری که باز انسان را می ترساند که خدای نخواسته مبادا این انقلاب به واسطه این مطلب صدمه ببیند ـ و بدانید که می بیند اگر خدای نخواسته بشود ـ و او این است که بین آقایان در بلاد اختلاف باشد. اگر در صنف فرض کنید کامیون داران و (یا) آن هایی که شغل های مختلف دارند, اگر اختلافی در بین آن ها وارد بشود, به صنف دیگر سرایت نمی کند. کامیون دارها اگر با هم مختلف بشوند به بازار هیچ کاری ندارد, سرایت هم نمی کند, اما اگر در صنف ما اختلاف پیدا بشود این اختلاف به بازار هم کشیده می شود, به خیابان هم کشیده می شود, برای این که شما هادیِ مردم هستید, مردم توجه دارند .... اختلاف ریشه اش از حبّ نفس است. هر کس خیال می کند که من برای خدا این آقا را باهاش اختلاف می کنم, یک وقت درست بنشیند در نفس خودش فکر کند ببیند ریشه کجاست. حسن ظن به خودش نداشته باشد, سوء ظن داشته باشد. ریشه همان

ریشه شیطانی است که آن حبّ نفس انسان است.)۱۱ اکنون همه نگاه ها به چگونگیِ برگزاریِ انتخابات دوره سوم مجلس خبرگان دوخته شده ;امید است که ملت, شورای نگهبان و همه دست اندرکاران و اعضای خبرگانِ کنونی و آینده, رهنمودهای حضرت امام را آویزه گوش قرار دهند و انتخاباتِ این نهادِ اساسیِ کشور را هرچه با شکوه تر برگزار کنند. پی نوشت : وصیت نامه حضرت امام, قبل از بازنگری قانون اساسی نوشته شده است. در قانون اساسی پیش از بازنگری, شورای رهبری یا رهبر پیش بینی شده بود. ۱. صحیفه نور, ج۱۸, ص۴۳. ۲. همان, ج۱۷, ص۷۹. ۳. همان, ص۸۹. ۴. همان, ص۱۰۳. ۵. همان, ج۲۱, ص۱۸۷. ۶. همان. ۷. همان, ص ۱۸۸ . ۸.همان, ج ۱۸, ص۴۲. ۹.همان, ص۴۴. ۱۰. همان, ج۱۹, ص ۱۸۸. ۱۱. همان, ج ۱۸, ص۴۶. منبع: مطالعات وپژوهشهای سیاسی /س

وظایف مجلس خبرگان در قانون اساسی

وظایف مجلس خبرگان در قانون اساسی برای مجلس خبرگان در قانون اساسی وظایف متعدّدی تدوین شده که عمده آن به این شرح است: یکم: گرچه تدوین و تصویب قانون مربوط به مجلس خبرگان از لحاظ تعدادِ اعضا, شرایط خبرگان, کیفیّت انتخاب آن ها و سایر مقرّرات و آیین نامه ها در دوره نخست بر عهده فقهای شورای نگهبان است, لیکن در دوره های بعد, مستقلاً بر عهده خود مجلس خبرگان می باشد , زیرا اصل یک صد و هشتم قانون اساسی چنین می گوید: (قانون مربوط به تعداد, و شرایط خبرگان, کیفیّت انتخاب آن ها و آیین نامه داخلی جلسات آنان برای نخستین دوره باید به وسیله فقهای اوّلین شورای نگهبان تهیّه و با اکثریت آرای آنان تصویب شود, و به تصویب نهایی رهبر انقلاب برسد. از آن پس, هر گونه تغییر و تجدید نظر در این قانون و تصویب سایر مقرّرات مربوط به وظایف خبرگان در صلاحیت خود آنان است.) آن چه از اصل یک صد و هشتم استنباط می شود, استقلال مجلس خبرگان در مورد قانون گذاری مربوط به خود است, زیرا اوّلا: نهادها, وزارت خانه ها و مانند آن گرچه در تدوین آیین نامه های داخلی خود مستقل اند, لیکن آیین نامه های آن ها حتماً باید مخالف با قوانین مصوّب مجلس شورای اسلامی نباشد, و هیچ نهادی حق قانون گذاری ندارد, ثانیاً: گرچه مجلس شورای اسلامی مرجع تقنین تمام قوانین کشور است, ولی تصویب آن ها به بررسی شورای نگهبان می باشد, تا هیچ کدام از آن قوانین مخالف با قانون اساسی یا مخالف با موازین اسلامی نباشد(طبق اصل نود و چهارم قانون اساسی), ثالثاً: انعقاد مجلس شورای اسلامی و صلاحیت آن برای شروع به کار قانون گذاری مشروط به تحقّق و تمامیّت نصاب شورای نگهبان است ;یعنی اگر شورای نگهبان در خارج محقّق نشد, اصلاً مجلس شورای اسلامی, قانونی نیست مگر در خصوص تصویب اعتبارنامه نمایندگان, رابعاً: شورای نگهبان مرجع تقنین نیست, حتی قوانین مربوط به خود آن شورا, در قانون اساسی کاملاً مدوّن و مصوّب شد, تنها صلاحیّت آن شورا تصویب آیین نامه داخلی خودش می باشد. گرچه نخستین دوره مجلس خبرگان با قانون مصوّب شورای نگهبان تشکیل می شود, لیکن شورای نگهبان برای تصویب قانون اولین دوره مجلس خبرگان, فاقد استقلال است, زیرا مصوَّب آن شورا تا به تصویب نهایی رهبر انقلاب نرسد, هرگز رسمیّت قانونی نخواهد داشت. امّا مجلس خبرگان بعد از تشکیل شدن در تمام عناوین یاد شده مستقل می باشد, چون نه تنها در تدوین آیین نامه های داخلی خود مستقل است, بلکه در تدوین و تصویب قوانین و مقرّرات مربوط به خود, هم منبع تقنین است و هم در این مرجع بودنْ مستقل است ;یعنی نه تنها نیازی به بررسی نهایی شورای نگهبان ندارد, بلکه محتاج به تصویب نهایی رهبر انقلاب هم نخواهد بود ;بر خلاف مقرّرات مربوط به مجمع تشخیص مصلحت نظام که به تأیید نهایی مقام رهبری نیازمند است. از این جا وظیفه استقلالی مجلس خبرگان در تقنین قوانینِ مربوط به خود و بی نیازی آن از هر نهاد, ارگان و مقامی ـ حتی مقام شامخ رهبری ـ معلوم خواهد شد. این مطلب گرچه در قانون اساسی مصوّب ۱۳۵۸ ملحوظ شده بود, لیکن با صراحت و دلالت روشن تر و بدون هیچ ابهام و اجمالی در شورای بازنگری قانون اساسی مصوّب ۱۳۶۸ بیان شد. ممکن است نظارت نهایی مصوبات مجلس خبرگان از لحاظ

انطباق با موازین اسلامی بر عهده فقهای شورای نگهبان باشد که در این جهت نیاز به توضیح آینده است. نمونه استقلال و تفاوت مجلس خبرگان با سایر ارگان ها را می توان در تعیین مدت مجلس خبرگان مشاهده کرد ;مثلاً رئیس جمهور طبق اصل یک صد و چهاردهم برای مدت چهار سال و نمایندگان مجلس شورای اسلامی طبق اصل شصت و سوم برای مدت چهار سال و اعضای شورای نگهبان طبق اصل نود و دوم برای مدت شش سال انتخاب می شوند, لیکن اعضای مجلس خبرگان طبق قانون مصوّبِ خود, برای مدت هشت سال انتخاب می شوند, و قانون اساسی هیچ گونه تحدیدی در این باره ندارد, بلکه تعیین حدود آن را همانند سایر مسائل و قوانین خبرگان در اختیار خود مجلس خبرگان قرار داده است. دوم: تعیین رهبر انقلاب از بین فقهای واجد شرایط رهبری دومین وظیفه و اصلی ترین سِمَت مجلس خبرگان است, زیرا در اصل یک صد و هفتم قانون اساسی چنین آمده است: (پس از مرجع عالی قدر تقلید و رهبر کبیر انقلاب جهانی اسلام و بنیان گذار جمهوری اسلامی ایران حضرت آیةاللّه العظمی امام خمینی(قدس سرّه الشریف), که از طرف اکثریت قاطع مردم به مرجعیت و رهبری شناخته و پذیرفته شدند, تعیین رهبر به عهده خبرگانِ منتخب مردم است. خبرگان رهبری درباره همه فقهای واجد شرایطِ مذکور در اصل پنجم و یک صد و نهم بررسی و مشورت می کنند, هرگاه یکی از آنان را اَعْلَم به احکام و موضوعات فقهی یا مسائل سیاسی و اجتماعی یا دارای مقبولیّت عامه یا واجد برجستگی خاص در یکی از صفات مذکور در اصل یک صد و نهم تشخیص دهند او را به رهبری انتخاب می کنند و در غیر این صورت یکی از آنان را به عنوان رهبر انتخاب و معرفی می نمایند. رهبر منتخب خبرگان ولایت امر و همه مسئولیت های ناشی از آن را بر عهده خواهد داشت.) آن چه از این اصل و سایر اصول قانون اساسی,راجع به رهبری استظهار می شود عبارت است از: ۱ـ فقیه جامع شرایط علمی و عملی رهبری در عصر غیبت حضرت ولی عصر ـ ارواحنا فداه ـ نه تنها می تواند مقام رهبری را حیازت کند, بلکه موظّف است عهده دار آن گردد, زیرا مقتضای ادلّه نصب عام از یک سو و مُفادِ اصل پنجم قانون اساسی از سوی دیگر همانا تعهد فقیه جامع الشرایط است نه اختیار او, چون در اصل پنجم قانون اساسی چنین آمده است: (در زمان غیبت حضرت ولیّ عصر ـ عجّل اللّه تعالی فرجه ـ در جمهوری اسلامی ایران, ولایت امر و امامت امت بر عهده فقیه عادل و با تقوا, آگاه به زمان, شجاع, مدیر و مدبّر است که طبق اصل یک صد و هفتم عهده دار آن می گردد.) بنابراین, وظیفه مجلس خبرگانْ جَعْلِ مقام رهبری, یا اعطای آن مقامِ مجعول به فقیه جامع الشرایط نیست, بلکه طبق ادلّه نَصْب, چنین مقامی برای فقیه جامع شرایط جعل شده و به شخصیّت حقوقی فقیه نه به شخصیّت حقیقی او(یعنی به سِمَت فقاهت و عدالت او نه به شخص او) اعطا شده است و هیچ کدام از این دو کار ;یعنی, جعل اصل مقام و اعطای آن از اختیارات یا وظایف مجلس خبرگان نیست, بلکه وظیفه او فقط تشخیص تحقّق شرایط مزبور در شخص فقیه و اعلام نظر کارشناسی در این باره است ;یعنی, کشف اجتماع شرایط مزبور در شخص خاص به نحو انحصار یا عدم انحصار که در مطالب بعد معلوم خواهد شد. ۲ـ اگر شرایط مزبور رهبری در شخص معیّن به نحو انحصار محقّق شد, پذیرش سِمَت رهبری بر آن فقیه معیّن و تعهّد وی نسبت به مقام رهبری, واجب عینی خواهد بود, و معرّفی همان فقیه معیّن و منحصر برای رهبری, بر مجلس خبرگان واجب تعیینی می باشد, چنان که پذیرش مردم در این فرض مزبور نیز به نحو واجب تعیینی است, و اگر شرایط مزبور رهبری در چند فقیه بدون امتیاز و بدون انحصارْ محقّق شد, پذیرش سِمَت رهبری در ابتدای فَحْص و بررسی بر همگان واجب کفایی است و معرّفی یکی از آنان برای تصدی مقام رهبری در ابتدای بحث به نحو واجب تخییری بر مجلس خبرگان واجب است. اگر با فحص دقیق و بحث عمیق هیچ گونه امتیاز و برجستگی یا مقبولیّت عامه برای فقیه معیّن ثابت نشد, بر مجلس خبرگان تعیین یکی از آن ها(تخییر حدوثی, نه استمراری) به عنوان رهبر و اعلام رهبری وی به مردم واجب خواهد بود, چنان که پذیرش رهبری همان فقیه معیّن و معرّفی شده از سوی خبرگان بر مردم به نحو واجب تعیینی لازم می باشد, همان طور که تصدّی مقام رهبری برای فقیه جامع شرایط مزبور واجب عینی است, نه کفایی و بر فقهای دیگر همانند اعضای مجلس خبرگان و هم آهنگ با سایر مردم, پذیرش رهبری آن فقیه معرّفی شده واجب تعیینی است. ۳ـ جریان وجوب عینی یا کفایی نسبت

به فقیهان جامع شرایط رهبری است و جریان وجوب تعیینی یا تخییری در ابتدای فَحصْ و بررسی نسبت به اعضای مجلس خبرگان می باشد, امّا نسبت به جمهور و توده مردم در تمام احوال, پذیرش رهبریِ شخص معیّن واجب تعیینی است, زیرا وظیفه آنان بعد از فَحْص و کاوش علمی و اعلام نتیجه نمایندگانِ آن ها, یعنی مجلس خبرگان روشن می شود و در این حال وظیفه آنان جز پذیرش رهبری فقیه معیّن به نحو واجب تعیینی نخواهد بود. ۴ـ شخصیّت حقیقی فقیه مزبور همانند اشخاص حقیقی دیگر اعم از فقهای همتای خویش و اعضای مجلس خبرگان و جمهور مردم موظّف است ولایت و رهبری شخصیّت حقوقی خویش را که همان ولایت فقاهت و عدالت و ...می باشد به نحو واجب تعیینی بپذیرد, زیرا گذشته از آن که تولّی ولایت فقاهت و عدالت شرعاً بر خود فقیه جامع شرایط واجب است, مفاد ذیل اصل یک صد و هفتم نیز همین است, چون در ذیل آن اصل چنین آمده است...: (رهبر در برابر قوانین با سایر افراد کشور مساوی است ;)یعنی شخصیّت حقیقی رهبر در برابر همه قوانین با جمهور مردم مساوی است, گرچه شخصیّت حقوقی آن, عین سِمَت است. سوم: مراقبتِ وجدان و فقدان اوصاف و شرایط رهبری سومین وظیفه مجلس خبرگان است, زیرا گرچه رهبری همانند ریاست جمهور, عضویت مجلس خبرگان, عضویت شورای نگهبان, نمایندگی مجلس شورای اسلامی و ...زمان مند و مدّت دار نیست, لیکن مشروط به شرایط و محدود به اوصافی است که در گذر زمان از گزند حوادث مصون نیست, چنان که فَحْص و تبادل نظر اعضای مجلس خبرگان در مقام حدوث و در تبیین اصل رهبر معصومانه نیست و ممکن است با اشتباهِ پیچیده همراه باشد, که در طول زمان کشف خلاف آن محتمل خواهد بود, لذا مجلس خبرگان موظّف است به طور دقیق درباره شرایط و اوصاف علمی و عملی رهبر مراقبت کند و صدر اصل یک صد و یازدهم در این باره چنین می گوید: (هرگاه رهبر از انجام وظایف قانونی خود ناتوان شود یا فاقد یکی از شرایط مذکور در اصول پنجم و یک صد و نهم گردد یا معلوم شود از آغاز فاقد بعضی از شرایط بوده است, از مقام خود برکنار خواهد شد.) ...آن چه از این اصل استظهار می شود عبارت است از: ۱ـ شرایط و اوصاف مذکور در قانون اساسی برای تصدّی مقام رهبری, باید در حال حدوث و در حال بقا هم چنان محفوظ بماند و ثبوت آن اختصاص به زمان حدوث رهبری ندارد. ۲ـ وظیفه مجلس خبرگان در مقام اثبات و تشخیصْ اختصاص به مقام حدوث رهبری ندارد, بلکه در مقام بقای آن نیز هم چنان وظیفه مندند که مراقبت کامل نمایند که آن شرایط و اوصاف هم چنان موجود باشد. ۳ـ در صورت کشف خلاف به لحاظ مقام حدوث و نیز در صورت زوال برخی از شرایط و اوصاف به لحاظ مقام بقا, فقیه مزبور در ظَرْفِ فقدان(حدوثاً یا بقائاً) رهبر نبوده یا نخواهد بود و وظیفه خبرگان اعلام نفی رهبر سابق و معرّفی رهبر لاحق است. چهارم: گاهی فقدان شرایط یا اوصاف به تحوّل و دگرگونی منفیّ در شخص فقیه پذیرفته شده به عنوان رهبری است, مانند آن که بر اثر علل طبیعی,کهن سالی, بیماری, رخدادهای تلخ غیر مترقّب و ...فاقد برخی از شرایط رهبری می گردد و زمانی به تحول و دگرگونی مثبت است که در سایر فقهای همتای او پدید می آید, مانند آن که یکی از فقهای همسان او به رجحان علمی, عملی یا مقبولیّت عامه رسیده است که اگر در طلیعه انتخاب و تعیین رهبر, چنین مطلبی حاصل شده بود حتماً آن فقیه به عنوان رهبر به مردم معرفی می شد و هم اکنون تحوّل و دگرگونی مثبت آن فقیه در حدّ وفور و فراوانی است که قابل اغماض نخواهد بود. چنین مزیّت و برجستگی پدید آمده تحوّل مُثْبِتِ فقیه دیگری است که مجلس خبرگان را به معرفی آن فقیه ممتاز موظّف می نمایند. از این جا معلوم می شود که گرچه رهبری, زمان مند نیست, ولی شرایط و اوصاف آن مانند مرجعیت در رهگذر تحوّل های علمی و عملی به طور طبیعی یا تاریخی, زمان مند خواهد بود ;لذا قابل پیش بینی به عنوان کوتاه مدت یا دراز مدت نمی باشد. پنجم: گاهی فقدان شرایط و اوصاف به طور دائمی است و گاهی به طور موقّت. فقدان دائمی مانند رخداد وفات یا چیزی که ملحق به وفات است, مثل فرتوتی قطعی و کهن سالی حتمی که با نسیان و فقدان قدرت رهبر همراه می باشد. فقدان موقّت و موسمی, مانند بیماری دراز مدت که علاج آن در مدتِ کوتاهِ مُغْتفر و مورد تسامحْ یقیناً بیرون است و شرایط و اوصافِ رهبری در زمان آن بیماری صعب العلاج قطعاً مفقود است. در این حال نیز مجلس خبرگان موظّف به مراقبت و اعلام نتایج آن خواهد بود. در صورت فقدان دائم در

صدد تعیین رهبر آینده بودن, از وظایف مجلس خبرگان است. در دو صورت اخیر شورای مشخصی بعضی از وظایف رهبری را بر عهده دارند که بحث پیرامون آن شورا و ترکیب و وظایف آن از قلمرو این مصاحبه و سؤال و پاسخ بیرون است. ششم: همان طور که در صورت وجدان شرایط و اوصاف رهبری, کار مجلس خبرگان, کشف و اعلام آن بود, درصورت فقدان یکی از آن ها, وظیفه خبرگان کشف و اعلام آن است. نه عزل رهبر, زیرا فاقد شرایط یا اصلاً رهبر نبود یا از رهبری منعزل می شود و از انعزال او در اصل یک صد و یازدهم چنین تعبیر شد: (از مقام خود برکنار خواهد شد ;)یعنی, منعزل است نه معزول و اگر در سطر بعدِ همان اصلْ سخن از عنوانِ عزلِ رهبر آمده است, به این معنا نخواهد بود که مجلس خبرگان او را معزول می کند, بلکه همان منبع فقهی که او را نصب نمود, عزل می کند و مجلس خبرگان سِمَتی جز کشفِ عزل و نصب رهبر ندارد, نه انشای عزل یا انشای نصبْ(یعنی انشای عَزْلی یا انشای نَصْبی. منبع: مجله حکومت اسلامی شماره ۸ /س نویسنده: عبدالله جوادی آملی

اختیارات و وظایف ولی فقیه

وظایف و اختیارات ولی فقیه

وظایف و اختیارات ولی فقیه وقتی می گوییم ولایتی را که رسول اکرم – صلی الله علیه و آله و سلم – و ائمه – علیهم السلام – داشتند، بعد از غیبت فقیه عادل دارد، برای هیچ کس این توهم نباید پیدا شود که مقام فقها همان مقام ائمه – علیهم السلام – و رسول اکرم – صلی الله علیه و آله و سلم – است. زیرا اینجا صحبت از مقام نیست، بلکه صحبت از وظیفه است. ولایت یعنی حکومت و اداره کشور و اجرای قوانین شرع مقدس، یک وظیفه سنگین و مهم است نه اینکه برای کسی شان و مقام غیر عادی به وجود بیاورد و او را از حد انسان عادی بالاتر ببرد. به عبارت دیگر ولایت مورد بحث، یعنی حکومت و اجرا و اداره، بر خلاف تصوری که خیلی افراد دارند امتیاز نیست، بلکه وظیفه ای خطیر است. ولایت فقیه از امور اعتباری عقلائی است و واقعیتی جز جعل ندارد، مانند جعل (قرار دادن و تعیین) قیم برای صغار. قیم ملت با قیم صغار از لحاظ وظیفه و موقعیت هیچ فرقی ندارد. مثل این است که امام – علیه السلام – کسی را برای حضانت، حکومت یا منصبی از مناصب تعیین کند. در این موارد معقول نیست که رسول اکرم – صلی الله علیه و آله و سلم – و امام با فقیه فرق داشته باشد. مثلا یکی از اموری که فقیه متصدی ولایت آن است، اجرای حدود (یعنی قانون جزای اسلام) است. آیا در اجرای حدود بین رسول اکرم – صلی الله علیه و آله و سلم – و امام و فقیه امتیازی است؟ یا چون رتبه فقیه پائین تر است، باید کمتر بزنند؟ حد زانی که صد تازیانه است اگر رسول اکرم – صلی الله علیه و آله و سلم – جاری کند ۱۵۰ تازیانه می زند و حضرت امیر المؤمنین – علیه السلام – ، ۱۰۰ تازیانه و فقیه ۵۰ تازیانه؟ یا اینکه حاکم، متصدی قوه اجرائیه است و باید حد خدا را جاری کند، چه رسول الله – صلی الله علیه و آله و سلم – باشد و چه حضرت امیر المؤمنین – علیه السلام – ، یا نماینده و قاضی آن حضرت در بصره و کوفه، یا فقیه عصر. دیگر از شؤون رسول اکرم – صلی الله علیه و آله و سلم – و حضرت امیر – علیه السلام – اخذ مالیات، خمس، زکات، جزیه و خراج اراضی خراجیه است. آیا رسول اکرم – صلی الله علیه و آله و سلم – اگر زکات بگیرد، چقدر می گیرد؟ از یک جا، ده یک و از یک جا، بیست یک؟ حضرت امیر المؤمنین – علیه السلام – خلیفه شدند، چه می کنند؟ جناب عالی فقیه عصر و نافذ الکلمه شدید، چطور؟ آیا در این امور، ولایت رسول اکرم – صلی الله علیه و آله و سلم – با حضرت امیر المؤمنین – علیه السلام – و فقیه، فرق دارد؟ خداوند متعال رسول اکرم – صلی الله علیه و آله و سلم – را «ولی » همه مسلمانان قرار داده و تا وقتی آن حضرت باشند، حتی بر حضرت امیر – علیه السلام – ولایت دارند. پس از آن حضرت، امام بر همه مسلمانان حتی بر امام بعد از خود ولایت دارد، یعنی اوامر حکومتی او درباره همه نافذ و جاری است و می تواند قاضی و والی نصب و عزل کند. (۱) همین ولایتی که برای رسول اکرم – صلی الله علیه و آله و سلم

– و امام در تشکیل حکومت و اجرا و تصدی اداره هست، برای فقیه هم هست. لکن فقها «ولی مطلق » به این معنی نیستند که بر همه فقهای زمان خود ولایت داشته باشند و بتوانند فقیه دیگری را عزل یا نصب نمایند. در این معنی، مراتب و درجات نیست که یکی در مرتبه بالاتر و دیگری در مرتبه پائین تر باشد، یکی والی، دیگری والی تر باشد. پس از ثبوت این مطلب، لازم است که فقها اجتماعا یا انفرادا برای اجرای حدود و حفظ ثغور و نظام، حکومت شرعی تشکیل دهند. این امر اگر برای کسی امکان داشته باشد، واجب عینی است و گر نه واجب کفائی است، در صورتی هم که ممکن نباشد ولایت ساقط نمی شود، زیرا از جانب خدا منصوبند. اگر توانستند باید مالیات، و زکات، خمس و خراج را بگیرند و در مصالح مسلمین صرف کنند، و اجرای حدود کنند. اینطور نیست که حالا که نمی توانیم حکومت عمومی و سراسری تشکیل بدهیم، کنار بنشینیم ;بلکه تمام امور که مسلمین محتاجند و از وظائفی است که حکومت اسلامی باید عهده دار شود، هر مقدار که می توانیم، باید انجام دهیم. (۲) اگر فرد لایقی که دارای این دو خصلت باشد، بپا خاست و تشکیل حکومت داد، همان ولایتی را که حضرت رسول اکرم – صلی الله علیه و آله و سلم – در امر اداره جامعه داشت، دارا می باشد و بر همه مردم لازم است که از او اطاعت کنند. این توهم که اختیارات حکومتی رسول اکرم – صلی الله علیه و آله و سلم – بیشتر از حضرت امیر – علیه السلام – بود، یا اختیارات حکومتی حضرت امیر – علیه السلام – بیش از فقیه است، باطل و غلط است. البته فضائل حضرت رسول اکرم – صلی الله علیه و آله و سلم – بیش از همه عالم است و بعد از ایشان فضائل حضرت امیر – علیه السلام – از همه بیشتر است ;لکن زیادی فضائل معنوی، اختیارات حکومتی را افزایش نمی دهد. همان اختیارات و ولایتی که حضرت رسول و دیگر ائمه – صلوات الله علیهم – در تدارک و بسیج سپاه، تعیین ولات و استانداران، گرفتن مالیات و صرف آن در مصالح مسلمانان داشتند، خداوند همان اختیارات را برای حکومت فعلی قرار داده است، منتهی شخص معینی نیست، روی عنوان عالم عادل است. (۳) روحانیت نقش دارد، در حکومت هم نقش دارد. روحانی نمی خواهد حاکم باشد، لکن می خواهد نقش داشته باشد، شما در همین قضیه رئیس جمهوری به ما پیشنهاد می کردند که، پیشنهاد کردند از اشخاص، حتی از دانشگاه به اینکه ما حالا بعد از مدت ها فهمیدیم که اطمینان به دیگران نیست. روحانی باشد من می گفتم نه، روحانی نقش باید داشته باشد، خودش رئیس جمهور نشود، لکن در ریاست جمهور نقش باید داشته باشد، کنترل باید بکند، آن به منزله کنترل یک ملتی است، یک مملکتی است، نمی خواهد روحانی رئیس مثلا ـ فرض کنید که رئیس دولت باشد، لکن نقش دارد در آن، اگر رئیس دولت بخواهد باشد کذا، پا را کجا بگذارد این جلویش را می خواهد بگیرد. اینکه در این قانون اساسی یک مطالبی و لو به نظر من یک قدری ناقص است و روحانیت بیشتر از این در اسلام اختیارات دارد و آقایان برای اینکه خوب دیگر خیلی با این روشنفکرها مخالفت نکنند یک مقداری کوتاه آمدند اینکه در قانون اساسی هست، این بعض شؤون ولایت فقیه هست نه همه شؤون ولایت فقیه، و از ولایت فقیه آنطوری که اسلام قرار داده است به آن شرایطی که اسلام قرار داده است، هیچ کس ضرر نمی بیند. (۴) در صورتی که در ضمن عقد با مرد (وقتی که می خواهند عقد کنند) شرط بکنند و در ضمن عقد این شرط بشود که – طلاق – وکیل در طلاق خودش باشد یا مطلق. یا در شرائطی یک سئوالی پیش آورده است به اینکه این زن هائی که حالا تحت زوجیت هستند چه؟ این ولایت فقیه را مخالفت می کنند در صورتی که نمی دانند از شؤون فقیه هست که اگر چنانکه یک مردی با زن خودش رفتارش بد باشد او را اولا نصیحت کند و ثانیا تادیب کند و اگر دید نمی شود اجراء طلاق کند. شما موافقت کنید با این ولایت فقیه، ولایت فقیه برای مسلمین یک هدیه ای است که خدای تبارک و تعالی داده است. منجمله همین معنایی که شما سؤال کردید و طرح کردید که زن هائی که الان شوهر دارند اگر چنانچه گرفتاری هائی داشته باشند چه باید بکنند؟ آنها رجوع می کنند به آنجائی که فقیه است، به مجلسی که در آن قضیه است به دادگاهی که در آن فقیه است و فقیه رسیدگی می کند و اگر چنانچه صحیح باشد، شوهر را تادیب می کند، شوهر را وادار می کند به اینکه درست عمل کند و اگر چنانچه نکرد طلاق می دهد. ولایت دارد بر این امر که اگر چنانچه به فساد می کشد، یک زندگی به فساد کشیده می شود طلاق می دهد و طلاق اگر چه در

دست مرد است لکن فقیه در جائی که مصلحت اسلام را دید، مصلحت مسلمین را دید و در جائی که دید نمی شود به غیر این، طلاق بدهد. این ولایت فقیه هست. (۵) ولایت فقیه ولایت بر امور است که نگذارد این امور از مجاری خودش بیرون برود، نظارت کند بر مجلس، بر رئیس جمهور که مبادا یک پای خطائی بردارد، نظارت کند بر نخست وزیر که مبادا یک کار خطائی بکند، نظارت کند بر همه دستگاه ها، بر ارتش که مبادا یک کار خلافی بکند. (۶) این اشخاص هم اموالشان همانطوری که گفتید این اموال بسیار مجتمع اینها از راه مشروع نیست، اسلام اینطور اموال را به رسمیت نمی شناسد و در اسلام اموال مشروع و محدود به حدودی است و زائد بر این معنا ما اگر فرض بکنیم که یک کسی اموالی هم دارد، خوب اموالش هم مشروع است، لکن اموال طوری است که حاکم شرع، فقیه، ولی امر تشخیص داد که این به اینقدر که هست نباید اینقدر باشد، برای مصالح مسلمین می تواند غصب کند و تصرف کند و یکی از چیزهایی که مترتب بر ولایت فقیه است و مع الاسف این روشنفکرهای ما نمی فهمند که ولایت فقیه یعنی چه، یکی اش هم تحدید این امور است. مالکیت را در عین حال که شارع مقدس محترم شمرده است، لکن ولی امر می تواند همین مالکیت محدودی که ببیند خلاف صلاح مسلمین و اسلام است، همین مالکیت مشروع را محدودش کند به یک حد معینی و با حکم فقیه از او مصادره بشود. (۷) پی نوشت ها: ۱. کتاب ولایت فقیه - صفحه ۵۶و۵۷. ۲. کتاب ولایت فقیه - صفحه ۵۱. ۳. کتاب ولایت فقیه - صفحه ۵۵. ۴. صحیفه نور - جلد ۱۱- صفحه ۱۳۳- ۸/۱۰/۵۸. ۵. صحیفه نور - جلد ۱۰- صفحه ۸۸و۸۷- ۹/۸/۵۸. ۶. صحیفه نور - جلد ۱۰- صفحه ۲۹- ۹/۸/۵۸. ۷. صحیفه نور - جلد ۱۰- صفحه ۱۳۸- ۱۴/۸/۵۸. منابع مقاله: سخن آفتاب، سازمان تبلیغات اسلامی؛

بهره وری از اختیارات مطلقه ولی فقیه و سیره عملی و نظری امام خمینی قدس سره در تغییرات فرا دستوری قانو

بهره وری از اختیارات مطلقه ولی فقیه و سیره عملی و نظری امام خمینی قدس سره در تغییرات فرا دستوری قانون اساسی آنچه در این سال ها انجام گرفته است در ارتباط با جنگ بوده است. مصلحت نظام و اسلام اقتضا می کرد تا گره های کور قانونی سریعا به نفع مردم و اسلام باز گردد. امام خمینی قدس سره دیباچه روش شناختی در قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران مصوب سال ۱۳۵۸ خورشیدی، دو موضوع به شیوه ای سنجیده و دقیق مورد توجه قرار نگرفته بود: یک) چگونگی حل و فصل اختلافات بین مجلس شورای اسلامی و شورای نگهبان ؛دو) شیوه بازنگری در قانون اساسی. در تجدید نظر سال ۱۳۶۸ خورشیدی، هر دو موضوع با اهمیت زیاد مورد بحث و بررسی قرار گرفت که سرانجام آن، پدید آمدن دو راه حل به شکل دو نهاد حقوقی در متن قانون اساسی بود: الف) قانونی شدن تشکیل مجمع تشخیص مصلحت نظام برای حل و فصل نهایی اختلافات بین مجلس شورای اسلامی و شورای نگهبان، ب) پدید آمدن اصل یکصد و هفتاد و هفتم و نهاد «شورای بازنگری قانون اساسی » برای تبیین شیوه و چگونگی بازنگری در قانون اساسی. علمای حقوق اساسی، معتقدند قانون اساسی خوب آن است که صریح، واضح ویکدست باشد. در عین حال ساز وکارهای مربوط به انجام روندهای قانونی در آن به طرزی دقیق روشن شده باشد به گونه ای که هر اقدامی مستدل و مستند به مواد گوناگون همان قانون شود. با پیروزی انقلاب اسلامی، نیازمندی پر شتاب به تدوین قانون اساسی، فرصت و فراغت لازم را برای شکل گیری دقیق همه امور در متن قانون اساسی فراهم نیاورد. چنین حالتی قانون اساسی را دچار نوعی کاستی کرده بود. مقاله حاضر قصد دارد از منظر فقهی و حقوقی، سیره عملی و نظری امام خمینی قدس سره را در رفع کاستی های قانون اساسی به بررسی بکشاند. پرسش بنیادین این نوشته از قرار زیر است: امام خمینی قدس سره در رفع کاستی های قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران از کدام مبانی و مستندات فقهی و حقوقی بهره برده و در این زمینه چه شیوه ای را به کار بسته اند؟ در عین حال می توان دو پرسش فرعی را نیز طرح کرد که هر کدام مبنای بخشی ازمقاله خواهد بود: الف) مبانی و مستندات حقوقی و فقهی در تاسیس مجمع تشخیص مصلحت نظام چه بوده است و امام خمینی قدس سره در این زمینه چه شیوه ای را به کار برده اند ؟ ب)

مبانی و مستندات فقهی و حقوقی در اعمال بازنگری در قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران چه بوده است و امام خمینی قدس سره در این زمینه چه شیوه ای را به کار برده اند؟ این مقاله بر دو نکته استوار است: ۱) تغییر فرادستوری با تغییر غیر قانونی یکسان نیست، اولی به روح قانون و فلسفه حقوق پای بند است و دومی، تجاوز به عرصه قانون است. ۲) مبانی و مستندات فقهی وحقوقی در سیره عملی و نظری امام خمینی قدس سره به صورت مضمر موجود بوده و ایشان به دلیل شانیت فقهی ممتاز و مقبولیت ناشی از مجدد بودن و مؤسس بودن و محبوبیت نادر الوجود و قانونیت پسینی نیازمند بیان واضح آن نبوده اند. پیشگفتار: تغییرات فرادستوری در قانون اساسی قوانین اساسی متون مدون و مکتوب ویژه بیان ساز و کارهای فرمانروایی و فرمانبرداری می باشند. در این متون از اصول کلی بنیادگیری نظم عمومی جامعه سخن به میان می آید و پیوندهای بین حکومت کنندگان و حکومت پذیران به صورت ارتباطات دو سویه مبتنی بر حق و تکلیف پایه ریزی می شود. روابط پدید آمده چهار گانه اند: فرد با فرد، فرد با دولت، دولت با فرد، ساختارهای درون دولت با همدیگر. قانون اساسی هماهنگی و تنظیم پیوندهای حق و تکلیفی چهار گانه را به عهده دارد در هر کدام از این تعامل ها، هم حق و هم تکلیف وجود دارد و هر دو سوی میثاق بایستی خود را متعهد و وفادار به آن بدانند. قانون اساسی میثاقی هنجار آفرین است که با اجرای کامل آن، تعاملات اجتماعی قانونمند و رضایت آور می شود چون بر پایه یک پیمان دو سویه شکل گرفته است. محتوای قانون اساسی، وضع حقوقی قدرت سیاسی است که طی آن هم مجموعه ساختمان بندی سیاسی کشور و هم تنظیم نهادها و سازمان ها و توزیع صلاحیت در میان آن ها روشن می شود. نحوه سرشکن شدن قدرت در میان فرمانروایان و فرمانبران ویژگی اصلی هر متن مکتوب و مدونی از قانون آن است که آشکار و بدون ابهام باشد و همه دقایق فنی و ساز وکارهای حقوقی در آن معلوم و معین گردد. اما گاهی به دلایل گوناگون پدید آورندگان اولیه قانون اساسی برخی شیوه ها را در متن قانون نمی آورند و در صورت بروز مشکل، یافتن راه حل را به آینده موکول می کنند. از سوی دیگر گاهی نیز امکان دارد که برخی از مسایل را واضعین اولیه قانون اساسی نفهمیده و نکته یا نکاتی مهم را فراموش نموده باشند. گاهی نیز گذر زمان امور تازه ای را پدید می آورد که نسبت به زمان تدوین قانون اساسی بسیار جدید و غیر قابل پیش بینی محسوب می شوند. در هرصورت اصلاح قانون اساسی به دو شکل قابل اجرا است: ۱) صورت نخست آن است که راه حل مشکل نوین در متن قانون اساسی موجود باشد و از طریق آن بتوان با برخی تغییرات در برخی از اصول متن قانون، راه حلی قانونی برای رفع مشکل تازه پیدا، پدید آورد. این شیوه را می توان «بازنگری در قانون اساسی » نامید. ۲) صورت دوم که کمی پیچیده تر به نظر می آید آن است که درمتن قانون اساسی هیچ راه حل صریح و واضحی برای رفع مشکل نوین قید نشده باشد.روش اجرایی در این صورت را «تغییرات فرادستوری درمتن قانون اساسی » می نامیم . تغییرات فرادستوری به آن دلیل چنین نامیده شده اند که از متن قانون اساسی به دست نمی آیند ولی برای افزودن به آن پدید می آیند. گفتار یکم) امام، شورای نگهبان، مجمع تشخیص مصلحت نظام قانون اساسی برترین نظام حقوقی است و انسجام این نظام تبعیت قواعد فروتر از قواعد برتر را می طلبد. برای تضمین برتری قانون اساسی بایستی چاره ای اندیشیده شود تا قوانین عادی مصوب مجلس قانونگذار نتواند به محتوای قانون اساسی تجاوز کند. این را در نظام حقوق اساسی جمهوری اسلامی ایران، شورای نگهبان به عهده گرفته که به یک تعبیر تلفیقی از سه اندیشه است: الف) کوشش برای قالب بندی مصوبات مجلس شورای اسلامی در چارچوب اسلامی در واکنش به نادیده انگاشتن اصل دوم متمم قانون اساسی مشروطیت; ب) نهادی که بتواند از تعارض قوانین عادی با قانون اساسی جلوگیری کند، چنین اندیشه ای در نظامات حقوقی دیگر همانند فرانسه نیز وجود دارد که کنترل قوانین توسط دستگاه سیاسی شورای قانون اساسی است ;ج) بررسی کلیه مصوبات مجلس شورای اسلامی از طریق ارسال خود کار مصوبات به شورای نگهبان که آن را به صورت «دستگاه کنترل کننده و مجلس عالی » در آورده است. نگرشی بر متن مذاکرات مجلس بررسی نهایی قانون اساسی نشان می دهد که خبرگان ملت به عنوان پدید آورندگان قانون اساسی اصرار داشته اند که مجلس شورای اسلامی بدون وجود شورای نگهبان معتبر نباشد. در جای جای مذاکرات آنان روحیه

برتری دادن شورای نگهبـان بر مجلس شورای اسـلامی وجود داشـته است که از مشاهـده اصول قـانون اساسـی به خوبی آشـکار می شود. الف) اصل چهارم خبرگان قانون اساسـی در این اصل از لزوم اسلامی بودن همه قوانین سخن گفته اند و نقش شورای نگهبان را برتر از همه نهادهای موجود در قانون اساسـی دانسته اند. ب) اصل پنجاه و هشتم در این اصل واضعین اولیه، بقای شورای نگهبان را با گذاشتن جمله «پس از طی مراحلی که در اصول بعد می آید» ضمانت کرده اند. ج) اصل هفتاد و یکم این اصل نیز با صراحتی تمام بدون آنکه درباره آن مخالف یا موافقی صـحبت کند و توضـیح و پیشنهاد و سؤال و تذکری مطرح شود، بدون رای مخالف به تصویب رسـیده بود و نشان می داد که منظور از جمله «حـدود مقرر در قانون اساسـی » عبارت از سـیاق و سـبک شـرع گرایانه بوده است. د) اصل هفتاد و دوم این اصل نیز که با اندک تغییری در مقایسه با قانون اساسی کنونی در متن مذاکرات اولیه وارد شده بوده نشـان دهنـده آن است که واضـعین اولیه، مجلس شورای اسـلامی را در مقـامی فروتر از شورای نگهبـان خواسـته بوده انـد. ه) اصـل نـودویکم برای تصویب این اصـل در برخی از زمینه هـا اختلاـف نظرهـایی وجود داشـته است. و) اصـل نود و سوم نگرانی از تکرار تاریخ در جریان فراموشی اصل دوم متمم قانون اساسی مشروطیت، خبرگان ملت را بر آن داشت که مجلس بدون شورای نگهبان را بی اعتبار محسوب دارنـد. عنایت بفرماییـد یک مساله دیگری مطرح شـده و آن این که اگر قرار باشـد یک بار خدای ناکرده تاریخ تکرار بشود و مسـاله تشـکیل شورای نگهبـان مثل مساله تراز اول به بوته فراموشـی سپرده بشود آن وقت تکلیف چه می شود؟. نکته دیگری که وجـود شـورای نگهبـان را در موقعیـتی بالاـتر از مجلس شـورای اسـلامی ضـروری می سـاخت، شـرعیت و اعتبـار قوانین مصوب است: بسـیاری از قوانینی که از مجلس شورای ملی می گـذرد از این سـنخ است که قوانین حکومتی است. مادام مجتهـدینی که ما آن ها را از طرف امام علیه السـلام ولو به نحو عمومی کلی منصوب می دانیم تا آن ها تصویب نکنند و رویش صحه نگذارند و حکم به لزوم اجرا نکنند برای ما لازم الاجرا نیست. با چنین تاکید و اصـراری برتری شورای نگهبان بر مجلس شورای اسـلامی در مجلس خبرگان قانون اساسـی به تصویب رسید. ز) اصل نود و چهارم اصل نود و چهارم قانون اساسی بر اصل یکصد و چهل وپنجم پیش نویس قانون اساسـی مبتنی بود و با قاطعیت، نظر شورای نگهبان را لازم الاتباع می شـمرد: در صورتی که شورای نگهبان قانون عـادی را به دلیـل مخـالفت صـریح بـا اصول مسـلم شـرعی یـا سـایر اصول این قـانون، متعـارض بـا قـانون اساسـی بدانـد آن را برای تجدیـدنظر با ذکر دلایل تعارض به مجلس برمی گردانـد و مجلس با توجه به دلایل ذکر شـده، تجدید نظر به عمل می آورد. آنچه در مجموع می توان از قـانون اساسـی دربـاره نقش شورای نگهبـان در ارتباط با مصوبات مجلس شورای اسـلامی ست یافت عبارت است از: ۱) طبـق قواعـد حقوقی، شورای نگهبـان رکن رکین کنـترل قوانین و مرجع صـدور نظریـات فنی و رد قوانین است. ۲) طبق قانون اساسـی، تشـخیص شورای نگهبان همواره معتبر بوده و نظر آن باید پذیرفته شود و مجلس در این خصوص مکلف به پیروی از شورای نگهبان است. ۳) شورای نگهبـان، هم ماهیتی قضایی و هم قانونگـذاری دارد، یعنی تمام مصوبات مجلس را در نظارت خود دارد و این نظارت اسـتصوابی بر وضع قانون است و هم می توانـد همچون مرجع قضایی مجلس را وادار به تجدیـد نظر در کار خود کند. پس از تصویب قانون اساسی، به تدریج برخی از مشکلات پدید آمد، زیرا در قانون اساسی، پیش بینی نشده بود که اگر به هر دلیـل، مجلس شـورای اسلامی خواسـته شـورای نگهبـان را اجـابت و تمکین نکنـد، تکلیـف چیست؟ می توان چنین اسـتدلال کرد: حـاکمیت ملی صـلاحیت تـدوین قوانین را بر عهـده مجلس می گـذارد و از سوی دیگر حاکمیت اسـلامی ایجاب می کنـد که کلیه قـوانین بـایستی براسـاس مـوازین اسـلامی باشـد. امـا در جریـان عمـل، اصـرار فراوان مجلس شورای اسـلامی در بعضـی از موارد به مقتضـیات و مصالـح و تاکیـد فقهای شورای نگهبان بر مشـروعیت قوانین، مسایلی را در جامعه مطرح ساخت. از یک سو نمایندگان مجلس نمی توانسـتند در مقام تصویب قانون به موازین شـرع و اصول قانون اساسـی بی توجه باشـند و از سوی دیگر اعضای شورای نگهبان با توجه به قیود وصفی اصول قانون اساسی نمی توانستند بدون در نظر گرفتن مقتضیات زمان و مسایل روز و موقعیت مکانی و زمـانی، بی توجه به مصالـح اساسـی جـامعه و تحقیق و تامل کافی در همه جوانب قضـیه اختلاف نظر بین دو نهاد مهم مملکتی دو

اصطلاح «ضرورت » و «مصلحت » را وارد سیستم حقوقی کشور کنند. عامل ضرورت از اختلاف شورای نگهبان و مجلس بر سر قانون اراضی شهری مصوب مرداد ۱۳۶۰ خورشیدی پدید آمد. شورای نگهبان این قانون را مغایر با موازین شرع شناخت و مجلس هم قایل به ضرورت و حکم ثانوی در این باره بود. نامه پنجم مهر ماه ریاست وقت مجلس شورای اسلامی در همان سال با این نیت تنظیم شده بود. امام قدس سره نیز در نوزدهم همان ماه در نامه ای با واگذاری حق تشخیص ضرورت و حرج بر عهده مجلس؛ مشکل موجود را بر طرف فرمودند. نکته مهمی که در نامه ایشان وجود داشت آن بود که اگر اکثریت نمایندگان مجلس شورای اسلامی ضرورت وضع مقرراتی را مطابق با شروط ایشان تشخیص می دادند، دیگر شورای نگهبان از ورود به بحث مطابقت یا عدم مطابقت مصوبه با شرع و قانون اساسی فارغ می شد و با سکوت در مقابل چنین مصوبه هایی زمینه قانونی اجرای نهایی آن را مطابق با اصل نود و چهارم قانون اساسی فراهم می آورد. دراین باره حسین مهرپور می گوید: خوب به یاد دارم در جلسه ای که همان ایام در محضر امام قدس سره بودیم و دبیر شورای نگهبان تقریبا با لحن گله آمیز بیان کرد که حکم اخیر جنابعالی به کم شدن اختیار شورای نگهبان و تفویض اختیار به مجلس شورای اسلامی تعبیر شده است. امام قدس سره فرمودند: من چیزی از شورای نگهبان نگرفتم و به مجلس هم چیزی ندادم، تشخیص موضوع با مجلس و بیان حکم با شورای نگهبان است. در کنار بحث «ضرورت » عامل «مصلحت نظام » به تشکیل نهاد مجمع تشخیص مصلحت نظام منجر شد. زمینه طرح این مساله به شبهه ای بر می گشت که در برخی از قوانین مصوب الزاماتی برای اشخاص در نظر گرفته می شد. پرسش اصلی از این قرار بود که دولت تا چه حد حق دارد در روابط اجتماعی افراد دخالت کند و محدودیت هایی بر قرار سازد و اموری را به رغم میل و اراده آنها تحمیل کند؟ چنین بحثی به ویژه درباره لایحه قانون کار به اوج خود رسید و استفتای وزیر وقت کار و امور اجتماعی دیدگاه امام خمینی قدس سره را درباره اختیارات دولت آشکار ساخت: در هر دو صورت چه گذشته و چه حال دولت می تواند شروط الزامی را مقدر نماید. به دنبال این استفتاء، و رد و بدل شدن نامه هایی میان دبیر وقت شورای نگهبان و امام خمینی قدس سره، ایشان اختیارات دولت اسلامی را با دامنه ای وسیع تر بیان فرمودند و در نهایت ایشان در نامه ای خطاب به امام جمعه محترم وقت تهران، از ولایت مطلقه فقیه و اختیارات وسیع دولت و حکومت اسلامی که بسیار وسیع تر از دفعات پیشین بود، صحبت به میان آوردند. سرانجام این قضیه به نامه ای ختم شد که در بهمن ماه سال ۱۳۶۶ خورشیدی، از سوی آقایان سیدعبدالکریم موسوی اردبیلی، سید علی خامنه ای، سیداحمد خمینی قدس سره میرحسین موسوی و اکبر هاشمی به امام خمینی قدس سره نوشته و طی آن کسب تکلیف شد. در این نامه آمده است: در این صورت (عدم توافق دیدگاه کارشناسانه مجلس و نظر مبتنی بر شرع شورای نگهبان) مجلس و شورای نگهبان نمی توانند توافق کنند و همین جاست که نیاز به دخالت ولی فقیه و تشخیص موضوع حکم حکومتی پیش می آید (گر چه موارد فراوانی از این نمونه ها در حقیقت، اختلاف ناشی از نظرات کارشناسانه است که موضوع احکام اسلام یا کلیات قوانین اساسی را خلق می کند.) اطلاع یافته ایم که جنابعالی در صدد تعیین مرجعی هستید که در صورت حل نشدن اختلاف مجلس و شورای نگهبان از نظر شرع مقدس یا قانون اساسی، با تشخیص مصلحت نظام و جامعه، حکم حکومتی را بیان نماید. در صورتی که در این خصوص به تصمیم رسیده باشید با توجه به اینکه هم اکنون موارد متعددی از مسایل مهم جامعه بلاتکلیف مانده سرعت عمل، مطلوب است. امام خمینی قدس سره نیز در تاریخ هفدهم بهمن ماه همان سال پاسخی مرقوم فرمودند که متن آن بیانگر مبانی فقهی و حقوقی و نیز روحیه مشورت پذیری و تصمیم گیری نهایی به طرزی همزاد است، در این نامه آمده است: گر چه به نظر اینجانب پس از طی این مراحل زیر نظر کارشناسان (که در تشخیص این امور مرجع هستند) احتیاج به این مرحله نیست، لکن برای غایت احتیاط در صورتی که بین مجلس شورای اسلامی و شورای نگهبان شرعا و قانونا توافق حاصل نشد، مجمعی مرکب از حضرات آقایان...تشکیل گردد. آقایان توجه داشته باشند که مصلحت نظام از امور مهمه ای است که گاهی غفلت از آن موجب شکست اسلام عزیز می گردد. امروز جهان اسلام نظام جمهوری اسلامی ایران را تابلوی تمام نمای حل معضلات خویش می دانند. در

نهایت حضرت امام قدس سره در چهارم اردیبهشت ماه سال ۱۳۶۸ خورشیدی خطاب به ریاست وقت جمهوری اسلامی ایران دستور بازنگری را صادر فرمودند: در بند ششم این نامه تکلیف مجمع تشخیص مصلحت نظام برای حل معضلات نظام و مشورت رهبری به صورتی که قدرتی در عرض قوای دیگر نباشد، معین شده است. گفتار دوم، امام قدس سره و بازنگری در قانون اساسی یکی دیگر از کاستی های قانون اساسی که به دلیل ضرورت های انقلاب به سرعت تدوین شده بود، نبود اصلی، برای بازنگری در قانون اساسی و چگونگی آن بود. در متن پیش نویس قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران، اصل یکصد و چهل و هشتم از فصل یازدهم به مساله تجدید نظر در قانون اساسی اختصاص یافته بود. اما این اصل در جلسه شصت و سوم مذاکرات مجلس خبرگان بررسی نهایی قانون اساسی مورد بحث و بررسی قرار گرفت و به تصویب نرسید. متن مذاکرات نشان می دهد که مجلس خبرگان، هم وجود چنین اصلی را قبول داشته و هم این که مایل نبوده است صراحتا به آن اشاره ای بکند. در تاریخ هفدهم آذرماه سال ۵۸ خورشیدی آیت الله بهشتی ره در باره گفته ها ونوشته هایی که خواهان بازنگری در قانون اساسی بودند، نکته ای را یادآوری کردند که بعدها محملی برای بروز بازنگری سال ۱۳۶۸ خورشیدی در قانون اساسی شد: پس از تجربه، اصل قانون متمم باید باشد. این قانون باید اجرا شود اگر در اثنای اجرای قانون احساس شد کمبودی هست، این کمبودها از راه صحیح به تصویب ملت می رسد. نه این که فردا برایش متمم درست کنیم، این معنی ندارد. امام خمینی قدس سره نیز مایل بودند در جوی آرام و فضایی مناسب انتقادها بیان شود و اگر لازم باشد حتی قانون اساسی مورد تجدید نظر قرار گیرد. به همین دلیل در تاریخ یکم بهمن ماه سال ۱۳۵۸ خورشیدی پیام کوتاهی دادند که بیانگر نخستین اقدام عملی و نظری ایشان است: ترمیم این اصل (اصل دوازدهم) و بعضی اصول دیگر که در متمم قانون اساسی نوشته می شود و تصویب آن در صلاحیت ملت است و به رفراندوم گذاشته می شود از نظر اینجانب بلامانع است. قانونگذاران اولیه قانون اساسی گر چه به دلایلی چگونگی و شیوه تجدیدنظر در قانون اساسی را متذکر بودند اما روزنه هایی را باز کرده اند و در اصل ۱۳۲ قانون اساسی آورده اند که در هنگام احاله وظایف رییس جمهور به شورای موقت ریاست جمهوری نمی توان اقدام به تجدید نظر در قانون اساسی کرد. مدلول این اصل نشان می داد که در شرایط و اوضاع و احوال عادی می توان برای تجدید نظر در قانون اساسی اقدام کرد. اما این که به چه شیوه ای و چگونه می توان دست به چنین کاری زد در قانون اساسی کشورمان نیامده بود. ساختارهای چهارگانه رهبری، قوه مقننه، قوه مجریه و قوه قضاییه تحولات بسیاری به خود دیده بود تا آنجا که قانون اساسی نمی توانست با محتویات و درون مایه های خویش رخدادهای زمانه را توجیه حقوقی و قانونی کند. با پایان گرفتن جنگ هشت ساله عراق و ایران فرصت زمانی و آرامش مناسبی پدید آمد تا فضای سیاسی - حقوقی کشور آماده نگاهی دو باره به قانون اساسی شود. اما راه حلی قانونی که در متن قانون اساسی آغاز و انجام گام های بازنگری را تصریح کرده باشد وجود نداشت و باز به نظر می رسید که امام خمینی رهبر و بانی جمهوری اسلامی می بایست با بهره گیری از شان مؤسس بودن و اختیارات مطلقه ولی فقیه و مقبولیت و محبوبیت مردمی شان دست به یک «تغییر فرادستوری » بزنند تا گره ناگشوده، از بن بست قانونی مرتفع شود، اما ایشان هنگامی دست به کار شدند که بازنگری قانون اساسی مسبوق به دو نامه ای شد که دو نهاد مهم مملکتی به ایشان نوشتند و در آن ضمن مشورت دهی، با بیانی آشکار خواستار بازنگری در قانون اساسی شدند. در تاریخ ۲۷ فروردین ۱۳۶۸ خورشیدی، عده زیادی از نمایندگان مجلس شورای اسلامی با قرائت متن نامه ای در جلسه علنی از امام خمینی قدس سره تقاضای اجابت خواسته کردند. قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران علی رغم استحکام و نقاط قوت فراوان و آرمانهای بلندی که در آن وجود دارد، همچون دیگر قوانین و تراوشات ذهن بشر خالی از نقص و عیب نبوده و برخی از فصول و اصول آن از جمله: در باب قوه قضاییه، تشکیلات قوه مجریه مساله رهبری و غیره دارای ایرادات اساسی است که بدون اصلاح آن ها اداره امور کشور با مشکلات جدی مواجه خواهد بود و این امر به عنوان تجربه ای قطعی بر همه کسانی که ده سال گذشته دست اندرکار امور بوده اند مساله ای روشن و واضح است. اینک که به فضل پروردگار و توجهات خاصه حضرت صاحب

الامر ارواحنالتراب مقدمه الفداء و در سایه رهبری های پیامبر گونه آن امام بزرگوار انقلاب اسلامی با سر بلندی تمام اولین دهه پیروزمندانه خود را پشت سر گذاشته و علی رغم توطئه های بی شمار استکبار جهانی دهه دوم را با اعتماد و اطمینان بیشتر در جهت سازندگی کشور و گسترش اسلام ناب محمدی صلی الله علیه و آله در سراسر گیتی آغاز نموده است، ما نمایندگان مجلس شورای اسلامی به عنوان منتخبین مردم از محضر شریفتان استدعا داریم چنانچه مصلحت بدانید گروهی را برای بازنگری در قانون اساسی و تهیه پیش نویس اصلاحیه و متمم آن تعیین فرموده تا پس از تایید مراتب توسط حضرت مستطاب عالی به رفراندوم مردم گذاشته شود. به دنبال آن، اعضای شورای عالی قضایی هم نامه ای خطاب به ایشان نوشتند و در آن تقاضا کردند که هیاتی برای تجدید نظر در قانون اساسی تعیین شود. متن این نامه که در تاریخ ۲۹ فروردین همان سال نوشته شده از قرار زیر است: اکنون که تهیه متمم یا اصلاحیه برای قانون اساسی در جامعه مطرح است شورای عالی قضایی لازم دید نظر خود را در این باره به حضور مبارک تقدیم کند. تجربه ده ساله نشان داده است که بعضی از اصول آن در فصول رهبری و قوای مجریه و قضاییه و مقننه، نیاز مبرم به متمم یا اصلاحیه دارد. شورای عالی قضایی پیشنهاد می کند اگر حضرت عالی صلاح بدانید دستور فرمایید هیاتی تعیین شود و اصولی را در قسمت های فوق به عنوان متمم یا اصلاحیه تهیه و به حضور مبارک تقدیم نماید تا در صورت تایید برای تصویب به آرای عمومی گذاشته شود. با آرزوی طول عمر و سلامتی وجود مبارک. امام خمینی قدس سره نیز با تصمیمی مهم روند مشورت دهی و مشورت پذیری را تکمیل و در تاریخ چهارم اردیبهشت همان سال طی حکمی خطاب به رییس جمهوری وقت دستور تشکیل شورای بازنگری قانون اساسی را صادر کردند: از آنجا که پس از کسب ده سال تجربه عینی و عملی از اداره کشور اکثر مسؤولین و دست اندرکاران و کارشناسان نظام مقدس جمهوری اسلامی ایران بر این عقیده اند که قانون اساسی با این که دارای نقاط قوت بسیار خوب و جاودانه است، دارای نقایص و اشکالاتی است که در تدوین و تصویب آن به علت جو ملتهب ابتدای پیروزی انقلاب و عدم شناخت دقیق معضلات اجرایی جامعه، کمتر به آن توجه شده است، ولی خوشبختانه مساله تتمیم قانون اساسی پس از یکی دو سال مورد بحث محافل گوناگون بوده است و رفع نقایص آن یک ضرورت اجتناب ناپذیر جامعه اسلامی و انقلاب ماست و چه بسا تاخیر در آن موجب بروز آفات و عواقب تلخی برای کشور و انقلاب گردد و من نیز بنا بر احساس تکلیف شرعی و ملی خود از مدت ها قبل در فکر حل آن بوده ام که جنگ و مسایل دیگر مانع انجام آن می گردید. اکنون که به یاری خداوند بزرگ و دعای خیر حضرت بقیة الله روحی له الفداء نظام اسلامی ایران راه سازندگی و رشد و تعالی همه جانبه خود را در پیش گرفته است هیاتی را برای رسیدگی به این امر مهم تعیین نموده ام که پس از بررسی و تدوین و تصویب موارد و اصولی که ذکر می شود تایید آن را به آرای عمومی مردم شریف و عزیز آن بگذارند. الف: حضرات حجج اسلام والمسلمین و آقایانی که برای این مهم در نظر گرفته ام: ۱ – آقای مشکینی ;۲– آقای طاهری خرم آبادی ;۳ – آقای مؤمن ;۴ – آقای هاشمی رفسنجانی ;۵ – آقای امینی ;۶ – آقای خامنه ای ;۷ – آقای موسوی نخست وزیر ;۸ – آقای حسن حبیبی ;۹ – آقای موسوی اردبیلی ;۱۰ – آقای موسوی خوئینی ها ;۱۱ – آقای محمدی گیلانی ۱۲ – آقای خزعلی ;۱۳ – آقای یزدی ;۱۴ – آقای امامی کاشانی ;۱۵ – آقای جنتی ;۱۶ – آقای مهدوی کنی ;۱۷ – آقای آذری قمی ;۱۸ – آقای توسلی ;۱۹ – آقای کروبی ;۲۰ – آقای عبدالله نوری. که آقایان محترم از مجلس خبرگان و قوای مقننه و اجراییه و مجمع تشخیص مصلحت و افرادی دیگر و نیز پنج نفر از نمایندگان مجلس شورای اسلامی به انتخاب مجلس انتخاب شده اند. ب: محدوده مسایل مورد بحث: ۱– رهبری ;۲– تمرکز در مدیریت قوه مجریه ;۳– تمرکز در مدیریت قوه قضاییه ۴– تمرکز در مدیریت صدا و سیما به صورتی که قوای سه گانه در آن نظارت داشته باشند. ۵– تعداد نمایندگان مجلس شورای اسلامی ;۶– مجمع تشخیص مصلحت برای حل معضلات نظام و مشورت رهبری به صورتی که قدرتی در عرض قوای دیگر نباشد ;۷– راه بازنگری به قانون اساسی ;۸– تغییر نام مجلس شورای ملی به مجلس شورای اسلامی. ج: مدت برای این کار حداکثر دو ماه هست. توفیق حضرات آقایان را از خداوند متعال خواستارم. شورای بازنگری قانون اسلامی در تاریخ

هفتم اردیبهشت ماه تشکیل شد و تا بیستم تیر ماه در چهل و یک جلسه، تغییرات و اصلاحاتی را در متن قانون اساسی پدید آورد. سپس در همه پرسی ششم مرداد ماه متن جدید قانون اساسی از تصویب ملت هم گذشت. یکی از محصولات شورای بازنگری افزودن فصل چهاردهم و اصل یکصد و هفتاد و هفتم برای بازنگری در قانون اساسی است. مبانی و مستندات فقهی اجتهاد عبارت است از استخراج و استنباط احکام شرعی فرعی از ادله شرعی به قدر استفراغ وسع استنباط کننده و غایت آن هدایت افراد و جامعه در اجرا و انجام امور، مطابق شرع انور است. اجتهاد مطلوب در این برهه از زمان نیازمند عوامل متعددی است و با موانع گوناگونی روبرو است که این مختصر را مجال ذکر آن نیست. مبانی فقهی که می توان با استفاده از مشی وروش فقهی و اصولی حضرت امام ۱ به صورت غیر مستقیم در انجام «تغییرات فرادستوری قانون اساسی » بدون رتبه بندی ترجیحی را به آن استنباط جست به قرار زیر است: عقل و مستقلات عقلی عقل عالی ترین قوه شناخت بشر است که در تمیز مصالح و مفاسد کارآمدی بسیار دارد. حکم عقلی نوعی حکم واقعی است که بر قاعده تحسین بنا می یابد و خود قادر به شناخت حسن و قبح است. دلیل عقلی دو گونه است: الف) غیر مستقلات عقلی بدین معنا که گاهی شرع دستوری می دهد. که لازمه یا مقدمه آن چیز دیگری است در این صورت عقل آن را نیز لازم می داند. ب) مستقلات عقلی بدین معنا که عقل دارای نوعی ادراک مستقل است بدون توجه به خطاب شرع یا ارشاد شارع، چنانکه عقل بدون التفات به حکم شرع به درک و شناخت حقیقی نایل می آید مانند آنکه هرگونه ظلم و تجاوز محکوم و هرگونه رفتار و کردار خوب مطلوب است. به همین دلیل به رغم آنکه قاعده تلازم، از تطابق شرع و عقل سخن می گوید ولی واجب شرعی و واجب عقلی از همدیگر تفکیک شده اند، تا نشانگر آن باشد که انسان ها پیش از آنکه متدین و متشرع باشند به واسطه صفات و ملکات نوعی، انسان آفریده شده اند. از آثار فقهی و اصولی امام خمینی قدس سره بر می آید که ایشان عقل را فی الجمله قادر به درک و دسترسی به مصالح و مفاسد می دانند. از واضح ترین احکام عقل، لزوم بسط عدالت، تعلیم و تربیت، حفظ نظم، رفع ظلم و سد ثغور و ممانعت از تجاوز بیگانگان در همه اعصار و امصار است. بنا و سیره عقلا بنای عقلا عبارت است از رفتار فردی و جمعی عقلا و سیره عقلا عبارت است از منش مستمر عقلا که به صورت یک هنجار رفتاری از آن تبعیت می شود مثلا این که ;اگر اختلاف مانع اجماع بود، پیروی از رای اکثریت نیکو است و اموری از این قبیل، همگی جزء ارتکازهای عقلی یا کانون های مشترک توجه عقلی هستند.امام خمینی قدس سره در زمینه پذیرش سیره عقلا گام هایی بسیار بر داشته و مفهوم دیگری از آن را تبیین کرده اند: اگر سیره عقلا ولو در زمان ها پس از وجود یا حضور امام علیه السلام مثلا در زمان ما غلط و خطا باشد بر ائمه: که حافظ و نگهبان شریعت اند و می دانسته اند که در دوره های بعدی چه پیش می آید لازم است که در همان زمان خود درباره حوادث اتفاقیه دوره های متاخر عکس العمل نشان دهند. ضرورت و مصلحت روح شریعت همواره بر پایه مصلحت عمومی و آسان گیری در کارها بنا شده و عقل نیز بر آن صحه گذارده است، به گونه ای که با ملاحظه ضرورت می توان برخلاف نص عمل کرد، و از این رو گفته اند: رای مختار نزد فقیهان آن است که هنگام ضرورت، عمل بر خلاف نص جایز است. ولی باید دفع ضرر به قدر لزوم باشد و اباحه ناشی از ضرورت به صورت استثنایی مورد تبعیت قرار گیرد و با رفع حالت اضطرار باید به قاعده اصلی بازگشت. در تشخیص مصلحت جامعه نیز شروطی است که باید آن را از باب ابزار تحقق مقاصد شرعی مراعات کرد: ۱) مصالح در طول احکام شریعت باشد و به نحوی آن را مورد پوشش قرار دهد ;۲) مصالح مهم تر و رعایت قانون اهم و مهم ضروری است ;۳) در استحصال مصالح، مرجعیت تشخیص مصالح، مهم است و بر رعایت جهات کارشناسی و خبرویت و مشورت پذیری تاکید شده است. مصالح حکومتی مجموع اختیاراتی است که در شکل بندی نهادهای حکومتی در دولت اسلامی به حاکم اسلامی واگذار شده و مطابق با نظر امام خمینی قدس سره تشخیص آن بر عهده فقیه عادلی است که تمامی شؤون پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله و ائمه معصومین: را (در حکومت) داراست. و اگر مصلحت اقتضا کند، شخص والی می تواند فرمان هایی صادر کند که اطاعت از آنها برمردم واجب است. حفظ نظام و حفظ بیضه اسلام حفظ نظام و بیضه اسلام مستند به بنای عقلا و از اوضح قطعیات است. بنا

براین شارع مقدس هیچگاه راضی به اخلال در آن نیست: مراد از حفظ نظام، نگهداری آراستگی در درون جامعه اسلامی و بسامان کردن روابط بین مردم و سازمان ها ونهادهای اجتماعی است. حفظ نظام به این معنی در برابر از هم گسیختگی و هرج ومرج به کار برده می شود. امام خمینی قدس سره معتقدند فقیه مانند حصاردور شهر، حافظ و نگاهبان دین و مملکت است و در این صورت: حفظ نظام از واجب های مؤکد و از هم گسستگی امور مسلمانان از جمله امور ناخوشایند است. برآوردن این هدف ها بدون وجود والی و برقراری حکومت نشاید. مقدمه واجب حفظ نظام اسلامی و دارابودن یک قانون اساسی کارآمد برای اداره جامعه اسلامی یک ضرورت و واجب عقلی و شرعی و مقتضای مصلحت جامعه است و هر گاه حفظ نظام و کارآمد بودن قانون اساسی که مستلزم تغییرات فرادستوری باشد، انجام آن از باب مقدمه واجب، واجب است و باید به آن اهتمام کرد. سد ذرایع و فتح ذرایع ذرایع روش نیل به اهداف شرع و التزام به احکام آن است. که در صورت فتح، آدمیان مجاز به انجام اباحات و در صورت سد، محروم از انجام محرمات می شوند. در جهان اسلام با استفاده از تجربه بشری قانون اساسی ابزار و عامل برای ینیت یافتگی مصالح خمسه است. فرمان صریح عقل و شرع به حفظ نظم و انتظام جامعه اسلامی که مساوی با تجهیز ابزاری متن مکتوب قانون اساسی و نهی از نداشتن آن و تغییر و اصلاح آن در مواقع لزوم از باب عدم اخلال در نظام اسلامی است. قاعده فقهی اقربیت از باب « الاقرب یمنع الابعد» در قضیه انجام تغییرات فرادستوری در قانون اساسی نقص قانون اساسی و ضرورت اصلاح آن قول اجماعی محسوب می شد اما سؤال آن بود که چه کسی اصلاح کند و چه کسی دستور حل و فصل دهد؟ عقل سلیم با استفاده از قاعده اقربیت، حکم می کند که صالح ترین و نزدیک ترین فرد به حوزه انجام تغییر فرادستوری در قانون اساسی شخص امام خمینی قدس سره است زیرا ایشان مؤسس انقلاب اسلامی و رهبر جمهوری اسلامی و مرجع عام و دارای محبوبیت و مقبولیت کم مانندی بوده است، و علاوه بر این ها ولی فقیه و به طور غیر مستقیم پدید آورنده قانون اساسی بوده است. قاعده فقهی اذن اذن در شیئی، مستلزم اذن در لوازم آن است. این قاعده از دلالت استلزامی عقلی به دست می آید هنگامی که شارع مقدس لزوم وجود قانون اساسی را رد نکرده و امضاء نموده است، ولی فقیه که از جانب معصوم ماذون است نیز حکم به امضای قانون اساسی و تسلیم در برابر آن را داده و معلوم است که در صورت نقص، عقل و شرع حکم می کند که رفع نقص شود. حجیت بینه این قاعده مبتنی بر خبر و گواهی دو مرد عادل است که بینه محسوب می شود و حجت معتبری است بر مجتهد و شنونده. نامه نمایندگان مجلس شورای اسلامی و شورای عالی قضایی به امام خمینی قدس سره مبنی بر آنکه قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران در برخی زمینه ها دچار کمبود و کاستی است برای رهبر انقلاب بینه ای مهم محسوب می شد. همچنین روند حل و فصل اختلافات بین مجلس شورای اسلامی و شورای نگهبان که سرانجام به تشکیل مجمع تشخیص مصلحت نظام منجر شد، نشان از وجود بینه های گوناگونی داشت که هر کدام حجت را برای ولی فقیه زمانه اتمام می کردند، به ویژه نامه سران نظام جمهوری اسلامی به امام خمینی قدس سره مبنی بر آنکه اختلاف مجلس و شورای نگهبان بسیاری از امور مهمه جامعه را معطل کرده است، بینه ای قوی و حجتی نیرومند برای انجام تغییرات فرادستوری در قانون اساسی محسوب می شد. حجیت بینه به معنای دیگر می تواند همان مشورت پذیری حاکم اسلامی باشد که خود امر مشورت، هم در سیره عقلاـ مقبول است و هم در مد نظر آوردن مسلمین جایگاه ویژه ای دارد. از یک سو غبطه مسلمین ایجاب می کند که ولی فقیه در تمام موضوعات مهم با دیگران مشورت کند، و از دیگر سو به حکم عقل و سیره عقلا بر حاکم لازم است که در مشورت نظر اکثریت را مراعات کنند زیرا: ۱) هنگامی که صاحب نظران در یک مساله اختلاف داشته باشند چون نظر مطابق با واقع واحد است هرگاه طرفداران یک نظر بیشتر باشند عقل احتمال خطای آن نظر را کمتر از نظر مقابل که طرفداران کمی دارد می داند در نتیجه: الف) اخذ به نظر اکثریت از جهت عقلی ارجح است ؛ب) اخذ نظر اکثریت از جهت عقلی ابعد از خطاست ؛ج) عقل ما را به ترجیح راجح ملزم می داند ؛د) ترجیح مرجوح نیز از نظر عقلی قبیح است. ۲) مشورت از اموری است که بنای عقلای عالم بر آن است، چون بنای عقلا بر عمل به اکثریت است و شارع مقدس هم از آن جلوگیری نفرموده دلیل بر ممضی

بودن آن و مطابقت نظر شارع مقدس با عقلای عالم است. ۳) مشورت برای ولی فقیه هم طریقیت و هم موضوعیت دارد، بنابراین بر حاکم لازم است که پس از مشورت به نظریه همه یا اکثریت مشاوران اعتنا کند. در انجام تغییرات فرادستوری در قانون اساسی امام خمینی قدس سره نه تنها به روند مشورت دهی، مشورت پذیری و برنامه سازی و تصمیم گیری پایبند بودند بلکه نظر اکثریت را مورد توجه قرار می دادند. نتیجه گیری نهایی الف) در دین اسلام کمبود قانونی وجود ندارد و هیچ موضوع مهمی نیست که اسلام برای آن تکلیفی مقرر نکرده باشد. ب) فتوا دادن بدون توجه به عرف، سیره، زمان و مکان، بنای عقلا، ارتکاز عقلی، عادت، سنت و طریقه عقلاـ نوعی کهنه نگری و عدم توجه به مستحدثات زمانه است. ج) موضوعات عرفی موضوعاتی هستند که شارع در آنها تصرف نکرده و معیار شناخت و تعیین مصداق آن همان عرف است. د) احکام امضایی، احکامی هستند که پیش از تبیین شریعت و خارج از چارچوب وضع آن در میان عرف مردم و عاقلان قوم وضع شده و موجود هستند و شارع این احکام را مخالف سایر احکام اختراعی یا تاسیسی خود ندیده و از این رو آن ها را امضاء نموده است. ه‌) منطقهٔ الفراغ، منطقه ای است که حکم الزامی اثباتی یا وجوب، و سلبی یا حرمت در آن وارد نشده است. و) حکم لزوم اصلاح قانون اساسی اگر از دیدگاه تکلیف به حفظ نظام، حفظ بیضه اسلام، حفظ دماء و فروج و اموال، عدم ضرر، نفی سبیل و بعض دیگر از قواعد فقهیه نگریسته شود، جزء احکام تکلیفیه است و اگر از منظر لزوم ایقاع صحیح قانون یا عقد صحیح آن نگاه شود از احکام وضعیه به شمار می آید و در هر دو تقدیر قابل دفاع است یعنی، اصلاح قانون اساسی هم واجب است و هم بایستی صحیح واقع شود.

اثبات مطلقه بودن ولایت فقیه

اثبات مطلقه بودن ولایت فقیه از ارکان مهم نظریه نظام ولایت مطلقه فقیه بررسی معنا و ضرورت مطلقه بودن ولایت فقیه است که در قالب این عنوان، حدود اختیارات ولی فقیه تعیین می شود. با بررسی این مرحله، ارکان اصلی نظریه ولایت مطلقه فقیه بررسی شده و معقولیت آن به اثبات می رسد. در این مرحله ابتدا به بررسی نظریه های مختلفی درباره حدود اختیارات ولایت فقیه می پردازیم و سپس نظریه مختار را بیان می کنیم و در نهایت بر اساس معنای مورد نظر به سؤالات و ابهامات مطرح شده در این زمینه پاسخ می دهیم. البته باید توجه داشت که تلقی های معمول از ولایت مطلقه فقیه نوعا قابلیت جمع با یکدیگر دارند اما به دلیل تفاوت مفهومی به صورت مجزا ذکر می گردند. ۱- تلقی های مختلف ولایت مطلقه فقیه ۱- «مطلقه بودن ولایت » به معنای این است که ولی فقیه همه کاره مطلق است و مردم هیچ کاره و باید صد در صد مطیع محض باشند. به عبارت دیگر مطلقه بودن به معنای تمرکز قدرت و سپردن قدرت بی مهار به شخص واحد هر چند عادل می باشد. ۲- «مطلقه بودن ولایت » به معنای تعمیم حوزه ولایت در تمامی عرصه های اجتماعی و شخصی افراد است. ۳- «مطلقه بودن ولایت » به معنای شمولیت ولایت فقیه بر همه افراد جامعه است. ۴- «مطلقه بودن ولایت » به معنای شمولیت و موضوعات ولایت ولی فقیه در همه مواردی است که موضوع یکی از احکام پنجگانه فقهی قرار می گیرد، یعنی همان احکام «واجب، حرام، مستحب، مکروه و مباح » . ۵- «مطلقه بودن ولایت » به معنای محدود نشدن ولی فقیه به حد قانون بشری و امکان عمل، فوق قانون بشری و امکان وضع قانون توسط اوست. ۶- «مطلقه بودن ولایت » به معنای این است که ولی فقیه می تواند فوق احکام اولیه فقهی عمل کند و بنابر مصالح، احکام اولی را ترک نموده و بر طبق احکام ثانوی عمل کند. ۷- «مطلقه بودن ولایت » ، بدین معناست که ولی فقیه می تواند بر اساس مصلحت عقلی - که برای جریان حکومت تشخیص می دهد - نه تنها فوق قانون بشری ;بلکه فوق قانون الهی نیز عمل کند و حتی به تعطیلی بعضی از احکام بنابر اقتضای شرایط خاص، امر نماید. تمامی اینها نظراتی است که در این خصوص بیان شده است. اما ما بر خلاف روال معمول ابتدا معنای مورد نظر خود را از ولایت مطلقه ارائه و سپس بررسی می کنیم که کدام یک از موارد فوق قابل پذیرش بوده و کدام یک پذیرفتنی نیست. ۲- تفاوت سه نوع ولایت «تکوینی، تشریعی و اجتماعی » شایسته است قبل از تبیین مطلقه بودن ولایت،

به این سؤال پاسخ دهیم که اصولاـ مطلقه بودن یـا نبودن ولاـیت ولی فقیه موضوعا مربوط به چه دایره ای است؟ بر فرض که مطلقه بودن ولایت ثابت شود، آیا دایره آن تا ولایت تکوینی و تشـریعی نیز گسترش می یابد یا خیر؟ ولایت نبی مکرم اسلام (ص) در سه مرتبه، قابـل تعریف است: الف) ولاـیت تکوینی: بـدین معنـا که صـاحب چنین ولاـیتی، به اراده خود قـادر به ایجاد تغییرات در عالم مخلوقـات و کائنـات است و بـدین وسـیله می توانـد کارهـای خـارق العـاده ای را که در روال طبیعی قوانین عالم طبیعت قابل انجام نیست، انجام دهد. مثلا درخت میوه ای را زودتر از موعد مورد نظر به بار بنشاند یا شـخص مبتذلی را به فردی سالم و سرزنده تبدیل کنـد و یـا عکس حیوانی را به حیوان زنـده تبـدیل نمایـد و کارهـایی از این قبیـل. ۲- ولاـیت تشـریعی: این ولاـیت مبنای ولایت بر قانونگـذاری است. صاحب چنین ولایتی حق دارد بایـد و نبایـدهای شـرعی و الهی را بیان کنـد، یعنی قوانینی که تبعیت از آنها مبدا نجـات و سـعادت، تمرد از آنهـا مبـدا گمراهی و عقاب اخروی است. ۳- ولاـیت اجتمـاعی: این ولاـیت به معنای ولایت بر جامعه و سرپرستی و هدایت تغییرات آن از طریق تصمیمگیریهای به موقع در حوادث مختلف اجتماعی است. تجمع سه مرتبه ولایت فوق، در نبی مکرم اسـلام (ص) مورد اتفاق جمیع علمای شـیعه، بلکه علمای اهل تسـنن است، هر چند ولایت تکوینی نبی مکرم (ص) نسبت به ولاـیت تکوینی خـدای متعـال از دایره محـدودتری برخوردار است. ائمه اطهـار (ع) نیز مرتبه ای از ولایت تکوینی داشـته انـد که مورد اتفاق علمای شیعه است ;اما در ولایت تشـریعی ائمه (ع) فی الجمله اختلافاتی وجود دارد ;مبنی بر اینکه آیا ائمه (ع) صرفا به تبیین معصومـانه تشـریع انجـام گرفته توسط خـدای متعال و تکمیل شـده توسط نبی مکرم (ص) می پردازنـد و یا همچون نبی مکرم (ص) خود نیز اجـازه تشـریع دارنـد که این اختلاـف به بحث فعلی مـا مربوط نشـده و در اینجـا تاثیری نـدارد. اما نسبت به ولایت و زعامت اجتماعی معصومین (ع) مساله قطعی است که آنها دارای حق زعامت سیاسی و ولایت بر جامعه بودند ;هر چند به علت عدم اقبـال عمومی مردم، نسبت به آنهـا و شـرایط خـاص اجتماعی که در زمان ائمه (ع) به وجود آمـد، حکومت ظاهری کمتر به دسـت ایشان رسـید و شـیعیان نیز از این فیض محروم ماندند. توضیح این سه مرتبه از ولایت و تطبیق آن بر نبی اکرم (ص) و ائمه (ع) برای این بود که روشن شود ولاـیت مورد گفتگو در ولایت مطلقه فقیه، ابـدا از سـنخ ولایت تکوینی و یا ولایت تشـریعی نیست ;بلکه به معنـای ولاـیت اجتماعی است. توجه تفصـیلی در معنای ولایت بر جامعه در مباحث قبل نیز به همین دلیل بود که برخی از پنـدارهای غلط درباره ولایت مطلقه فقیه را در بدو امر کنار بزنیم. از جمله اینکه بعضـی گمان برده اند قائل شدن به ولایت مطلقه فقیه، شـرک محسوب می شود (۱) و یا بعضـی گمان برده انـد که قائل شـدن به ولایت مطلقه فقیه برای شـخص غیر معصوم، قبیح است (۲) و یا گفته انـد ولاـیت مطلقه را فقـط خـدایی که مالک الموت و الرقاب است، دارا است. (۳) همه این تفکرات ناشـی از نشناختن معنای ولاـیت مطلقه فقیه است، قائـل شـدن به ولاـیت مطلقه برای فقیه در محـدوده ولایت اجتماعی، هیـچ گاه ولایت تشـریعی - به معنای جعـل قوانین ثـابت - و ولایت تکوینی را که از شؤون ولایت نبی اکرم (ص) و ائمه (ع) است در بر نمی گیرد. القای چنین تلقی ای از ولایت مطلقه فقیه، به سـبب ناآگاهی به این معنا یا به سبب غرض ورزی و قبیح جلوه دادن چنین واژه ای نزد مردم است. فرمایش حضـرت امام خمینی (ره) نیز در بیان چنین محـدوده ای برای ولایت ولی فقیه صـراحت دارد. ایشان در کتاب بیع خود می فرماینـد: «کلیه امور مربوط به حکومت و سـیاست که برای پیـامبر (ص) و ائمه (ع) مقرر شـده، در مورد فقیه عـادل نیز مقرر است و عقلاـ نیز نمی توان فرقی میـان این دو قائـل شـد» . (۴) آنچه شاهـد بحث مـا از عبـارات فوق است، قیـد «امور مربوط به حکومت و سـیاست » است ;یعنی حضـرت امام (ره) تمامی شؤون ولایت پیامبر (ص) و ائمه (ع) را بر ولی فقیه تسـری نـداده اند ;بلکه تنها امور مربوط به حکومت و سیاست را به تمامه برای فقیه عادل مقرر فرموده انـد. اما اینکه چگونه عقلا چنین چیزی قابل اثبات است، در ادامه بـدان خواهیم پرداخت. ۳- معنای مورد نظر از ولایت مطلقه فقیه معنای اطلاق در ولایت مطلقه فقیه را از چهار جنبه می توان بررسـی کرد که جمع این چهـار جهت، روی هم، تصویر جـامع و روشـنی از معنای این واژه تحویل می دهـد. الف) اطلاق مکانی: اطلاق مکانی بـدین معناست که محدوده ولایت ولی فقیه به هیچ مرز جغرافیایی مقید نمی گردد و هر جا که بشـریت زیست می کند دایره ولایت

ولی فقیه گسترده است. دلیل این امر این است که هیچ مکتب مدعی تکامل نمی تواند خود را در محدوده جغرافیایی خاص محدود کند و اسلام نیز به عنوان کاملترین و مترقی ترین دین، مدعی تکامل پیام هدایت برای تمامی بشریت بوده و همه را به هدایت دعوت می کند. مرزهای سیاسی و جغرافیایی نمی توانند حد عقلی حقانیت یک مکتب باشند. به همان دلیلی که مرز جغرافیایی باعث تعدد مکتب و مرام حقی که مردم می بایست از آن تبعیت کنند نمی باشد، باعث تعدد ولی اجتماعی - که در عصر غیبت هماهنگ کننده اختیارات مردم و رهبری اسلام در مقابله با امت کفر می باشد - نیز نمی گردد ;هر چند ممکن است در عمل این مرزهای جغرافیایی موانعی را برای اعمال چنین حاکمیتی ایجاد نمایند ;اما صرف نظر از مانعیت آن، صرفا وجود مرز جغرافیایی و تنوع نژادی توجیه گر تنوع رهبری امت اسلام نیست. حتی به همین دلیل، ولایت ولی فقیه بر کافر غیر محاربی که تسلیم قوانین جامعه اسلامی می باشد نیز جاری است و اعمال چنین حاکمیتی بدین منظور است که ولی فقیه بتواند هماهنگ سازی فکری و اجرایی پیروان سایر ادیان توحیدی را نیز به دست گرفته و از توان آنها برای اقامه توحید در عالم بهره گیرد. ب) اطلاق زمانی: اطلاق زمانی ولایت مطلقه، بدین معناست که در هیچ مقطع زمانی نخواهد بود که احتیاج چنین ولایتی موضوعا از بین برود و بشریت بی نیاز از ولایت ولی فقیه گردد. دلیل چنین اطلاقی، آن است که مراحل تکامل بشریت عقلا تمام شدنی نبوده و توقف بردار نیست و تا آنجا که انسان میل به عروج و کمال خواهی دارد، احتیاج به رهبری فرزانه برای هدایت به سمت این کمال اجتناب ناپذیر است. البته اطلاق زمانی، مانع از آن نیست که بشر در مرحله ای از بلوغ تاریخی خود مجددا به ولایت ولی تاریخی و امام معصوم (ع) محتاج شود تا او با تمامی شؤونی که ولایت امام معصوم (ع) داراست، زعامت جامعه اسلامی را بر عهده گیرد. ج) اطلاق موضوعی: اطلاق موضوعی بدین معناست که موضوعات مورد ولایت ولی فقیه تا آنجا گسترده است که ولایت دین بر جامعه سایه افکند. ولایت او بر کلیه روابط و ساختارهای «سیاسی، فرهنگی و اقتصادی » جامعه جاری است و هیچ شانی از شؤون اجتماعی جامعه نمی باشد که ولایت او در آن محدوده جاری نگردد. چنان که ذکر شد چنین اطلاقی طبیعت حاکمیت مقتدر است. حتی می توان گفت چنین ولایتی منحصر به ولایت دینی ولی فقیه نیز نیست و در سایر نظامها نیز در صورتی که بخواهند توان جامعه مصروف فرهنگ مورد پذیرش عموم جامعه گردد، چنین شکل و گستره ای از ولایت اجتناب ناپذیر است. بر فرض تنزل، حداقل برای جامعه اسلامی که به دنبال حاکمیت دین بر جامعه و هماهنگ سازی رفتارهای عمومی مردم بر محور ارزشها و مقاصد دینی است اطلاق موضوعی امامت اجتماعی ضروری است ;چرا که پذیرفتن محدوده ای از موضوعات اجتماعی که در زیر مجموعه چنین ولایتی قرار نگیرد ;تنها در صورتی قابل توجیه است که آن مجموعه از موضوعات، منفصل از سایر موضوعات اجتماعی بوده و کیفیت تصمیم گیری و رفتار پیرامون آن در سعادت و کمال و یا نکس جامعه به صورت مؤثر قلمداد نشود. لذا باید پذیرفت در هر گستره ای که امکان وقوع «عدل و ظلم » وجود دارد، می بایست ولایت دینی نیز سایه پربرکت خود را بر آن بیفکند. تنها سؤال باقی مانده در خصوص اطلاق موضوعی، این است که آیا محدوده ولایت فقیه، حوزه خصوصی و رفتار شخصی افراد را نیز شامل می شود یا خیر؟ بر اساس مقدمات گذشته، پاسخ این سؤال در بحث ولایت بر جامعه روشن و نتیجه گیری شد که اصل با «ولایت » است ;یعنی قاعده اولیه در جامعه، ولایت است. اما در حوزه امور فردی اصل بر «عدم ولایت » می باشد ;لذا جز در موارد معینی که شرعا ولایت آن به دست حاکم شرعی سپرده شده است، در سایر موارد - جز در موارد ضرورت و تزاحم منافع شخصی با منافع اجتماعی - حاکمیت و ولایت ولی فقیه جاری نمی باشد. د) اطلاق حکمی (اطلاق در نفوذ) : از اطلاق حکمی ممکن است، این تلقی به ذهن متبادر گردد که اختیار ولی فقیه در اینکه در اعمال ولایت خود چه حکمی را صادر کند، مطلق است، یعنی فوق هر گونه قانونی عمل می کند ;اما این معنا مورد نظر و تایید ما نیست. بلکه به نظر ما ولی فقیه بر اساس قوانین - با توضیحی که نسبت به قانون در مباحث بعد بیان خواهد گردید - حق رای دادن دارد و رای او نافذ است و آحاد جامعه باید تسلیم رای او گردند، همانند ولایت قاضی در موضوع مورد تخاصم که ولایت مطلق دارد. یعنی قاضی بر اساس قوانین شرع حکم می کند

اما رای قاضـی پس از انشاء نافـذ بوده و طرفین بایـد تسلیم آن گردند. اطلاق در نفوذ به این معنا نیست که حاکم هر گونه که خود خواست عمـل می کنـد ;بلکه به این معناست که پس از صـدور رای خود، مبـدا التزام به حق می باشـد و در این مبـدا بودنش مطلق است یعنی حتی اگر اطمینان داشته باشد که حق به جانب یک طرف تخاصم است اما دلیل کافی برای اثبات حق او نیست و قاضـی بر اساس ادله ظاهری بر علیه او حکم نمایـد، حکم قاضـی در مبـدا اثر بـودن، مطلـق است. به این ترتیب ولی فقیه نیز در نافـذ بودن حکم و فصـل الخطـاب رای بودن در تصـمیم گیریهـای اجتماعی که مسـتقیما به او مربوط می شود ولایتش مطلقه است. برای کامل شـدن معنای اطلاق حکمی جنبه دیگر قضـیه - یعنی قوانینی که ولی فقیه بر اساس آن حکم صادر می نماید - بایست روشن گردد. اینکه اصولاـ آیـا ولی فقیه در اعمـال حـاکمیت خود مقیـد به قـانون می گردد یا خیر و این قانون از نوع قانون بشـری است یا از نوع قـانون الهی، مطلب مهمی است که در ادامه همین بررسـی بـدان خواهیم پرداخت. (۵) ۴- «موانع » جریـان ولایت مطلقه فقیه معنای ارائه شـده برای ولاـیت مطلقه فقیه، بیـانگر حـد عقلی ولاـیت دینی ولی فقیه در جامعه اسـلامی است اما اعمال این ولایت در جامعه همواره بـا محـدودیتهایی رو به رو است که مـانع شـکل گیری معنـای فوق از ولاـیت مطلقه می باشـد: الف) اولین مانع اعمال چنین شکلی از ولاـیت وجود نظـام الحـاد، التقاط و شـرک جهانی است. همواره در طول تاریـخ، درگیری بین دو جبهه حق و باطل وجود داشـته و خواهـد داشت و مهمترین عامـل نزاع این دو جبهه نیز توسـعه دایره ولاـیت و گسـتره نفوذ و اختیـارات آنهـاست. طبعا نفس وجود نظام کفر و شرک، مانع جریان ولایت حقه در حیطه مکانی و موضوعی و حتی زمانی مطلوب است. چنان که در طرف مقابل نیز وجود جامعه اسلامی - که بر محور ولایت دینی رهبری می شود - مانع مستحکمی در مقابل گسترش و نفوذ فرهنگ بت پرستی و شـرک در جامعه جهانی است. ب) دومین مانع، مرحله تکامل تاریخی بشر است. بنابر جهانبینی الهی، حرکت عالم به سمت کمال است و ظرفیت جوامـع متنـاسب بـا اینکه در چه مرحله ای از تکامـل تـاریخی خود به سـر می برنـد، دسـتخوش تغییر می گردد و هر جامعه متناسب با آن مرحله تاریخی، تنها محـدوده معینی از اعمال حاکمیت دینی را دارا است. یعنی همان گونه که فیزیکـدانی تابع قوانین طبیعی فیزیکی موجود در طبیعت بوده، تنها در چگونگی بهره وری از آن اعمال حاکمیت و ولایت می نمایـد، ولی اجتماعی نیز مجبور است مرحله تکـاملی را که جامعه در آن به سـر می برد بپـذیرد و محـدودیتهای مربوط به آن مرحله از تکامل را نیز پـذیر است. ج) سومین مانع، کیفیت پـذیرش و تبعیت مردمی است که تحت ولایت ولی الهی قرار دارند. تبعیت مردم از ولی اجتماعی در طیف بسـیار گسترده ای قابلیت شدت و ضـعف دارد و از تبعیت کامل شـروع شده، تا مخالفت کامل در نوسان قرار می گیرد. به هر میزان که همراهی و پـذیرش عمـومی مردم از ولی عـادل دینی، ارتقـا یابـد دامنه اختیـارات ولی امر گسـترده تر می شود و در حوزه وسیع تری قادر به سـرپرستی جامعه است. بنابراین وظیفه مهم ولی فقیه از بین بردن این موانع و محدودیتها به منظور بالا بردن سـهم تـاثیر نظـام اسـلامی در مقابل کفر بین الملل است. بالا رفتن سـهم تاثیر جبهه حق در مقابل جبهه باطل شاخصه مهمی است که برای آحاد مردم وظیفه معینی ایجاب می کند ;لکن رهبر به دلیل داشـتن مسؤولیت بیشتر در هدایت جامعه، بیش از بقیه مکلف به این امر است. پی نوشت ها: ۱. نهضت آزادی، «جزوه بررسی و تحلیل ولایت مطلقه فقیه » . ۲. محسن کدیور، «حکومت ولایی » ، ص ۳۴۰، نشر نی. ۳. حسـینعلی منتظری، راه نو، شماره ۱۸ ص ۱۳. ۴. امـام خمینی، «شوون و اختیـارات ولاـیت فقیه » ، ترجمه «مبحث ولایت فقیه از کتاب بیع، امام ص ۳۵. ۵. سید منیرالدین حسینی هاشمی، «جزوات ولایت فقیه » ، ۲ و ۷ و ۹، دفتر فرهنگستان علوم اسلامی، قم، معنای مورد نظر از مطلق بودن ولایت عمدتا مستفاد از جزوات مورد اشاره می باشد. منابع مقاله: نظام معقول، پیروزمند، علیرضا ؛

ولایت مطلقه در سیره عملی و نظری امام خمینی(ره)

ولایت مطلقه در سیره عملی و نظری امام خمینی(ره) آنچه در این سال ها انجام گرفته است در ارتباط با جنگ بوده است. مصلحت

نظام و اسلام اقتضا می کرد تا گره های کور قانونی سریعا به نفع مردم و اسلام باز گردد. امام خمینی قدس سره دیباچه روش شناختی در قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران مصوب سال ۱۳۵۸ خورشیدی، دو موضوع به شیوه ای سنجیده و دقیق مورد توجه قرار نگرفته بود: یک) چگونگی حل و فصل اختلافات بین مجلس شورای اسلامی و شورای نگهبان ;دو) شیوه بازنگری در قانون اساسی. در تجدید نظر سال ۱۳۶۸ خورشیدی، هر دو موضوع با اهمیت زیاد مورد بحث و بررسی قرار گرفت که سرانجام آن، پدید آمدن دو راه حل به شکل دو نهاد حقوقی در متن قانون اساسی بود: الف) قانونی شدن تشکیل مجمع تشخیص مصلحت نظام برای حل و فصل نهایی اختلافات بین مجلس شورای اسلامی و شورای نگهبان، ب) پدید آمدن اصل یکصد و هفتاد و هفتم و نهاد «شورای بازنگری قانون اساسی » برای تبیین شیوه و چگونگی بازنگری در قانون اساسی. علمای حقوق اساسی، معتقدند قانون اساسی خوب آن است که صریح، واضح ویکدست باشد. در عین حال ساز وکارهای مربوط به انجام روندهای قانونی در آن به طرزی دقیق روشن شده باشد به گونه ای که هر اقدامی مستدل و مستند به مواد گوناگون همان قانون شود. با پیروزی انقلاب اسلامی، نیازمندی پر شتاب به تدوین قانون اساسی، فرصت و فراغت لازم را برای شکل گیری دقیق همه امور در متن قانون اساسی فراهم نیاورد. چنین حالتی قانون اساسی را دچار نوعی کاستی کرده بود. مقاله حاضر قصد دارد از منظر فقهی و حقوقی، سیره عملی و نظری امام خمینی قدس سره را در رفع کاستی های قانون اساسی به بررسی بکشاند. پرسش بنیادین این نوشته از قرار زیر است: امام خمینی قدس سره در رفع کاستی های قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران از کدام مبانی و مستندات فقهی و حقوقی بهره برده و در این زمینه چه شیوه ای را به کار بسته اند؟ در عین حال می توان دو پرسش فرعی را نیز طرح کرد که هر کدام مبنای بخشی ازمقاله خواهد بود: الف) مبانی و مستندات حقوقی و فقهی در تاسیس مجمع تشخیص مصلحت نظام چه بوده است و امام خمینی قدس سره در این زمینه چه شیوه ای را به کار برده اند ؟ ب) مبانی و مستندات فقهی و حقوقی در اعمال بازنگری در قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران چه بوده است و امام خمینی قدس سره در این زمینه چه شیوه ای را به کار برده اند؟ این مقاله بر دو نکته استوار است: ۱) تغییر فرادستوری با تغییر غیر قانونی یکسان نیست، اولی به روح قانون و فلسفه حقوق پای بند است و دومی، تجاوز به عرصه قانون است. ۲) مبانی و مستندات فقهی وحقوقی در سیره عملی و نظری امام خمینی قدس سره به صورت مضمر موجود بوده و ایشان به دلیل شانیت فقهی ممتاز و مقبولیت ناشی از مجدد بودن و مؤسس بودن و محبوبیت نادر الوجود و قانونیت پسینی نیازمند بیان واضح آن نبوده اند. پیشگفتار: تغییرات فرادستوری در قانون اساسی قوانین اساسی متون مدون و مکتوب ویژه بیان ساز و کارهای فرمانروایی و فرمانبرداری می باشند. در این متون از اصول کلی بنیادگیری نظم عمومی جامعه سخن به میان می آید و پیوندهای بین حکومت کنندگان و حکومت پذیران به صورت ارتباطات دو سویه مبتنی بر حق و تکلیف پایه ریزی می شود. روابط پدید آمده چهار گانه اند: فرد با فرد، فرد با دولت، دولت با فرد، ساختارهای درون دولت با همدیگر. قانون اساسی هماهنگی و تنظیم پیوندهای حق و تکلیفی چهار گانه را به عهده دارد در هر کدام از این تعامل ها، هم حق و هم تکلیف وجود دارد و هر دو سوی میثاق بایستی خود را متعهد و وفادار به آن بدانند. قانون اساسی میثاقی هنجار آفرین است که با اجرای کامل آن، تعاملات اجتماعی قانونمند و رضایت آور می شود چون بر پایه یک پیمان دو سویه شکل گرفته است. محتوای قانون اساسی، وضع حقوقی قدرت سیاسی است که طی آن هم مجموعه ساختمان بندی سیاسی کشور و هم تنظیم نهادها و سازمان ها و توزیع صلاحیت در میان آن ها روشن می شود. نحوه سرشکن شدن قدرت در میان فرمانروایان و فرمانبران (۱) ویژگی اصلی هر متن مکتوب و مدونی از قانون آن است که آشکار و بدون ابهام باشد و همه دقایق فنی و ساز وکارهای حقوقی در آن معلوم و معین گردد. اما گاهی به دلایل گوناگون پدید آورندگان اولیه قانون اساسی برخی شیوه ها را در متن قانون نمی آورند و در صورت بروز مشکل، یافتن راه حل را به آینده موکول می کنند. از سوی دیگر گاهی نیز امکان دارد که برخی از مسایل را واضعین اولیه قانون اساسی نفهمیده و نکته یا نکاتی مهم را فراموش نموده باشند. گاهی نیز گذر زمان امور تازه ای را پدید می آورد که نسبت به زمان تدوین قانون

اساسی بسیار جدید و غیر قابل پیش بینی محسوب می شوند. در هرصورت اصلاح قانون اساسی به دو شکل قابل اجرا است: ۱) صورت نخست آن است که راه حل مشکل نوین در متن قانون اساسی موجود باشد و از طریق آن بتوان با برخی تغییرات در برخی از اصول متن قانون، راه حلی قانونی برای رفع مشکل تازه پیدا، پدید آورد. این شیوه را می توان «بازنگری در قانون اساسی » نامید. ۲) صورت دوم که کمی پیچیده تر به نظر می آید آن است که درمتن قانون اساسی هیچ راه حل صریح و واضحی برای رفع مشکل نوین قید نشده باشد.روش اجرایی در این صورت را «تغییرات فرادستوری درمتن قانون اساسی » می نامیم . تغییرات فرادستوری به آن دلیل چنین نامیده شده اند که از متن قانون اساسی به دست نمی آیند ولی برای افزودن به آن پدید می آیند. گفتار یکم) امام، شورای نگهبان، مجمع تشخیص مصلحت نظام قانون اساسی برترین نظام حقوقی است و انسجام این نظام تبعیت قواعد فروتر از قواعد برتر را می طلبد. برای تضمین برتری قانون اساسی بایستی چاره ای اندیشیده شود تا قوانین عادی مصوب مجلس قانونگذار نتواند به محتوای قانون اساسی تجاوز کند. (۲) این را در نظام حقوق اساسی جمهوری اسلامی ایران، شورای نگهبان به عهده گرفته که به یک تعبیر تلفیقی از سه اندیشه است: الف) کوشش برای قالب بندی مصوبات مجلس شورای اسلامی در چارچوب اسلامی در واکنش به نادیده انگاشتن اصل دوم متمم قانون اساسی مشروطیت ;ب) نهادی که بتواند از تعارض قوانین عادی با قانون اساسی جلوگیری کند، چنین اندیشه ای در نظامات حقوقی دیگر همانند فرانسه نیز وجود دارد که کنترل قوانین توسط دستگاه سیاسی شورای قانون اساسی است ;ج) بررسی کلیه مصوبات مجلس شورای اسلامی از طریق ارسال خود کار مصوبات به شورای نگهبان که آن را به صورت «دستگاه کنترل کننده و مجلس عالی (۳) » در آورده است. نگرشی بر متن مذاکرات مجلس بررسی نهایی قانون اساسی نشان می دهد که خبرگان ملت به عنوان پدید آورندگان قانون اساسی اصرار داشته اند که مجلس شورای اسلامی بدون وجود شورای نگهبان معتبر نباشد. در جای جای مذاکرات آنان روحیه برتری دادن شورای نگهبان بر مجلس شورای اسلامی وجود داشته است که از مشاهده اصول قانون اساسی به خوبی آشکار می شود. الف) اصل چهارم خبرگان قانون اساسی در این اصل (۴) از لزوم اسلامی بودن همه قوانین (۵) سخن گفته اند و نقش شورای نگهبان را برتر از همه نهادهای موجود در قانون اساسی دانسته اند. ب) اصل پنجاه و هشتم در این اصل (۶) واضعین اولیه، بقای شورای نگهبان را با گذاشتن جمله «پس از طی مراحلی که در اصول بعد می آید» ضمانت کرده اند (۷). ج) اصل هفتاد و یکم این اصل نیز با صراحتی تمام بدون آنکه درباره آن مخالف یا موافقی صحبت کند و توضیح و پیشنهاد و سؤال و تذکری مطرح شود، بدون رای مخالف به تصویب رسیده بود (۸) و نشان می داد که منظور از جمله «حدود مقرر در قانون اساسی » عبارت از سیاق و سبک شرع گرایانه بوده است (۹). د) اصل هفتاد و دوم این اصل نیز که با اندک تغییری در مقایسه با قانون اساسی کنونی در متن مذاکرات اولیه وارد شده بوده (۱۰) نشان دهنده آن است که واضعین اولیه، مجلس شورای اسلامی را در مقامی فروتر از شورای نگهبان خواسته بوده اند. ه) اصل نودویکم برای تصویب این اصل در برخی از زمینه ها اختلاف نظرهایی وجود داشته است. و) اصل نود و سوم نگرانی از تکرار تاریخ در جریان فراموشی اصل دوم متمم قانون اساسی مشروطیت، خبرگان ملت را بر آن داشت که مجلس بدون شورای نگهبان را بی اعتبار محسوب دارند (۱۱). عنایت بفرمایید یک مساله دیگری مطرح شده و آن این که اگر قرار باشد یک بار خدای ناکرده تاریخ تکرار بشود و مساله تشکیل شورای نگهبان مثل مساله تراز اول به بوته فراموشی سپرده بشود آن وقت تکلیف چه می شود؟ (۱۲). نکته دیگری که وجود شورای نگهبان را در موقعیتی بالاتر از مجلس شورای اسلامی ضروری می ساخت، شرعیت و اعتبار قوانین مصوب است: بسیاری از قوانینی که از مجلس شورای ملی می گذرد از این سنخ است که قوانین حکومتی است. مادام مجتهدینی که ما آن ها را از طرف امام علیه السلام ولو به نحو عمومی کلی منصوب می دانیم تا آن ها تصویب نکنند و رویش صحه نگذارند و حکم به لزوم اجرا نکنند برای ما لازم الاجرا نیست (۱۳). با چنین تاکید و اصراری برتری شورای نگهبان بر مجلس شورای اسلامی در مجلس خبرگان قانون اساسی به تصویب رسید. ز) اصل نود و چهارم اصل نود و چهارم قانون اساسی بر اصل یکصد و

چهل وپنجم پیش نویس قانون اساسی مبتنی بود و با قاطعیت، نظر شورای نگهبان را لازم الاتباع می شمرد: در صورتی که شورای نگهبان قانون عادی را به دلیل مخالفت صریح با اصول مسلم شرعی یا سایر اصول این قانون، متعارض با قانون اساسی بداند آن را برای تجدیدنظر با ذکر دلایل تعارض به مجلس برمی گرداند و مجلس با توجه به دلایل ذکر شده، تجدید نظر به عمل می آورد (۱۴). آنچه در مجموع می توان از قانون اساسی درباره نقش شورای نگهبان در ارتباط با مصوبات مجلس شورای اسلامی دست یافت عبارت است از: ۱۵) طبق قواعد حقوقی، شورای نگهبان رکن رکین کنترل قوانین و مرجع صدور نظریات فنی و رد قوانین است (۱۵). ۲) طبق قانون اساسی، تشخیص شورای نگهبان همواره معتبر بوده و نظر آن باید پذیرفته شود و مجلس در این خصوص مکلف به پیروی از شورای نگهبان است (۱۶). ۳) شورای نگهبان، هم ماهیتی قضایی و هم قانونگذاری دارد، یعنی تمام مصوبات مجلس را در نظارت خود دارد و این نظارت استصوابی بر وضع قانون است و هم می تواند همچون مرجع قضایی مجلس را وادار به تجدید نظر در کار خود کند (۱۷). پس از تصویب قانون اساسی، به تدریج برخی از مشکلات پدید آمد، زیرا در قانون اساسی، پیش بینی نشده بود که اگر به هر دلیل، مجلس شورای اسلامی خواسته شورای نگهبان را اجابت و تمکین نکند، تکلیف چیست؟ می توان چنین استدلال کرد: حاکمیت ملی صلاحیت تدوین قوانین را بر عهده مجلس می گذارد و از سوی دیگر حاکمیت اسلامی ایجاب می کند که کلیه قوانین بایستی براساس موازین اسلامی باشد. اما در جریان عمل، اصرار فراوان مجلس شورای اسلامی در بعضی از موارد به مقتضیات و مصالح و تاکید فقهای شورای نگهبان بر مشروعیت قوانین، مسایلی را در جامعه مطرح ساخت (۱۸). از یک سو نمایندگان مجلس نمی توانستند در مقام تصویب قانون به موازین شرع و اصول قانون اساسی بی توجه باشند و از سوی دیگر اعضای شورای نگهبان با توجه به قیود وصفی اصول قانون اساسی نمی توانستند بدون در نظر گرفتن مقتضیات زمان و مسایل روز و موقعیت مکانی و زمانی، بی توجه به مصالح اساسی جامعه و تحقیق و تامل کافی در همه جوانب قضیه اختلاف نظر بین دو نهاد مهم مملکتی دو اصطلاح «ضرورت » و «مصلحت » را وارد سیستم حقوقی کشور کنند. عامل ضرورت از اختلاف شورای نگهبان و مجلس بر سر قانون اراضی شهری مصوب مرداد ۱۳۶۰ خورشیدی پدید آمد. شورای نگهبان این قانون را مغایر با موازین شرع شناخت و مجلس هم قایل به ضرورت و حکم ثانوی در این باره بود. نامه پنجم مهر ماه ریاست وقت مجلس شورای اسلامی در همان سال با این نیت تنظیم شده بود. امام قدس سره نیز در نوزدهم همان ماه در نامه ای با واگذاری حق تشخیص ضرورت و حرج بر عهده مجلس ;مشکل موجود را بر طرف فرمودند. نکته مهمی که در نامه ایشان وجود داشت آن بود که اگر اکثریت نمایندگان مجلس شورای اسلامی ضرورت وضع مقرراتی را مطابق با شروط ایشان تشخیص می دادند، دیگر شورای نگهبان از ورود به بحث مطابقت یا عدم مطابقت مصوبه با شرع و قانون اساسی فارغ می شد و با سکوت در مقابل چنین مصوبه هایی زمینه قانونی اجرای نهایی آن را مطابق با اصل نود و چهارم قانون اساسی فراهم می آورد. دراین باره حسین مهرپور می گوید: خوب به یاد دارم در جلسه ای که همان ایام در محضر امام قدس سره بودیم و دبیر شورای نگهبان تقریبا با لحن گله آمیز بیان کرد که حکم اخیر جنابعالی به کم شدن اختیار شورای نگهبان و تفویض اختیار به مجلس شورای اسلامی تعبیر شده است. امام قدس سره فرمودند: من چیزی از شورای نگهبان نگرفتم و به مجلس هم چیزی ندادم، تشخیص موضوع با مجلس و بیان حکم با شورای نگهبان است (۱۹). در کنار بحث «ضرورت » عامل «مصلحت نظام » به تشکیل نهاد مجمع تشخیص مصلحت نظام منجر شد. زمینه طرح این مساله به شبهه ای بر می گشت که در برخی از قوانین مصوب الزاماتی برای اشخاص در نظر گرفته می شد. پرسش اصلی از این قرار بود که دولت تا چه حد حق دارد در روابط اجتماعی افراد دخالت کند و محدودیت هایی بر قرار سازد و اموری را به رغم میل و اراده آنها تحمیل کند؟ چنین بحثی به ویژه درباره لایحه قانون کار به اوج خود رسید و استفتای وزیر وقت کار و امور اجتماعی دیدگاه امام خمینی قدس سره را درباره اختیارات دولت آشکار ساخت: در هر دو صورت چه گذشته و چه حال دولت می تواند شروط الزامی را مقدر نماید. به دنبال این استفتاء، و رد و بدل شدن نامه هایی میان دبیر وقت شورای نگهبان و امام خمینی

قدس سره، ایشان اختیارات دولت اسلامی را با دامنه ای وسیع تر بیان فرمودند و در نهایت ایشان در نامه ای خطاب به امام جمعه محترم وقت تهران، از ولایت مطلقه فقیه و اختیارات وسیع دولت و حکومت اسلامی که بسیار وسیع تر از دفعات پیشین بود، صحبت به میان آوردند. سرانجام این قضیه به نامه ای ختم شد که در بهمن ماه سال ۱۳۶۶ خورشیدی، از سوی آقایان سیدعبدالکریم موسوی اردبیلی، سید علی خامنه ای، سیداحمد خمینی قدس سره میرحسین موسوی و اکبر هاشمی به امام خمینی قدس سره نوشته و طی آن کسب تکلیف شد. در این نامه آمده است: در این صورت (عدم توافق دیدگاه کارشناسانه مجلس و نظر مبتنی بر شرع شورای نگهبان) مجلس و شورای نگهبان نمی توانند توافق کنند و همین جاست که نیاز به دخالت ولی فقیه و تشخیص موضوع حکم حکومتی پیش می آید (گر چه موارد فراوانی از این نمونه ها در حقیقت، اختلاف ناشی از نظرات کارشناسانه است که موضوع احکام اسلام یا کلیات قوانین اساسی را خلق می کند.) اطلاع یافته ایم که جنابعالی در صدد تعیین مرجعی هستید که در صورت حل نشدن اختلاف مجلس و شورای نگهبان از نظر شرع مقدس یا قانون اساسی، با تشخیص مصلحت نظام و جامعه، حکم حکومتی را بیان نماید. در صورتی که در این خصوص به تصمیم رسیده باشید با توجه به اینکه هم اکنون موارد متعددی از مسایل مهم جامعه بلاتکلیف مانده سرعت عمل، مطلوب است. امام خمینی قدس سره نیز در تاریخ هفدهم بهمن ماه همان سال پاسخی مرقوم فرمودند که متن آن بیانگر مبانی فقهی و حقوقی و نیز روحیه مشورت پذیری و تصمیم گیری نهایی به طرزی همزاد است، در این نامه آمده است: گر چه به نظر اینجانب پس از طی این مراحل زیر نظر کارشناسان (که در تشخیص این امور مرجع هستند) احتیاج به این مرحله نیست، لکن برای غایت احتیاط در صورتی که بین مجلس شورای اسلامی و شورای نگهبان شرعا و قانونا توافق حاصل نشد، مجمعی مرکب از حضرات آقایان...تشکیل گردد. آقایان توجه داشته باشند که مصلحت نظام از امور مهمه ای است که گاهی غفلت از آن موجب شکست اسلام عزیز می گردد. امروز جهان اسلام نظام جمهوری اسلامی ایران را تابلوی تمام نمای حل معضلات خویش می دانند. در نهایت حضرت امام قدس سره در چهارم اردیبهشت ماه سال ۱۳۶۸ خورشیدی خطاب به ریاست وقت جمهوری اسلامی ایران دستور بازنگری را صادر فرمودند: در بند ششم این نامه تکلیف مجمع تشخیص مصلحت نظام برای حل معضلات نظام و مشورت رهبری به صورتی که قدرتی در عرض قوای دیگر نباشد، معین شده است. گفتار دوم، امام قدس سره و بازنگری در قانون اساسی یکی دیگر از کاستی های قانون اساسی که به دلیل ضرورت های انقلاب به سرعت تدوین شده بود، نبود اصلی، برای بازنگری در قانون اساسی و چگونگی آن بود. در متن پیش نویس قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران، اصل یکصد و چهل و هشتم از فصل یازدهم به مساله تجدید نظر در قانون اساسی اختصاص یافته بود (۲۰). اما این اصل در جلسه شصت و سوم مذاکرات مجلس خبرگان بررسی نهایی قانون اساسی مورد بحث و بررسی قرار گرفت و به تصویب نرسید. متن مذاکرات نشان می دهد که مجلس خبرگان، هم وجود چنین اصلی را قبول داشته و هم این که مایل نبوده است صراحتا به آن اشاره ای بکند (۲۱). در تاریخ هفدهم آذرماه سال ۵۸ خورشیدی آیت الله بهشتی ره در باره گفته ها ونوشته هایی که خواهان بازنگری در قانون اساسی بودند، نکته ای را یادآوری کردند که بعدها محملی برای بروز بازنگری سال ۱۳۶۸ خورشیدی در قانون اساسی شد: پس از تجربه، اصل قانون متمم باید باشد. این قانون باید اجرا شود اگر در اثنای اجرای قانون احساس شد کمبودی هست، این کمبودها از راه صحیح به تصویب ملت می رسد. نه این که فردا برایش متمم درست کنیم، این معنی ندارد (۲۲). امام خمینی قدس سره نیز مایل بودند در جوی آرام و فضایی مناسب انتقادها بیان شود و اگر لازم باشد حتی قانون اساسی مورد تجدید نظر قرار گیرد. به همین دلیل در تاریخ یکم بهمن ماه سال ۱۳۵۸ خورشیدی پیام کوتاهی دادند که بیانگر نخستین اقدام عملی و نظری ایشان است: ترمیم این اصل (اصل دوازدهم) و بعضی اصول دیگر که در متمم قانون اساسی نوشته می شود و تصویب آن در صلاحیت ملت است و به رفراندوم گذاشته می شود از نظر اینجانب بلامانع است (۲۳). قانونگذاران اولیه قانون اساسی گر چه به دلایلی چگونگی و شیوه تجدیدنظر در قانون اساسی را متذکر بودند اما روزنه هایی را باز کرده اند و در اصل ۱۳۲ قانون اساسی آورده اند که در هنگام

احاله وظایف رییس جمهور به شورای موقت ریاست جمهوری نمی توان اقدام به تجدید نظر در قانون اساسی کرد. مدلول این اصل نشان می داد که در شرایط و اوضاع و احوال عادی می توان برای تجدید نظر در قانون اساسی اقدام کرد. اما این که به چه شیوه ای و چگونه می توان دست به چنین کاری زد در قانون اساسی کشورمان نیامده بود. ساختارهای چهارگانه رهبری، قوه مقننه، قوه مجریه و قوه قضاییه تحولات بسیاری به خود دیده بود تا آنجا که قانون اساسی نمی توانست با محتویات و درون مایه های خویش رخدادهای زمانه را توجیه حقوقی و قانونی کند. با پایان گرفتن جنگ هشت ساله عراق و ایران فرصت زمانی و آرامش مناسبی پدید آمد تا فضای سیاسی - حقوقی کشور آماده نگاهی دو باره به قانون اساسی شود. اما راه حلی قانونی که در متن قانون اساسی آغاز و انجام گام های بازنگری را تصریح کرده باشد وجود نداشت و باز به نظر می رسید که امام خمینی رهبر و بانی جمهوری اسلامی می بایست با بهره گیری از شان مؤسس بودن و اختیارات مطلقه ولی فقیه و مقبولیت و محبوبیت مردمی شان دست به یک «تغییر فرادستوری » بزنند تا گره ناگشوده، از بن بست قانونی مرتفع شود، اما ایشان هنگامی دست به کار شدند که بازنگری قانون اساسی مسبوق به دو نامه ای شد که دو نهاد مهم مملکتی به ایشان نوشتند و در آن ضمن مشورت دهی، با بیانی آشکار خواستار بازنگری در قانون اساسی شدند. در تاریخ ۲۷ فروردین ۱۳۶۸ خورشیدی، عده زیادی از نمایندگان مجلس شورای اسلامی با قرائت متن نامه ای در جلسه علنی از امام خمینی قدس سره تقاضای اجابت خواسته کردند. قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران علی رغم استحکام و نقاط قوت فراوان و آرمانهای بلندی که در آن وجود دارد، همچون دیگر قوانین و تراوشات ذهن بشر خالی از نقص و عیب نبوده و برخی از فصول و اصول آن از جمله: در باب قوه قضاییه، تشکیلات قوه مجریه مساله رهبری و غیره دارای ایرادات اساسی است که بدون اصلاح آن ها اداره امور کشور با مشکلات جدی مواجه خواهد بود و این امر به عنوان تجربه ای قطعی بر همه کسانی که ده سال گذشته دست اندرکار امور بوده اند مساله ای روشن و واضح است. اینک که به فضل پروردگار و توجهات خاصه حضرت صاحب الامر ارواحنالتراب مقدمه الفداء و در سایه رهبری های پیامبر گونه آن امام بزرگوار انقلاب اسلامی با سر بلندی تمام اولین دهه پیروزمندانه خود را پشت سر گذاشته و علی رغم توطئه های بی شمار استکبار جهانی دهه دوم را با اعتماد و اطمینان بیشتر در جهت سازندگی کشور و گسترش اسلام ناب محمدی صلی الله علیه و آله در سراسر گیتی آغاز نموده است، ما نمایندگان مجلس شورای اسلامی به عنوان منتخبین مردم از محضر شریفتان استدعا داریم چنانچه مصلحت بدانید گروهی را برای بازنگری در قانون اساسی و تهیه پیش نویس اصلاحیه و متمم آن تعیین فرموده تا پس از تایید مراتب توسط حضرت مستطاب عالی به رفراندوم مردم گذاشته شود. به دنبال آن، اعضای شورای عالی قضایی هم نامه ای خطاب به ایشان نوشتند و در آن تقاضا کردند که هیاتی برای تجدید نظر در قانون اساسی تعیین شود. متن این نامه که در تاریخ ۲۹ فروردین همان سال نوشته شده از قرار زیر است: اکنون که تهیه متمم یا اصلاحیه برای قانون اساسی در جامعه مطرح است شورای عالی قضایی لازم دید نظر خود را در این باره به حضور مبارک تقدیم کند. تجربه ده ساله نشان داده است که بعضی از اصول آن در فصول رهبری و قوای مجریه و قضاییه و مقننه، نیاز مبرم به متمم یا اصلاحیه دارد. شورای عالی قضایی پیشنهاد می کند اگر حضرت عالی صلاح بدانید دستور فرمایید هیاتی تعیین شود و اصولی را در قسمت های فوق به عنوان متمم یا اصلاحیه تهیه و به حضور مبارک تقدیم نماید تا در صورت تایید برای تصویب به آرای عمومی گذاشته شود. با آرزوی طول عمر و سلامتی وجود مبارک. امام خمینی قدس سره نیز با تصمیمی مهم روند مشورت دهی و مشورت پذیری را تکمیل و در تاریخ چهارم اردیبهشت همان سال طی حکمی خطاب به رییس جمهوری وقت دستور تشکیل شورای بازنگری قانون اساسی را صادر کردند: از آنجا که پس از کسب ده سال تجربه عینی و عملی از اداره کشور اکثر مسؤولین و دست اندرکاران و کارشناسان نظام مقدس جمهوری اسلامی ایران بر این عقیده اند که قانون اساسی با این که دارای نقاط قوت بسیار خوب و جاودانه است، دارای نقایص و اشکالاتی است که در تدوین و تصویب آن به علت جو ملتهب ابتدای پیروزی انقلاب و عدم شناخت دقیق معضلات اجرایی جامعه، کمتر به آن توجه شده است، ولی خوشبختانه مساله تتمیم

قانون اساسی پس از یکی دو سال مورد بحث محافل گوناگون بوده است و رفع نقایص آن یک ضرورت اجتناب ناپذیر جامعه اسلامی و انقلاب ماست و چه بسا تاخیر در آن موجب بروز آفات و عواقب تلخی برای کشور و انقلاب گردد و من نیز بنا بر احساس تکلیف شرعی و ملی خود از مدت ها قبل در فکر حل آن بوده ام که جنگ و مسایل دیگر مانع انجام آن می گردید. اکنون که به یاری خداوند بزرگ و دعای خیر حضرت بقیهْ الله روحی له الفداء نظام اسلامی ایران راه سازندگی و رشد و تعالی همه جانبه خود را در پیش گرفته است هیاتی را برای رسیدگی به این امر مهم تعیین نموده ام که پس از بررسی و تدوین و تصویب موارد و اصولی که ذکر می شود تایید آن را به آرای عمومی مردم شریف و عزیز آن بگذارند. الف: حضرات حجج اسلام والمسلمین و آقایانی که برای این مهم در نظر گرفته ام: ۱ – آقای مشکینی ؛۲- آقای طاهری خرم آبادی ؛۳ – آقای مؤمن ؛۴ – آقای هاشمی رفسنجانی ؛۵ – آقای امینی ؛۶ – آقای خامنه ای ؛۷ – آقای موسوی نخست وزیر ؛۸ – آقای حسن حبیبی ؛۹ – آقای موسوی اردبیلی ؛۱۰ – آقای موسوی خوئینی ها ؛۱۱ – آقای محمدی گیلانی ۱۲ – آقای خزعلی ؛۱۳ – آقای یزدی ؛۱۴ – آقای امامی کاشانی ؛۱۵ – آقای جنتی ؛۱۶ – آقای مهدوی کنی ؛۱۷ – آقای آذری قمی ؛۱۸ – آقای توسلی ؛۱۹ – آقای کروبی ؛۲۰ – آقای عبدالله نوری. که آقایان محترم از مجلس خبرگان و قوای مقننه و اجراییه و مجمع تشخیص مصلحت و افرادی دیگر و نیز پنج نفر از نمایندگان مجلس شورای اسلامی به انتخاب مجلس انتخاب شده اند. ب: محدوده مسایل مورد بحث: ۱- رهبری ؛۲- تمرکز در مدیریت قوه مجریه ؛۳- تمرکز در مدیریت قوه قضاییه ۴- تمرکز در مدیریت صدا و سیما به صورتی که قوای سه گانه در آن نظارت داشته باشند. ۵- تعداد نمایندگان مجلس شورای اسلامی ؛۶- مجمع تشخیص مصلحت برای حل معضلات نظام و مشورت رهبری به صورتی که قدرتی در عرض قوای دیگر نباشد ؛۷- راه بازنگری به قانون اساسی ؛۸- تغییر نام مجلس شورای ملی به مجلس شورای اسلامی. ج: مدت برای این کار حداکثر دو ماه هست. توفیق حضرات آقایان را از خداوند متعال خواستارم. شورای بازنگری قانون اسلامی در تاریخ هفتم اردیبهشت ماه تشکیل شد و تا بیستم تیر ماه در چهل و یک جلسه، تغییرات و اصلاحاتی را در متن قانون اساسی پدید آورد. سپس در همه پرسی ششم مرداد ماه متن جدید قانون اساسی از تصویب ملت هم گذشت. یکی از محصولات شورای بازنگری افزودن فصل چهاردهم و اصل یکصد و هفتاد و هفتم برای بازنگری در قانون اساسی است. مبانی و مستندات فقهی اجتهاد عبارت است از استخراج و استنباط احکام شرعی فرعی از ادله شرعی به قدر استفراغ وسع استنباط کننده و غایت آن هدایت افراد و جامعه در اجرا و انجام امور، مطابق شرع انور است. اجتهاد مطلوب در این برهه از زمان نیازمند عوامل متعددی است و با موانع گوناگونی روبرو است که این مختصر را مجال ذکر آن نیست. مبانی فقهی که می توان با استفاده از مشی وروش فقهی و اصولی حضرت امام ۱ به صورت غیر مستقیم در انجام «تغییرات فرادستوری قانون اساسی » بدون رتبه بندی ترجیحی را به آن استنباط جست به قرار زیر است: عقل و مستقلات عقلی عقل عالی ترین قوه شناخت بشر است که در تمیز مصالح و مفاسد کارآمدی بسیار دارد. حکم عقلی نوعی حکم واقعی است که بر قاعده تحسین بنا می یابد و خود قادر به شناخت حسن و قبح است. دلیل عقلی دو گونه است: الف) غیر مستقلات عقلی بدین معنا که گاهی شرع دستوری می دهد. که لازمه یا مقدمه آن چیز دیگری است در این صورت عقل آن را نیز لازم می داند (۲۴). ب) مستقلات عقلی بدین معنا که عقل دارای نوعی ادراک مستقل است بدون توجه به خطاب شرع یا ارشاد شارع، چنانکه عقل بدون التفات به حکم شرع به درک و شناخت حقیقی نایل می آید مانند آنکه هرگونه ظلم و تجاوز محکوم و هرگونه رفتار و کردار خوب مطلوب است (۲۵). به همین دلیل به رغم آنکه قاعده تلازم، از تطابق شرع و عقل سخن می گوید ولی واجب شرعی و واجب عقلی از همدیگر تفکیک شده اند (۲۶) ، تا نشانگر آن باشد که انسان ها پیش از آنکه متدین و متشرع باشند به واسطه صفات و ملکات نوعی، انسان آفریده شده اند. از آثار فقهی و اصولی امام خمینی قدس سره بر می آید که ایشان عقل را فی الجمله قادر به درک و دسترسی به مصالح و مفاسد می دانند (۲۷). از واضح ترین احکام عقل، لزوم بسط عدالت، تعلیم و تربیت، حفظ نظم، رفع ظلم و سد ثغور و ممانعت از تجاوز بیگانگان در همه اعصار و

امصار است (۲۸). بنا و سیره عقلا- بنای عقلا عبارت است از رفتار فردی و جمعی عقلا و سیره عقلا عبارت است از منش مستمر عقلا که به صورت یک هنجار رفتاری از آن تبعیت می شود مثلا این که ;اگر اختلاف مانع اجماع بود، پیروی از رای اکثریت نیکو است و اموری از این قبیل، همگی جزء ارتکازهای عقلی یا کانون های مشترک توجه عقلی هستند.امام خمینی قدس سره در زمینه پذیرش سیره عقلا گام هایی بسیار بر داشته و مفهوم دیگری از آن را تبیین کرده اند: اگر سیره عقلا ولو در زمان ها پس از وجود یا حضور امام علیه السلام مثلا در زمان ما غلط و خطا باشد بر ائمه: که حافظ و نگهبان شریعت اند و می دانسته اند که در دوره های بعدی چه پیش می آید لازم است که در همان زمان خود درباره حوادث اتفاقیه دوره های متاخر عکس العمل نشان دهند (۲۹). ضرورت و مصلحت روح شریعت همواره بر پایه مصلحت عمومی و آسان گیری در کارها بنا شده و عقل نیز بر آن صحه گذارده است، به گونه ای که با ملاحظه ضرورت می توان برخلاف نص عمل کرد، و از این رو گفته اند: رای مختار نزد فقیهان آن است که هنگام ضرورت، عمل بر خلاف نص جایز است (۳۰). ولی باید دفع ضرر به قدر لزوم باشد و اباحه ناشی از ضرورت به صورت استثنایی مورد تبعیت قرار گیرد و با رفع حالت اضطرار باید به قاعده اصلی بازگشت. در تشخیص مصلحت جامعه نیز شروطی است که باید آن را از باب ابزار تحقق مقاصد شرعی مراعات کرد: ۳۲) مصالح در طول احکام شریعت باشد و به نحوی آن را مورد پوشش قرار دهد ;۲) مصالح مهم تر و رعایت قانون اهم و مهم ضروری است ;۳) در استحصال مصالح، مرجعیت تشخیص مصالح، مهم است و بر رعایت جهات کارشناسی و خبرویت و مشورت پذیری تاکید شده است (۳۱). مصالح حکومتی مجموع اختیاراتی است که در شکل بندی نهادهای حکومتی در دولت اسلامی به حاکم اسلامی واگذار شده و مطابق با نظر امام خمینی قدس سره تشخیص آن بر عهده فقیه عادلی است که تمامی شؤون پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله و ائمه معصومین: را (در حکومت) داراست. و اگر مصلحت اقتضا کند، شخص والی می تواند فرمان هایی صادر کند که اطاعت از آنها برمردم واجب است (۳۲). حفظ نظام و حفظ بیضه اسلام حفظ نظام و بیضه اسلام مستند به بنای عقلا و از اوضح قطعیات است. بنا براین شارع مقدس هیچگاه راضی به اخلال در آن نیست: مراد از حفظ نظام، نگهداری آراستگی در درون جامعه اسلامی و بسامان کردن روابط بین مردم و سازمان ها ونهادهای اجتماعی است. حفظ نظام به این معنی در برابر از هم گسیختگی و هرج ومرج به کار برده می شود (۳۳). امام خمینی قدس سره معتقدند فقیه مانند حصاردور شهر، حافظ و نگاهبان دین و مملکت است و در این صورت: حفظ نظام از واجب های مؤکد و از هم گسستگی امور مسلمانان از جمله امور ناخوشایند است. برآوردن این هدف ها بدون وجود والی و برقراری حکومت نشاید (۳۴). مقدمه واجب حفظ نظام اسلامی و دارابودن یک قانون اساسی کارآمد برای اداره جامعه اسلامی یک ضرورت و واجب عقلی و شرعی و مقتضای مصلحت جامعه است و هر گاه حفظ نظام و کارآمد بودن قانون اساسی که مستلزم تغییرات فرادستوری باشد، انجام آن از باب مقدمه واجب، واجب است و باید به آن اهتمام کرد. سد ذرایع و فتح ذرایع روش نیل به اهداف شرع و التزام به احکام آن است (۳۵). که در صورت فتح، آدمیان مجاز به انجام اباحات و در صورت سد، محروم از انجام محرمات می شوند. در جهان اسلام با استفاده از تجربه بشری قانون اساسی ابزار و عامل برای عینیت یافتگی مصالح خمسه است. فرمان صریح عقل و شرع به حفظ نظم و انتظام جامعه اسلامی که مساوی با تجهیز ابزاری متن مکتوب قانون اساسی و نهی از نداشتن آن و تغییر و اصلاح آن در مواقع لزوم از باب عدم اخلال در نظام اسلامی است. قاعده فقهی اقربیت از باب « الاقرب یمنع الابعد» در قضیه انجام تغییرات فرادستوری در قانون اساسی نقص قانون اساسی و ضرورت اصلاح آن قول اجماعی محسوب می شد اما سؤال آن بود که چه کسی اصلاح کند و چه کسی دستور حل و فصل دهد؟ عقل سلیم با استفاده از قاعده اقربیت، حکم می کند که صالح ترین و نزدیک ترین فرد به حوزه انجام تغییر فرادستوری در قانون اساسی شخص امام خمینی قدس سره است زیرا ایشان مؤسس انقلاب اسلامی و رهبر جمهوری اسلامی و مرجع عام و دارای محبوبیت و مقبولیت کم مانندی بوده است، و علاوه بر این ها ولی فقیه و به طور غیر مستقیم پدید آورنده قانون اساسی بوده است. قاعده فقهی اذن اذن در شیئی، مستلزم اذن در لوازم آن

است. این قاعده از دلالت استلزامی عقلی به دست می آید هنگامی که شارع مقدس لزوم وجود قانون اساسی را رد نکرده و امضاء نموده است، ولی فقیه که از جانب معصوم ماذون است نیز حکم به امضای قانون اساسی و تسلیم در برابر آن را داده و معلوم است که در صورت نقص، عقل و شرع حکم می کند که رفع نقص شود. حجیت بینه این قاعده مبتنی بر خبر و گواهی دو مرد عادل است که بینه محسوب می شود و حجت معتبری است بر مجتهد و شنونده. نامه نمایندگان مجلس شورای اسلامی و شورای عالی قضایی به امام خمینی قدس سره مبنی بر آنکه قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران در برخی زمینه ها دچار کمبود و کاستی است برای رهبر انقلاب بینه ای مهم محسوب می شد. همچنین روند حل و فصل اختلافات بین مجلس شورای اسلامی و شورای نگهبان که سرانجام به تشکیل مجمع تشخیص مصلحت نظام منجر شد، نشان از وجود بینه های گوناگونی داشت که هر کدام حجت را برای ولی فقیه زمانه اتمام می کردند، به ویژه نامه سران نظام جمهوری اسلامی به امام خمینی قدس سره مبنی بر آنکه اختلاف مجلس و شورای نگهبان بسیاری از امور مهمه جامعه را معطل کرده است، بینه ای قوی و حجتی نیرومند برای انجام تغییرات فرادستوری در قانون اساسی محسوب می شد. حجیت بینه به معنای دیگر می تواند همان مشورت پذیری حاکم اسلامی باشد که خود امر مشورت، هم در سیره عقلاـ مقبول است و هم در مد نظر آوردن مسلمین جایگاه ویژه ای دارد. از یک سو غبطه مسلمین ایجاب می کند که ولی فقیه در تمام موضوعات مهم با دیگران مشورت کند (۳۶) ، و از دیگر سو به حکم عقل و سیره عقلاـ بر حاکم لازم است که در مشورت نظر اکثریت را مراعات کنند (۳۷) زیرا: ۱) هنگامی که صاحب نظران در یک مساله اختلاف داشته باشند چون نظر مطابق با واقع واحد است هرگاه طرفداران یک نظر بیشتر باشند عقل احتمال خطای آن نظر را کمتر از نظر مقابل که طرفداران کمی دارد می داند در نتیجه: الف) اخذ به نظر اکثریت از جهت عقلی ارجح است ؛ب) اخذ نظر اکثریت از جهت عقلی ابعد از خطاست ؛ج) عقل ما را به ترجیح راجح ملزم می داند ؛د) ترجیح مرجوح نیز از نظر عقلی قبیح است. ۲) مشورت از اموری است که بنای عقلای عالم بر آن است، چون بنای عقلا بر عمل به اکثریت است و شارع مقدس هم از آن جلوگیری نفرموده دلیل بر ممضی بودن آن و مطابقت نظر شارع مقدس با عقلای عالم است. ۳) مشورت برای ولی فقیه هم طریقیت و هم موضوعیت دارد، بنابراین بر حاکم لازم است که پس از مشورت به نظریه همه یا اکثریت مشاوران اعتنا کند. در انجام تغییرات فرادستوری در قانون اساسی امام خمینی قدس سره نه تنها به روند مشورت دهی، مشورت پذیری و برنامه سازی و تصمیم گیری پایبند بودند بلکه نظر اکثریت را مورد توجه قرار می دادند. نتیجه گیری نهایی الف) در دین اسلام کمبود قانونی وجود ندارد و هیچ موضوع مهمی نیست که اسلام برای آن تکلیفی مقرر نکرده باشد. ب) فتوا دادن بدون توجه به عرف، سیره، زمان و مکان، بنای عقلا، ارتکاز عقلی، عادت، سنت و طریقه عقلا نوعی کهنه نگری و عدم توجه به مستحدثات زمانه است. ج) موضوعات عرفی موضوعاتی هستند که شارع در آنها تصرف نکرده و معیار شناخت و تعیین مصداق آن همان عرف است. د) احکام امضایی، احکامی هستند که پیش از تبیین شریعت و خارج از چارچوب وضع آن در میان عرف مردم و عاقلان قوم وضع شده و موجود هستند و شارع این احکام را مخالف سایر احکام اختراعی یا تاسیسی خود ندیده و از این رو آن ها را امضاء نموده است. ه‌) منطقهٔ الفراغ، منطقه ای است که حکم الزامی اثباتی یا وجوب، و سلبی یا حرمت در آن وارد نشده است. و) حکم لزوم اصلاح قانون اساسی اگر از دیدگاه تکلیف به حفظ نظام، حفظ بیضه اسلام، حفظ دماء و فروج و اموال، عدم ضرر، نفی سبیل و بعض دیگر از قواعد فقهیه نگریسته شود، جزء احکام تکلیفیه است و اگر از منظر لزوم ایقاع صحیح قانون یا عقد صحیح آن نگاه شود از احکام وضعیه به شمار می آید و در هر دو تقدیر قابل دفاع است یعنی، اصلاح قانون اساسی هم واجب است و هم بایستی صحیح واقع شود. پی نوشت ها: ۱) حقوق اساسی و نهادهای سیاسی، ابوالفضل قاضی، دانشگاه تهران، اسفند ۶۸، ص ۹۰. ۲) گفتارهایی در حقوق عمومی، ابوالفضل قاضی، ص ۱۰۹. ۳) حقوق اساسی و نهادهای سیاسی، ابوالفضل قاضی، ص ۱۱۳. ۴) راهنمای مشروح مذاکرات مجلس بررسی نهایی قانون اساسی، چاپ ۶۸ ص ۵۸-۶۰. ۵) همان، ص ۳۱۸ – ۳۱۹. ۶) مذاکرات خبرگان قانون اساسی، جلد اول، ص ۱۲۸. ۷) همان، جلد

اول، ص ۵۴۴ – ۵۵۱. ۸) همان، جلد چهارم، ص ۱۴۳. ۹) همان، ج ۲، ص ۸۳۵. ۱۰) همان، ج ۲، ص ۸۳۶. ۱۱) همان، ج ۲، ص ۱۰۷۷ – ۱۰۸۴. ۱۲) همان، ص ۱۰۸۴. ۱۳) همان، ص ۱۰۸۳. ۱۴) راهنمای صورت مشروح مذاکرات مجلس بررسی نهایی قانون اساسی، ص ۱۶۹. ۱۵) گفتارهایی در حقوق عمومی، ص ۱۲۵. ۱۶) دیده گاه های جدید در مسائل حقوقی، حسین مهرپور، چاپ دوم، ۴۷. ۱۷) فلسفه حقوق، ناصر کاتوزیان، ج ۲، ص ۸۰. ۱۸) دیدگاه های جدید در مسایل حقوقی، حسین مهرپور چاپ دوم، ۴۷. ۱۹) همان، ص ۵۱. ۲۰) راهنمای مشروح مذاکرات مجلس بررسی نهایی قانون اساسی، ص ۲۰–۲۱. ۲۱) بررسی تاثیر تحولات پس از پیروزی انقلاب اسلامی قانون اساسی، ص ۱۵۳. ۲۲) همان، ص ۱۵۵. ۲۳) همان، ص ۱۵۶. ۲۴) مبانی استنباط حقوق اساسی، ابوالحسن محمدی ص ۱۹۵. ۲۵) همان ومنابع اجتهاد، ابراهیم جناتی، ص ۲۶۴. ۲۶) اصول الاستنباط، علی نقی حیدری، ص ۶۰. ۲۷) روش کشف ملاک و نقش آن در تغییر احکام، ص ۱۲ و ۱۳۴. ۲۸) کتاب البیع، امام خمینی قدس سره ج ۲، ص ۴۲۶. ۲۹) مبادی فقه و اصول، ۲۰۸. ۳۰) فلسفه قانونگذاری در اسلام، صبحی مجمصانی، ترجمه اسماعیل گلستانی، ص ۲۰۴. ۳۱) مبانی احکام حکومتی از دیدگاه امام خمینی قدس سره، ص ۳۵۶ – ۳۵۸. ۳۲) کتاب البیع، امام خمینی قدس سره، ص ۴۶۷. ۳۳) فقه مصلحت نظام، علی اکبر کلانتری، مجله فقه سال چهارم، ش ۱۱و۱۲، صص ۲۱۱ – ۲۱۸. ۳۴) مبانی استنباط، ابوالحسن محمدی، ص ۲۰۰ – ۲۰۲. ۳۵) مصلحت شرعی و حاکمیّت سیاسی، هشام احمد عوض جعفر، ترجمه اصغر افتخاری، مجله حکومت اسلامی، سال سوم، ش ۳، ص ۱۱. ۳۶) در آمدی بر حقوق اسلامی، دفتر همکاری حوزه و دانشگاه، ص ۳۵۳. ۳۷) اعتبار رای اکثریت، مجله حکومت اسلامی، سال دوم، ش ۴ ص ۱۴۸. منابع مقاله: مجله پیام حوزه، شماره ۲۴، خلیلی، محسن ؛

ولایت مطلقه فقیه در قانون اساسی

ولایت مطلقه فقیه در قانون اساسی امروزه جایگاه ولایت مطلقه فقیه در قانون اساسی از موضوعات مهمی است که در حوزه اندیشه سیاسی جامعه ما مطرح است. مسئله اصلی در این باره این است که آیا اختیارات ولی فقیه محدود به موارد مصرح در قانون اساسی است و یا فراتر از آن؟ مقاله ای که در ادامه می خوانید از دیدگاه حقوقی به این موضوع پرداخته و به پاسخ های متفاوتی رسیده اند. گفتنی است که این نوشتار گزیده ای است از مقاله های نویسندگان محترم که متن کامل آن ها در مجموعه مقالات کنگره به چاپ می رسد. قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران، ولایت مطلقه فقیه را به صراحت در اصل ۵۷ خود پذیرفته و درباره آن چنین گفته است: «قوای حاکم در جمهوری اسلامی ایران عبارت اند از قوه مقننه، قوه مجریه و قوه قضاییه که زیر نظر ولایت مطلقه امر و امامت امت بر طبق اصول آینده این قانون اعمال می گردند . این قوا مستقل از یک دیگرند.» با وجود این صراحت، گاهی چنین پنداشته می شود که برای اثبات ولایت مطلقه فقیه از دیدگاه قانون اساسی، نمی توان به این اصل استناد کرد، زیرا عبارت «بر طبق اصول آینده این قانون» تفصیل مطلب در مورد حدود اختیارات ولی فقیه را به اصول آینده (که پس از اصل ۵۷ آمده اند) ارجاع می دهد و از میان این اصول، اصلی که به طور مشخص به تبیین حدود اختیارات رهبر پرداخته، اصل ۱۱۰ است که اختیارات و وظایف ولی فقیه را در یازده بند تبیین کرده است . بنابراین، تعبیر «ولایت مطلقه امر» در اصل ۵۷ اصطلاحی است که به اجمال حدود اختیارات رهبر را بیان کرده و تفصیل آن را باید در یازده بند اصل ۱۱۰ جستجو نمود. نتیجه آن که، اختیارات رهبر از نظر قانون اساسی منحصر در همین یازده بند می باشد و ولایت مطلقه از دیدگاه قانون اساسی به همین معنا است. نقد و بررسی: برای نقد این سخن باید نخست آن را تجزیه و سپس بررسی کرد. این بیان مرکب از دو قسمت است: الف) اصل ۵۷ در مقام بیان حدود اختیارات ولی فقیه نیست، لذا نمی توان به کلمه «مطلقه» که در آن آمده است، استناد کرد. شاهد این سخن، عبارت «بر طبق اصول آینده این قانون. ..» است. ب) اصل ۱۱۰ که به صراحت بیان اختیارات و وظایف رهبر می باشد، تنها به ذکر ۱۱ مورد اکتفا کرده و آوردن این تعداد در مقام بیان، دلالت بر حصر وظایف و اختیارات رهبر در موارد مزبور دارد، زیرا به اصطلاح علم اصول فقه، عدد

مفهوم دارد. در نقـد قسـمت الف بایـد بگوییم که این سـخن، ادعایی است که با مـذاکرات شورای بازنگری قانون اساسـی به عنوان یکی از منابع تفسیر آن قانون، در تضاد می باشد، زیرا در این مذاکرات کاملا مشخص است که قانون گذار دقیقا با عنایت به معنای کلمه «مطلقه» و دلالـت آن بر گستردگی اختیـارات رهبر حتی بیش از آن چه که در اصـل ۱۱۰ آمـده این کلمه را در اصل ۵۷ درج کرده و بدین صورت خواسته است از این توهم که اصل ۱۱۰ نشانگر حصر اختیارات ولی فقیه در موارد یازده گانه مزبور می باشد، جلوگیری نمایـد. توضیـح این که، برخی از اعضـای شورای بـازنگری قانون اساسـی معتقـد بودنـد که اصل ۱۱۰ دلالـتی بر انحصار اختیـارات رهبر در موارد مـذکور در آن اصل نـدارد بلکه تنها نشانگر این مطلب است که این اختیارات مختص به رهبر است و مقام دیگری حق اعمـال آن اختیارات و انجام آن وظایف را نـدارد، مگر با تفویض مقام معظم رهبری. اما این که رهبر اختیارات دیگری ندارد، به هیچ وجه از اصل مزبور قابل اسـتنباط نیست. آیت الله محمد یزدی که طرفدار این نظریه بود، در آن مذاکرات چنین اظهار داشت: «... این اصل یک صـد و دهم هم انحصار از طرف مواردی است که ذکر شـده است؛ یعنی این موارد به عهده فقیه است که نه فقیه، فقـط این موارد را انجـام می دهـد... این وظایفی که در اصل ۱۱۰ ذکر شـده این وظـایفی است که انحصاری او است؛ یعنی کس دیگری نمی توانـد این کار را انجام بدهـد، یعنی نصب فقهای شورای نگهبان، نصب عالی ترین مقام قضایی، نصب فرماندهی کـل و سـایر چیزهـایی که از اختیـارات یا وظایف رهبری ذکر شـده، ما هم ابتـدا ما نظرمان این هست که معنای ذکر این ها نفی غیر نیسـت، بلکه اختصـاص این کارهـا است به رهـبر...» (۱) امـا طرفـداران این نظریه، خـود اذعـان داشـتند که برای جلوگیری از توهم انحصـار اختیارات ولی فقیه در موارد مـذکور در اصل ۱۱۰ باید به «ولایت مطلقه» تصـریح شود، لذا آیت الله یزدی به دنبال سـخنان پیشـین خود، چنین اظهار کرد: «منتها چون امکان دارد کسانی از این مفهوم بگیرنـد و بگویند: نفی غیر است، می گوییم این وصـف مطلق را ذکر بکنیـد که این نفی غیر نکند.» (۲) شبیه این سـخنان در کلام دیگر اعضای شورای بازنگری قانون اساسـی نیز دیده می شود. برای مثـال آیت الله مشـکینی، رئیس شورای بازنگری چنین گفته است: «ما معتقـدیم که بلا اشـکال فقیه ولایت مطلقه دارد. ما می گوییم در قانونتـان یـک عبـارتی را بیاوریـد که بر این معنـا اشـاره بشود، محـدود نکنیـد... ما می خواهیم شـما عبارتی در قانون اساسـی ذکر بفرمایید که به هدف ما که ولایت مطلقه فقیه است و این مذکورات هم از مصادیق آن است، اشاره کرده باشید و یکی از مواردش که به عقیـده من می توانـد تـأمین بکنـد، همین است. اگر در همین جـا بگوییـد: رهبر منتخب خبرگان ولایت امر و همه مسئولیت های ناشـی از آن را به عهده خواهد داشت این غرض ما تأمین می شود. به هر حال، من از نظر شرعی از این ناراحت بودم که مـا چون معتقـدیم برای فقیه یـک چنین ولاـیتی ثـابت است، چرا در قـانون اساسـی این را بیـان نکنیم.» (۳) در پایـان این بحث، حضـرت آیت الله خامنه ای (که نایب رئیس شورای بازنگری قانون اساسی بودند) با توجه دادن اعضا به اهمیت ولایت مطلقه فقیه و لزوم تصـریح به آن در قانون اساسـی، چنین گفتنـد: «من به یاد همه دوسـتانی که در جریان های اجرایی کشور بودند، می آورم که آن چیزی که گره هـای کور این نظام را در طول این هشت سالی که ماها مسئول بودیم، باز کرده همین ولایت مطلقه امر بوده و نه چیز دیگر... اگر مسئله ولایت مطلقه امر که مبنا و قاعده این نظام است، ذره ای خدشه دار شود، ما باز گره کور خواهیم داشت... اما مطلب دومی که حالا در قانون اساسـی بیاوریم یا نه؟ من می گویم اگر هم به صرافت امر، اگر ما ممکن بود این را نیاوریم، حالا که بحث شـده دیگر نمی شود نیاوریم... اما الان که بحث شـد و یکی گفت آری و یکی گفت نه، اگر نیاوریـد معنایش نفی است و لو شما برویـد بگویید که نه آقا ما مقصودمان نفی نبود، ما مقصودمان این بود که باشد اما در قانون اساسـی نیاید، این دیگر خدشه دار خواهد شد؛ یعنی الآن هیچ مصلحت نیست که در این تردید بشود که بیاید. حالا کجا بیاید من بحثی ندارم، یا اصل ۵۷ بیاید یا اصل نمی دانم ۱۱۰ بیایـد، هر جا می خواهد بیاید، ۱۰۷ بیایـد، این تفاوت نمی کنـد... (و در آخر کلام خود چنین گفتند:) آن جایی که این سیسـتم با ضـرورت ها برخورد می کنـد و کارآیی ندارد. آن وقت ولایت مطلقه از بالا سـر وارد می شود، گره را باز می کند .» (۴) سپس در این باره بحث می شود که عبارت «ولایت مطلقه امر» را در چه اصلی قرار دهند و نهایتا به اتفاق آرا تصویب می گردد

که عبارت مزبور در اصل پنجاه و هفتم قانون اساسی قرار داده شود. (۵) بدین ترتیب ملاحظه می گردد که قانون گذار دقیقا با عنایت به معنای ولایت مطلقه و به قصد تفهیم اختیارات وسیع مقام رهبری حتی بیش از موارد مذکور در اصل ۱۱۰ اقدام به ذکر این عبارت در اصل ۵۷ نموده است. از این جا جواب قسمت دوم بیان فوق نیز روشن می گردد، زیرا بر فرض پذیرش مفهوم عدد در اصل ۱۱۰ (بدین معنا که اختیارات رهبر منحصر در موارد مذکور در این اصل می باشد و اختیار دیگری ندارد) این مفهوم قابل استناد نیست، زیرا قانون گذار در اصل ۵۷ تصریح به خلاف این مفهوم نموده است و واضح است که منطوق صریح بر مفهوم مخالف مقدم می باشد، بنابراین جایی برای استناد به مفهوم مخالف اصل ۱۱۰ باقی نمی ماند. (۶) در نهایت استشهاد به عبارت «بر طبق اصول آینده این قانون اعمال می گردند» به هیچ وجه صحیح نیست، چرا که این عبارت مربوط به اعمال قوای سه گانه مقننه، مجریه و قضاییه است و ربطی به اعمال اختیارات ولی فقیه ندارد. از این رو فعل آن به صورت جمع «می گردند» آمده است، در حالی که اگر ناظر به اختیارات ولی فقیه بود به صورت مفرد می آمد. بنابراین قانون گذار در اصل ۵۷ به بیان سه مطلب پرداخته است: الف) قوای حاکم در جمهوری اسلامی ایران عبارت اند از قوه مقننه، قوه مجریه و قوه قضاییه که بر طبق اصول آینده این قانون اعمال می گردند؛ ب) این قوا زیر نظر ولایت مطلقه امر و امامت امت اعمال می گردند؛ ج) این قوا مستقل از یک دیگرند. راه دیگری برای اثبات ولایت مطلقه فقیه در قانون اساسی به نظر می رسد که حتی اگر در استدلال به اصل ۵۷ با تفصیلی که گذشت مناقشه شود، باز می توان ولایت مطلقه را با استناد به دیگر اصول قانون اساسی اثبات کرد. توضیح این که : در بند هشت اصل ۱۱۰ قانون اساسی ایران، یکی از اختیارات رهبر «حل معضلات نظام که از طرق عادی قابل حل نیست از طریق مجمع تشخیص مصلحت نظام» دانسته شده است. تعبیر «معضلات نظام» گذشته از آن که به صورت جمع آمده و تمام معضلات را شامل می گردد، اطلاق نیز دارد و در نتیجه تنها معضلات پیش آمده در زمینه خاصی را در بر نمی گیرد بلکه هر معضلی را در هر زمینه ای از امور حکومتی شامل می شود. از سوی دیگر، قید شده است که مقصود از این معضلات، آن هایی هستند که از طرق عادی قابل حل نمی باشند. بدون شک مقصود از طرق عادی همان طرق معهود قانونی است، زیرا اگر معضلی برای نظام پیش آید که راه حل قانونی داشته باشد قطعا می توان گفت این معضل از طریق عادی قابل حل است. نتیجه آن که، حل معضلات نظام در هر یک از زمینه ها و امور مربوط به حکومت در صورتی که از راه های قانونی قابل حل نباشد، بر عهده رهبر است که از طریق مجمع تشخیص مصلحت نظام به حل آن ها اقدام می نماید. باید گفت که این همان ولایت مطلقه است، زیرا امور و مسائلی که رهبر با آن ها مواجه است از یکی از دو حالت زیر خارج نیست: الف) راه حل قانونی دارد؛ ب) راه حل قانونی ندارد. در حالت اول، رهبر موظف است از طرق قانونی به رتق و فتق امور و حل معضلات و مسائل نظام بپردازد، زیرا فرض بر این است که قانون بر اساس مصالح عمومی و موازین اسلامی وضع شده و بر رهبر نیز شرعا واجب است که مصلحت اسلام و مسلمانان را رعایت نماید، در نتیجه بر او لازم است قانونی را که در بردارنده چنین مصالحی است مراعات کند، چرا که در غیر این صورت از عدالت، ساقط شده، صلاحیت رهبری را از دست خواهد داد. اما حالت دوم، زمینه اعمال ولایت مطلقه است؛ یعنی دسته ای از معضلات عمومی و حکومتی که در قانون راه حلی برای آنها پیش بینی نشده است، رهبر با استفاده از ولایت مطلقه خود (از طریق مجمع تشخیص مصلحت نظام) می تواند به حل آن ها بپردازد. ممکن است گفته شود که بدین ترتیب ولایت مطلقه در مواردی که قانون وجود دارد، منحصر در چارچوب آن بوده و رهبر ملزم به رعایت آن است، در حالی که به نظر می رسد که حدود اختیارات ولی فقیه بیش از این محدوده است؛ به عبارت دیگر آیا منحصر کردن اختیارات ولی فقیه در چارچوب قانون، منافاتی با مطلقه بودن آن ندارد؟ در پاسخ باید گفت: در فرض اشتمال قانون بر مصالح عمومی، به هیچ وجه برای ولی فقیه جایز نیست از آن تخطی کند، زیرا همان طور که گفته شد رعایت مصلحت مسلمانان بر رهبر الزامی است، لکن در مواردی ممکن است ولی فقیه پس از مشورت با صاحب نظران احراز کند که قانون در بردارنده مصلحت مسلمانان نیست و یا راهی که قانون برای حل یک معضل در نظر گرفته است، عملا موجب فوت مصالح

بزرگتر می شود. بـدون شـک در چنین مواردی ولی فقیه می توانـد، بلکه ملزم است بـا اعمـال ولاـیت فقیه به حـل معضـل یاد شـده بپردازد و خود را در چـارچوب تنگ و خالی از مصـلحت قانون گرفتار نسازد. بنابراین، اعتبار قانون و لزوم عمل بر طبق آن تا زمانی است که مشـتمل بر مصالح اسـلام مسلمانان باشد. البته قانون اساسی ایران پس از بازنگری در سال ۶۸، حتی مواردی که احراز شود قانون فاقد مصـلحت است، ضابطه مند کرده و اعمال اختیارات مطلقه رهبر را در خصوص آن ها از طریق مجمع تشـخیص مصـلحت نظام دانسته است. (۷) در این جا توجه به دو نکته اهمیت فراوان دارد: اول این که، تشـخیص مواردی که قانون مصـلحت خود را از دست داده باشد، نیاز به کارشناسـی دقیق و تأمل بسیار دارد. دوم این که، گاهی کنار گذاشتن یک قانون خالی از مصلحت از سوی رهبر ممکن است مفاسـدی بیش از حل معضل نظام از طرق فراقانونی، به همراه داشـته باشـد، بنابراین در همه موارد بایـد به کسـر و انکسار مصالح و مفاسد و ترجیح مصلحت اهم بر مهم دقیقا توجه کرد. تعبیر به کار رفته در بند ۸ اصل ۱۱۰ قانون اساسی «معضلات نظام که از طرق عادی قابل حل نیست» تنها معضـلاتی را که قانون به صـراحت راه حل آن ها را بیان نکرده است، در بر نمی گیرد، بلکه علاوه بر آن، معضـلاتی را نیز شامل می شود که به ظاهر دارای راه حل قانونی بوده ولی قانون مزبور مشتمل بر مصالح عمومی نیست. هم چنین این بنـد معضـلاتی را در بر می گیرد که راه حل قانونی آن ها به هر دلیلی موجب از بین رفتن مصالح بزرگتری می گردد، زیرا بر تمام این موارد عنوان «معضلی که از طریق عادی قابل حل نیست» صدق می کند. بنابراین، مراد از «طرق عادی» همان طرق قانونی مشتمل بر مصلحت است و گرنه راه قانونی خالی از مصلحت یا در بردارنده مفسده، هیچ گاه یک طریق عادی محسوب نمی گردد، چرا که اعتبار قانون در نظام اسـلامی (بلکه در کلیه نظام های عقلایی دنیا) اساسا به دلیل اشـتمال آن بر مصالـح عمومی است. بـدین ترتیب بند هشت اصل ۱۱۰ بـا عموم و اطلاـق خود، بیان کننـده همان مفهوم ولایت مطلقه است، زیرا ولی فقیه با وجود قانون مشـتمل بر مصالـح عمومی، موظف به رعایت آن است و فقط در صورت نبودن چنین قانونی است که می توانـد با اسـتفاده از ولایت مطلقه خود به حل معضـلات نظام و اداره امور عمومی می پردازد. پی نوشت ها: .۱ مشروح مذاکرات شورای بازنگری قانون اساسـی جمهـوری اسـلامی ایران، ج ۳، ص ۱۶۳۴ .۱۶۳۵ .۲ همـان، ص .۱۶۳۵ .۳ همـان، ص .۱۶۳۱ هـم چنین حجهٔ الاسـلام و المسـلمین مهـدی کروبی که یکی از اعضـای شورای بازنگری بود، پس از پایان کار این شورا در مصاحبه ای صـریحا اظهار داشت: «گرچه رهبر ولی امر و مـا فوق قانون است ولی با تغییراتی که صورت گرفت اختیارات جدیـد به رهبری داده شـده است.» (روزنامه رسالت: ۲۸/۴/۱۳۶۸) . .۴ مشـروح مذاکرات شورای بازنگری قانون اساسی جمهوری اسلامی، ج ۳، ص ۱۶۳۷ .۱۶۳۸ .۵ همان، ص .۱۶۳۹ .۶ بایـد توجه داشت که حتی با صـرف نظر از اسـتدلال فوق، اصل ۱۱۰ در مقـام حصـر اختیارات رهبر نیست، زیرا در دیگر اصول قانون اساسـی اختیاراتی برای رهبر ذکر شده که در اصل ۱۱۰ از آن ها ذکری به میان نیامده است مانند تعیین اعضای ثابت و متغیر مجمع تشـخیص مصـلحت و تأییـد مقررات مربوط به آن (منـدرج در اصل ۱۱۲ قانون اساسـی) و تعیین موارد اصـلاح یا تتمیم قانون اساسـی و پیشنهاد آن به شورای بازنگری قانون اساسی و تأیید و امضای مصوبات آن شورا (مندرج در اصل ۱۷۷) . .۷ توضیح بیش تر این مطلب آن است که وضـعیت رهبـر در مقابـل قـوانین از دو حـال خـارج نیست : یـا این است که قـانون منطبـق بر موازین اسـلامی و مصالح عمومی هست و یا این که چنین نیست . بدون شک در صورت اول، ولی فقیه ملزم به رعایت قانون است و اصولا در صورت تخلف از چنین قـانونی صـلاحیت رهبری را از دست خواهـد داد. امـا در صورت دوم، یـا این است که قـانون بـا موازین اسـلامی مغایرت دارد و یا این که با مصالح عمومی مخالف است. در صورتی که با موازین اسـلامی مغایر باشد مرجع اظهار نظر در خصوص آن، فقهای شورای نگهبان هسـتند لذا رهبر می تواند از طریق آنان مانع اجرای قانون مزبور گردد و در صورتی که قانون با مصالـح عمومی مخالف باشد یا این چنین است که قانون مزبور به طور دائمی فاقد مصـلحت است و یا به طور مقطعی و در شـرایطی خاص در صورت اول، راه حل قانونی آن است که از سوی شورای بازنگری حـذف یا اصـلاح شود هر چنـد احتمالا شورای نگهبان نیز بر اساس تفسـیر موسع از اصل چهارم قانون اساسـی، اختیار نسخ و الغای آن را داشـته باشد. اما در صورت دوم رهبر می تواند از

طریق مصوبات مجمع تشخیص مصلحت نظام که احکام حکومتی مادام المصلحه هستند به حل مشکل مزبور اقدام نماید. بدین ترتیب ملاحظه می شود که با وجود مجمع تشخیص مصلحت نظام و بند ۸ اصل ۱۱۰ قانون اساسی، برای هرگونه مشکلی که کشور ممکن است با آن مواجه شود راه حل قانونی در نظر گرفته شده و در نتیجه رهبر در هیچ صورتی ناچار به کنار گذاشتن قانون نخواهد شد لذا می توان گفت که ولی فقیه همواره باید در چارچوب قانون عمل کند. باید توجه داشت که این سخن به معنای محدود کردن اختیارات رهبر نیست، بلکه فقط ضابطه مند کردن اعمال اختیارات او است؛ یعنی همان کاری که قانون اساسی پس از اصلاحات سال ۱۳۶۸ انجام داده است. منابع مقاله: اندیشه حکومت ۳، ارسطا، محمد جواد ؛

انتصاب یا انتخاب

انتصاب یا انتخاب یکی از ارکان اصلی ;بلکه اصلی ترین رکن نظام جمهوری اسلامی ایران، ولایت فقیه می باشد ;زیرا هم مشروعیت نظام وابسته به آن بوده، و هم نقطه اصلی تفاوت بین حکومت اسلامی شیعی و دیگر حکومتها، در مساله ولایت فقیه است. بحث در این موضوع از دیرباز در میان فقهای شیعه مطرح بوده و تمامی قائلین به ولایت فقیه، آن را مبنای نصب از سوی ائمه علیهم السلام تبیین می کردند ;یعنی معتقد بودند که فقیه جامع الشرایط از سوی امام معصوم(ع) به سمت ولایت منصوب شده است. پیروزی انقلاب اسلامی در ایران و تشکیل حکومت اسلامی بر مبنای ولایت فقیه، باعث طرح بحثهای بیشتر و عمیقتری در این زمینه گردید و این مباحث، راه را برای ارائه نظریات جدید هموار نمود. یکی از این آرای جدید، نظریه انتخاب بود که از سوی بعضی فقها و اندیشمندان (۱) مطرح شد و از همان ابتدا مورد نقد و بررسی قرار گرفت. مطابق نظریه انتخاب، ائمه علیهم السلام، فقهای جامع الشرایط را به مقام ولایت نصب نکرده اند ;بلکه آنان را به عنوان کاندیداها و نامزدهای احراز مقام ولایت و رهبری جامعه اسلامی به مردم معرفی نموده اند تا اینکه مردم به انتخاب خود، یکی از آنان را به عنوان رهبر برگزیده و به این وسیله، مقام ولایت بالفعل را به منتخب خود تفویض کنند. در این صورت، برای فقهای دیگر جایز نخواهد بود که در امر ولایت و حکومت مداخله کنند ;چه دخالت در امور جزیی و چه دخالت در امور کلی، مگر با اجازه فقیه حاکم و تحت نظر او: «فلا محالهٔ یصیرالوالی بالفعل من الفقهاء من انتخبهٔ الامهٔ و فوضت الیه الامانهٔ الالهیهٔ فهو الذی یحق له التصدی لشؤون الولایهٔ بالفعل و لایجوز للباقین - و ان وجدواالشرایط - مباشرتها الا تحت امره و نظره من غیر فرق بین الامور المالیهٔ و غیرها و الجزئیهٔ والکلیهٔ.» (۲) نظریه انتخاب بر دو پایه استوار است: ۱- ناتمام بودن ادله نظریه انتصاب ;۲- دلایلی که بر لزوم انتخابی بودن رهبر دلالت می کند. از دیدگاه این نظریه، ادله انتصاب هم با اشکال ثبوتی مواجه است و هم با اشکال اثباتی. مقصود از اشکال ثبوتی، آن است که اصولا امکان ندارد ائمه علیهم السلام، فقهای جامع الشرایط را به مقام ولایت بالفعل بر جامعه اسلامی در عصر غیبت کبری منصوب نموده باشند. بنابر این، دیگر نوبت به بحث در مقام اثبات و بررسی ادله نظریه انتصاب نمی رسد. (۳) بر طبق نظریه انتخاب، حتی اگر از اشکال ثبوتی انتصاب هم چشم پوشی کنیم، اشکالات اثباتی انتصاب، مانع از پذیرش آن می گردند. (۴) نظریه انتخاب در تبیین دومین پایه خود; یعنی ارائه دلایلی مبنی بر لزوم انتخابی بودن رهبر، به روایات متعددی از علی(ع) که در نهج البلاغه یا دیگر منابع روایی از آن حضرت نقل شده، پرداخته است. هدف مقاله حاضر به طور مشخص، بررسی همین روایات و میزان دلالت آنها بر دیدگاه انتخاب است ;لذا به بحث و بررسی تفصیلی در مورد پایه اول نظریه انتخاب نمی پردازد. لکن از آنجا که با فرض ورود اشکال ثبوتی بر نظریه انتصاب و عدم امکان صدور چنین نظریه ای از سوی ائمه علیهم السلام، دیگر جایی برای بحث و مقایسه دو نظریه (انتصاب و انتخاب) با یکدیگر باقی نمی ماند ;لذا ابتدا به طور مختصر به بررسی اشکال ثبوتی مزبور پرداخته و سپس وارد بحث در مورد ادله روایی نظریه انتخاب خواهیم شد. اشکال ثبوتی بر نظریه انتصاب بحث از نصب عام فقها در عصر غیبت، اثباتا متوقف بر صحت آن در مقام ثبوت است. از دیدگاه نظریه انتخاب، صحت چنین امری ثبوتا مخدوش است ;بدین بیان که اگر در یک زمان، فقهای

بسیاری واجد شرایط باشند، پنج احتمال در مورد منصوب بودن آنان وجود دارد که هر یک با اشکالاتی مواجه است: احتمال اول: همه فقهای واجد شرایط یک عصر به صورت عام استغراقی از جانب ائمه(ع) منصوب باشند که در این صورت، هر یک از آنها بالفعل و مستقلا دارای ولایت بوده و به صورت مستقل حق اعمال ولایت و حاکمیت دارند. احتمال دوم: همه فقهای جامع الشرایط به نحو عموم ولایت دارند ;اما اعمال ولایت جز برای یکی از آنها جایز نیست. احتمال سوم: فقط یکی از فقهای جامع الشرایط به مقام ولایت منصوب شده است. احتمال چهارم: همه فقهای واجد شرایط، منصوب به ولایت باشند ;لکن اعمال ولایت هر یک از آنان مقید به هماهنگی و اتفاق نظر با دیگران باشد. احتمال پنجم: مجموع فقهای واجد شرایط، من حیث المجموع به ولایت منصوب باشند که در واقع همه آنها به منزله امام واحد هستند که واجب است در اعمال ولایت با یکدیگر توافق و هماهنگی کنند. البته نتیجه دو احتمال اخیر (چهارم و پنجم) یکی است. (۵) از میان احتمالات پنج گانه فوق، آنچه با ظاهر نظریه نصب سازگار بوده و از کلام طرفداران این نظریه به دست می آید، احتمال اول و دوم است و سه احتمال دیگر اصولا ـ مورد قبول نظریه نصب نمی باشد ;لذا در بررسی اشکالات ثبوتی فقط به اشکالات وارد بر احتمال اول و دوم می پردازیم. اشکال احتمال اول: این است که این نوع نصب بر شارع حکیم، قبیح است ;زیرا فقها غالبا در استنباط احکام و در تشخیص حوادث روزانه و موضوعات مورد ابتلای جامعه بویژه در امور مهمی نظیر جنگ و صلح با یکدیگر اختلاف نظر دارند. پس در صورتی که همه آنها دارای ولایت بالفعل بر جامعه باشند و بخواهند فکر و سلیقه خود را اعمال کنند، هرج و مرج و نقض غرض لازم می آید ;چرا که یکی از غرضهای اساسی حکومت، حفظ نظام و وحدت کلمه است. (۶) اشکال احتمال دوم: این است که اولا ـ فقیهی که حق ولایت دارد، از بین دیگران چگونه معین می گردد؟ اگر هیچ راهی برای تعیین او وجود نداشته باشد، در این صورت جعل ولایت لغو و قبیح خواهد بود و اگر تعیین او به وسیله انتخاب امت یا اهل حل و عقد یا توسط مجموع فقها باشد که از بین خود یکی را انتخاب کنند، در این صورت، باز ملاک و معیار انتخاب در تعیین والی اعتبار یافته و واجب است والی بر اساس این معیار از بین دیگران مشخص شود. ثانیا، جعل ولایت برای سایر فقها طبق این فرض عملی لغو و قبیح است ;چرا که در این احتمال، شانیت و صلاحیت احراز این مقام برای همه آنان ثابت است. (۷) نقد و بررسی همان طور که پیش از این گفتیم ;ظاهر کلام فقهایی که قائل به نظریه نصب هستند، دلالت بر این می کند که آنان احتمال اول و دوم را پذیرفته اند ;لکن در دو مقام جداگانه. بدین معنا که تا زمانی که حکومت اسلامی تشکیل نشده و احتمال تزاحمی نیز در بین فقهای جامع الشرایط وجود ندارد، هر یک از آنان به طور مستقل دارای ولایت بالفعل بوده و مجاز به تصرف در امور می باشد (یعنی همان احتمال اول ;)اما پس از تشکیل حکومت اسلامی و یا پیدایش احتمال تزاحم در بین آنان، فقط یکی از آنها که دارای شرایطی برتراز دیگران باشد، مجاز به اعمال ولایت خواهد بود (یعنی همان احتمال دوم) و فقهای دیگر اگر چه ثبوتا دارای ولایت هستند ;ولی از حیث اعمال ولایت، فقط در محدوده ای که با اعمال حاکمیت فقیه حاکم متزاحم نباشد، حق اعمال ولایت خواهند داشت. بدین ترتیب، مشکل بی نظمی و هرج و مرج که بر احتمال اول وارد شده است، پیش نخواهد آمد ;زیرا احتمال اول از دیدگاه نظریه نصب، به صورتی اختصاص دارد که مشکل تزاحم وجود نداشته باشد; همانگونه که در طول قرون متمادی، فقهای شیعه براساس همین نظریه به تصرف در بسیاری از امور عمومی و کفالت ایتام آل محمد علیهم السلام پرداخته اند، بدون آنکه اعمال ولایتشان منجر به بی نظمی و هرج و مرج گردد. همچنین بر احتمال دوم نیز اشکالی وارد نیست ;زیرا اگر چه مطابق این احتمال، فقط یکی از فقهای جامع الشرایط که ثبوتا دارای مقام ولایت هستند، در مرحله عمل و اثبات مجاز به اعمال ولایت می باشد و آن فقیه نیز (برطبق آنچه از دلالت منطوقی یا مفهومی مقبوله عمر ابن حنظله و نیز سیره عقلاء استفاده می گردد) فقیهی است که واجد شرایط برتر باشد (۸) و برای تعیین او از انتخاب اهل حل و عقد یا خبرگان مورد قبول امت استفاده می شود ;ولی رجوع به خبرگان، به هیچ وجه به معنای پذیرش نظریه انتخاب و عدول از نظریه انتصاب نمی باشد ;زیرا بین انتخاب فقیه واجد شرایط برتر توسط خبرگان و انتخابی که مورد قبول نظریه انتخاب است، تفاوت فاحشی وجود

دارد. توضیح اینکه: ماهیت عمل خبرگان، تشخیص می باشد نه انتخاب ;زیرا انتخاب چنانکه در کلام طرفداران آن آمده است، به معنای تفویض ولایت از سوی انتخاب کنندگان به شخص انتخاب شونده است (۹ ;)در حالی که تشخیص، به معنای کشف فقیه واجد شرایط برتر، از بین فقهایی است که حد نصاب شرایط را دارا هستند ;همان فقیهی که ولایت از سوی ائمه علیهم السلام به او تفویض شده و ما فقط عهده دار شناخت و تشخیص او می باشیم. واضح است که بین این دو بیان، تفاوت بسیاری وجود دارد. به عبارت دیگر، انتخاب فقیه واجد شرایط برتر توسط خبرگان مطابق نظریه انتصاب، ارزش طریقی دارد ;زیرا فقط طریقی ست برای تعیین و تشخیص رهبر از بین دیگر فقهای واجد شرایط ;در حالی که انتخاب رهبر بر طبق نظریه انتخاب، ارزش موضوعی دارد. بدین معنا که قبل از انتخاب، هیچ یک از فقهای جامع الشرایط حتی در عالم ثبوت هم دارای ولایت نمی باشند و تنها بعد از انتخاب است که فقیه منتخب، ثبوتا دارای مقام ولایت می گردد. نظریه انتصاب می گوید ;فقیه واجد شرایط برتر از سوی ائمه(ع) ثبوتا دارای مقام ولایت است و خبرگان از طریق انتخاب خود، او را تشخیص می دهد و هیچ گونه ولایتی به او تفویض نمی کند ;در حالی که نظریه انتخاب می گوید ;ائمه معصومین(ع) فقهای جامع الشرایط را به عنوان کاندیدا و نامزد مقام رهبری به مردم معرفی کرده اند و به هیچ یک از آنان تفویض ولایت ننموده اند ;بلکه این کار را بر عهده مردم گذارده اند و مردم نیز با انتخاب مستقیم یا غیر مستقیم خود (ازطریق خبرگان) به یکی از نامزدهای مقام رهبری، تفویض ولایت می کنند. بدون شک، بین انتخاب به معنای تفویض با انتخاب به معنای تشخیص، فرق زیادی وجود دارد. اشکال دیگری که بر پذیرش احتمال دوم وارد شده، این است که اگر فقط یکی از فقهای واجد شرایط مجاز به اعمال ولایت باشد، آنگاه جعل ولایت برای فقهای دیگر لغو و قبیح خواهد بود. در توضیح این اشکال، می توان چنین گفت که لغویت به معنای بیهودگی است و منظور از آن در اینجا، این است که جعل لایت برای دیگر فقهایی که مجاز به اعمال ولایت نمی باشند، بی فایده است ;زیرا فایده مترتب بر ولایت در اعمال آن ظاهر می شود; همانگونه که فایده مالکیت اموال، تصرف در آنها است. بنابراین همچنان که داشتن مال بدون اجازه تصرف در آن، فایده ای ندارد و لغو است، جعل ولایت برای یک شخص و اجازه اعمال ولایت به او ندادن، نیز بی فایده و لغو است و با توجه به این مطلب که امام معصوم(ع) حکیم است و کارهای خود را از روی حکمت انجام می دهد، بنابراین هیچ گاه به چنین کار لغو و بیهوده ای اقدام نمی کند. همان طور که ملاحظه می شود، پاسخ این اشکال مبتنی بر آن است که بتوانیم حکمت و فایده ای برای جعل ولایت در مورد دیگر فقهای واجد شرایط که در راس حکومت قرار ندارند، بیابیم. دقت در مساله نشان می دهد که جعل ولایت به صورت مورد بحث، به هیچ وجه لغو و بیهوده نمی باشد. توضیح آنکه مساله را در دو حالت می توان بررسی نمود: الف - حالت قبل از تشکیل حکومت اسلامی مرکزی ;ب - حالت بعد از تشکیل حکومت مرکزی اسلامی. اما در حالت اول، فایده مترتب بر جعل ولایت برای تمام فقهای جامع الشرایط کاملا واضح است ;زیرا نتیجه چنین جعلی آن خواهد بود که هر یک از فقهای مزبور مجاز به مداخله و تصرف در امور می باشد و برای اعمال این ولایت، به رای یا ابراز رضایت مردمی در قالب بیعت نیازی نیست ;در حالی که بر طبق نظریه انتخاب، تحقق ولایت بالفعل، متوقف بر بیعت می باشد. (۱۰) اما در حالت دوم، برای دیگر فقهای واجد شرایط جایز است در اموری که فقیه حاکم در آنها مداخله نکرده، تصرف و اعمال لایت بنمایند ;اما در اموری که فقیه حاکم در آنها مداخله و تصرف کرده، هیچ کس و از جمله فقهای مزبور، حق مداخله ندارند، مگر با اجازه فقیه حاکم. پس در این حالت نیز چنین نیست که اعمال ولایت در هیچ امری برای فقهای دیگر جایز نباشد، تا لغویت لازم بیاید. (۱۱) از آنچه تاکنون گفته شد نتیجه می گیریم که اشکال ثبوتی بر نظریه انتصاب وارد نیست و نصب فقهای جامع الشرایط به مقام ولایت از سوی ائمه علیهم السلام با هیچ محذوری در عالم ثبوت مواجه نمی باشد. اما اینکه چنین نصبی از سوی ائمه(ع) واقع شده است یا نه، بحث دیگری است مربوط به مقام اثبات که البته این مقاله متکفل بررسی آن نیست و خوانندگان را به کتب معتبری که در این زمینه نوشته شده است، ارجاع می دهد. (۱۲) چنانکه پیش از این نیز اشاره شد، نظریه انتخاب برای اثبات مدعای خود، ابتدا به رد نظریه انتصاب می پردازد. این، بدان

علت است که این نظریه خود را در طول نظریه انتصاب می داند و معتقد است که اگر بتوان انتصاب را ثابت کرد دیگر نوبت به بحث در مورد انتخاب و بیعت نمی رسد. (۱۳) بحث گذشته روشن ساخت که نظریه انتخاب در تحکیم پایه اول خود که اشکال ثبوتی بر نظریه نصب باشد، موفق نیست. اکنون به بررسی پایه دوم این نظریه که ارائه دلایلی از سنت برای اثبات انتخابی بودن ولی فقیه است، می پردازیم. ادله لزوم منتخب بودن ولی فقیه نظریه انتخاب در لزوم منتخب بودن ولی فقیه و رهبر حکومت اسلامی در زمان غیبت، به روایات متعددی استناد کرده که دوازده روایت آن از علی علیه السلام نقل شده است. دلالت این روایات دوازده گانه بر مقصود نظریه انتخاب، از دیگر احادیث قویتر بوده و سند آنها نیز نسبت به دیگر روایات، وضعیت ضعیفتری ندارد. لذا اگر با استناد به این روایات نتوان انتخابی بودن ولی فقیه را اثبات کرد، بدون شک با استدلال به احادیث دیگر نیز چنین امری میسور نخواهد بود. براین اساس، در مقاله حاضر تنها به بررسی روایات پیش گفته می پردازیم: ۱- پس از کشته شدن عثمان، هنگامی که مردم برای بیعت با امیرالمؤمنین(ع) هجوم آوردند، آن حضرت فرمود: «دعونی والتمسوا غیری... واعلموا ان اجبتکم رکبت بکم ما اعلم و لم اصغ الی قول القائل و عتب العاتب و ان ترکتمونی فانا کاحدکم و لعلی اسمعکم و اطوعکم لمن ولیتموه امرکم و انا لکم وزیرا خیر لکم منی امیرا.» (۱۴) مرا واگذارید و شخص دیگری را برای این مسؤولیت انتخاب کنید... و بدانید که اگر من دعوت شما را اجابت کنم، بر اساس آنچه خودم می دانم بر شما حکومت خواهم کرد و به گفته این و آن و سرزنش افراد گوش نخواهم داد ;ولی اگر مرا واگذارید، من نیز همانند یکی از شما هستم و شاید من شنواترین و مطیع ترین شما باشم نسبت به کسی که حکومت خویش را به وی بسپارید و من وزیر و مشاور شما باشم، برایتان بهتر است تا امیر شما باشم. ۲- طبری در تاریخ خود به سند خویش از محمد حنفیه روایت نموده که گفت: «کنت مع ابی حین قتل عثمان، فقام فدخل منزله فاتاه اصحاب رسول الله(ص) فقالوا: ان هذا الرجل قد قتل و لابد للناس من امام و لا نجد الیوم احدا احق بهذاالامر منک لا اقدم سابقهٔ و لا اقرب من رسول الله(ص) فقال: لا- تفعلوا فانی اکون وزیرا خیر من ان اکون امیرا فقالوا: لا- والله ما نحن بفاعلین حتی نبایعک قال: ففی المسجد فان بیعتی لاتکون خفیا (خفیهٔ) و لاتکون الا عن رضی المسلمین.» (۱۵) من پس از کشته شدن عثمان در کنار پدرم علی(ع) بودم. آن حضرت به منزل وارد شد و اصحاب رسول الله(ص) اطراف وی اجتماع نمودند و گفتند: این مرد (عثمان) کشته شد و مردم ناگزیر باید امام و رهبری داشته باشند و ما امروز کسی را سزاوارتر از تو برای این امر نمی یابیم. نه کسی سابقه تو را دارد و نه کسی از تو به رسول خدا(ص) نزدیکتر است. علی(ع) فرمود: این کار را انجام ندهید ;چرا که من وزیر شما باشم بهتر از این است که امیرتان باشم. گفتند: نه به خدا سوگند، ما دست برنخواهیم داشت تا با تو بیعت کنیم. حضرت فرمود: پس (مراسم بیعت) در مسجد باشد; چرا که بیعت من مخفی نیست و جز با رضایت مسلمانان عملی نمی باشد. در این روایت، علی(ع) برای رضایت و نظر مسلمانان اعتبار قائل شده و ولایت را از نظر آنان ناشی دانسته است. ۳ - ابن اثیر مورخ معروف در کتاب «کامل » خود آورده است: چون روز بیعت فرا رسید - و آن روز جمعه بود - مردم در مسجد گرد آمدند و علی(ع) بر منبر بالا- رفت و در حالی که مسجد پر از جمعیت و همه سراپا گوش بودند، فرمود: «ایهاالناس - عن ملا و اذن - ان هذا امرکم لیس لاحد فیه حق الا من امرتم و قد افترقنا بالامس علی امر و کنت کارها لامرکم فابیتم الا ان اکون علیکم الا و انه لیس لی دونکم الا مفاتیح مالکم و لیس لی ان آخذ درهما دونکم.» (۱۶) ای مردم! این امر (حکومت) امر شماست. هیچ کس به جز کسی که شما او را امیر خود گردانید، حق امارت بر شما را ندارد. ما دیروز هنگامی از هم جدا شدیم که من قبول ولایت را ناخوشایند داشتم ;ولی شما این را نپذیرفتید. آگاه باشید که من کسی جز کلید دار شما نیستم و نمی توانم حتی یک درهم را به ناروا از بیت المال برگیرم. ۴ - در نهج البلاغه از علی(ع) آمده است که فرمود: «و انماالشوری للمهاجرین والانصار فان اجتمعوا علی رجل و سموه اماما، کان ذلک (لله) رضا، فان خرج عن امرهم خارج بطعن او بدعهٔ ردوه الی ما خرج منه، فان ابی قاتلوه علی اتباعه غیر سبیل المؤمنین و ولاه الله ما تولی.» (۱۷) شورا با شرکت مهاجرین و انصار صورت می پذیرد. اگر آنان بر شخصی وحدت نظر پیدا کرده و او را امام خویش قرار دادند، این امر مورد

رضایت خداوند است. اگر کسی به سبب عیب جویی یا بر اثر بدعتی از جرگه آنان خارج گردید و بر امام خود خروج نمود، او را به راهی که از آن خروج نموده بازگردانند و اگر امتناع کند به خاطر پیروی از غیر راه مؤمنان، با او بجنگند و خداوند او را به راهی که خود انتخاب کرده است، واگذار خواهد کرد. ۵ - در نامه امیرالمؤمنین(ع) به شیعیان خویش آمده است: «و قد کان رسول الله(ص) عهد الی عهدا فقال: یا ابن ابی طالب لک ولاء امتی فان ولوک فی عافیهٔ و اجمعوا علیک بالرضا فقم بامرهم و ان اختلفوا علیک فدعهم و ما هم فیه.» (۱۸) پیامبر خدا(ص) با من پیمانی بسته، فرمود: ای پسر ابی طالب! ولایت بر امت من از آن تو است، پس اگر با رضا و رغبت، ترا به ولایت خویش برگزیدند و با رضایت بر خلافت تو اجتماع و اتفاق نمودند، ولایت آنان را به عهده بگیر و اگر بر خلافت تو اختلاف کردند، آنان را با آنچه در آن هستند، واگذار. از این کلام استفاده می شود که اگر چه طبق اعتقاد ما، خلافت برای امیرالمؤمنین(ع) با نصب ثابت بود و روایت نیز بر آن دلالت دارد ؛لکن نظر مردم نیز در قبول و پذیرش ولایت مؤثر بوده و این امر، امر آنان است و در طول نص و در رتبه متاخر از آن دارای اعتبار می باشد. (۱۹) ۶ - در کتاب سلیم ابن قیس از امیرالمؤمنین(ع) روایت شده که فرمود: «والواجب فی حکم الله و حکم الاسلام علی المسلمین بعد مایموت امامهم او یقتل... ان لایعملوا عملا و لایحدثوا حدثا و لایقدموا یدا و لا رجلا و لایبدؤواالشی ء قبل ان یختاروا لانفسهم اماما عفیفا عالما و رعا عارفا بالقضاء و السنهٔ یجمع امرهم...» (۲۰) آنچه در حکم خدا و حکم اسلام پس از مرگ یا کشته شدن امام مسلمانان بر آنان واجب است... این است که عملی انجام ندهند و دست به کاری نزنند و دست یا پا جلو نگذارند و کاری را شروع نکنند پیش از آنکه برای خویش امام و رهبر پاکدامن، آگاه، باتقوی، آشنا به قضاء و سنت که کار آنان را سر و سامان دهد، انتخاب کنند. از این حدیث استفاده می شود که انتخاب امام بر مردم مسلمان واجب بوده و این انتخاب، منشا اثر است ؛ولی در رتبه ای پس از اختیار خداوند. پس در شرایطی که «امام منصوب » در جامعه نیست نظیر عصر غیبت، انتخاب مردم همان چیزی است که امامت با آن منعقد می شود. (۲۱) نظریه انتخاب علاوه بر روایات فوق، به اخبار دیگری که اختصاص به موضوع بیعت دارد نیز استناد کرده و آنها را از ادله ای دانسته که بر لزوم انتخابی بودن رهبر در زمان غیبت دلالت می کند. بسیاری از این اخبار که دلالتی بهتر از دیگر روایات دارند، از علی علیه السلام نقل شده اند که اینک به نقل و بررسی آنها می پردازیم: ۷ - در ارشاد مفید آمده است که مطابق روایت شعبی، هنگامی که عبدالله ابن عمرابن خطاب و سعد ابن ابی وقاص و محمدابن مسلمه و حسان ابن ثابت و اسامهٔ ابن زید از بیعت امیرالمؤمنین(ع) سرپیچی کردند، آن حضرت ضمن خطبه ای فرمود: «ایهاالناس انکم بایعونی علی ما بویع علیه من کان قبلی و انما الخیار للناس قبل ان یبایعوا فاذا بایعوا فلا خیار لهم و ان علی الامام الاستقامهٔ و علی الرعیهٔ التسلیم و هذه بیعهٔ عامهٔ من رغب عنها رغب عن دین الاسلام و اتبع غیر سبیل اهله و لم تکن بیعتکم ایای فلتهٔ و لیس امری و امرکم واحدا و انی اریدکم لله و انتم تریدوننی لانفسکم.» (۲۲) ای مردم! شما بامن بر همان اساس بیعت کردید که با دیگران پیش از من براساس آن بیعت کردند. مردم پیش از آنکه بیعت کنند، صاحب اختیارند ؛اما هنگامی که بیعت کردند، دیگر اختیاری (در نافرمانی) برای آنان نیست. همانا وظیفه امام، استقامت است و وظیفه مردم، تسلیم نظر او بودن و این بیعت همگانی بود. کسی که از آن روی بگرداند، از دین اسلام روی گردان شده و راه دیگری به غیر از راه اسلام را پیموده است و بیعت شما با من یک امر ناگهانی و بدون فکر و آگاهی نبود و امر من با شما یکی نیست. من شما را برای خدا می خواهم و شما مرا برای خودتان می خواهید. ۸ - در نهج البلاغه آمده است: «فاقبلتم الی اقبال العوذ المطافیل علی اولادها تقولون البیعهٔ البیعهٔ. قبضت یدی فبسطتموها و نازعتکم یدی فجذبتموها. اللهم انهما قطعانی و ظلمانی و نکثا بیعتی و البا الناس علی.» (۲۳) شما به سوی من شتافتید، همانند شتافتن حیوانی که تازه بچه به دنیا آورده به سوی فرزندش. می گفتید بیعت بیعت. دستم را بستم، شما آن را گشودید ؛دستم را کشیدم، شما آن را به سمت خود کشیدید. بار خدایا این دو نفر (طلحه و زبیر) پیمان مرا قطع و به من ستم کرده و بیعتم را شکسته و مردم را علیه من شوراندند. ۹- در خطبه ۲۲۰ نهج البلاغه آمده است: «و بسطتم یدی فکففتها و مددتموها فقبضتها ثم تداککتم علی تداک الابل الیهم علی حیاضها یوم ورودها حتی انقطعت النعل

و سقط الرداء و وطی ء الضعیف و بلغ من سرور الناس ببیعتهم ایای ان ابتهج بهاالصغیر و هدج الیها الکبیر و تحامل نحوها العلیل و حسرت الیها الکعاب.» (۲۴) شما دستم را گشودید، من آن را بستم، شما دستم را کشیدید، من جمع کردم ;آنگاه شما به من هجوم آوردید ;همانند هجوم شتران تشنه به آبشخور خویش به هنگام خوردن آب تا جایی که کفش از پای درآمد و عبا افتاد و افراد ناتوان زیردست و پا ماندند و شادمانی مردم از بیعت با من تا به آنجا رسید که کودکان به وجد آمده و افراد مسن، خرامان برای بیعت به راه افتادند و افراد علیل و دردمند از جا حرکت کردند و دختران نوجوان از شوق بدون روبند برای بیعت شتافتند. ۱۰- علی(ع) در نامه ای خطاب به طلحه و زبیر می فرماید: «اما بعد فقد علمتما - و ان کتمتما انی لم اردالناس حتی ارادونی و لم ابایعهم حتی بایعونی و انکما لمن ارادنی و بایعنی و ان العامهٔ لم تبایعنی لسلطان غالب و لا لعرض حاضر فان کنتما بایعتمانی طائعین فارجعا و توبا الی الله من قریب و ان کنتما بایعتمانی کارهین فقد جعلتما لی علیکما السبیل باظهارکماالطاعهٔ و اسرارکما المعصیهٔ.» (۲۵) اما بعد، شما به خوبی می دانید - اگر چه پنهان می کنید - که من به دنبال مردم نیامدم تا آنان به سراغ من آمدند و با آنان بیعت نکردم تا آنان با من بیعت کردند و شما نیز از آنان هستید که به سراغ من آمدند و با من بیعت کردند. توده مردم نیز به خاطر قدرت و زور و حادثه ای ناگهانی با من بیعت نکردند. پس اگر شما از روی اطاعت با من بیعت کردید، از پیمان شکنی خود بازگردید و تا دیر نشده در پیشگاه خداوند توبه کنید و اگر از روی کراهت و اجبار بیعت کردید، خود، راه را برای من علیه خویش گشودید; چرا که ظاهرا اظهار فرمانبرداری کردید ;اما نافرمانی خود را پوشاندید. ۱۱- در نهج البلاغه ضمن نامه علی(ع) به معاویه آمده است: «انه بایعنی القوم الذین بایعوا ابابکر و عمر و عثمان علی ما بایعوهم علیه فلم یکن للشاهد ان یختار و لا للغائب ان یرد...» (۲۶) همه آن کسانی که با ابوبکر و عثمان بیعت کردند، بر اساس آنچه با آنان بیعت کردند با من نیز بیعت نمودند پس کسانی که در روز بیعت حضور داشته اند، هرگز نمی توانند بیعت را نپذیرند و آنان که غایب بوده اند، نمی توانند آن را رد کنند.... ۱۲ - علی(ع) در نامه دیگری خطاب به معاویه می فرماید: «لانها بیعهٔ واحدهٔ لایثنی فیها النظر و لا یستانف فیها الخیار الخارج منها طاعن والمروی فیها مداهن.» (۲۷) بیعت یک بار بیش نیست، تجدید نظر در آن راه ندارد و در آن، اختیار فسخ نمی باشد. آن کس که از این بیعت سربتابد، طعنه زن و عیب جو خوانده می شود و آن که در قبول و رد آن، اندیشه کند، بی اعتناء به اسلام است.» نظریه انتخاب به دنبال روایات فوق، اشاره کرده است که در خطبه های شماره ۸ و۳۴ و۳۷ و۷۳ و۱۳۶ و ۱۷۲ و۱۷۳ و۲۱۸ و نامه های ۱ و۸ و۷۵ نهج البلاغه نیز می توان موارد مشابهی را یافت ;ولی به این دلیل که این موارد از نظر سند و دلالت با دیگر مواردی که از نهج البلاغه ذکر شد، یکسان بود، به نقل تفصیلی آنها نپرداخته است. در هر حال، دقت در روایات بالا (که تفصیلا آورده شد) نشانگر جایگاه نظریه انتخاب از دید ائمه علیهم السلام و خصوصا علی علیه السلام می باشد و خطبه ها و نامه های مورد اشاره نیز مشتمل بر مطلب اضافه ای نیست ;لذا به بررسی سند و دلالت روایات فوق بسنده می کنیم. نقد و بررسی ۱- اولین اشکالی که در بررسی روایات مورد استناد نظریه انتخاب به نظر می رسد، ضعف سندی آنها است ;زیرا تمامی این روایات یا اکثریت غالب آنها، از نظر سند ضعیف بوده و قابل استناد نمی باشند و همین برای رد استدلال به آنها، کافی است. طراح نظریه انتخاب، خود به اشکال فوق توجه داشته ;لذا در صدد جواب از آن برآمده و چنین گفته است: «غرض ما، استدلال به یک یک این روایات متفرقه نیست تا در سند یا دلالت آنها مناقشه شود بلکه مقصود این است که از خلال مجموع این اخبار که به صدور برخی از آنها اجمالا اطمینان داریم، استفاده می شود که انتخاب امت نیز یک راه عقلایی برای انعقاد امامت و ولایت است و شارع مقدس نیز آن را امضا فرموده است. پس طریق، منحصر به نصب از مقام بالاتر نیست ;اگر چه رتبه نصب بر انتخاب مقدم است و با وجود آن، مجالی برای انتخاب باقی نمی ماند.» (۲۸) بدین ترتیب، از دیدگاه نظریه انتخاب، نسبت به صدور برخی از این روایات اجمالا اطمینان وجود دارد ;یعنی اگر چه سند آنها قابل مناقشه است ;ولی از راههای دیگر می توان اطمینان پیدا کرد که بعضی از این اخبار از معصومین علیهم السلام صادر شده است و همین برای صحت استدلال به آنها از نظر سندی، کافی است. البته طراح نظریه انتخاب به صراحت نگفته

است که عوامل اطمینان آوری که باعث وثوق به صدور روایات مزبور می شوند، کدامند ;ولی در پایان بحث از روایات مربوط به بیعت، تواتر اجمالی آنها را ادعا کرده است. (۲۹) به نظر می رسد استناد به تواتر اجمالی در خصوص روایات مورد بحث، مخدوش است. توضیح اینکه: استناد به تواتر، براین اساس استوار است که توافق ناقلین یک خبر به طور عادی بر کذب، بعید باشد. به بیان دیگر، اگر تعداد ناقلین یک خبر به اندازه ای زیاد باشد که به طور معمول هماهنگی و اتفاق آنان بر دروغ ممکن نباشد، خبر را متواتر می نامند. در واقع، احتمال توافق ناقلین بر کذب در چنین صورتی بسیار ضعیف است ;به گونه ای که اصلا مورد توجه و اعتنای عقلا قرار نمی گیرد و لذا خبر متواتر را موجب علم به مضمون خبر می دانند. مرحوم شیخ بهایی خبر متواتر را چنین تعریف کرده است: «فان بلغت سلاسله فی کل طبقهٔ حدا یؤمن معه تواطؤهم علی الکذب فمتواتر و یرسم بانه خبر جماعهٔ یفید بنفسه القطع بصدقه.» (۳۰) نتیجه بیان فوق، این است که توافق بر کذب در موارد عادی که هیچ انگیزه ای برای دروغ گفتن وجود نداشته باشد، بعید است ;ولی اگر انگیزه قابل توجهی برای دروغ گفتن در نزد ناقلین بتوان تصور کرد، دیگر احتمال توافق بر کذب از سوی آنها بعید نخواهد بود و در موضوع مورد بحث ما، مساله از همین قرار است ;زیرا خلفای ظالمی که خلافت اسلامی را از مسیر صحیح خود منحرف کرده و حق ائمه معصومین(ع) را غصب نموده بودند، در توجیه مشروعیت خلافت خود بر بیعت مردم تاکید می کردند و بیعت را به عنوان عاملی برای ایجاد مشروعیت معرفی می نمودند. بنابراین، طبیعی است که در چنین فضایی احتمال تعمد بر کذب از سوی ناقلین، یک احتمال ضعیف و غیر عقلائی نخواهد بود و بدین ترتیب، با راه یافتن چنین احتمالی، استناد به تواتر اجمالی دیگر مفید اطمینان نبوده و در نتیجه، حجیت و اعتبار شرعی نخواهد داشت. (۳۱) ۲- دومین اشکال، مربوط به دلالت روایات است. به این بیان که احتمال داده می شود امیرالمؤمنین(ع) در مقابل کسانی که منصوب بودن آن حضرت را برای جانشینی رسول خدا(ص) و امامت بر امت اسلامی قبول نداشتند، به چیزی استناد فرموده که مورد قبول آنان بوده است ;یعنی همان مساله بیعت و انتخاب مردم، تا به این وسیله با استفاده از روش جدل، مخالفین را ساکت نماید و به آنان بگوید که اگر شما بیعت را عامل مشروعیت خلافت می دانید، باید به خلافت من نیز گردن نهید ;چرا که مردم با من بیعت کردند ;همان طور که با خلفای پیش از من بیعت کردند. بدین ترتیب، حضرت علی(ع) با استناد به یکی از مقبولات خصم در صدد اسکات (ساکت کردن) او برآمده است. بر این اساس، با وجود احتمال جدلی بودن سخنان علی(ع) در مقابله با کسانی که مخالف حضرتش بودند، دیگر نمی توان به هیچ یک از روایات مزبور برای اثبات مشروعیت بیعت و انتخاب امت به عنوان یک راه عقلایی برای انعقاد امامت و ولایت استناد نمود ;زیرا هدف در جدل، اسکات خصم است و برای رسیدن به آن، از قضایایی استفاده می شود که مورد قبول خصم باشد ;حتی اگر در نزد شخص جدل کننده مقبول و صحیح نباشد. به عبارت دیگر، احتمال جدلی بودن در تمامی استدلالهای امیرالمؤمنین(ع) در مقابل مخالفین خود وجود دارد (۳۲) و این احتمال، موجب می شود که استناد به سخنان آن حضرت در موارد فوق برای اثبات مشروعیت انتخاب امت، اعم از مدعا باشد ;زیرا این استناد فقط در صورتی تمام است که بتوان اثبات نمود قضایایی که آن حضرت در استدلالهای خود به کار برده، مورد قبول خودشان نیز بوده است ;در حالی که الزاما چنین نیست و امکان اثبات این مطلب وجود ندارد ;چرا که جدل همواره از قضایای مورد قبول مجادل تشکیل نمی شود ;بلکه چون هدف از آن اسکات خصم است، ممکن است قضایایی در آن به کار رود که مورد تصدیق و قبول مجادل نباشد ;ولی چون مقبول خصم بوده و می تواند او را اسکات نماید، مجادل از آنها در استدلال خود بهره جسته باشد. طراح نظریه انتخاب با وجود پذیرش جدلی بودن استدلالهای امیرالمؤمنین(ع) در روایات مورد بحث، سعی نموده از اشکال فوق پاسخ دهد و لذا چنین گفته است: «لایقال: هذا منه(ع) جدل فی قبال المنکرین لنصبه(ع) ، فانه یقال: نعم و لکنه لیس جدلا بامر باطل خلاف الواقع بل النص کما عرفت مقدم علی الانتخاب و حیث انهم لم یسلموا نصبه(ع) ذکرالانتخاب المتاخر عنه رتبهٔ.» (۳۳) «اشکال نشود که این سخنان از امیرالمؤمنین(ع) جدلی است در مقابل کسانی که منکر نصب آن حضرت برای امامت و لافت بودند ;زیرا در پاسخ گفته می شود ;بلی جدل است ;لکن جدل به یک امر

باطل خلاف واقع نیست ;بلکه نص، مقدم بر انتخاب است و چون مخالفین، نصب آن حضرت را به امامت و خلافت نپذیرفته بودند، لـذا علی (ع) به انتخاب که در رتبه متاخر از نصب است، اسـتدلال نموده اند. بدین ترتیب، جدلی بودن اسـتدلال امیرالمؤمنین(ع) از دیـدگاه نظریه انتخاب، به این معنا نیست که آن حضـرت برای بیعت و انتخاب مردم هیچ گونه اثری قائل نبوده و فقط برای اسـکات خصم به آن اسـتناد کرده است ;بلکه به معنای پذیرش جدلی این قسـمت از مدعای خصم است که بعضـی از جانب خداوند در امر خلافـت وجود نـدارد. در نتیجه، علی(ع) با پـذیرش مـدعای خصم در این زمینه از باب جـدل، به سـراغ دومین عامل انعقاد امامت و ولایـت رفته و برای الزام مخـالفین خود به پـذیرش حکومت حضـرتش، به انتخاب و بیعت مردم با خود اسـتدلال فرموده است: «و ما یقـال من ان تمسـک امیرالمؤمنین(ع) لاثبات خلافته فی مکاتباته و مناشـراته ببیعـهٔ المهاجرین والانصار وقع منه جـدلا فلا یراد منه انه علیه السـلام لم یکن یری للبیعهٔ اثرا و انهاکانت عنده کالعدم، بل الجدل منه(ع) کان فی تسلیم ما کان یزعمه الخصم من عدم النصب من قبل الله تعالی و قـد مر منا ان الانتخاب من قبل الامـهٔ انما یعتبر فی طول النصب من الله.» (۳۴) به نظر می رسد که ایراد سخن فوق (یعنی تاکیـد بر این مطلب که جدل علی(ع) ، به یک امر حق بوده است نه باطل) واضح است ;زیرا چنان که از توضیحات گذشـته معلوم شد، لازم نیست که جدل همواره براساس اسـتناد به امر حقی استوار باشد ;بلکه ممکن است مجادل به امر باطلی استناد نماید; چرا که هـدف از جـدل، ساکت نمودن حریف است و این هـدف را از طریق اسـتناد به اموری که مورد قبول طرف مقابل باشد، می تـوان تـامین نمـود ;چه مـورد قبـول خود مجـادل نیز باشـد و چه نباشـد ;چنـانکه منطقیون به این مطلب تصـریح کرده و نوشـته انـد: «فالقیـاس الجـدلی مؤلف ممـا اشـتهر ای من القضایـا المشـهورات او مـا ای ممـا تسـلمت له ممن شـجر ای نازع معک سواء کان حقا عندک او باطلا.» (۳۵) قیاس جدلی یا از قضایای مشـهور تشـکیل شده و یا از قضایایی که مورد قبول طرف مقابل می باشد ;اعم از این که در نزد مجادل نیز حق باشد یا باطل. «اما الجدل فانما یعتمد علی المقدمات المسلمهٔ من جههٔ ما هی مسلمهٔ و لا یشترط فیها ان تکون حقا» (۳۶) جدل، مبتنی بر مقدمات مسلم است ;از این حیث که مسلم می باشـند و لازم نیست که مقدمات مزبور حق باشند. در قرآن مجیـد نیز وقتی خداونـد متعال داسـتان احتجاج ابراهیم خلیل(ع) را با سـتاره پرسـتان و مشـرکان زمان خود نقل می کند، از قول آن جناب(ع) می فرماید که با دیدن سـتاره و ماه و خورشـید گفت: هذا ربی و چون هریک از آنها غروب کردند، از آنها روی گردانده، نسبت به شرک بیزاری جسته و گفت: انی وجهت وجهی للذی فطرالسموات والارض حنیفا و ما انا من المشرکین (۳۷) من به کسـی روی آوردم که آسـمانها و زمین را آفریـده است ;در حـالی که در ایمـان خود حنیف و خـالص هسـتم و از مشـرکان نمی باشم. بدون شک، اینکه ابراهیم(ع) هر یک از سـتاره و ماه و خورشـید را پروردگار خود معرفی کرده، از روی عقیده و اعتقاد نبوده است ;چرا که آن حضرت در زمانی این سخنان را گفته است که پیش از آن، ملکوت آسمانها و زمین به او نمایانده شده و در زمره مـوقنین (یقیـن آورنـدگان) قرار گرفتـه بـود ;چنـانکه قرآن کریـم به این مطلب تصـریح کرده و می فرمایـد: و کـذلک نری ابراهیم ملکوت السـموات والارض و لیکون من الموقنین (۳۸) و پس از آن، داستان احتجاج حضـرت ابراهیم(ع) را بیان می کنـد. حق این است که این اسـتدلال از باب جـدل و با اسـتناد به مقـدماتی بود که مورد قبول خصم قرارداشت. صاحب تفسیر گرانقدر المیزان در این مورد می نویسد: «اینکه حضـرت ابراهیم(ع) در برابر سـتاره و ماه و خورشید گفت: هذا ربی، در حقیقت از باب تسلیم و به زبان خصم حرف زدن است. وی در ظـاهر خـود را یکی از آنـان شـمرده و عقایـد خرافی آنـان را صـحیح فرض نمـوده ;آنگـاه بـا بیـانی مستدل، فسـاد آن را ثابت کرده است و این نحو احتجاج، بهترین راهی است که می توانـد انصاف خصم را جلب کرده، و از طغیان عصبیت او جلوگیری نموده و او را برای شـنیدن حرف حق آماده سازد.» (۳۹) ملاحظه می شود که دلیلی بر لزوم استفاده از قضایای مطابق با حق، در جدل وجود ندارد و در سـخنان علی(ع) نیز قرینه ای نیست که اثبات کند، آن حضرت در احتجاج خود با مخالفین به قضایایی اسـتناد کرده انـد که مورد قبول خودشان نیز بوده است. بـدین ترتیب، اسـتدلال نظریه انتخاب به این روایات مخـدوش و ناتمام می باشـد ;چرا که در همه آنها، احتمال جـدلی بودن وجود دارد و نظریه انتخاب نیز جـدلی بودن آنها را به صـراحت پذیرفته

است. (۴۰) بیانی دیگر در استدلال به روایات بیعت طراح نظریه انتخاب در پایان بحث از روایات بیعت، با بیانی دیگر در استدلال به آنها گفته است: اگر بیعت موجب تحقق ولایت نبود و اثری در تثبیت امامت نداشت، پس چرا رسول خدا(ص) برای خودش و امیرالمؤمنین(ع) از مردم مطالبه بیعت کرد و چرا امیرالمؤمنین(ع) در بعضی موارد بر بیعت اصرار می نمود و چرا صاحب الامر (عج) بعد از آنکه با قدرت ظهور کند، با مردم بیعت خواهد کرد؟ اما اینکه گفته می شود بیعت برای تاکید نصب است (و اثری در تحقق ولایت ندارد) در واقع، به همان چیزی که ما می گوییم برمی گردد ;زیرا اگر بیعت موجب تحقق یافتن امامت نباشد، باعث تاکید آن نیز نخواهد بود ;چرا که دو شی ء بیگانه و بی ارتباط با هم، هیچ گاه یکدیگر را تاکید نخواهند کرد و اصولا نام مؤکد بر سببی اطلاق می شود که بر سبب دیگر وارد شده باشد: «و کیف کان فالبیعهٔ مما تتحقق به الولایهٔ اجمالا. کیف و لو لم یکن لها اثر فی تثبیت الامامهٔ و تحقیقها فلم طلبها رسول الله(ص) لنفسه و لامیرالمؤمنین(ع) ؟ و لم کان امیرالمؤمنین(ع) یصر علیها فی بعض الموارد؟ و لم یبایع صاحب الامر(ع) بعد ظهوره بالسیف والقدرهٔ؟ و ما قد یقال من انها لتاکید النصب فمآله الی ما نقول ایضا اذ لو لم یکن یترتب علیها تحقیق الامامهٔ لم تکن مؤکدهٔ فان الشی ء الاجنبی عن الشی ء لایؤکده و انما یطلق المؤکد علی السبب الوارد علی سبب آخر.» (۴۱) نقد و بررسی با مراجعه به موارد بیعت در صدر اسلام مانند بیعت عقبه اولی و ثانیه و بیعت رضوان و بیعت غدیر، ملاحظه می شود که هیچ یک از این بیعتها برای اعطای ولایت به شخصی که با او بیعت می کردند، نبود ;بلکه پس از پذیرش اصل ولایت و امامت وی، با او پیمان می بستند که امور معینی را مراعات کنند ;مانند اینکه به خدا شرک نورزند و از فواحش دوری کنند و از شخصی که با او بیعت کرده بودند، دفاع نمایند. عبادهٔ ابن صامت که از اصحاب رسول خدا(ص) است، می گوید: من در پیمان اول عقبه حضور داشتم. ما دوازده نفر بودیم و با پیامبر پیمان بستیم که به خداوند شرک نورزیم، دزدی نکنیم، زنا نکنیم و فرزندان خود را نکشیم و به کسی افتراء نزنیم و فرمانبردار رسول خدا(ص) باشیم. (۴۲) براءابن معرور، یکی از اصحاب رسول خدا(ص) در بیعت عقبه دوم، دست پیامبر(ص) را گرفت و گفت: به خدایی که تو را به حق فرستاده است، از تو مانند کسان خود حمایت می کنیم و بر این قضیه پیمان می بندیم. (۴۳) در بیعت رضوان، مسلمانان با پیامبر اکرم(ص) بیعت کردند که در صورت جنگ، از صحنه نبرد نگریزند و یا مطابق بعضی نقلها با آن حضرت بیعت کردند که تا سرحد مرگ بایستند و بجنگند. (۴۴) بیعت با امیرالمؤمنین(ع) در روز غدیر پس از آن بود که پیامبر اکرم(ص) آن حضرت را به عنوان خلیفه و امام بعد از خود منصوب نمودند. در این حال از مردم پیمان گرفتند که از حمایت علی(ع) دریغ نورزند و در تثبیت پایه های حکومتش بکوشند. بدین ترتیب، اصولا بیعت در صدر اسلام جنبه اعطا یا تفویض ولایت به شخص بیعت شونده را نداشته ;بلکه به معنای معاهده و پیمان بر حمایت از او بوده است و لذا لغت شناسان بیعت را چنین تعریف کرده اند: «بیعت، به معنای دست به هم دادن برای ایجاب فروش و برای مبایعه و اطاعت است. بیعت، نوعی عقد و عهد است گویا هریک از طرفین بیعت، آنچه در نزد خود داشته به طرف دیگر فروخته و از روی خلوص و صدق نیت با او برخورد کرده و اطاعت از او را پذیرفته است.» «البیعهٔ: الصفقهٔ علی ایجاب البیع و علی المبایعهٔ و الطاعهٔ و البیعهٔ: المبایعهٔ والطاعهٔ... و فی الحدیث انه قال: الا تبایعونی علی الاسلام؟ هو عبارهٔ عن المعاقدهٔ والمعاهدهٔ کان کل واحد منها باع ما عنده من صاحبه و اعطاه خالصهٔ نفسه و طاعته و دخیلهٔ امره.» (۴۵) با سلطان بیعت نمود ;یعنی تعهد کرد که در مقابل مال اندکی که از او می گیرد، اطاعت خود را برای وی مبذول دارد و از فرمانهای او پیروی کند. «و بایع السلطان اذا تضمن بذل الطاعهٔ له بما رضخ له و یقول لذلک بیعهٔ و مبایعهٔ » (۴۶) بنابراین، سر این مطلب که رسول خدا(ص) برای خودشان و امیرالمؤمنین(ع) مطالبه بیعت نمودند و امیرالمؤمنین(ع) نیز در بعضی موارد بر اخذ بیعت اصرار می کردند، همین بود که می خواستند حمایت و همکاری مردم را جلب نموده و در راه پیشبرد اهداف الهی خود از مشارکت آنان، حسن استفاده را بنمایند. بدین ترتیب، بیعت یکی از بزرگترین نمودهای مشارکت سیاسی مردم در امر حکومتشان بود که در تحقق اهداف حکومت تاثیر فراوان داشته و موجب تاکید و تحکیم آن می شد. البته ممکن است گاهی اوقات، بیعت به منظور انشاء وایجاد ولایت برای شخص

بیعت شونـده نیز مورد استفاده قرار گیرد مانند بیعت با بعضـی از خلفای جور (۴۷ ;)ولی چنین چیزی در مورد معصومین(ع) سـابقه نداشـته است. اما این سـخن که مؤکد بودن بیعت، فرع بر این است که موجب تحقق یافتن امامت باشد، سـخن صحیحی نیست ;زیرا تاکیـد و تحکیم حکـومت منحصـرا ناشـی از این نیست که بیعت را سـببی برای تحقـق ولاـیت و امـامت بـدانیم ;بلکه می توان یک حکومت را از طریق معاهـده و پیمـان عمومی مردم بر اطـاعت و پشتیبـانی از آن، مورد تاییـد قرار داد. بـدیهی است که نـتیجه چنین معاهـده و التزامی، تحکیم پایه های حکومت می باشـد، بدون اینکه متعلق آن، انشاء ولایت و تفویض قدرت باشد. به عبارت دیگر، هرگاه حاکم، یاورانی داشـته باشد که بر اطاعت از او هم پیمان شده و تا پای جان حاضـر به فداکاری در راه او باشـند، بدون شک، قـدرتش اسـتقرار بیشتری می یابـد و در نتیجه حکومتش تاکید و تثبیت می شود. اما این بدان معنا نیست که یاوران حاکم در ضـمن پیمان خود، قدرت و ولایت را به او تفویض نموده و بدین وسیله، موجب تحقق حکومت او شده باشند. نتیجه آنکه از تاکیدی بودن بیعت، نمی توان استنباط کرد که بیعت سببی برای تحقق ولایت است ;زیرا این دلیل اصطلاحا اعم از مدعا می باشد. حاصل کلام تا اینجا اثبات شد که نه اشکالات ثبوتی نظریه انتخاب بر نظریه نصب وارد است و نه دلایل این نظریه در اثبات این مساله که انتخاب و بیعت، یـک راه مشـروع برای انعقـاد ولاـیت و امـامت است، تمـام می باشـد. اکنـون می تـوان بـا اسـتدلال به آنچه نظریه انتخـاب به صراحت پـذیرفته است، دیدگاه انتصاب را اثبات نمود. یکی از دلایل نظریه انتصاب، دلیلی است که مرحوم آیهٔ الله بروجردی (قده) بدان استناد نموده و خلاصه اش این است که: در زندگی اجتماعی مردم، اموری وجود دارد که برای حل و فصل آنها باید به حکام یـا به قضـات مراجعه نمود. از طرفی این امور، عـام البلوی هسـتند و مورد ابتلاـی عموم مردم می باشـند و از طرف دیگر، ائمه(ع) به شیعیـان خود اجـازه نـداده انـد که برای حل وفصل امور مزبور به طاغوتها و قضات جور مراجعه کننـد. با دقت می توان به این نتیجه رسـید که وضـعیت این امور از دو حال خارج نیست ;یا این است که ائمه(ع) آنها را به حال خود رها کرده و شخصـی را برای اداره امور مزبور معین نکرده انـد و یا اینکه فقیه را برای اداره آنها تعیین نموده انـد. لکن احتمال اول باطل است، پس ناگزیر احتمال دوم باید صحیح باشد. بدین ترتیب، براساس یک قیاس استثنائی که از یک قضیه منفصله حقیقیه و یک قضیه حملیه تشکیل یافته است - که دلالت بر رفع یا بطلان مقدم می کند - می توان به نتیجه مطلوب که وضع یا اثبات تالی و در حقیقت همان نظریه انتصاب است، دست یـافت. (۴۸) اشـکال نظریـه انتخـاب بر اسـتدلال فـوق این است که برای انعقـاد ولاـیت، راه دیگری نیز وجـود دارد که همـان انتخـاب است. بنـابر این در اطراف مساله سه احتمال وجود دارد نه دو احتمال: الف - احتمال اینکه ائمه علیهم السـلام امور مزبور را اهمـال کرده باشـند ;ب - احتمـال اینکه ائمه(ع) برای اداره آنهـا فقیه را نصب نمـوده باشـند ;ج - احتمـال اینکه ائمه(ع) اداره امور مزبور را به انتخاب امت واگذاشـته باشـند ;لکن بر امت الزام نموده باشـند که فقط از بین فقهای جامع الشرایط می توانند شخصی را برای اداره آن امور برگزیننـد. نتیجه آنکه بطلاـن احتمـال اول برای اثبـات احتمـال دوم کافی نیست ;زیرا احتمال سومی نیز در میان است. بر این اساس، از دیدگاه نظریه انتخاب، دلیل فوق نمی تواند نظریه انتصاب را اثبات نماید و به اصطلاح اعم از مدعا می باشد. لکن در این مقـاله به اثبـات رسـید که دلایـل نظریه انتخـاب برای اثبـات مشـروعیت انتخـاب والی از سوی امت به عنوان راهی برای انعقـاد امـامت و ولایت که در طول انتصاب قرار دارد، تمام نیست و با اشـکال سـندی و دلالتی روبرواست. بنابراین، احتمال انتخابی بودن والی اگر چه در مقـام تصور وجود دارد ;ولی در مقـام اثبات و تصـدیق، چنین احتمالی مردود است. در نتیجه، قیاس اسـتثنائی مزبور بـا هیـچ اشـکالی مواجه نمی گردد ;چرا که در اطراف مساله فقط دو احتمال وجود دارد: یکی اهمال امور مزبور از سوی ائمه علیهم السـلام و دیگری نصب فقیه برای اداره آنهـا و چون احتمـال اول قطعـا باطل است، لـذا احتمال دوم به اثبات می رسـد. بـدین ترتیب در پایان این مقاله به این نتیجه می رسیم که: از دیدگاه امیرالمؤمنین علی(ع) نظریه انتخاب صحیح نیست ;زیرا انتخاب حـاکم از سوی امت، طریق مشـروعی برای انعقاد امامت و ولایت نمی باشد. علاوه بر این، از راه یک استدلال عقلائی که مورد قبول نظریه انتخاب نیز می باشـد، می تـوان دیـدگاه انتصـاب را اثبـات نمود. پی نوشت هـا: ۱. از طرفـداران نظریه انتخـاب می تـوان به آیـهٔ الله

حسینعلی منتظری در کتاب «دراسات فی ولایـة الفقیه و فقه الدولة الاسلامیة » و آیة الله محمد مهدی آصفی درکتاب «ولایة الامر» اشاره کرد. ۲. آیت الله منتظری، پیشین، ج ۱،ص ۴۱۶. ۳. همان، ص ۴۱۵. ۴. همان، صص ۴۲۵ – ۴۹۲. ۵. همان، صص ۴۰۹ – ۴۱۰. ۶. همان، ص ۴۱۰. ۷. همان، صص ۴۱۳ – ۴۱۴. ۸. دلیل این مساله، ذیل مقبوله عمرابن حنظله است که مطابق آن، امام صادق(ع) می فرماید: درصورتی که دو نفر برای قضاوت یا حکومت، واجد شرایط بودند باید از بین آن دو، شخصی را که دارای شرایط برتر است برگزید: «الحکم ما حکم به اعدلهما و افقههما و اصدقهما فی الحدیث و اورعهما». اکنون اگر این مقبوله را شامل باب حکومت (فرمانروایی سیاسی برجامعه) نیز بدانیم، به منطوق آن می توان استدلال کرد و اگر آن را مختص باب قضاء بدانیم، باید به مفهوم یا طریق اولویت آن استدلال نمود. به این بیان که وقتی در صورت تعدد قضات باید قاضی واجد شرایط و صفات برتر را برگزید، پس در مساله تعدد فقهای جامع الشرایط رهبری نیز که اهمیتش از باب قضاء بیشتر است، به طریق اولی باید به همین صورت عمل کرد.(برای توضیح بیشتر رجوع کنید به مقاله نگارنده تحت عنوان: مجلس خبرگان از دیدگاه نظریه ولایت فقیه، مجله حکومت اسلامی، شماره ۸، ص ۷۵–۷۶. ۹. آیت الله منتظری، پیشین، صص ۴۱۵ –۴۱۶. ۱۰. همان، ص ۴۱۵،۵۲۷،۵۳۷. ۱۱. ر.ک: آیة الله سیدکاظم حائری، ولایة الامر فی عصر الغیبة، ص ۲۲۶. ۱۲. مانند: امام خمینی، کتاب البیع، ج ۲، ص ۴۵۹ به بعد و آیة الله ناصر مکارم شیرازی، انوار الفقاهة کتاب البیع، ص ۴۳۸به بعد و آیة الله سیدکاظم حائری، ولایة الامر فی عصر الغیبة. ۱۳. آیت الله منتظری، پیشین، صص ۴۰۸ –۴۰۹. ۱۴. نهج البلاغه فیض الاسلام، ص ۲۷۱، خطبه ۹۲. ۱۵. تاریخ طبری، ج ۶، ص ۳۰۶۶ ;به نقل از دراسات فی ولایة الفقیه، ج ۱، ص ۵۰۴. ۱۶. کامل ابن اثیر، ج ۳، ص ۱۹۳ ;به نقل از دراسات، ج ۱، ص ۵۰۵. ۱۷. نهج البلاغه فیض الاسلام، نامه ۶، ص ۸۴۰. ۱۸. ابن طاووس، کشف المحجة، ص ۱۸۰ ;به نقل از دراسات فی ولایة الفقیه، ج ۱،ص ۵۰۵. ۱۹. آیت الله منتظری، پیشین، ص ۵۰۵. ۲۰. کتاب سلیم ابن قیس، ص ۱۸۲، به نقل از ماخذ پیشین. ۲۱. آیت الله منتظری، پیشین، ص ۵۰۸. ۲۲. ارشاد مفید، ص ۱۱۶ ;به نقل از دراسات فی ولایة الفقیه، ج ۱، ص ۵۱۸. ۲۳. نهج البلاغه فیض الاسلام، خطبه ۱۳۷، ص ۴۲۰. ۲۴. همان، خطبه ۲۲۰، ص ۷۲۲. ۲۵. همان، نامه ۵۴، ص ۱۰۳۵. ۲۶. همان، نامه ۶، ص ۸۴۰. ۲۷. همان، نامه ۷، ص ۸۴۳. ۲۸. آیت الله منتظری، پیشین، ص ۵۱۱. ۲۹. همان، ص ۵۲۲. ۳۰. سیدحسن صدر عاملی، نهایة الدرایة فی شرح الوجیزة للشیخ البهائی، ص ۹۷. ۳۱. ر. ک: آیة الله سید کاظم حائری، ولایة الامر فی عصر الغیبة، ص ۱۸۸. به نظر می رسد که اشکال دیگری نیز بر استدلال به تواتر اجمالی وارد باشد و آن، این است که بر اساس تواتر اجمالی، اثبات می شود که حداقل یکی از روایات مورد بحث از معصوم(ع) صادر شده است ;ولی معلوم نمی شود که آن یکی دقیقا کدام روایت است. بنابراین، با استناد به تواتر اجمالی تنها می توان به قدر مشترک روایات مزبور که در همه آنها وجود دارد، استدلال نمود. با دقت در این روایات، ملاحظه می شود که همه آنها بر مشروعیت انتخاب رهبر توسط مردم دلالت نمی کنند ;بلکه بعضی از آنها تنها بر لزوم مقبول بودن رهبر در نظر مردم دلالت می نمایند. بدین معنا که ولی فقیه علاوه بر عنصر مشروعیت باید از عنصر مقبولیت عمومی نیز برخوردار باشد. بدین ترتیب، از آنجا که قدر متیقن و مشترک روایات فوق، همین معنای اخیر است ;لذا استدلال به این روایات برای اثبات مشروعیت انتخاب رهبر توسط مردم که مطلوب نظریه انتخاب است، صحیح نمی باشد. ۳۲. علت راه یافتن احتمال جدل در استدلالهای علی(ع) ، این است که آن حضرت به عقیده حقانی، شیعه امامیه، براساس نص خاص از سوی خداوند به مقام امامت و خلافت بعد از پیامبر(ص) منصوب شده است (ر.ک: نهج البلاغه، خطبه ۸۷) و در این مورد هیچ نیازی به عامل دیگری همچون بیعت وانتخاب مردم ندارد; درحالی که علی (ع) در استدلالهای خود اصلا به مساله نصب اشاره ننموده و فقط به انتخاب و بیعت مردم استناد فرموده است. ۳۳. آیت الله منتظری، پیشین، ص ۵۰۴. ۳۴. همان، ص ۵۲۷. ۳۵. شرح منظومه، ج ۱، ص ۳۴۳ ;با تصحیح و تعلیق آیة الله حسن زاده آملی. ۳۶. منطق مظفر، ج ۳، ص ۳۳۴ ;نیز ر.ک: حاشیه ملا عبدالله، طبع دفتر انتشارات اسلامی، ص ۳۸۰. ۳۷. انعام،۷۹. ۳۸. انعام، ۷۵. ۳۹. تفسیر المیزان، ج ۷، ص ۱۷۷ ;نیز ر.ک: تفسیر کشاف، ج ۲، ص ۴۰. ۴۰. آیت الله منتظری، پیشین، ص ۵۰۴. ۴۱. همان،

ص ۵۲۷. ۴۲. سیره ابن هشام، ج ۲، ص ۴۳۳ ۴۳.همان، ج ۲، صص ۴۴۳و ۴۴۲. ۴۴. واقدی، المغازی، ج ۲، ص ۶۰۳ و انساب الاشراف، ج ۱،ص ۳۵۱ ;به نقل از رسول جعفریان، سیره رسول خدا، ص ۵۴۷. ۴۵. لسان العرب، ذیل واژه بیع . ۴۶. مفردات راغب، ذیل واژه بیع . ۴۷. آیة الله مشکینی، مصطلحات الفقه، ص ۱۱۷. ۴۸. آیت الله منتظری، پیشین، ص ۴۵۹. منابع مقاله: مجله علوم سیاسی، شماره ۵، ارسطا، محمد جواد ؛

شؤون مختلف ولی فقیه

شؤون مختلف ولی فقیه فقیه جامع الشرایط، دارای چهار شان دینی می باشد که دو شانش علمی است و دو شان دیگر آن، عملی می باشد. این چهار وظیفه، عبارتند از: ۱. حفاظت ۲. افتاء ۳. قضاء ۴. ولاء. ۱- وظیفه حفاظت از آنجا که مهم ترین وظیفه امام معصوم (علیه السلام)، تنزیه قرآن کریم از تحریف یا سوء برداشت و نیز تقدیس سنت معصومین (علیهم السلام) از گزند اخذ به متشابهات و اعمال سلیقه شخصی و حمل آن بر پیش فرض ها و پیش ساخته های ذهنی دیگران است. همین رسالت بزرگ در عصر غیبت، بر عهده فقیه جامع الشرایط خواهد بود ;زیرا سرپرست نظام اسلامی، جامعه مسلمین را بر اساس معارف اعتقادی و احکام عملی کتاب و سنت معصومین اداره می کند و از اینرو، باید پیش از هر چیز، به حفاظت و صیانت و دفاع از این دو وزنه وزین بپرازد که توضیح آن از حیث لزوم تبیین و تعلیل و دفاع، پیش از این بازگو شد (۱). ۲- وظیفه افتاء وظیفه فقیه در ساحت قدس مسائل علمی و احکام اسلامی، اجتهاد مستمر با استمداد از منابع معتبر و اعتماد بر مبانی استوار و پذیرفته شده در اسلام و پرهیز از التقاط آنها با مبانی حقوق مکتب های غیرالهی و دوری از آمیختن براهین و احکام عقلی با نتایج قیاس و استحسان و مصالح مرسله و... می باشد. وظیفه فقیه جامع الشرایط در زمینه افتاء، فقط کشف و به دست آوردن احکام اسلامی است ;بدون آنکه هیچ گونه دخل و تصرفی در آن نماید ;زیرا اسلام، به نصاب کمال نهایی آمده و منزه از آسیب نقص و مبرای از گزند فزونی است و راهی برای نفوذ نسخ و تبدیل و تغییر و یا تخصیص و تقیید بیگانه در آن وجود ندارد و احدی پس از رسول اکرم صلی الله علیه و آله و سلم نمی آید که از وحی تشریعی برخوردار باشد و لذا پس از ارتحال آن رسول گرامی، حضرت امیرالمؤمنین (علیه السلام) چنین فرمود: «لقد انقطع بموتک ما لم ینقطع بموت غیرک من النبوة و الانباء و اخبار السماء» (۲ ;)به سبب رحلت تو (ای پیامبر!) چیزی منقطع گشت که به مرگ غیر تو منقطع نگشت و آن، همان نبوت و خبردهی و اخبار آسمان است. ۳- وظیفه قضاء حاکم اسلامی، عهده دار شان قضاء رسول اکرم صلی الله علیه و آله و سلم و امامان معصوم (علیهم السلام) نیز هست ;به این معنا که نخست با تلاش و کوشش متمادی و اجتهاد علمی، مبانی و احکام قضاء اسلامی را از منابع اصیل آن به دست می آورد و سپس بر اساس همان علوم و احکام و بدون آنکه تصرفی از خود در آنها داشته باشد، به رفع تخاصمات و اجرای احکام قضایی و صادر نمودن فرامین لازم می پردازد. این وظیفه حاکم اسلامی، یعنی تنفیذ عملی احکام صادرشده، بر خلاف وظیفه سابق، مربوط به عمل و در محدوده اجرای احکام اسلام است. ۴- وظیفه ولاء حاکم اسلامی پس از اجتهاد عمیق در متون و منابع دین و به دست آوردن احکام اسلام در همه ابعاد زندگی مسلمین، موظف به اجرای دقیق آنهاست. فقیه جامع الشرایط، در زمینه های مختلف اجتماعی، چه در امور فرهنگی نظیر تعلیم و تربیت و تنظیم نظام آموزشی صالح، چه در امور اقتصادی مانند منابع طبیعی، جنگل ها، معادن، دریاها، ...، چه در امور سیاسی داخلی و خارجی مانند روابط بین الملل، در زمینه های نظامی همانند دفاع در برابر مهاجمان و تجهیز نیروهای رزمی، و در سایر امور لازم، به تطبیق قوانین اسلامی و اجرای احکام ثابت الهی مبادرت می ورزد. احکام اسلامی، برخی فردی است و برخی اجتماعی، برخی مربوط به مردم است و برخی مخصوص مجتهد و حاکم ;که در همه این موارد، ولی فقیه باید پس از شناخت دقیق حدود این احکام، وظیفه هر فرد یا گروهی را در جامعه اسلامی مشخص سازد و با هماهنگ ساختن آنان، اداره درست جامعه را صورت دهد و با اجرای احکام اسلام و رفع تزاحم احکام و تقدیم «احکام اهم » بر «احکام مهم » ، هدایت هر

چه بیشتر مسلمین و جامعه اسلامی را متحقق سازد. تزاحم احکام در مقام اجراء احکام گسترده اسلام، تا زمانی که به مقام عمل و اجراء درنیامده باشند، هرگز گرفتار مانع و مزاحمی نمی شوند ;اما در مقام اجراء، به دلیل آنکه عالم طبیعت و حرکت، عالم تضاد و مزاحمت است، دچار تزاحم می گردند. به عنوان مثال، «وجوب نجات غریق » و «حرمت عبور بی اجازه از ملک غیر» ، دو حکم شرعی اند که در مقام ثبوت یا اثبات شرعی، هیچ گونه اصطکاکی با هم ندارند، ولی در مقام عمل، ممکن است دچار تزاحم گردند ;مثلا- آنجا که فردی در خانه ای، در معرض مرگ است و در آن زمان، اجازه گرفتن از صاحب خانه ممکن نیست، هر دو حکم مذکور، قابل اجراء نیستند ;زیرا اگر آن فرد را نجات دهیم، بدون اجازه وارد خانه دیگری شده ایم و اگر بخواهیم بی اجازه در خانه دیگران وارد نشویم، باید آن فرد را رها کنیم تا بمیرد. «تزاحم » ، به این معناست که در یک زمان، تحقق دو یا چند دستور دینی امکان پذیر نباشد و اجرای هر یک، سبب ترک دیگری گردد. در چنین مواردی، جز فدا کردن دستور مهم و عمل نمودن به دستور مهم تر، چاره ای وجود ندارد. قاعده «تقدیم اهم بر مهم » ، قاعده ای عقلی است که همه انسان های عاقل آن را ادراک می کنند و بدان ملتزم می باشند و در تزاحم وظایف فردی خود، به آن عمل می کنند و کار کم اهمیت را فدای کار پراهمیت می سازند. رفع تزاحم از احکام اسلامی، کاری بسیار دشوار است و دو ویژگی را در شخص رهبر و حاکم اسلامی می طلبد ;یکی آگاهی به زمان و مصلحت نظام اسلامی، و دیگری شناخت حکم مهم تر که در سایه اجتهاد مطلق فقیه و دیگر شرایط لازم او محقق می شود. بنابراین، وقتی که دستورهای اسلام در سطح جامعه پیاده می گردد، به طور طبیعی مواردی پیش می آید که لازم است بعضی از قوانین، به صورت موقت اجرا نگردند و با تعطیل آنها، قوانین مهم تر تحقق یابند و این مساله، هیچ ربطی به تغییر احکام اسلامی ندارد ;زیرا هیچ یک از واجبات، محرمات، مکروهات، مستحبات، و یا مباحات اسلام، قابل تغییر نیست. حلال و حرام رسول اکرم صلی الله علیه و آله و سلم، تا روز قیامت ثابت است: «حلال محمد حلال ابدا الی یوم القیامهٔ وحرامه حرام ابدا الی یوم القیامهٔ » (۳) و آنچه را که ائمه هدی (علیهم السلام) پس از ارتحال حضرت رسول صلی الله علیه و آله و سلم، در تقیید یا تخصیص حکمی بیان فرموده اند، همه از باب وراثت از رسالت و در جهت تبیین ویژگی های احکام صادره است. حکم حاکم اسلامی و فقیه جامع الشرایط، همگی در حیطه اجرای احکام الهی است نه در اصل احکام ;و اگر در موارد تزاحم، طبق حکم ولی فقیه، انجام یک واجب، بر ترک یک حرام مقدم می شود، از باب تغییر احکام یا تقیید و تخصیص آنها نیست، بلکه به دلیل تزاحم و از باب مقدم شدن حکم مهم تر و برتر بر حکم کم اهمیت تر است. به عنوان مثال ;حکم تاریخی میرزای شیرازی (رض) در حرمت استعمال تنباکو که فرمودند: «الیوم استعمال تنباکو و توتون بای نحو کان، در حکم محاربه با امام زمان (صلوات الله وسلامه علیه) است » (۴) ، به دلیل آن بود که در آن زمان، حلال بودن استعمال تنباکو، مزاحم حکم «وجوب حفظ اسلام و مسلمین از تسلط و استیلای کافران » بود و اگر مردم بر اساس حلال بودن تنباکو، آن را استعمال می کردند، سبب تسلط کافران بر جامعه اسلامی می شد و به این جهت و به دلیل مهم تر بودن «وجوب دفع تسلط کافران » ، حلیت تنباکو، به طور موقت و تا زمانی که سبب استیلای کافران بود، تعطیل شد. اگر طبیب حاذق و دلسوز، شخصی را از استفاده برخی خوردنی های حلال منع می کند و یا در موردی که علاج او منحصر در مصرف داروی نجس و حرام است، دستور خوردن آن را می دهد، در این موارد، آن طبیب، نه حلال را حرام کرده است و نه حرام و نجس را حلال و پاک گردانیده، بلکه او فقط ضرورت نخوردن حلال مشخص یا خوردن حرام معین را بیان می کند و از روی اضطرار، خوردن یا نخوردن آن اشیاء را دستور می دهد و این دستورها، تنها در محدوده عمل است نه در محدوده علم و حکم شرعی. فقیه جامع الشرایط نیز هیچ دخالتی در محدوده قانونگذاری و جعل احکام دینی ندارد و نمی تواند به مصلحت خود آنها را کم یا زیاد کند. آنچه در اختیار اوست، اجرای قوانین الهی است که اگر این قوانین بدون تزاحم قابل اجرا باشند، مشکلی وجود ندارد و هیچ حکمی از احکام الهی، حتی به صورت موقت، تعطیل نمی شود ;اما اگر اجرای یک قانون، منجر به تزاحم آن قانون با قوانین دیگر شد، ولی فقیه، بر اساس مصلحت نظام اسلامی و نیز بر اساس جایگاه هر حکم از نظر اهمیت، حکم

برتر و مهم تر را مقدم می دارد و آن را اجرا می کند و حکم مزاحم با آن را به طور موقت و تا زمانی که تزاحم وجود دارد، تعطیل می نماید و پس از رفع تزاحم، بلافاصله، حکم تعطیل شده را به اجرا درخواهد آورد. از اینرو، حاکم اسلامی در عصر غیبت امام زمان (عج)، همانند دیگر مسلمانان، بنده محض و تسلیم مطلق قوانین خداست و برای اجرای همه جانبه آن قوانین تلاش می کند و اگر در موارد تزاحم، یکی از احکام را تعطیل می کند، اولا بر اساس قاعده عقلی و نقلی «تقدیم اهم بر مهم » است و ثانیا تعطیل حکم، به معنای اجرا نشدن آن به طور موقت است و هیچ گاه سبب تغییر در احکام خداوند نمی شود. ولی فقیه، موظف است نظام اسلامی را برای اجرای احکام تشکیل دهد وبرای این منظور، اگر حکمی از احکام را مانع اصل نظام اسلامی و مضر به حال مسلمانان دانست، موقتا آن را تعطیل می نماید و این، همان است که امام خمینی (قدس سره) در یکی از بیانات خود فرمودند: «حکومت که شعبه ای از ولایت مطلقه رسول الله صلی الله علیه و آله و سلم است، یکی از احکام اولیه اسلام است و مقدم بر تمام احکام فرعیه حتی نماز و روزه و حج است. حاکم، می تواند مسجد یا منزلی را که در مسیر خیابان است خراب کند و پول منزل را به صاحبش رد کند ؛حاکم می تواند مساجد را در موقع لزوم تعطیل کند و مسجدی که ضرار باشد، در صورتی که رفع، بدون تخریب نشود خراب کند. حکومت می تواند قراردادهای شرعی را که خود با مردم بسته است، در موقعی که آن قرارداد مخالف مصالح کشور و اسلام، باشد یک جانبه لغو کند و می تواند هر امری را چه عبادی و یا غیرعبادی که جریان آن مخالف مصالح اسلام است، از آن، مادامی که چنین است جلوگیری کند. حکومت می تواند از حج که از فرائض مهم الهی است، در مواقعی که مخالف صلاح کشور اسلامی دانست، موقتا جلوگیری کند» (۵). پی نوشت ها: ۱. ر ک: ص ۲۳۵ ۲۳۷. ۲. نهج البلاغه، خطبه ۲۳۵، بند ۱. ۳. کافی ؛ج ۱، ص ۵۸، ح ۱۹. ۴. تاریخ سیاسی معاصر ایران ؛ج ۱، ص ۲۹. ۵. صحیفه نور ؛ج ۲۰، ص ۱۷۰. منابع مقاله: ولایت فقیه، جوادی آملی، عبدالله؛

اختیارات ولی فقیه در خارج از مرزها

اختیارات ولی فقیه در خارج از مرزها با توجه به اینکه مسئله((اختیارات ولی فقیه در خارج از مرزهای کشوری که تحت ولایت اوست))از نظر ترتیب منطقی در ردیف های متاءخر از سلسله مسائل حکومت اسلامی و ولایت فقیه، قرار میگیرد و پاسخ آن تا حدود زیادی متوقف بر حل مسائل قبلی و تابع مبانی و نظریاتی است که در مراحل پیشین پذیرفته شده است، از این رو باید نخست نگاهی به مسائل متقدم بر آن بیندازیم . پیش از هر چیز برای شناختن مسائل متقدم و مورد نیاز در این بحث، باید عنوان این مقاله را مورد دقت قرار دهیم این عنوان نشان میدهد که قبل از طرح این مسئله، وجود جامعه یا کشوری اسلامی با مرزهای جغرافیایی معینی فرض شده که با سیستم حکومت خاصی به نام((ولایت فقیه))اداره میشود و اوامر حکومتی((ولی فقیه))دست کم، نسبت به کسانی که در داخل مرزهای مزبور زندگی میکنند و با او بیعت کرده اند نافذ و لازم الاجراست .به دیگر سخن، اصل ولایت فقیه و مشروعیت نظامی که با آن اداره میشود و نفوذ حکم ولی فقیهی که با شرایط خاصی به حکومت رسیده است نسبت به مردمی که در داخل مرزها با او بیعت کرده اند محقق است و با دلیل یا دلایل مقبولی به اثبات رسیده است .اکنون، پیرامون این مسئله حل شده، مسائل ذیل مطرح میشود که احتیاج به حل و تبیین دارد : ۱ .اگر فرد یا گروه مسلمانی در یک کشور غیر اسلامی(بیرون از مرزهای کشور اسلامی مفروضی که با سیستم ولایت فقیه اداره میشود)زندگی میکنند آیا واجب است که از اوامر حکومتی فقیه مزبور، اطاعت کنند یا نه؟ چنان که ملاحظه میشود خود این سوال دو فرض دارد :فرض اول آن که مسلمانان مقیم در خارج از مرزهای کشور اسلامی، با ولی فقیه، بیعت کرده باشند، و فرض دوم آن که با وی بیعت نکرده باشند . ۲ .اگر دو کشور اسلامی وجود داشته باشد که مردم یکی، نظام ولایت فقیه را پذیرفته اند و با فقیه جامعالشرایطی بیعت کرده اند اما کشور دیگر با سیستم حکومتی دیگری اداره میشود آیا اطاعت مردم کشور دوم از ولی فقیه مزبور، واجب است یا نه؟ در این جا نیز دو فرض فوق(بیعت

و عـدم بیعت فرد یا گروه مسلمانی که در کشور دوم زندگی میکند)را میتوان تصور کرد. ا ۳ .اگر دو کشور اسلامی، نظام ولایت فقیه را پذیرفتنـد اما مردم هر کـدام از آنه فقیه خاصـی را برای ولایت تعیین کردنـد یا خبرگان هر کشور به فقیهی غیر از فقیه کشور دیگر راءی دادنـد آیا در این صورت، حکم هر یک از دو فقیه مفروض تنها در حوزه ولایت خودش نافذ است یا شامل مردم کشور دیگر هم میشود یا باید قائل به تفصیل شد؟ در این مسئله هر چند فرض بر این است که اهل هر کشوری با فقیه خاصـی بیعت کرده اند اما در عین حال میتوان فرض کرد که بعضـی از افراد یک کشور با فقیه حاکم در کشور دیگر، بیعت کرده باشـند .از این رو، دو فرض مذکور در مسائل پیشین در این جا هم به شکلی قابل تصور است . نکته شایان توجه این است که در دو مسئله اخیر، فرض بر وجود دو کشور مستقل اسـلامی، و در مسـئله اخیر فرض بر مشروعیت تعدد ولی فقیه در دو محدوده جغرافیایی مجاور یا غیر مجاور است . ۴ .اگر افرادی در داخـل مرزهـای کشوری که با نظام ولایت فقیه اداره میشود به هر دلیلی با ولی فقیه بیعت نکردنـد آیا اوامر حکومتی او نسبت به ایشان نافذ و لازمالاجراست یا نه؟ برای پاسخ به این سوال ها و بیان ابعاد مسئله مورد بحث باید از یک سوی، مسئله مرز کشور اسلامی و کیفیت تعیین آن را نسبت به کشور غیر اسلامی یا کشور اسلامی دیگر مورد بررسی قرار دهیم; و مسئله تعدد حکومت های اسلامی یک کشورهای اسلامی را در نظر بگیریم; و از سوی دیگر ادله اعتبار ولایت فقیه را مورد بازنگری قرار دهیم تـا کیفیت شـمول آن هـا را نسبت به موارد سوال روشن کنیم و ضـمنا نقش بیعت در اعتبار ولایت فقیه را تعیین کنیم تا معلوم شود که بیعت کردن و نکردن افراد چه تـاءثیری در وجوب اطـاعت ایشان از ولی فقیه خواهـد داشت . وحـدت و تعـدد کشورها در باره پیدایش ملت ها و کشورها و عوامل تمایز و انفکاک آن ها از یکدیگر یا اتصال و اتحادشان بحث های گسترده ای انجام گرفته و آراء و نظریه هـای مختلفی مطرح شـده است، چنـان که ملاک تابعیت افراد نسبت به کشورها و اقسام آن از قبیل تابعیت اصـلی و اکتسابی و تبعی و نیز کیفیت خروج از تابعیت به صورت اجباری یا اختیاری، مورد بحث واقع شـده است(.۲۱)آنچه به طور اختصار بایـد اشاره کنیم این است که :اتصال و وحـدت سـرزمین، یا وحـدت زبان و لهجه، یا وحدت نژاد و خون، هیچ کدام نمیتواند عامی تعیین کننده وحدت ملت و کشور باشد چنان که وجود مرزهای طبیعی مانند کوه ها و دریاها، یا تفاوت زبان و لهجه، یا اختلاف در خون و رنگ پوست هم نمی تواند علت قطعی برای تعدد و تماز ملت ها و کشورها باشد و حتی مجموع این عوامل هم تاءثیر قطعی نخواهد داشت ; یعنی ممکن است مردمانی با وحدت سرزمین و زبان و نژاد، دو کشور جداگانه تشکیل دهند چنان که ممکن است مردمانی با وجود مرزهای طبیعی و اختلاف در زبان و نژاد، کشور واحـدی را تشکیل دهند چنان که نمونه هایی از آن ها در جهان امروز یـافت میشود . البته هر یـک از عوامـل نامبرده برای وحـدت، کما بیش اقتضای ارتباط و پیونـد بین انسان ها را دارد و زمینه را برای وحـدت ملـت و کشـور فراهـم میکنـد ولی آنچه بیش از همه مـوثر است اتفـاق بینش هـا و گرایش هـایی است که به وحـدت حکومت میانجامد و سایر عوامل به عنوان اسـباب ناقص و کمکی و جانشین پذیر برای عامل اخیر به شمار میآیند . از دیدگاه اسلام، عامل اصـلی برای وحـدت امت و جامعه اسـلامی، وحدت عقیده است ولی در عین حال باید توجه داشت که از یک سوی، وحدت سرزمین و وجود مرزهـای جغرافیایی، اعم از طبیعی و قراردادی، به طور کلی فاقـد اعتبار نیست و چنان که میـدانیم ((دارالاسـلام))، که طبعا با مرزهای خاصـی مشـخص میشود، در فقه اسـلام احکام خاصی دارد; مثلا مهاجرت به آن در مواردی واجب است یا ذمی که از احکـام ذمه سـرپیچی کنـد از آن اخراج میشود; از سوی دیگر، اختلاـف در عقیـده عامل قطعی برای بیگانگی و بینونت کامل نیست، زیرا ممکن است اشـخاص غیر مسـلمانی در داخل مرزهای کشور اسـلامی تحت حمایت دولت اسـلامی قرار گیرنـد و نوعی تابعیت را نسـبت به آن پیـدا کننـد . حاصل آن که : جامعه اسـلامی اصالتا از افرادی به وجود میآیـد که با اختیار و انتخاب خودشان اسـلام را پـذیرفته باشـند و مخصوصـا ملتزم به قوانین اجتمـاعی و قضایی و سیاسـی آن باشـند و سـرزمین که چنین جامعه ای در آن زندگی میکنند کشور اسـلامی و دارالاسـلام نامیده میشود ولی در مرتبه بعد، بعضـی از غیر مسلمانان با عقد قرارداد خاصی میتوانند تابعیت کشور اسلامی را بپذیرند و در کنار مسلمانان زندگی امن و مسالمت آمیزی داشته باشند . بدین ترتیب، مرز کشور اسلامی با

کشورهای غیر اسلامی، تعیین میشود; یعنی((سرزمینی که اتباع حکومت اسلامی در آن زندگی میکنند دارالاسلام شناخته میشود و مرز املاک ایشان(با توابع و لواحق)مرز دارالاسلام خواهد بود خواه با عوامل طبیعی مانند دریا و کوه مشخص شود یا با علائم قرار دادی .)) از آنچه گذشت اجمالا به دست آمد که ملاک وحدت و تعدد کشورها وحدت و تعدد حکومت آن هاست; یعنی هر مجموعه ای از انسان ها که تحت یک دستگاه حکومتی اداره شوند اهل یک کشور به شمار میآیند و بر عکس، تعدد دستگاه های حکومتی مستقل در عرض یکدیگر، نشانه تعدد کشورهاست .البته ممکن است هر شهر یا ایالتی نوعی خودمختاری داشته باشد ولی در صورتی که مجموعه چند ایالت با قانون اساسی واحد تحت مدیریت یک دستگاه حکومت مرکزی باشند و در سیاست خارجی و امور دفاعی و مانند آنها از تصمیمات حکومت مرکز تبعیت کنند(مانند کشورهای فدرال)کشور واحدی تلقی میشوند و تعدد حکومت های غیر مستقل زیانی به وحدت آن ها نمیزند . اما آنچه عملا نقش تعیین کننده را در تحدید مرز کشورها و تشخیص وحدت و تعدد حکومت ها و اتصال و اتحاد یا انفصال و تجزیه آن ها داشته غالبا((قدرت سلاح)) بوده است و در جهان اسلامی نیز متاءسفانه این عامل، نقش خود را ایفا کرده است چنان که جنگ های داخلی مسلمین و پیدایش و انقراض سلسله های متعدد خلافت و سلطنت در سرزمین های اسلامی، گواه گویایی بر این واقعیت تلخ تاریخی به شمار میرود. البته آنچه برای ما اهمیت دارد بررسی مسئله از دیدگاه فقهی است از این رو باید نظری هر چند سریع بر آراء فقها در این زمینه بیفکنیم . تعدد کشورها از دیدگاه فقهی چنان که دانستیم((دارالاسلام))عبارت است از سرزمین یا سرزمین هایی که امت اسلامی در آن جا زندگی میکنند و غیر مسلمانان نیز با شرایط خاصی میتوانند در سایه حکومت اسلامی، زندگی امن و مسالمت آمیزی داشته باشند، و مرزهای طبیعی یا قراردادی این سرزمین ها(مرزهای دارالاسلام)محسوب میشود . اما این مسئله که((آیا دارالاسلام قابل تجزیه به چند کشور کاملا مستقل میباشند یانه؟))مورد بحث پیشینیان واقع نشده است هر چند سیاق سخنانشان ناظر به((کشور اسلامی واحد))تحت مدیریت عالیه((امام واحد))است و هنگامی که چند دستگاه حکومتی که وجود داشته هر یک از سران آن ها خود را((خلیفه راستین))قلمداد میکرده و دیگران را تخطئه میکرده و((یاغی))میشمرده است .ولی میتوان گفت که سخنان بسیاری از فقها، ناظر به شرایط خاصی بوده و به طور کلی در صدد نفی مشروعیت از حکومت های متعدد نبوده اند و شاید از اطلاق بعضی از سخنان در تعیین شرایط امام بلکه از پاره ای تصریحات بتوان استفاده کرد که وجود دو حکومت در دو منطقه متمایز در صورتی که مسئولین آن ها واجد شرایط باشند را نامشروع نمیدانسته اند(۴۲)مخصوصا با توجه به این که بسیاری از بزرگان اهل سنت(مانند احمد بن حنبل)حکومت فاسق و شارب الخمری که به زور بر مردم مسلط شده باشد را نیز مشروع و واجب الاطاعه میدانسته اند(!۴۳) و اما فقهای شیعه بالاتفاق حکومت اسلامی را بعد از رحلت رسول خدا(ص)اصالتا از آن امام معصوم(ع)میدانند و امامت بالفعل را برای دو امام معصوم در زمان واحد نفی میکنند(۴۴)هر چند یکی از آنان علی الفرض در شرق عالم و دیگری در غرب باشد; به دیگر سخن، به عقیده شیعیان سراسر دارالاسلام باید تحت قیادت و امامت امام معصوم واحدی اداره شود و حاکمان هر منطقه از طرف او نصب و به کار گمارده شوند و طبعا همه آنان مجریان قانون اسلام و فرمان های امام معصوم خواهند بود هر چند ممکن است در حوزه حکومت خویش اختیاراتی از طرف امام معصوم به ایشان تفویض شود و مقررات ویژه ای را در چهارچوب قوانین کلی اسلامی و با رعایت مصالح مسلمین و به اقتضای شرایط خاص زمانی و مکانی به اجرا گذارند و بدین ترتیب نوعی خودمختاری در مناطق مختلف دارالاسلام قابل قبول است .البته همه این مطالب در صورتی است که امام معصوم، مبسوط الید و دارای قدرت ظاهری بر تصدی امور باشد; یعنی حکومت مشروع او از طرف مردم نیز مقبول افتاده باشد ولی چنان که میدانیم چنین شرایطی جز در دوران کوتاهی از امامت امیرمؤمنان علی بن ابی طالب(ع)و امام حسن(ع)فراهم نشد و سایر ائمه طاهرین : نه تنها متصدی اداره کشور اسلامی نشدند بلکه اجازه اظهار نظر در این مسائل هم به ایشان داده نمیشد و غالبا تحت نظر و در حال تبعید بودند یا در زندان به سر میبردند و این گونه مسائل را تنها برای اصحاب خاصشان مطرح میکردند و در عین حال سفارش به کتمان آن ها

مینمودنـد. بـدین ترتیب، شیعیان که از یک سوی از برکات حکومت امامان اهل بیت :محروم بودنـد و از سوی دیگر حکومت های موجود را مشروع نمیدانستند در تنگنای سختی واقع شده بودند و در چنین شرایطی بود که موظف شدند طبق دستور العمل هایی که در روایـاتی از قبیـل مقبوله عمربن حنظله و مشـهوره ابی خـدیجه آمـده است نیازهـای حکومتی(به ویژه نیازهـای قضایی)خود را با رجوع به فقهای واجد شـرایط، برطرف کنند و در بعضی از این روایات تاءکید شده که مخالفت با چنین فقیهانی به منزله مخالفت با امام معصوم و در حکم نوعی شـرک به خدای متعال است(!۴۵) همچنین نیازهای حکومتی اقلیت شـیعه در زمان غیبت هم با رجوع مخفیانه به فقهای واجد شـرایط، برطرف میشد تا این که شیعیان در بعضی از مناطق، قدرت قابل توجهی یافتند و از جمله فاطمیان در مصـر حکومت مسـتقلی تشـکیل دادند و حاکمان دیلمی و آل بویه در بعضی از بلاد ایران به قدرت رسیدند و حتی دستگاه خلافت عباسـی را که قـوس نزولی خـود را میگذرانـد تحت تـاءثیر قـدرت خویش قرار دادنـد و سـرانجام حکومت مقتـدر صـفویه در ایران تشـکیل شد و با دسـتگاه خلافت عثمانی به رقابت پرداخت . در چنین اوضاع و احوالی بود که فقهای شـیعه، مجال طرح .بحث های فقهی در زمینه حکومت اسـلامی یافتنـد و علنـا به نقـد نظریـات و آرای فقهای اهل سـنت و تبیین دیـدگاه شـیعه مبنی بر ولایت فقیه پرداختنـد . مـا در این جـا در صـدد بررسـی تفصـیلی نظریه ولاـیت فقیه و اصول و مبانی و فروع و لوازم آن نیستیم ولی چنان که در مقدمه بحث اشاره کردیم برای پاسخ به سوال های مطروحه ناچاریم نگاهی به نظریات فقها در این مسئله و ادله آن ها بیندازیم و در واقع، این مطلب، اصـلی ترین بخش نوشـتار حاضر را تشکیل میدهد . مبنای ولایت فقیه چنان که گذشت شیعیان تا زمانی که امیدی به تشـکیل حکومت نداشـتند به طور ارتکـازی و بـا الهام گرفتن از امثال روایات عمر بن حنظله و ابو خـدیجه و توقیع صادر از ناحیه مقدسه، نیازهای روزمره خو را با رجوع به فقهای بلاد برطرف می کردند و در واقع، فقهای واجد شرایط را((نواب عام امام عصر)) عجل الله فرجه الشریف میشمردند در برابر((نواب خاص))در زمان غیبت صغری . ولی از هنگامی که بعضی از حکام شیعه اقتداری یافتنـد مسئله ولاـیت فقیه در زمـان غیبت کبری به صورت جـدیتری مطرح شـد و بـا گسترش این مبـاحث در میـان توده ها حکام و سلاطین شبعه برای مشروع جلوه دادن حکومتشان کوشیدند که موافقت فقهای بزرگ را به دست آورند و حتی گاهی رسما از آنان استیذان میکردند و متقابلا فقها هم این فرصت ها را برای نشـر معارف اسـلامی و ترویج مذهب تشیع مغتنم میشمردند ولی ظاهرا در هیچ عصـری هیچ سـلطانی حاضـر به تحویل دادن قدرت به فقیه واجد شرایط نبوده چنان که هیچ فقیهی هم امیدی به دست یافتن به چنین قـدرتی نداشـته است و در واقع بـا پیروزی انقلاـب اسـلامی ایران بود که عملا ولایت فقیه به معنای واقعی کلمه تحقق یافت و نیاز به بررسی های دقیق پیرامون مبانی و فروع آن آشکار گشت . مهم ترین مسئله مبنایی این است که ملاک مشروعیت ولایت فقیه چیست؟ و شـکل فنی دلیـل آن کـدام است؟ زیرا با دادن پاسـخ روشن و دقیق به این سوال است که میتوان جواب مسائل فرعی و از جمله سوال هـای مطروح در آغـاز بحث را به دست آورد . در این جا به دو مبنای اساسـی میتوان اشاره کرد : مبنای اول :مشـروعیت ولاـیت و حکومت فقیه، از ولاـیت تشـریعی الهی سرچشـمه میگیرد و اساسـا هیـچ گونه ولاـیتی جز بـا انتساب به نصب و اذن الهی، مشـروعیت نمییابـد و هرگونه مشـروع دانسـتن حکومـتی جز از این طریق، نوعی شـرک در ربوبیت تشـریعی الهی به شـمار میرود .به دیگر سـخن، خـدای متعـال، مقام حکومت و ولایت بر مردم را به امام معصوم عطا فرموده، و اوست که فقیه واجـد شـرایط را چه در زمـان حضور و عـدم بسـط یـد و چه در زمـان غیبت نصب کرده است و اطاعت از او در واقع، اطاعت از امام معصوم است چنان که مخالفت با او مخالفت با امام و به منزله انکار ولایت تشـریعی الهی است((:و الراد علینا الراد علی الله و هو علی حد الشرک بالله(.))۶( ) مبنای دوم :شارع مقدس تنها به امام معصوم، حق ولایت داده است و طبعا اعمال آن، اختصاص به زمان حضور وی خواهد داشـت و اما در زمان غیبت باید مردم بر اساس قواعد کلی مانند((اوفوا بالعقود))و((المسـلمون عند شروطهم))یا احیانا..... در صورتی که چنین دلایلی یافت شود کسـی را که شایسته حکومت است انتخاب کرده با او بیعت کنند نظیر آنچه اهل تسنن در باره حکومت بعد از رحلت پیامبر اکرم(ص) معتقدند .حداکثر این است که شارع، شـرایط حاکـم صالح را بیان کند و مسـلمانان موظف باشـند که در

بیعتشان شرط کنند که حاکم طبق دستورهای اسلام عمل کند و تعهد به اطاعت مطلق به منزله((شرط خلاف شرع در ضمن عقد))است و اعتباری ندارد . طبق این مبنا، ملاک مشروعیت ولایت فقیه قراردادی است که با مردم منعقد میکند و در واقع، بیعت است که نقش اساسی را در مشروعیت بخشیدن به ولایت فقیه ایفا میکند . به نظر میرسد که مرتکز در اذهان شیعه و مستفاد از سخنان فقها همان مبنای اول است و تعبیرات وارده در روایات شریفه کاملا آن را تاءیید میکند و در واقع آنچه موجب طرح نظریه دوم شده یا گرایش به دموکرات مآبی غربی است که متاءسفانه در کشورهای اسلامی هم رواج یافته است و یا بیان یک دلیل جدلی برای اقناع و الزام مخالفان است چنان که در بیانات امیرمومنان(ع)خطاب به معاویه در مورد اعتبار بیعت مهاجرین و انصار آمده است(.۷) به هر حال، ما مسائل مورد نظر را بر اساس هر دو مبنا مورد بررسی قرار میدهیم ولی قبل از پرداختن به آن، لازم است توضیحی در باره اصل نظریه ولایت فقیه و مفاد ادله آن بدهیم . ادله ولایت فقیه دلیل اثبات ولایت برای فقیه جامع الشرایط به دو بخش کلی تقسیم میشود :عقلی و نقلی . دلایل عقلی :با توجه به ضرورت وجود حکومت برای تاءمین نیازمندی های اجتماعی و جلوگیری از هرج و مرج و فساد و اختلال نظام، و با توجه به ضرورت اجرای احکام اجتماعی اسلام و عدم اختصاص آن ها به زمان حضور پیامبر و امامان :با دو بیان میتوان ولایت فقیه را اثبات کرد: یکی آن که هنگامی که تحصیل مصلحت لازم الاستیفایی در حد مطلوب و ایدآل، میسر نشد باید نزدیک ترین مرتبه به حد مطلوب را تاءمین کرد .پس در مسئله مورد بحث هنگامی که مردم از مصالح حکومت امام معصوم، محروم بودند باید مرتبه تالیه آن را تحصیل کنند; یعنی حکومت کسی را که اقرب به امام معصوم باشد بپذیرند .و این اقربیت در سه امر اصلی، متبلور میشود :یکی علم به احکام کلی اسلام(فقاهت)، دوم شایستگی روحی و اخلاقی به گونه ای که تحت تاءثیر هواهای نفسانی و تهدید و تطمیع ها قرار نگیرد(تقوی)و سوم کارآیی در مقام مدیریت جامعه که به خصلت های فرعی از قبیل درک سیاسی و اجتماعی، آگاهی از مسائل بین المللی، شجاعت در برخورد با دشمنان و تبهکاران، حدس صائب در تشخیص اولویت ها و اهمیت ها و ...قابل تحلیل است . پس کسی که بیش از سایر مردم، واجد این شرایط باشد باید زعامت و پیشوایی جامعه را عهده دار شود و ارکان حکومت را هماهنگ نموده به سوی کمال مطلوب سوق دهد .و تشخیص چنین کسی طبعا به عهده خبرگان خواهد بود چنان که در سایر شئون زندگی اجتماعی چنین است . بیان دوم آن که ولایت بر اموال و اعراض و نفوس مردم از شئون ربوبیت الهی است و تنها با نصب و اذن خدای متعال، مشروعیت مییابد و چنان که معتقدیم این قدرت قانونی به پیامبر اکرم(ص)و امامان معصوم :داده شده است اما در زمانی که مردم عملا از وجود رهبر معصوم، محروم اند یا باید خدای متعال از اجرای احکام اجتماعی اسلام، صرف نظر کرده باشد یا اجازه اجرای آن را به کسی که اصلح از دیگران است داده باشد تا ترجیح مرجوع و نقض غرض و خلاف حکمت لازم نیاید و با توجه به باطل بودن فرض اول، فرض دوم ثابت میشود; یعنی ما از راه عقل، کشف میکنیم که چنین اذن و اجازه ای از طرف خدای متعال و اولیای معصوم، صادر شده است حتی اگر بیان نقلی روشنی در این خصوص به ما نرسیده باشد .و فقیه جامع الشرایط همان فرد اصلحی است که هم احکام اسلام را بهتر از دیگران میشناسد و هم ضمانت اخلاقی بیشتری برای اجرای آنها دارد و هم در مقام تاءمین مصالح جامعه و تدبیر امور مردم کارآمدتر است . پس مشروعیت ولایت او را از راه عقل، کشف میکنیم چنان که بسیار از احکام فقهی دیگر به ویژه در مسائل اجتماعی(مانند واجبات نظامیه)به همین طریق(دلیل عقلی) ثابت میشود . دلایل نقلی : عبارت است از روایاتی که دلالت بر ارجاع مردم به فقها برای رفع نیازهای حکومتی(به ویژه مسائل قضایی و منازعات)دارد یا فقها را به عنوان ((امنا))یا((خلفا))و((وارثان))پیامبران و کسانی که مجاری امور به دست ایشان است معرفی کرده است و بحث های فراوانی در باره سند و دلالت آن هاانجام گرفته که در این جا مجال اشاره به آن ها نیست و باید به کتاب ها و رساله های مفصل مراجعه کرد .در میان آن ها مقبوله عمربن حنظله و مشهوره ابو خدیجه و توقیع شریف، بهتر قابل استناد است و تشکیک در سند چنین روایاتی که از شهرت روایتی و فتوایی برخوردارند روا نیست و دلالت آن ها بر نصب فقها به عنوان کارگزاران امام مقبوض الید روشن است و اگر احتیاج به چنین نصبی

در زمان غیبت بیشتر نباشد کم تر نخواهد بود پس به((دلالت موافقه))نصب فقیه در زمان غیبت هم ثابت میشود .و احتمال این که نصب ولی امر در زمان غیبت به خود مردم واگذار شده باشد با توجه به این که کوچک ترین دلیلی بر چنین تفویضی وجود ندارد با توحید در ربوبیت تشریعی، سازگار نیست و هیچ فقیه شیعهای(جز در این اواخر)آن را به عنوان یک احتمال هم مطرح نکرده است . به هر حال، روایات مزبور مویدات بسیار خوبی برای ادله عقلی به شمار میرود . ضمنا روشن شد که طبق این مبنا بیعت، هیچ نقشی در مشروعیت ولایت فقیه ندارد چنان که هیچ نقشی در مشروعیت حکومت امام معصوم نداشته است بلکه بیعت کردن مردم، زمینه اعمال ولایت را فراهم میکند و با وجود آن، حاکم شرعی عذری برای کناره گیری از اداره جامعه نخواهد داشت((:لو لا حضور الحاضر و قیام الحجه بوجود الناصر)..۸ در این جا سوالی مطرح میشود که :نصب فقیه از طرف خدای متعال و امام معصوم به چه صورت انجام گرفته است؟ آیا هر فرد جامع الشرایطی بالفعل دارای مقام ولایت است، یا فرد خاصی، و یا مجموع فقهای هر عصر؟ در جواب باید گفت : اگر مستند اصلی، دلیل عقل باشد مقتضای آن روشن است، زیرا نصب فقیهی که هم از نظر فقاهت و هم از نظر تقوا و هم از نظر قدرت مدیریت و لوازم آن افضل باشد و امکان تصدی امور همه مسلمانان جهان را با استفاده از نصب حکام و عمال محلی داشته باشد اقرب به طرح اصلی حکومت امام معصوم است و هدف الهی دایر بر وحدت امت اسلامی و حکومت عدل جهانی را بهتر تاءمین میکند، اما در صورتی که شرایط جهانی برای تشکیل چنین کشور واحد وجود نداشت باید به شکل های دیگری با رعایت الاقرب فالاقرب تنزل کرد .و در صورتی که مستند اصلی، روایات باشد گرچه مقتضای اطلاق آن ها ولایت هر فقیه جامعالشرایطی است ولی با توجه به روایاتی که تاءکید بر تقدیم اعلم و اقوا دارد(مانند نبوی مشهور(۴۹)و صحیحه عیص بن قاسم) همان مفاد ادله عقلی به دست میآید . سوال دیگری که در اینجا قابل طرح است این است که اگر فردی که از هر جهت افضل باشد یافت نشود چه باید کرد؟ پاسخ اجمالی به این سوال این است که فردی که در مجموع((افضل نسبی))باشد باید عهدهدار این مسئولیت گردد و مردم هم باید ولایت او را بپذیرند .البته شقوق مختلف مسئله جای بحث فراوان دارد و مجال وسیع تری را میطلبد . نتیجه اینک باز میگردیم به پاسخگویی به سوال هایی که در آغاز بحث مطرح کردیم : نخستین سوال این بود که :ا گر کشور اسلامی واحدی تحت ولایت فقیهی اداره شود آیا بر مسلمانانی که در کشورهای غیر اسلامی زندگی میکنند واجب است اوامر حکومتی او را اطاع کنند یا نه(البته در صورتی که اوامر وی شامل ایشان هم بشود)؟ جواب این سوال، طبق مبنای اول(ثبوت ولایت به نصب یا اذن امام معصوم)روشن است، زیرا علی الفرض، افضلیت فقیه مزبور برای تصدی مقام ولایت، احراز شده است و طبق ادله عقلی نقلی، چنین کسی بالفعل حق ولایت بر مردم را دارد .بنابراین، فرمان وی برای هر مسلمانی نافذ و لازم الاجرا خواهد بود پس اطاعت او بر مسلمانان مقیم در کشورهای غیر اسلامی هم واجب است . و اما طبق مبنای دوم(توقف ولایت بالفعل فقیه بر انتخاب و بیعت)میتوان گفتانتخاب اکثریت امت یا اکثریت اعضای شورا و اهل حل و عقد بر دیگران هم حجت است(چنان که مورد عمل عقلا میباشد و شاید بعضی از بیانات جدلی نهج البلاغه(۵۰) مبنی بر اعتبار بیعت مهاجرین و انصار را بتوان موید آن شمرد)بنابراین، طبق این مبنا هم اطاعت ولی فقیه بر مسلمانان مقیم در کشورهای غیر اسلامی نیز واجب است خواه با او بیعت کرده باشند و خواه نکرده باشند . ولی ممکن است گفته شود :این انتخاب و بیعت، بیش از تفویض اختیارت خویش به دیگری طی یک قرار داد نیست و از این رو، اطاعت ولی فقیه تنها بر کسانی واجب است که با او بیعت کردهاند و مسلمانان خارج از کشور بلکه مسلمانان داخل هم اگر بیعت نکرده باشند شرعا ملزم به اطاعت از او نیستند .و بنای همگانی و همیشگی و انکار نشده عقلا در چنین مسئله ای ثابت و مسلم نیست چنان که در بیانات جدلی، هدفی جز اقناع و الزام خصم، منظور نبوده است . سوال دوم این بود که : اگر دو کشور اسلامی وجود داشته باشد و تنها مردم یکی از آن ها با نظام ولایت فقیه اداره شود آیا اطاعت او بر مسلمانانی که در کشور دیگر زندگی میکنند واجب است یا نه؟ پاسخ این سوال هم نظیر سوال قبلی است با این تفاوت که در این جا یک صورت نادر دیگری را میتوان فرض کرد و آن این است که مسلمانان مقیم در کشور دیگر با اجتهاد یا تقلید حکومت خودشان را(هر چند

به شکل دیگری غیر از ولایت فقیه اداره شود)مشروع و واجب الاطاعه بدانند که در این صورت، وظیفه ظاهری آنان اطاعت از حکومت خودشان خواهد بود نه از ولی فقیهی که حاکم کشور دیگری است . اما سوال سومی که در این جا مطرح میشود این است که : اگر هر یک از دو یا چند کشور اسلامی، ولایت فقیه خاصی را پذیرفتند آیا حکم هیچ یک از فقهای حاکم در حق اهالی کشور دیگر نفوذ دارد یا نه؟ پاسخ به این سوال نیاز به تاءمل بیشتری دارد، زیرا اولا : باید چنین فرض کنیم که ولایت هر دو فقیه(یا چند فقیه)مشروع است و فرمان او و قدر متیقن در کشور خودش واجب الاطاعه میباشد چنان که قبلا اشاره کردیم که وجود دو کشور اسلامی کاملا مستقل با دو حکومت شرعی در شرایطی که امکان تشکیل حکومت واحد اسلامی به هیچ وجه وجود نداشته باشد قابل قبول است .و اما فرض این که تنها ولایت یکی از فقیهان، مشروع و محرز باشد در واقع به مسئله پیشین باز میگردد . ثانیا :باید فرض کنیم که لا ـ اقل فرمان یکی از فقهای حاکم، شامل مسلمانان مقیم در کشور دیگری هم میشود و گرنه نفوذ حکم وی نسبت به آنان موردی نخواهد داشت. با توجه به دو شرط مذکور در بالا ـ اگر یکی از فقهای حاکم، فرمان عامی صادر کرد به گونهای که شامل مسلمانان مقیم در کشور دیگری که تابع فقیه دیگری است هم بشود این مسئله دست کم سه صورت خواهد داشت، زیرا حاکم دیگر یا آن را تاءیید و یا نقض میکند و یا در برابر آن ساکت میماند . در صورتی که حاکم دیگر حکم مزبور را تاءیید کند جای بحثی نیست، زیرا به منزله انشای حکم مشابهی از طرف خود اوست و طبعا لازم الاجرا خواهد بود. و در صورتی که حکم مزبور را نقض کند و طبعا نقض قابل اعتبار، مستند به علم ولی به بطلان ملاک حکم به طور کلی یا نسبت به اتباع کشور او خواهد بود در این صورت، حکم نقض شده نسبت به اتباع کشورش اعتباری نخواهد داشت مگر این که کسی یقین پیدا کند که نقض مزبور بی جا بوده است. و اما در صورتی که نسبت به حکم مزبور سکوت کند طبق مبنای اول در اعتبار ولایت فقیه(نصب از طرف امام معصوم)اطاعت او و حتی بر دیگر فقها هم لازم است چنان که حکم یکی از دو قاضی شرعی حتی نسبت به قاضی دیگر و حوزه قضاوت او هم معتبر خواهد بود . و اما طبق مبنای دوم باید گفت که حکم هر فقیهی تنها نسبت به مردم کشور خودش (بلکه تنها نسبت به کسانی که با او بیعت کرده اند)نافذ است و در باره دیگران اعتباری ندارد و در این جا دیگر جایی برای تمسک به بنای عقلا ـ ادعا شده در مسئله پیشین هم وجود ندارد . و اما فرض این که مسلمانان مقیم در یک کشور با فقیه حاکم در کشور دیگری بیعت نمایند در واقع به منزله خروج از تابعیت کشور محل اقامت و پذیرفتن تابعیت کشوری است که با ولی امر آن، بیعت کرده اند .و این مسئله فعلا ـ محل بحث ما نیست . پی نوشت ها : ۱ .در این زمینه به کتابهای حقوق اساسی و حقوق بین الملل مراجعه کنید . ۲ .ر.ک :امام الحرمین جوینی، کتابالارشاد، به نقل از نظام الحکم فی الشریقه و التاریخ الاسلامی، ص۳۲۲ و ص۳۲۶ . ۳ .ر.ک :قاضی ابویعلی، الاحکام السلطانیه، ص۲۰ و ۲۳; ابن قدامه حنبلی، المغنی، ج۱۰، ص۵۲; النووی، المنهاج، ص۵۱۸; دکتر وهبه الزحیلی، الفقه الاسلامی و ادلته، ج۶، ص۶۸۲ . ۴ .ر.ک :الکلینی، الکافی، ج۱، ص۱۷۸; المجلسی، بحارالانوار، ج۲۵، ص۱۰۶، ۱۰۷ ;صدوق عیون اخبار الرضا، ج۲، ص۱۰۱; علل الشرائع، ج۱، ص۲۵۴ . ۵ .ر.ک :الکلینی، الکافی، ج۱، ص۶۷; و ج۷، ص۴۱۲ . ۶ .وسایل الشیعه، ج۱۸، ص۹۸; اصول کافی، ص۶۷; تهذیب، ج۲، ص۲۱۸ و ۳۰۱. ۷ .نهج البلاغه، خطبه ۱۷۳، و نامه ۶ ;شرح نهج البلاغه ابن ابی الحدید، ج۴، ص۱۷ . ۸ .ر.ک :نهج البلاغه، خطبه شقشقیه . ۹ .برقی، محاسن، عن رسول الله(ص :)من ام قوما و فیهم اعلم منه او افقه منه لم یزل امرهم فی سفال الی یوم القیامه .و نیز رجوع کنید به نهج البلاغه، خطبه ۱۷۳، وسائل الشیعه، ج۱، ص۳۵; تحف العقول، ص۳۷۵; کتاب سلیم بن قیس، ص۱۴۸. ۱۰ .ر.ک :نهج البلاغه، خطبه ۱۷۳، و نامه ۶; شرح ابن ابی الحدید، ج۴، ص۱۷ . منابع مقاله: مجله حکومت اسلامی شماره ۱ ، مصباح یزدی، محمد تقی ؛

حکومت اسلامی و مرزهای سیاسی

حکومت اسلامی و مرزهای سیاسی در شماره‌ء اول نشریه وزین حکومت اسلامی مقاله ای بسیار مهم و پرمغز از استاد محترم آیه الله

مصباح یزدی دام ظله العالی تحت عنوان اختیارات ولی فقیه درخارج از مرزها به طبع رسیده است که بهانهء حقیر برای یادداشت فعلی می باشد. از آن جا که استاد محترم در مقاله خود مطالب مهمی را به اختصار بیان فرموده اند, می توان نوشتار حقیر را نوعی شرح بر برخی قسمت های آن دانست. مرزهای سیاسی: مصلحت و توجیه عقلایی الف) امروز جمعیت کرهء زمین در میان عناصر اجتماعی خاصی به اسم کشور تقسیم شده اند و هر کشور دارای حکومتی است و در خانوادهء بین المللی دارای شانی و با دیگر اعضا, شبکه ای از روابط را داراست. از جمله ویژگی های این کشورها داشتن سرزمین معین است که حدود آن ها با مرزهای سیاسی مشخص می شود. مرزهای سیاسی امروز, محصول حوادث تاریخی متعددی است که طی سال ها و قرن های گذشته اتفاق افتاده است. اما گذشته از دلایل آن حوادث و بر حق یا بر باطل بودن عناصر اصلی جریان های سابق, مردم دنیا به این اصل مهم رسیده اند که: باید مرزهای کشورها را محترم شمرد و حکومت ها باید سعی کنند با احترام به حاکمیت سایر کشورها منافع برون مرزی خود را دنبال نمایند. استدلال عمده برای این حکم, مصلحتی است یعنی اگر غیر آن باشد نتیجه اش جنگ و خون ریزی است و این امر حتی اگر منافع موقتی برای برخی کشورها دربر داشته باشد۱نهایتا به ضرر همه است. سازمان ها وقوانین بین المللی همه بر این اساس استوارشده اند. ب) علمای علم سیاست, ضمن قبول مصلحت اندیشی فوق, از دیرباز سعی کرده اند توجیه درستی از مرزبندی سیاسی پیداکنند. انگیزهء آنان در این کاوش نظری عمدتا دو مطلب بوده است: اول این که: اگر فرض کنیم همهء مردم, زمام کار را به دست عقلاـ بدهند, در آن صورت چه نوع تقسیم بندی درست و معقولی به جای وضع قبلی می توان ارائه کرد؟ دوم۱:مرزهای سیاسی امروز محصول لشکرکشی ها و جاه طلبی های حکومت های خودکامه و زورمدار سابق (و لاحق!) و نوعی خروج ازحالت طبیعی و چه بسا سرچشمه گرفتاریهای متعددی بین جوامع بشری است. لذا, اگر مبنای درست, کشف شود و به تدریج همه بدان مذعن شوند, می توان سیری تدریجی به سوی حالت معقول به راه انداخت که در زمان مناسب مرزبندی سیاسی عقلایی را تحقق بخشد. ج) کاوش های نظری در این مورد را می توانیم به سه دسته تقسیم کنیم: دستهء اول: علمایی که سعی کرده اند با ارائهء مفهوم ملیتNationality)) آن را مبنای مرزبندی قراردهند. این مسلک غالب در فکر سیاسی قرون نوزدهم و بیستم بوده است و فقط در دهه های آخر قرن جاری میلادی است که تردید دربارهء آن در ادبیات فلسفه سیاسی غرب ظاهر شده است.۱ دستهء دوم: تلاش برای ترسیم حدود عقلایی یک کشورState)) بر اساس کارآمدی حکومت است. این مسلک از ارسطو آغازشد و عمدتا در ادبیات مدرن به دست فراموشی سپرده شده است. دستهء سوم: تلاش برای ترسیم حدود کشور بر اساس اقتضای عقلاـنیت مشترک است که باید قویترین مبنا در بحث مرزها شمرده شود, اگرچه غالب سیاستمداران با آن سر خوشی ندارند! مسائل ملیت الف) اتکا به مفهوم ملیت برای ترسیم حدود کشورها مسلک مختار فلاسفه لیبرال است و در طول چهار قرن گذشته کتاب ها و رساله های متعددی در غرب دربارهء حدود این مفهوم و کاربردهای آن در غرب نگارش یافته است. قطع نظر از اختلاف دیدگاه های مطرح شده می توانیم تئوری کلاسیک ملیت را در سه اصل زیر خلاصه کنیم: اصل اول: ملیت ماهیت تاریخی دارد و درنتیجه, امری جعلی نیست و مردمی که دارای یک ملیت مشترک هستند, دارای اشتراکات متعددی مانند زبان, فرهنگ و دین و امثال این ها می باشند. سرزمین مشترک هم غالبا جزء این اشتراکات محسوب می شود. اصل دوم: ملیت امری محترم و مقدس است و احترام به آن باید همگانی باشد. مردم صاحب یک ملیت مشترک باید ضمن مقدس شمردن ملیت خود در راه حفظ آن از هیچ امری (حتی فداکردن جان خود!) دریغ نورزند. اصل سوم: حق مسلم هر ملیتی این است که حکومت خود را داشته باشد. ب) علی رغم ضعف های اساسی که متفکران لیبرال در استدلال برای مبنای فوق با آن روبه رو بوده اند, ملیت گرایی در قرون هیجدهم و نوزدهم و نیمه اول قرن بیستم را باید پایه تاسیس اغلب حکومت های اروپایی امروز به شمار آوردا و باید گفت روشنفکران و اصحاب قلم سهم مهمی درعمومی کردن مسلک ملیت گرایی داشته اند. از جمله مشکلات نظری که تئوری ملیت با آن روبه رو است می توان به دو مورد مهم زیر اشاره نمود: اشکال اول: مربوط به وضع اقلیت ها است این مشکل را باید قدیمی

ترین مشکل فکر سیاسی لیبرال دانست. فرض کنید جمعیت کوچکی از ملیت آلمانی در وسط سرزمین لهستانی ها در شهری زندگی می کنند لهستانی ها و آلمانی ها حکومت های خاص خود را دارند اما با این اقلیت چه بایدکرد؟ اگر بخواهیم آنان را مستقل کنیم (یا به آلمانی ها بپیوندند) حفظ امنیت لهستان دچار مشکل مهمی خواهدشد. از سوی دیگر فکر لیبرال, شهروند درجه دو را هم رفض می کند به عبارت دیگر, اقلیت مذکور, علی رغم این که رسما شهروند درجه یک به حساب میآیند, اما به خاطر اقلیت بودن عملاـ نمی توانند هیچ قدرتی را در جامعه لهستان از طریق دموکراتیک که مبتنی بر رای عمومی است, به دستآورند. اشکال دوم: جان فشانی برای حفظ ملیت با اصالت فردی در تعارض کامل است, زیرا حکومت دلیل وجودی خود را از ژاندارمی آزادیهای فردی به دست میآورد تا انسان ها بتوانند در محدودهء قانونی هرچه می خواهند بکنند. فداشدن برای ملیت نقض این غرض است.۲ ج) اشکال اول قدیمی است و برای علاج آن نسخهء خودمختاری (و تشکیلات فدرالی برای دولت) ارائه شده است. این امر به معنای عدول از اصل سوم, یعنی حق استقلال سیاسی برای ملیت ها است. درنتیجه در همهء اصول ایجاد تردید می نماید مثلاـ فداکاری برای خودمختاری معنانداردد. تردید در اصل اول که مدعی ماهیت تاریخی برای ملیت است تکان دهنده تر است! فرض کنید حکومتی دارای بخش های خودمختار متعددی باشد در آن صورت چه چیزی باید وحدت حکومت را قوام دهد؟ تجربهء جدید تشکیل دولت آمریکا اصل اول تئوی کلاسیک ملیت را تغییرداد مبتنی بر نظر جدید, ملیت می تواند جعلی باشد همانند ملیت آمریکایی که به کورهء ذوب فرهنگ ها تشبیه شده است یعنی همهء ملیت ها باید در ملیت جدیدی مبتنی بر زبان انگلیسی, تفکر لیبرال و منش آمریکایی! ذوب شوند. رهبران سیاسی این تجربه معتقدبودند که با سرمایه گذاری در نحوهء آموزشی و تبلیغات می توان در طی یکی دو نسل ملیت جدیدی را شکل داد که اساس وحدت کشور جدید باشد. تجربهء مارکسیست ها در شوروی سابق هم دقیقا همین بود. آن ها زبان روسی و مکتب مارکسیسم لنینیسم را مبنای ملیت جدید قراردادند. اما تجربهء جدید با مشکلات فراوانی روبه رو شده است: در مبانی نظری, نیاز برای داشتن توجیه در تعریف ملیت جعلی, سیستم لیبرال را با بن بست روبه رو کرده است: چرا زبان انگلیسی یا روسی, چرا فکر لیبرال یا مارکسیسم, چرا منش آمریکایی یا روسی؟ در تحقق خارجی هم شکست این تز کم تر از میدان فکر و نظر نبوده است: همگان شاهد تجربه روسی بودیم و تجربهء آمریکایی هم جامعه ای پرتنش و پر از تبعیض ارائه داده است. اروپایی ها در تجدیدنظر در تئوری ملیت کلاسیک, به فرمول تعدد ملیت ها رسیده اند که نمونه بارز آن کشور سوئیس است: چند زبان رسمی, چند ملیت و. د) پس از برخورد با مسائل فوق و عناصر دیگری که فعلا مجال بحث آن ها نیست۳, توجه متفکران سیاسی لیبرال به تئوری جدیدی جلب شده است که در آن مرزهای سیاسی موجود به تدریج کم رنگ شده و جهان به سوی نظم مدنی واحدی سیر خواهدکرد که در آن ارزش های لیبرال مبنای روابط مدنی خواهدبود. البته عجیب نیست که سیاستمداران آمریکایی و غربی از این تئوری بیش ترین استقبال را بکنند. برای آن ها چه بهتر از جهانی که توسط کلوپ غرب اداره شود!۴ مرزهای سیاسی و کارآمدی حکومت الف) مسلک معروف دیگر در مورد مبنای نظری مرزهای سیاسی استفاده از عنصر کارآمدی حکومت است. اگرچه این نظر در آرای سقراط و افلاطون بیان شده است, لیکن ارائه مدون آن با ارسطو است. ارسطو خود را در موضع طراحی نظری حکومت قرارمی دهد و از خود می پرسد: حدود و ثغور حکومتی که تمامی امور آن بر مبنای عقلایی استوار باشد (مدینه یا شهر سیاسی در اصطلاح ارسطو), چگونه باید تحدید شود؟ در کتاب سیاست سه ویژگی مهم برای حکومت بیان شده است: اول: حکومت باید خودکفا باشد دوم: حکومت باید قادر به دفاع معقول از خود باشد سوم: حکومت باید بتواند با شهروندان ارتباط برقرارکند. ارسطو سعی می کند از این سه اصل حدود عقلایی شهر سیاسی را (که همان حکومت عقلاـیی یک کشور است) استنباط نماید. ب) لازم است در اصول ذکرشده تاملی بکنیم: خودکفایی در نظر ارسطو مادی نیست بلکه مدیریتی است یعنی مردم یک کشور می توانند عمدتا بازرگان باشند و اصلا چیز مهمی تولیدنکنند! اما حکومت باید در همهء اموری که برای سعادت شهروندان ضروری است برنامه ریزی و مدیریت نماید, و هیچ امری بدون تصدی یا مقررات نباشد. مسئلهء

دفاع همواره در اندیشهء سیاسی عنصر اساسی در وظایف حکومت بوده است. از نظر ارسطو کشورها باید آن قدر بزرگ باشند که بتوان از آن دفاع کرد و آن قدر کوچک نباشند که نتوان عده و عده لازم را برای دفاع تمهیدنمود. البته وی با فرزانگی درمی یابد که دفاع الزاما و ضرورتا متکی به قدرت نظامی نیست, بلکه باید از امکانات سیاسی و اقتصادی هم در این امر کمک گرفت مثلا گاه می توان با خرج کردن و یا با برقراری اتحادیه های سیاسی با رقبای دشمن, وی را از تهاجم بازداشت.۵ در عین حال داشتن حداقلی از توان نظامی هم ضروری است. عنصر ارتباطات هم از ابداعات ارسطو است وی معتقد است, بزرگی شهر باید تا حدی باشد که اگر حاکم مردم را در میدانی جمع کند بتواند سخنش را به گوش همه برساند! ج) همان طور که از توضیحات فوق روشن می شود, محور مرزبندی حکومت ها امکان مملکت داری حاکمان وانجام وظایف توسط آنان است و بدین خاطر تئوری مرزبندی بر اساس کارآمدی خوانده می شود. لیکن نتایج این مبنا بستگی فراوانی به وضع علوم و فنون و امکانات هر زمان دارد مثلا در آخر قرن بیستم, می توان گفت ارتباطات دیگر نمی تواند حدی را برای وسعت کشور الزام نماید, یا سلاح های اتمی بازدارندگی بالایی را ممکن می سازند که نقش و اهمیت تعداد سربازان را کاملا تغییر می دهد. مدیریت یا سازمان دهی حکومت هم می تواند صرفا ابعاد بدیهی را حذف کند والا امروز جمعیت کشورها از صدهزار تا بالغ بر یک میلیارد تغییر می نماید! ماهیت حکومت و مسئله مرزها الف) اکنون, پس از توضیح اجمالی دربارهء دو مسلک معروف در باب مرزبندی سیاسی, به بیان تئوری سومی که مبتنی بر ماهیت حکومت است, می پردازیم به عبارت دیگر, همهء ویژگی های حکومت باید از ماهیت آن سرچشمه بگیرد و در این مورد مسئله مرزها مستثنانیست. روش بحث چنین است: ابتدا فرض می کنیم که زمام امور کاملا به عقل سپرده شده و حدود حکومت ها را در چنین وضعیت ایده‌آلی به دست می‌آوریم. مرحلهء دوم در بحث این است که سیر از وضعیت موجود به سوی آن صورت کمالی را اولا: چگونه می بینیم؟ و ثانیا: چه راه هایی می تواند داشته باشد؟ نقطهء آغاز بحث, سوال مهمی است: حکومت چیست؟ حکومت تجمع عاملی است که در آن عقلانیت جامعی مشترک است. این حکم را با توضیحات زیر مورد توجه قراردهید. اولا: انسان ها که می توانند به صورت فردی مصدر عمل ارادی باشند, جمعا هم می توانند حیثیت عامل بودن پیداکنند (وجود تجمع عامل). ثانیا: تجمع عامل, دو رکن اساسی دارد: عقلانیت مشترک و سازمان دهی مسلط. ثالثا: عقلانیت(Rationality) مبنای عمل است (چه فردی و چه جمعی) بر اساس عقلانیتلا جایگاه عمل در شبکهء مقاصد و طرق نیل بدان ها روشن می شود. عقلانیت جامع آن است که در این شبکه آن قدر بالارود تا ربط عمل را به سعادت حقیقی انسان پیداکند. عقلانیت های دیگر که صرفا مقاصدی را دنبال می کنند عقلانیت جزئی خوانده می شوند. رابعا: مشروعیت باید سیطرهء سازمان دهی را توجیه نماید, و این توجیه باید بر اساس عقلانیت جمعی مشترک باشد. کارآمدی جنبه دیگری از سازمان دهی را که همانا مربوط به انجام وظایف حکومت است بیان می نماید. آن چه در بالا به اختصار آورده ایم, اصول مسلک خاصی در باب حکومت است که آن را تئوری ذاتی حکومت نامیده ایم.۶ تئوری ذاتی حکومت در پاسخ به سوال های اساسی فلسفه سیاسی از قدرت و استحکام چشمگیری برخوردار است که در این مقاله مسئلهء مرزهای سیاسی را به عنوان نمونه می‌آوریم. ب) همان طور که قبلا اشاره کردیم, همهء خصوصیات حکومت و نظام مدنی باید از ماهیت حکومت استنباطشود لذا مسئلهء حدود کشورها و مسائل متفرع بر آن هم از این جمله اند. از تئوری ذاتی حکومت چنین به دست می‌آید که در حکومت دو رکن مهم وجوددارد: عقلانیت مشترک و سازمان دهی. البته گرویدن مردم به عقلانیتی خاص, مسئله ای جدا از حقانیت آن عقلانیت است, این گروش را باید پدیده ای اجتماعی با علل گوناگون قلمدادکرد. از سوی دیگر ظهور سازمان دهی هم تابع امکانات است و هم شدت و ضعف دارد. از این رو, به خلاف مبانی قدیمی در باب حکومت که مرزهای جغرافیایی معینی را طلب می کردند, تئوری ذاتی حکومت مرزها را با شدت و ضعف (با قوت مدرج) مطرح می کند! به عبارت دیگر, مرزهای جغرافیایی, مرزهای حقیقی عنصر حکومت نیستند!۷ برای تحقق حکومت, مطابق این مسلک, ابتدا باید عقلانیتی جامع در میان جمعی از مردم فراگیر شود و سپس سازمان دهی خاصی سیطره پیداکند. داشتن

یک سرزمین ویژه, کمک بزرگی به استقرار سازمان دهی حکومتی می کند, اما به هیچ وجه شرط ضروری ذاتی آن نیست! از سوی دیگر سیطرهء سازمان دهی می تواند در میان طرفداران آن عقلانیت, درجات متفاوتی از ظهور را دارا باشد. اکنون این مبنای نظری عام را به کار می گیریم تا مسئلهء مرزها را در نظام اسلامی مورد تجزیه و تحلیل قراردهیم. ج) تعالیم اسلامی (که در معارف مختلفی از قبیل فقه, تفسیر, اخلاق, عرفان و کلام و منطوی است) مبنای روشنی برای عمل ارائه می دهد که ما آن را عقلانیت اسلامی می نامیم. حکومت اسلامی یعنی تجمع عاملی که بر اساس این عقلانیت مشترک تشکیل شده است. بدیهی است که صرفا گرویدن به این عقلانیت باعث تشکیل حکومت نمی شود, بلکه لازمهء آن تسلط سازماندهی خاص حکومتی (شامل سه رکن رهبری, نظام تصمیم گیری و تقسیم کار) است. این سیطره می تواند در یک سرزمین معین در برهه ای از تاریخ کامل و تمام عیار باشد و در سایر نقاطی که امت اسلامی پراکنده هستند با درجات ضعیف تر وجود داشته باشد. اگرچه نمی توانیم در آن نقاط از سیطرهء حکومت صحبت کنیم, لیکن در عین حال وجود درجات خاصی از آن سازمان دهی هم قابل انکار نیست. طبیعی است سرزمینی که در آن حکومت اسلامی, به معنای سازمان دهی کامل آن۱ مسلط شده است, دارای موقعیت ممتازی می باشد که ما در آثار خود آن را ام القری نامیده ایم.۸ ویژگی مهم و اصلی ام القری در این است که در آن سرزمین اولا- حکومت اسلامی مستقر شده است و ثانیا: صلاحیت و گسترهء رهبری ام القری نسبت به کل امت اسلامی است یعنی این رهبری, لیاقت ولایت بر کل امت را دارد, اگرچه فعلا- سازمان دهی محدود به سرزمین ام القری تحقق یافته است. مسائل مربوط به ((ام القری)) ظاهرشدن ام القری مسائل متعددی را به همراه دارد که ذیلا به برخی از آن ها اشاره می کنیم: الف) همان طور که اشاره کردیم در سازمان دهی حکومتی ام القری رهبری از لحاظ صلاحیت در سطح امت اسلامی است. این امر به همراه خود الزاماتی را دارد: اولا: اگر مردم ام القری نقشی در به قدرت رسیدن رهبری دارند باید در انتخاب (بیعت) خود همواره صلاحیت رهبری کل امت را در نظر بگیرند مثلا- اگر حکومت اسلامی در ایران امروز را ام القری دارالاسلام بدانیم (که حقیقتا چنین است), در آن صورت شورای خبرگان رهبری در معرفی رهبر به مردم باید فرد لایق رهبری کل امت اسلامی را در نظر بگیرند. این امر آن قدر جدی است که فرد مذکور می تواند ایرانی هم نباشد. ثانیا: رهبر ام القری اگرچه در سرزمین محدودی سیطرهء رسمی دارد, لیکن همهء امت اسلامی باید تولی او را به عهده گیرند. ب) شکست یا پیروزی ام القری, شکست و پیروزی اسلام است, لذا اگر ام القری مورد تعرض قرارگیرد, همه امت اسلامی باید برای دفاع از آن قیام نماید مگر آن که عده و عده موجود کفایت نماید. امت اسلامی مجموعه مردمی هستند که اسلام را برای مبنای عمل خود برگزیده اند و بدان ایمان آورده اند. بنابراین, هر فرد از امت نسبت به ام القری مسئولیت دارد حتی اگر فرسنگ ها دور, در بلاد کفر زندگی کند. ج) رهبری ام القری نسبت به کل امت اسلامی مسئولیت دارد, لذا منافع ملی ام القری و استراتژی ملی آن (برای نیل بدان منافع) با سایر کشورها متفاوت است, زیرا صلاح امت اسلامی در محاسبات آن نقش روشن دارد. ممکن است کسی بگوید: مطابق ادعای فوق, اگر قائل هستید که ایران اسلامی امروز ام القری جهان اسلام است, پس هرچه درآمد نفتی دارید بین یک میلیارد مسلمان تقسیم کنید نه این که فقط در ایران خرج نمایید. در پاسخ می گوییم: ایران اسلامی ام القری امت و مصالح امت اسلامی در مصالح ام القری به نحو اصولی ظهوردارد, اگر خرج درآمد نفتی ایران در سایر نقاط به نفع امت اسلامی باشد, مسلما باید این کار صورت بگیرد و یا تا حدی که این نفع, آشکار است باید عمل شود. اگر امروز چنین عملی صورت نمی گیرد دقیقا به این دلیل است که این کار به ضرر آشکار دنیای اسلام است اگر ما درآمد نفتی ایران را صرف سایر نقاط کنیم, ایران اسلامی ضعیف و فشل می شود و چون این سرزمین اکنون ام القری است پس ضعف۱ ازهم گسیختگی آن, باید ازهم گسیختگی امت اسلامی به حساب بیاید. درنتیجه: نه تنها صرف درآمدهای نفتی ایران برای ام القری موجه است که اگر درآمد سایر نقاط را هم صرف ام القری کنیم به خطا نرفته ایم. د) فرض کنید در دو کشور الف و ب از دنیای اسلام, دو فقیه جامع شرایط قیام کرده و حکومت های اسلامی تشکیل داده اند. آیا تداخلی بین سیطرهء دو فقیه فوق پیدانمی شود؟

و اگر می شود چگونه بایـد حل گردد؟ در پاسـخ بایـد بگوییم که روابط این دو کشور و فقهای در راس آن ها بایـد در حالت های مختلف بررسـی گردد: حالت اول: فرض می کنیم کشور الف, ام القری است. در آن صورت همهء امت اسلامی باید به او اقتداکنند و حکومت کشور ب تماما تحت اختیـار وی قرارگیرد. یعنی فقیهی که در راس کشور ب است, با توجه به فرض صـلاحیت رهبری کشـور الف در سـطح کـل امت اسـلامی, بایـد تنفیـذ ولایـت خود را از فقیه رهـبر ام القری بگیرد. حـالت دوم: هردو فقیه از لحـاظ صلاحیت در میان امت اسـلامی شانی مساوی دارند لذا باید شورای رهبری امت را تشـکیل دهند و این شورا بر هر دو کشور سیطره کامل داشـته باشد و امت اسـلامی هم به این نهاد رهبری اقتداکند. حالت سوم: هیچ یک از دو فقیه حاکم درحالی که در میان مردم خود بالیاقت تر هسـتند لیاقت رهبری در سـطح امت را ندارند و در میان امت فرد دیگری برای این کار صلاحیت دارد, لذا بر آن دو فقیه است که هردو به ولایت آن فرد لایق تن دردهنـد. ه) در مطالب بالا همواره صـحبت از بایـدها کرده ایم. مقصود ما از باید الزام بر اساس عقلانیت اسـلامی است. از سوی دیگر نحوهء اقـدام به این بایـدها خود مقوله مجزایی است مثلا معنای دقیق لیاقت چیست؟ آیا لیاقت ویژگی ثابتی است یا می توانـد تغییرکنـد؟ در آن صورت با چه روشـی باید لیاقت را مراقبه کرد؟ عنصـر معروف بودن در آن چه نقشی دارد؟ چگونه باید لایق ترها را شناخت؟ لایقها باید توسط چه کسانی شناسایی و چگونه به مردم معرفی شوند؟ این ها اموری است که می تواننـد راه های انجام مختلف داشـته باشـند و بر اساس زمان تکامل پیدانماینـد. ملاحظات نهایی الف) عقلانیت لیبرال که امروز پایهء تمـدن غربی است, به نحو طبیعی به سوی تجزیهء واحـدهای انسانی گرایش دارد, زیرا در این عقلانیت, رشـد انسـانی این است که بتوانـد در حوزه ای هرچه وسیع تر آزادانه عمـل کنـد و نقش حکومت در تمهیـد این وضـعیت است. از سوی دیگر, ساختـار اقتصـادی اجتمـاعی نظـام لیبرال بیش ترین نفع را از جهـانی شـدن می برد! و درواقع در مقابل معارضه ایـدئولوژیک صریح احساس ضعف می نماید. به همین دلیل است که سیاستمداران تمدن غربی امروز مهم ترین رسالت خود را در استقرار نظمی سیاسـی اقتصـادی بر اسـاس فکر لیبرال در سرتاسـر جهـان می بیننـد. دنیـای ایـدهآل آنان مجموعه ای از انسان ها است که در مشـی زنـدگی عرفی خود کاملا این دنیایی (سـکولار) فکرمی کننـد, یعنی افرادی کاردان, وقت شـناس و حسابگر هسـتند و ضـمنا بسـیار پرتسامـح. هرکس در خانه خود هرچه می خواهـد انجام می دهـد فقط عبور از مرزهای حقوق فردی خلاف است. در دنیای ایدهآل آنـان هرکس به دین خـود است و دین کلا ـ به خـانه هـا فرسـتاده شـده است, مگر مـذهب سـکولار لیـبرالیسم. دنیـای مورد علاقهء سیاسـتمداران امروز غربی طبقـه ای است: در راس آن کلـوپ, کشورهـای اروپـایی آمریکـایی که دارای اقتصـاد و صـنعت پیشـرفته هسـتند قراردارنـد و بقیه به این کلوپ تاسـی می کننـد. در یـک کلام, تمـدن غربی امروز نه تنها منافع خود را در جهان گشایی می بیند, بلکه تداوم حیات و سـیطره جهانی خود را بدان منوط می داند. ب) در مقابل عقلانیت غربی, امروز عقلانیت اسـلامی سـر بلند کرده است که از دیـد اندیشـمندان لیـبرال زنـگ خطر جـدی محسـوب می شـود. لیـبرال هـا تصـور می کردنـد که بعـد از شکسـت مارکسیسم دیگر نباید رقیبی در میدان باشد و لذا فروپاشی امپراتوری شوروی را فتح الفتوح تمدن غربی می نامند. عقلانیت اسلامی اقتضـای تشـکیل امت واحـده بـا حکومت واحـد در میان امت دارد. این امر البته نقطه اوج تمـدن جدیـد اسـلامی خواهـدبود و نباید فاصلهء وضع امروز امت اسـلامی را با آن نقطه دست کم بگیریم و لذا معقول است اگر مراحل متعددی را برای رسیدن به آن نقطه قایـل شویم: در مرحله اول: لزوم پیداشـدن آگـاهی و توجه به احیای اسـلام به عنوان راه درست برای زنـدگی فردی و جمعی است. مرحله دوم: تلاش برای تاسیس حکومت های اسـلامی در کشورهای مختلف و متعدد فعلی دنیای اسـلام است. طبیعی است که این تلاش بایـد عمدتا توسط مردم هر کشور صورت گیرد و در هرجا به تناسب وضـعیت است: گاهی می توان از امکانات موجود مانند انتخابات پارلمان و غیره استفاده کرد و گاهی باید نهضت را با ریختن به خیابان ها به نتیجه رساند. تجربهء الجزایر و مصر نشان داده است که سیاسـتمداران غربی در مقابله با نهضت احیای اسـلام از هیچ خشونتی دریغ ندارند و شعارهای حقوق بشر و امثال آن صرفا در جهت منافع غربی ها است و نه مسلمانان! مرحله امروزین نهضت همین مرحله است. مرحله سوم: هنگامی آغاز می شود که مردم

کشورهای متعدد و مهم جهان اسلام قادر به تاسیس حکومت اسلامی شده باشند در آن صورت باید حکومت های اسلامی به سوی اندراج در یک حکومت واحد در میان امت حرکت نمایند و سازمان دهی جدیدی را به وجود آورند. با توجه به اختلافات ریشه دار در دنیای اسلام و وجود علمای متحجر و دنیاپرست و دسائس کفار و تحصیل کرده های دل باخته‌ء تمدن غرب, باید گفت انبوهی از مشکلات بر سر راه دیده می شود. در این جا است که ما باید به مبنای مهمی در عقلانیت اسلامی خود توجه کنیم و آن ضرورت انجام وظیفه است توفیق از سوی خدای سبحان میآید.ان شاءالله پی نوشت ها: ۱. یکی از محققان بنام معاصر در زمینه مسائل ملیت و ملیت گرایی ای.دی.اسمیت (A.D. Smith))است که در این باره آثار گران بهایی عرضه نموده است. کتاب زیر یکی از آن ها است که مورد استفاده حقیر در این رساله می باشد: (Smith.A.D Theories of Nationalism ۲nd edition (London: Duckworth ۱۹۸۳ ۲. ر.ک به: محمدجواد لاریجانی, کاوشهای نظری در سیاست خارجی (تهران: انتشارات علمی و فرهنگی, ۱۳۷۴) ص۲۴۶. ۳. محمدجواد لاریجانی, نظم بازی گونه (تهران: انتشارات اطلاعات, ۱۳۷۱), ص۷۲. ۴. برای نقد چهار تئوری معروف در این زمینه ر.ک: محمدجواد لاریجانی کاوشهای نظری در سیاست خارجی, ص۲۶۳. ۵. ر.ک به: نقد ارسطو از آراء فالیاس (Phaleas)): Aristotle,"Politics",in The Works of Aristotle,Volume II,(Chicago: (The University of Chicago,the Great Books ۱۹۵۲ ۶. محمدجواد لاریجانی, حکومت: بحثی در مشروعیت و کارآمدی (تهران: انتشارات سروش ۱۳۷۴). ۷. محمدجواد لاریجانی کاوشهای نظری در سیاست خارجی, ص۲۵۶. ۸. محمدجواد لاریجانی, مقولاتی در استراتژی ملی (تهران: مرکز ترجمه و نشر کتاب, ۱۳۶۷), ص۲۵. منابع مقاله: مجله حکومت اسلامی شماره ۲، لاریجانی، محمد جواد ؛

وظایف و اختیارات ولی فقیه

وظایف و اختیارات ولی فقیه وقتی می گوییم ولایتی را که رسول اکرم – صلی الله علیه و آله و سلم – و ائمه – علیهم السلام – داشتند، بعد از غیبت فقیه عادل دارد، برای هیچ کس این توهم نباید پیدا شود که مقام فقها همان مقام ائمه – علیهم السلام – و رسول اکرم – صلی الله علیه و آله و سلم – است. زیرا اینجا صحبت از مقام نیست، بلکه صحبت از وظیفه است. ولایت یعنی حکومت و اداره کشور و اجرای قوانین شرع مقدس، یک وظیفه سنگین و مهم است نه اینکه برای کسی شان و مقام غیر عادی به وجود بیاورد و او را از حد انسان عادی بالاتر ببرد. به عبارت دیگر ولایت مورد بحث، یعنی حکومت و اجرا و اداره، بر خلاف تصوری که خیلی افراد دارند امتیاز نیست، بلکه وظیفه ای خطیر است. ولایت فقیه از امور اعتباری عقلائی است و واقعیتی جز جعل ندارد، مانند جعل (قرار دادن و تعیین) قیم برای صغار. قیم ملت با قیم صغار از لحاظ وظیفه و موقعیت هیچ فرقی ندارد. مثل این است که امام – علیه السلام – کسی را برای حضانت، حکومت یا منصبی از مناصب تعیین کند. در این موارد معقول نیست که رسول اکرم – صلی الله علیه و آله و سلم – و امام با فقیه فرق داشته باشد. مثلا یکی از اموری که فقیه متصدی ولایت آن است، اجرای حدود (یعنی قانون جزای اسلام) است. آیا در اجرای حدود بین رسول اکرم – صلی الله علیه و آله و سلم – و امام و فقیه امتیازی است؟ یا چون رتبه فقیه پائین تر است، باید کمتر بزند؟ حد زانی که صد تازیانه است اگر رسول اکرم – صلی الله علیه و آله و سلم – جاری کند ۱۵۰ تازیانه می زند و حضرت امیر المؤمنین – علیه السلام – ، ۱۰۰ تازیانه و فقیه ۵۰ تازیانه؟ یا اینکه حاکم، متصدی قوه اجرائیه است و باید حد خدا را جاری کند، چه رسول الله – صلی الله علیه و آله و سلم – باشد و چه حضرت امیر المؤمنین – علیه السلام – ، یا نماینده و قاضی آن حضرت در بصره و کوفه، یا فقیه عصر. دیگر از شؤون رسول اکرم – صلی الله علیه و آله و سلم – و حضرت امیر – علیه السلام – اخذ مالیات، خمس، زکات، جزیه و خراج اراضی خراجیه است. آیا رسول اکرم – صلی الله علیه و آله و سلم – اگر زکات بگیرد، چقدر می گیرد؟ از یک جا، ده یک و از یک جا، بیست یک؟ حضرت امیر

المؤمنین – علیه السلام – خلیفه شدند، چه می کنند؟ جناب عالی فقیه عصر و نافذ الکلمه شدید، چطور؟ آیا در این امور، ولایت رسول اکرم – صلی الله علیه و آله و سلم – با حضرت امیر المؤمنین – علیه السلام – و فقیه، فرق دارد؟ خداوند متعال رسول اکرم – صلی الله علیه و آله و سلم – را «ولی » همه مسلمانان قرار داده و تا وقتی آن حضرت باشند، حتی بر حضرت امیر – علیه السلام – ولایت دارند. پس از آن حضرت، امام بر همه مسلمانان حتی بر امام بعد از خود ولایت دارد، یعنی اوامر حکومتی او درباره همه نافذ و جاری است و می تواند قاضی و والی نصب و عزل کند. (۱) همین ولایتی که برای رسول اکرم – صلی الله علیه و آله و سلم – و امام در تشکیل حکومت و اجرا و تصدی اداره هست، برای فقیه هم هست. لکن فقها «ولی مطلق » به این معنی نیستند که بر همه فقهای زمان خود ولایت داشته باشند و بتوانند فقیه دیگری را عزل یا نصب نمایند. در این معنی، مراتب و درجات نیست که یکی در مرتبه بالاتر و دیگری در مرتبه پائین تر باشد، یکی والی، دیگری والی تر باشد. پس از ثبوت این مطلب، لازم است که فقها اجتماعا یا انفرادا برای اجرای حدود و حفظ ثغور و نظام، حکومت شرعی تشکیل دهند. این امر اگر برای کسی امکان داشته باشد، واجب عینی است و گر نه واجب کفائی است، در صورتی هم که ممکن نباشد ولایت ساقط نمی شود، زیرا از جانب خدا منصوبند. اگر توانستند باید مالیات، و زکات، خمس و خراج را بگیرند و در مصالح مسلمین صرف کنند، و اجرای حدود کنند. اینطور نیست که حالا که نمی توانیم حکومت عمومی و سراسری تشکیل بدهیم، کنار بنشینیم ;بلکه تمام امور که مسلمین محتاجند و از وظائفی است که حکومت اسلامی باید عهده دار شود، هر مقدار که می توانیم، باید انجام دهیم. (۲) اگر فرد لایقی که دارای این دو خصلت باشد، بپا خاست و تشکیل حکومت داد، همان ولایتی را که حضرت رسول اکرم – صلی الله علیه و آله و سلم – در امر اداره جامعه داشت، دارا می باشد و بر همه مردم لازم است که از او اطاعت کنند. این توهم که اختیارات حکومتی رسول اکرم – صلی الله علیه و آله و سلم – بیشتر از حضرت امیر – علیه السلام – بود، یا اختیارات حکومتی حضرت امیر – علیه السلام – بیش از فقیه است، باطل و غلط است. البته فضائل حضرت رسول اکرم – صلی الله علیه و آله و سلم – بیش از همه عالم است و بعد از ایشان فضائل حضرت امیر – علیه السلام – از همه بیشتر است ;لکن زیادی فضائل معنوی، اختیارات حکومتی را افزایش نمی دهد. همان اختیارات و ولایتی که حضرت رسول و دیگر ائمه – صلوات الله علیهم – در تدارک و بسیج سپاه، تعیین ولات و استانداران، گرفتن مالیات و صرف آن در مصالح مسلمانان داشتند، خداوند همان اختیارات را برای حکومت فعلی قرار داده است، منتهی شخص معینی نیست، روی عنوان عالم عادل است. (۳) روحانیت نقش دارد، در حکومت هم نقش دارد. روحانی نمی خواهد حاکم باشد، لکن می خواهد نقش داشته باشد، شما در همین قضیه رئیس جمهوری به ما پیشنهاد می کردند که، پیشنهاد کردند از اشخاص، حتی از دانشگاه به اینکه ما حالا بعد از مدت ها فهمیدیم که اطمینان به دیگران نیست. روحانی باشد من می گفتم نه، روحانی نقش باید داشته باشد، خودش رئیس جمهور نشود، لکن در ریاست جمهور نقش باید داشته باشد، کنترل باید بکند، آن به منزله کنترل یک ملتی است، یک مملکتی است، نمی خواهد روحانی رئیس مثلا ـ فرض کنید که رئیس دولت باشد، لکن نقش دارد در آن، اگر رئیس دولت بخواهد باشد کذا، پا را کجا بگذارد این جلویش را می خواهد بگیرد. اینکه در این قانون اساسی یک مطالبی و لو به نظر من یک قدری ناقص است و روحانیت بیشتر از این در اسلام اختیارات دارد و آقایان برای اینکه خوب دیگر خیلی با این روشنفکرها مخالفت نکنند یک مقداری کوتاه آمدند اینکه در قانون اساسی هست، این بعض شؤون ولایت فقیه هست نه همه شؤون ولایت فقیه، و از ولایت فقیه آنطوری که اسلام قرار داده است به آن شرایطی که اسلام قرار داده است، هیچ کس ضرر نمی بیند. (۴) در صورتی که در ضمن عقد با مرد (وقتی که می خواهند عقد کنند) شرط بکنند و در ضمن عقد این شرط بشود که – طلاق – وکیل در طلاق خودش باشد یا مطلق. یا در شرائطی یک سئوالی پیش آورده است به اینکه این زن هائی که حالا تحت زوجیت هستند چه؟ این ولایت فقیه را مخالفت می کنند در صورتی که نمی دانند از شؤون فقیه هست که اگر چنانکه یک مردی با زن خودش رفتارش بد باشد او را اولا نصیحت کند و ثانیا تادیب کند و اگر دید نمی شود اجراء طلاق کند. شما موافقت کنید با

این ولایت فقیه، ولایت فقیه برای مسلمین یک هدیه ای است که خدای تبارک و تعالی داده است. منجمله همین معنایی که شما سؤال کردید و طرح کردید که زن هائی که الان شوهر دارند اگر چنانچه گرفتاری هائی داشته باشند چه باید بکنند؟ آنها رجوع می کنند به آنجائی که فقیه است، به مجلسی که در آن قضیه است به دادگاهی که در آن فقیه است و فقیه رسیدگی می کند و اگر چنانچه صحیح باشد، شوهر را تادیب می کند، شوهر را وادار می کند به اینکه درست عمل کند و اگر چنانچه نکرد طلاق می دهد. ولایت دارد بر این امر که اگر چنانچه به فساد می کشد، یک زندگی به فساد کشیده می شود طلاق می دهد و طلاق اگر چه در دست مرد است لکن فقیه در جائی که مصلحت اسلام را دید، مصلحت مسلمین را دید و در جائی که دید نمی شود به غیر این، طلاق بدهد. این ولایت فقیه هست. (۵) ولایت فقیه ولایت بر امور است که نگذارد این امور از مجاری خودش بیرون برود، نظارت کند بر مجلس، بر رئیس جمهور که مبادا یک پای خطائی بردارد، نظارت کند بر نخست وزیر که مبادا یک کار خطائی بکند، نظارت کند بر همه دستگاه ها، بر ارتش که مبادا یک کار خلافی بکند. (۶) این اشخاص هم اموالشان همانطوری که گفتید این اموال بسیار مجتمع اینها از راه مشروع نیست، اسلام اینطور اموال را به رسمیت نمی شناسد و در اسلام اموال مشروع و محدود به حدودی است و زائد بر این معنا ما اگر فرض بکنیم که یک کسی اموالی هم دارد، خوب اموالش هم مشروع است، لکن اموال طوری است که حاکم شرع، فقیه، ولی امر تشخیص داد که این به اینقدر که هست نباید اینقدر باشد، برای مصالح مسلمین می تواند غصب کند و تصرف کند و یکی از چیزهایی که مترتب بر ولایت فقیه است و مع الاسف این روشنفکرهای ما نمی فهمند که ولایت فقیه یعنی چه، یکی اش هم تحدید این امور است. مالکیت را در عین حال که شارع مقدس محترم شمرده است، لکن ولی امر می تواند همین مالکیت محدودی که ببیند خلاف صلاح مسلمین و اسلام است، همین مالکیت مشروع را محدودش کند به یک حد معینی و با حکم فقیه از او مصادره بشود. (۷) پی نوشت ها: ۱. کتاب ولایت فقیه – صفحه ۵۶و۵۷. ۲. کتاب ولایت فقیه – صفحه ۵۱. ۳. کتاب ولایت فقیه – صفحه ۵۵. ۴. صحیفه نور – جلد ۱۱– صفحه ۱۳۳– ۸/۱۰/۵۸. ۵. صحیفه نور – جلد ۱۰– صفحه ۸۸و۸۷– ۹/۸/۵۸. ۶. صحیفه نور – جلد ۱۰– صفحه ۲۹– ۹/۸/۵۸. ۷. صحیفه نور – جلد ۱۰– صفحه ۱۳۸– ۱۴/۸/۵۸. منابع مقاله: سخن آفتاب، سازمان تبلیغات اسلامی؛

لزوم مشورت

لزوم مشورت جایگاه مشورت یکی از اساسی ترین پایه های استواری نظام حکومت در اسلام، گسترش دامنه مشورت در تمامی ابعاد زندگی از جمله شؤون سیاسی – اجتماعی است. قرآن در این باره در توصیف مؤمنان می فرماید: «و امرهم شوری بینهم » . (۱) واژه «امرهم » از نظر ادبی اسم جنس است که به ضمیر جمع اضافه شده، بنابراین شامل تمامی شؤون مربوط به زندگی بویژه در رابطه با زندگی گروهی که در راس آن شؤون سیاسی اجتماعی است، خواهد بود. خداوند در این آیه مؤمنان را مورد ستایش قرار داده که در تمامی ابعاد حیات فردی و اجتماعی، شیوه مشورت را رهنمود خود قرار می دهند و در ضمن رابطه تنگاتنگ میان ایمان و ضرورت مشورت را گوشزد می کند و در حقیقت، این یک دستور شرعی محسوب می شود. کارها بویژه امور مربوط به مسائل جامعه، اگر با مشورت انجام گیرد، احتمال خطای آن کمتر است. «من شاور الرجال شارکها فی عقولها» . (۲) هر که با رجال کارآزموده به کنکاش بنشیند، از خرد و کاردانی آنان بهره کامل برده است. «من شاور ذوی الالباب دل علی الرشاد» . (۳) هر که با صاحبان خرد به شور بنشیند، به راه راست هدایت گردیده است. مشورت در نظام اسلامی یک اصل و پایه است. بویژه مسؤولان امر، صریحا دستور مشاورت دارند. خداوند، پیامبر اسلام را مخاطب قرار داده می فرماید: «و شاورهم فی الامر فاذا عزمت فتوکل علی الله » . (۴) در اینجا سه مطلب باید مورد توجه قرار گیرد: اول: پیامبر اسلام (ص) دارای سه شخصیت بوده است: ۱- محمد بن عبدالله بن عبدالمطلب، یکی از افراد برجسته قبیله قریش که در جزیرة العرب مانند دیگر مردم زندگی روزمره خود را داشت و به

عنوان یک فرد ممتاز از آحاد مردم بوده و این جهت، شخصیت حقیقی و فردی و جنبه شخصی او را تشکیل می دهد. ۲- پیامبر خدا و حامل رسالت الهی بود که شریعت اسلام را به عنوان یک پیام آسمانی به مردم تبلیغ و تبیین می نمود. «و انزلنا الیک الذکر لتبین للناس ما نزل الیهم و لعلهم یتفکرون » (۵). ۳- علاوه بر دو مورد گذشته ولی امر مسلمین و زعیم سیاسی امت بود که با ایجاد وحدت ملی (بر اساس برادری اسلامی) و تشکیل دولت (بر اساس عدالت اجتماعی) رهبری سیاسی امت را بر عهده گرفته بود و این حق را به اقتضای مقام نبوت خویش دریافت کرده بود، زیرا خود صاحب شریعت بود و خود را موظف می دانست که مسؤولیت اجرایی آن را نیز بر عهده گیرد. چنانکه خداوند می فرماید: «انا انزلنا الیک الکتاب بالحق لتحکم بین الناس بما اراک الله » (۶). و آیه «النبی اولی بالمؤمنین من انفسهم » (۷) نیز اشاره به همین حقیقت است. اکنون، مورد خطاب در دستور «و شاورهم فی الامر» کدامین شخصیت پیامبر اکرم است، شخصیت فردی او یا شخصیت رسالی یا شخصیت سیاسی و مقام رهبری او؟ بدون شک، شخصیت سیاسی او در این آیه مورد خطاب قرار گرفته است، زیرا مقصود از «امر» امور شخصی وی نیست و نیز در امر رسالت و شریعت با کسی مشورت نمی کند، بلکه تنها امر زعامت است که زمینه مشورت دارد و از همین رو تمامی مسؤولین سیاسی و رهبران امت مورد خطاب قرار گرفته اند و این دستور به پیامبر اکرم اختصاص ندارد. دوم: ضمیر «هم » اشاره به کیست؟ بدون تردید مرجع این ضمیر امت اند، به دلیل صدر آیه: «فبما رحمة من الله لنت لهم و لو کنت فظا غلیظ القلب لانفضوا من حولک فاعف عنهم و استغفر لهم و شاورهم فی الامر. . .» که مدارا کردن با مردم و در همین راستا طرف مشورت قرار دادن آنان را دستور می دهد. البته چگونگی مشاورت با مردم در برنامه های سیاسی به موضوع مورد مشورت بستگی دارد و به اقتضای هر موضوع یا به رای عمومی گذاشته می شود، یا با نخبگان و نمایندگان مردم در میان نهاده می شود، که شرح آن خواهد آمد. سوم: همان گونه که روشن شد، مقصود از «امر» شؤون سیاسی و اداری کشور و امت است، زیرا در امور شخصی، مشاورت با عامه مردم مفهومی ندارد و در امر نبوت نیز پیامبر تنها با وحی در ارتباط است و جائی برای مشورت در امور مربوط به پیامبری نیست. در نتیجه تمامی مسؤولین امر و دست اندرکاران سیاسی و اداری در نظام اسلامی شرعا موظفند تا در تمامی شؤون سیاسی - اداری، در کنار مردم باشند و آنان را کاملا- در جریان بگذارند و همواره رای اعتماد مردم را پشتوانه اقدامات خود قرار دهند. و این خود، مجال دادن به مردم است تا پیوسته در صحنه سیاست حضور فعال داشته باشند. علاوه که این کار، بها دادن به جایگاه مردم و حرکت در راستای خواسته های مشروع امت خواهد بود. و بدین سان مردم همواره خود را در حکومت سهیم می دانند و حکومت مردمی به معنای درست کلمه نیز همین است و بس. در اینجا این نکته قابل یادآوری است که عبارت ذیل آیه: «فاذا عزمت فتوکل علی الله ان الله یحب المتوکلین » را برخی چنان تفسیر می کنند که دستور مشورت تنها برای دلجویی از مردم، یا آگاه شدن ولی امر است، ولی تصمیم گیری با خود اوست و هرگونه صلاح بداند رفتار می کند، همان گونه که امروزه مرسوم است و بیشتر رؤسای جمهور، مشاورینی دارند و تنها برای روشن شدن با آنان مشورت می کنند، ولی رای نهایی با خود آنها است و مساله تنفیذ رای اکثریت مطرح نیست. ولی خواهیم گفت که این تفسیر، مخالف آیه «و امرهم شوری بینهم » می باشد و در مواردی مایه بی اعتبار نمودن آرای عمومی و وقع ننهادن به نظرات صاحب نظران مربوطه خواهد بود. در صورتی که آیه فوق به مردم بها می دهد و آرای آنان را ارج می نهد. و اساسا تفسیر یاد شده مخالف مفهوم «شور» در متعارف و عرف عقلا- است که معمولا- پس از مشورت، رای اکثریت را مورد تنفیذ قرار می دهند. و شرع نیز تشخیص این گونه مفاهیم را به عرف واگذار کرده است. بنابراین تفسیر آیه چنین خواهد بود: در موقع تنفیذ رای اکثریت - طبق معمول - هیچ گونه نگرانی به خود راه نده و اگر در مواردی احتمال صواب را در خلاف رای اکثریت می بینی، نگران نباش، زیرا این دغدغه بر اثر سنگینی بار مسؤولیت بر تو رخ داده، پس آسوده خاطر باش و بر خدا توکل نما که خداوند کارساز تو خواهد بود، زیرا طبق روال معمول رفتار کرده ای و به وظیفه محوله درست عمل کرده ای و خداوند مددکار درست کاران است. روایات در این زمینه نیز همین معنی را می رسانند. مشورت با مردم در روایات ۱- امام جعفر

بن محمد صادق از پدرش امام محمد بن علی باقر (ع) روایت می کند که فرمود: «قیل لرسول الله (ص) ما الحزم؟ قال: مشاورة ذوی الرای و اتباعهم » (۸). از پیامبر اکرم (ص) پرسیده شد: حزم (استواری در تصمیم) چیست؟ پیامبر فرمود: مشورت با صاحب نظران و پیروی کردن از نظرات ایشان است. در این گفت و شنود، دو نکته جالب وجود دارد: نخست آن که سه واژه از لحاظ مفهوم نزدیک به یکدیگر و قریب الافق هستند: عزم، جزم، حزم. - عزم، مطلق قصد و تصمیم است. - جزم، قاطعیت در قصد و تصمیم گیری است. - حزم، قاطعیت در تصمیم گرفته شده بر اساس حکمت و اندیشه درست است. و در این روایت از «حزم » سؤال شده که تصمیم گیری حکمت آمیز چگونه است؟ نکته دوم آن که پیامبر در این روایت علاوه بر آن که راه کنکاش با اندیشمندان مربوطه را پیشنهاد کرده، متابعت و پذیرفتن آراء صواب آنها را نیز توصیه فرموده است یعنی، حکمت عملی اقتضا می کند که تصمیم گیرنده از رای صاحب نظران پیروی کند، نه آن که پس از مشورت، آنچه به نظر خودش رسید، عمل کند و این همانگونه که خواهیم گفت، متابعت از رای اکثریت قاطع صاحب نظران است. به همین جهت است که حضرت امیر (ع) می فرماید: «الخلاف یهدم الرای » (۹). مخالفت با رای اکثریت، مایه تباهی رای تصمیم گیرنده است. و در جای دیگر می فرماید: «من استبد برایه هلک » (۱۰). هر که رای خود را بپسندد و به آرای دیگران بها ندهد، راه نابودی را در پیش گرفته است. ۲- پیامبر (ص) فرمود: «الحزم، ان تستشیر ذا الرای و تطیع امره، و قال: اذا اشار علیک العاقل الناصح فاقبل، و ایاک و الخلاف علیهم، فان فیه الهلاک » (۱۱). تدبیر حکمت آمیز آن است که کار را با صاحب نظران در میان گذارده و از صلاحدید آنان پیروی کنی و هرگاه خردمند صاحب نظری دلسوزانه و از روی پند و اندرز پیشنهادی داد، آن را بپذیر و مبادا با چنین کسانی مخالفت ورزی که راه نابودی خود را هموار ساخته ای! نکته قابل توجه این است که «عاقل ناصح » در اینجا عنوان کلی دارد و فرد مراد نیست، به دلیل ضمیر جمع «و ایاک و الخلاف علیهم » که بر اساس آن در صورت مشاورت با اندیشمندان باید به آرای آنان ارج نهاده شود و مورد عمل قرار گیرد و لازمه آن پیروی از رای اکثریت قاطع است. و لذا امام صادق (ع) می فرماید: «المستبد برایه، موقوف علی مداحض الزلل » (۱۲). هر که بر رای خود پافشاری کند و به آرای دیگران بها ندهد، بر لبه پرتگاه لغزشگاهها قرار گرفته است. جالب آن که «مداحض الزلل - لغزشگاهها» به صورت جمع آمده، یعنی: چنین کسی لغزشهای فراوانی در پیش رو خواهد داشت. و مولا امیر مؤمنان (ع) فرموده: «لا رای لمن انفرد برایه » (۱۳). هر که خودرای باشد، رای او نادرست آید. ۳- رسول اکرم (ص) فرمود: «استرشدوا العاقل و لا تعصوه فتندموا» (۱۴) با خردمندان به کنکاش بنشینید و با آنان به مخالفت نورزید که پشیمانی در پی دارد. و در حدیث دیگر فرمود: «مشاورة العاقل الناصح رشد و یمن، و توفیق من الله، فاذا اشار علیک الناصح العاقل، فایاک و الخلاف، فان فی ذلک العطب » (۱۵). مشورت با فرهیختگان فرزانه مایه پیشرفت و برکت و موفقیت است و همواره عنایت الهی را همراه دارد. پس هر گاه خردمندان خیراندیش، پیشنهادی ارائه دادند، زنهار که سرپیچی نکنی که دچار رنج و دشواری خواهی گردید. ۴- امیر مؤمنان (ع) فرمود: «لا ظهیر کالمشاورة » و نیز «لا مظاهرة اوثق من مشاورة » . (۱۶) هیچ پشتوانه ای همچون مشاورت نیست. و پشتوانه ای مستحکم تر از مشاورت نیست. ۵- و نیز فرمود: «من شاور الرجال شارکها فی عقولها» . هر که با مردان کارآزموده به کنکاش بنشیند، از اندیشه و خرد آنان سهمی برای خود فراهم ساخته است. ۶- همچنین فرمود: «من استقبل وجوه الآراء، عرف مواقع الاخطاء» . هر که آرای گوناگون را دریافت کند و مورد بررسی و سنجش قرار دهد، نقاط ضعف و قوت آنها بر او روشن می گردد. آنچه امام فرموده است در رابطه با مسائل علمی است که با مراجعه به آراء مختلف، راه انتخاب درست، بهتر آشکار می شود. ۷- و در جای دیگر فرمود: «الاستشارة عین الهدایة » . مشورت کردن، عین هدایت است. یعنی: راه بردن به سوی هدایت، از طریق مشورت میسر است. لزوم مشورت دولتمردان اکنون این سؤال پیش می آید که این همه سفارشها که از پیامبر اکرم و اوصیای اطهار وی درباره مشورت آمده یا آیه مبارکه که مؤمنان را در مشورت نمودن مورد ستایش قرار داده و ترغیب نموده، آیا مخصوص عامه مردم است، یا آن که به اولویت قطعی شامل اولیای امور و مسؤولان کشور نیز می گردد؟ پاسخ، قطعا مثبت است. به همین دلیل

است که امام جعفر بن محمد صادق (ع) می فرماید: «لا یطمعن القلیل التجربة المعجب برایه فی رئاسة » (۱۷). هرگز کسی که پیشینه آزمودگی ندارد و شیفته رای خویشتن است، در پی عهده داری ریاست و رهبری نباشد. البته کسانی را باید طرف مشورت خویش قرار داد که علاوه بر آزمودگی، همواره خدا را در نظر داشته باشند. امام صادق (ع) به سفیان ثوری می فرماید: «و شاور فی امرک الذین یخشون الله عز و جل » (۱۸). و مولا امیر المؤمنین (ع) می فرماید: «شاور فی حدیثک الذین یخافون الله » (۱۹). امام صادق (ع) نیز می فرماید: «استشر العاقل من الرجال الورع، فانه لا یامر الا بخیر، و ایاک و الخلاف، فان خلاف الورع العاقل، مفسدة فی الدین و الدنیا» (۲۰). با مردان فرزانه پارسا به کنکاش بنشین، زیرا آنان جز به نیکی دستور نمی دهند و زنهار که با آنان مخالفت ورزی، که دین و دنیای خود را تباه ساخته ای. نکته مهم دیگری که در اینجا هست این است که مشاورت هرگز پشیمانی ندارد: پیامبر اکرم (ص) هنگامی که علی (ع) را به سوی یمن روانه ساخت، به او سفارش فرمود: «یا علی، ما حار من استخار، و لا ندم من استشار» (۲۱). هرگز سرگردان نخواهد ماند کسی که از خداوند درخواست رهنمود کند و هرگز پشیمان نمی گردد کسی که مشورت نماید. مولا امیر مؤمنان (ع) خود می فرماید: «من لم یستشر یندم » (۲۲). هر که مشورت نکند پشیمان خواهد گردید. امام موسی بن جعفر (ع) می فرماید: «من استشار لم یعدم عند الصواب مادحا، و عند الخطاء عاذرا» (۲۳). هر که با مشورت کارها را انجام دهد، اگر درست درآید، کار او ستوده خواهد بود و اگر نادرست آید، مورد نکوهش قرار نخواهد گرفت و معذور خواهد بود. در همین رابطه مولاـ امیر مؤمنان (ع) درباره مواردی که نص شرعی درباره آن نرسیده باشد، از پیامبر اکرم (ص) می پرسد: «یا رسول الله (ص) ارایت اذا نزل بنا امر لیس فیه کتاب و لا سنة منک، ما نعمل به؟ پیامبر در جواب می فرماید: «اجعلوه شوری بین المؤمنین. و لا تقصرونه بامر خاصة » (۲۴). آن را با مشورت انجام دهید. سپس اضافه می فرماید: مشورت را در همه موارد بکار برید. یعنی: همه کارهای مسلمین باید با شور انجام گیرد. خلاصه آن که روایات درباره دستور مشورت فراوان است و در درجه اول، مسؤولان امت را شامل می گردد که در تمامی کارها با فرزانگان خیراندیش و کارشناسان کارآزموده همواره به شور بنشینند و هرگز مسؤولان دولت در حکومت اسلامی، از این قاعده مستثنی نیستند. لزوم مشورت دولتمردان روش مشورت شارع مقدس، تنها دستور مشورت داده تا جامعه اسلامی در تمامی ابعاد زندگی و از همه مهمتر در شؤون سیاسی با شور و کنکاش به تصمیم گیری بپردازند، ولی این که طریقه شوری چگونه است، به خود مردم واگذار شده، تا آن را مطابق شیوه خردمندان و معمول و متعارف جهانیان که اصطلاحا «سیره عقلائیه » گفته می شود، انجام دهند. پی نوشت ها: ۱- سوره شوری ۴۲: ۳۸. ۲- نهج البلاغه، قصار الحکم: ۱۶۱. ۳- بحار الانوار، ج ۷۲ (مؤسسة الوفاء - بیروت) ص ۱۰۵، رقم ۳۹، از کنز الفوائد کراجکی. ۴- آل عمران ۳: ۱۵۹. ۵- سوره نحل، ۱۶: ۴۴. ۶- سوره نساء ۴: ۱۰۵. ۷- سوره احزاب ۳۳: ۶. ۸- بحار الانوار (مؤسسة الوفاء - بیروت) ج ۷۲، ص ۱۰۰، از محاسن برقی. ۹- بحار الانوار، ج ۷۲، ص ۱۰۵، از نهج البلاغه. ۱۰- همان، ص ۱۰۴. ۱۱- بحار الانوار، ص ۱۰۵، رقم ۴۱. ۱۲- بحار الانوار، ج ۷۲، ص ۱۰۵. ۱۳- همان، ص ۱۰۵، رقم ۳۹. ۱۴- بحار الانوار، ج ۷۲، ص ۱۰۵. ۱۵- همان، ص ۱۰۵، رقم ۳۹. ۱۶- همان، ص رقم ۳۷، از نهج البلاغة. ۱۷- بحار الانوار، ج ۷۲، ص ۹۸، رقم ۲، از خصال صدوق. ۱۸- همان، ص ۹۸، رقم ۵، از خصال صدوق. ۱۹- همان، ص ۹۸، رقم ۳، خصال صدوق. ۲۰- همان، ص ۱۰۱- ۱۰۲، رقم ۲۶، از محاسن برقی. ۲۱- همان، ص ۱۰۰، رقم ۱۳، امالی شیخ طوسی. ۲۲- بحار الانوار، ج ۷۲، ص ۱۰۴، رقم ۳۵، از تفسیر عیاشی. ۲۳- همان، رقم ۳۷، از الدرة الباهرة. ۲۴- تفسیر فرات بن ابراهیم کوفی، ص ۶۱۵. منابع مقاله: ولایت فقیه، معرفت، محمد هادی؛

رابطه ولی فقیه و قانون اساسی

رابطه ولی فقیه و قانون اساسی مفاد ادله ولایت فقیه، ولایت مطلقه را برای فقیه جامع شرایط اثبات می کند. حال اگر درکشوری حکومتی با زعامت یک فقیه تشکیل و درآن کشور یک قانون اساسی با هدایت و حمایت فقیه مزبور، تهیه و تصویب شود و در آن

محـدوده های مشخصـی برای دخالت مسـتقیم فقیه تعیین گردد و زمینه های دیگر حکومتی بر عهده کارگزاران دیگر گذاشـته و در عین حال زعامت عظمای فقیه پـذیرفته شـد، این پرسـش هامطرح می شود: ۱.آیا فقیه مزبور می توانـد در محـدوده ای گسترده تر از آنچه در این قانون آمده، دخالت مسـتقیم داشته باشد؟ ۲. آیا می توانـد خود این قانون را تغییر دهد؟ ۳. ارزش چنین قانونی در نظام ولایت فقیه،بویژه از دیدگاه نظریه انتصاب که نظریه صحیح است، چیست؟ (۱) پیش از این اشاره کردیم: فقیه هنگامی که باتوجه به ضوابـط معین شـرعی حکمی را متنـاسب باشـرایط صـادر کرد، بر همگـان، از جمله خود او، اطاعت از این حکم واجب است. قانون اساسی در واقع مجموعه ای از احکام الهی و ولایی محسوب می شودکه برای شرایط معینی در یک موقعیت خاص، وضع می گردد و مادامی که آن مصالح وجود دارد، هیچ کس نمی تواند با آن مخالفت نماید، چه فقیه باشد، چه غیر فقیه، چه رهبر باشد و چه غیر رهبر. بنـابراین، مادامی که قانون - به دلیل بقای مصالـح اقتضاکننـده آن - به اعتبار خود باقی است،فقیه می بایست در محـدوده آن عمـل کنـد. البته اگرمصالـح مقتضـی آن حکم، به تشـخیص فقیه و یامشـاوران کارشـناس او، تغییر و در نـتیجه وجودقـانون دیگری، ضرورت پیـدا کرد، فقیه می توانددسـتور جانشـین ساختن قانون اساسـی جدیـد، به جای قانون اساسـی پیشـین، یا بازنگری در قانون اساسـی سـابق را صـادر کنـد و پس از این امر، بازاطـاعت از قانون جدیـد بر همگان، از جمله شـخص فقیه، لازم خواهـد بود. با این وصف، پاسخ دو پرسـش نخست آشـکارگردید. امـا پرسـش سوم، هنگـامی قابـل پاسـخ است که به یک نکته توجه کنیم: در یک کشـور، هنگـامی که حکـومت اسـلامی، به رهـبری فقیه جـامع شـرایط تشـکیل شود، همواره گروهی که ولاـیت فقیه را، اجتهـادا یا تقلیـدا،نپـذیرفته انـد و یا در محـدوده ولایت او با دیگران اختلاف نظر دارنـد، پیدا می شوند. این اقلیت ازدیدگاه نظریاتشان خود را ملزم به اطـاعت از فقیه درتمـام موارد یـا برخی از آنهـا، نمی بیننـد ;ولی وجود یـک «میثاق ملی » را امری التزام آور برای تمام افراد کشورمی شـمارند و اگر چنین قانونی وجود داشـته باشـد،خود را ملزم به اطاعت از آن می داننـد. قانون اساسـی که به آرای عمومی مردم گذاشـته می شود، می توانـدمصداقی از این میثاق ملی باشد و در واقع چنین چیزی خود یکی از مصالحی است که وجود قانون اساسـی را در یک کشور اقتضا می کند. با این وصف،پاسخ پرسش سوم نیز آشکار می گردد. پی نوشت: ۱) این مطلب همان است که در قانون اساسـی جمهوری اسـلامی ایران، اتفاق افتاد و سـپس پرسـش هایی مشابه آنچه آمـد، مطرح ومنشاء بحث های گسترده شد. منابع مقاله: مجله کتاب نقد، شماره ۷ ، هادوی تهرانی، مهدی ؛

گزارشی از تصویب اصل ولایت فقیه در قانون اساسی

گزارشـی از تصویب اصـل ولاـیت فقیه در قانون اساسـی اصلِ ولایت فقیه, از اصول بنیادین و محوری قانون اساسـی است. می توان گفت: ولایت فقیه, روح قانون اساسـی و بسان خونی است که قلب نظام اسلامی را به تکاپو وا می دارد. در این برهه, شبهه هایی در جامعه مطرح شده که شایسـته می نماد: این اصل را به خوبی بشناسـیم, جایگاه آن را در قانون اساسـی دریابیم, آثار و پیامدهای آن را در نظام اسـلامی نظاره کنیم. برای روشن شدن این مقوله ها و مبانی مشروعیت و حوزه اختیارات, بهتر آن است که درنگی بکنیم در گفت وگوهای فنی و عالمانه و دقیق خبرگان بررسـی نهایی قانون اساسـی و آنچه که آنان از این اصل فهمیـده انـد و به تصویب رسانـده انـد, که این, موضوع را برای مـا شـفاف تر خواهـد کرد. با تثبیت جمهوری اسـلامی در ۱۲ فروردین ۵۸, زمینه هـای عملی حـاکمیت اسـلام فراهم آمـد. تـدوین قـانون براسـاس اسـلام ضـرورت یافت, تا بر مـدار آن, بنیادهای سیاسـی, اجتماعی, اقتصادی, فرهنگی و ...جـامعه شـکل گیرد. با پی گیری و اصـرار امام خمینی, پیش نویس قانون اساسـی تهیه شـد.۱ در چهـاردهم تیرماه ۵۸, شورای انقلاب قانون انتخابات مجلس خبرگان بررسـی نهائی قانون اساسـی جمهوری اسـلامی را, تصویب کرد. در تاریخ ۱۲/۵/۵۸ خبرگان بررسـی قانون اساسـی, از سوی مردم برگزیـده شدند. در این بین, گروهها, نویسـندگان, حقوقدانان, روشـنفکران با آزادی کامل, بحثهای علمی و فنی بسـیاری درباره اصول پیشـنهادی قانون اساسـی, مطرح کردنـد. نوشـته ها و مقاله های بسـیاری در رسانه

هـای نوشـتاری انتشـار یـافت, رادیو وقت ویژه ای برای اظهـار نظر ویژه کـاران و اهـل نظر, ویژه کرد. حجم زیـادی طرح اصـلاحی, تکمیلی برای استفاده در کمیسیونهای مجلس خبرگان گرد آمد و...۲ مجلس خبرگان, با پیام سرنوشت ساز امام خمینی, که بیانگر خط مشـی کلی خبرگان در تدوین و تصویب اصول و قوانین بود. افتتاح شد.۳ دولت و شورای انقلاب, آیین نامه ای جهت بررسـی نهایی پیش نویس قانون اساسـی و تصویب قانونها, تهیه دیـده بودنـد که در آن آمده بود: (تخلف از چهارچوب اصول پیش نویس, بسته به اجازه شورای انقلاب است.) مجلس خبرگان, این آیین نامه را نپذیرفت. زیرا خود را نهادی مستقل می دانست ;از این روی, آیین نامه کارآمدتری برای ررسـی اصول, تدوین و تصویب کرد.۴ در آن آیین نامه مجلس موظف شـده بود, کاستیهای موجود در پیش نویس را جبران و اصول غیرلازم را بردارد. از این روی, مجلس خبرگان گستره وظیفه خود را محدود به رسیدگی اصول پیش نویس ندانست. اصولی که از دید تهیه کنندگان پیش نویس, پنهان مانده بود نیز, در حوزه کار آنان قرار گرفت. در بررسی اصول, نخستین کاستی مهمّی که خبرگان با آن روبه رو شدند, اصل اساسی (ولایت فقیه) بود, همان اصلی که اساس انقلاب بود و حرکت مردم به مدار آن می چرخید و مشـروعیت نهضت اسلامی به آن بستگی داشت. مجلس خبرگان, بحث و بررسی اصل ولایت فقیه را در دسـتور کار خود قرار داد. بحثهای گسترده در کمیسیونهای گوناگون, به گونه مشترک انجام گرفت.۵ در جلسه علنی مخالف و موافق, به نقـد و بررسـی طرح پیشـنهادی پرداختنـد. در نتیجه, روز چهارشـنبه ۲۱ شهریور ۵۸, اصـل ولاـیت فقیه (اصل پنجم قانون اساسـی) بـه تصـویب خبرگـان رسـید. از همـان اوان, کـه ولاـیت فقیه به گفت وگـو گذاشته شـد, تـا به امروز, در برابر این اصـل, گروههای سیاسـی واکنشـهای گوناگونی از خود نشان داده اند. این واکنشـها هم در حوزه خودیها و طرفداران انقلاب بود و هم در حوزه غرب گرایـان دیگر انـدیشان. خودیها اصل ولایت فقیه را پـذیرفته بودنـد, بیش تر در نوع نگرش و برداشت از اصل, اختلاف نظر داشـتند. ولی دیگر اندیشان, بیش تر با اصل ولایت فقیه سـر ناسازگاری داشتند و ناسازگاری خود را به گوناگون گونه ها ابراز می داشـتند. ابتدا, طرح پیش نویس قانون اساسی برای نظام اسلامی را زود رس خواندند, آن گاه که دیدند امام بر تهیه پیش نویس قـانون اساسـی و تشـکیل مجلس خبرگـان, پای می فشـرد, از آن جا که می دانسـتند, قانونی که خبرگان تـدوین کنـد, به سود آنان نخواهد بود, تلاش ورزیدند, مجلس خبرگان شـکل نگیرد. در محفلها و نشستهای رسمی و غیررسمی, در مصاحبه ها و سخنرانیها و اطلاعیه ها, خواسـتار مجلس مؤسـسان شدند. اینان بر آن بودند با تشـکیل چنین مجلسـی, شـمار بسیاری از نیروها و وابستگان و هم قبیله هـای خود را به درون آن بخزاننـد و بـا در دست گرفتن چنین اهرمی, به هر سوی که بخواهنـد, مجلس را بکشاننـد و قانونهای دلخـواه خود را از مجلس بگذراننـد. این بود که بوقهـا دمیدنـد و بر طبلهـا کوفتنـد: مجلس مؤسـسان, بسـیار اهمیت دارد, اگر چنین مجلسـی تشـکیل نشود, هیچ قانونی اعتبار ندارد و ...از جمله نوشـتند: (شخصـیتهای حقوقی اعلام کردند: قانون اساسـی باید با رأی نماینـدگان منتخب مردم, که تجسم آن مجلس مؤسـسان است, تـدوین گردد.)۶ یا ...: (هیـچ قانون اساسـی که از مجلس مؤسـسان نگـذرد, ارزش و اعتبار قانونی نخواهد داشت)...۷ در پاسـخ این گروه, که وام دار فرهنگ غرب بودند,۸ امام خمینی اعلام داشت: ...(افتـاده انـد دوره که نه ما می خواهیم مجلس مؤسـسان باشـد. آن مجلس مؤسـسان عریض و طویلی که ۶۰۰ ۷۰۰ نفر باید جمع بشونـد که اگر بخواهـد اصـلش تحقق پیدا بکند. یک شـش ماهی لازم است. ...بعد هم افراد مختلف افراد مغرض نمی گذارند که این قـانون درست تحقق پیـدا کنـد نظرشـان به این است, که طول بکشـد ...آنهـا توطئه ها را بکننـد...۹ وقتی مجلس مؤسـسان را نتوانسـتند جـا بیندازنـد و بر مردم بپذیراننـد, به مبـارزه منفی روی آوردنـد. اعلام کردنـد: در انتخابات خبرگان برای قانون اساسـی, شرکت نمی جویند. با این کار, بر آن بودند, مجلس خبرگان را کم اعتبار جلوه دهند.۱۰ از آن جا که شمار اینان اندک بود رأی یا نـدادن رأی اینان, تاثیر چنـدانی در انتخابات نداشت. خبرگان با رأی بالایی برگزیده شدند, مجلس خبرگان تشـکیل شد, کار برای اصول پیش نویس آغاز گردید, امّا دشـمنان زخم خورده از پا ننشستند, به حیله جدیدی دست یازیدند و آن این که به دفاع از پیش نویس قـانون اساسـی برخاسـتند. در این حرکت به ظـاهر دفاعی, افزودن بر جوسازیها, شانتاژها, واژگونه گوییها, به دروغ, این جا و

آن جا پراکندند, اصول پیش نهادی قانون اساسی, از هر جهت کامل, مورد تأیید علما و مراجع تقلید و تصویب حضرت امام است و چنین وانمودند که منظور دولت از تشکیل مجلس خبرگان, بیش از انجام یک حرکت تشریفاتی نیست. می خواهد خبرگان در چند جلسه پیش نویس را تایید و تصویب و به رفراندم بگذارد ...: (قانون اساسی پیشنهادی توسط عده ای از افراد اسلام شناس و مورد اعتماد, تهیه شده و تا آن جا که بنده اطلاع دارم, این قانون به تصویب شورای انقلاب و مراجع تقلید و رهبر انقلاب رسیده است)...۱۱ پذیرش و تبلیغ پیش نویس قانون اساسی, از سوی اینان, بدان خاطر بود که دین و حوزه اختیار عالمان دین, در آن, کم رنگ بود و از سوی دیگر, دست رئیس جمهور باز بود و اختیار بسیار داشت. از این روی, بسیار شتاب داشتند که پیش نویس تصویب شود. مهم تر از همه هراس داشتند, نکند اصولی به پیش نویس افزوده شود که خواب خوش آنان را پریشان سازد. با همه این تبلیغها و شانتاژها و جوسازیها, چشم همیشه بیدار انقلاب توطئه و ترفند حساب شده اینان را خنثی ساخت و دست فتنه انگیزان را رو کرد و وظیفه خبرگان را به روشنی بیان داشت ...: (پیش نویس هیچ چیزی نیست, باید رأی بدهید, باید نظر بدهید)...۱۲ هیاهو در هنگام طرح اصل ولایت فقیه هنگامی که از طرح پیشنهادی اصل ولایت فقیه در مجلس سخن به میان آمد, شماری طرح این اصل را در مجلس خبرگان بررسی نهایی قانون اساسی, شایسته, ندانستند و شماری, در پوشش اسلام خواهی, آن را قدرت مند شدن روحانیت دانستند و از قدرت مندی روحانیت به عنوان خطر برای اسلام و معنویت یاد کردند.۱۳ گروهکهای سیاسی که سر در دامن غرب و شرق داشتند, مردم را از استبداد دینی, ترساندند و گروهی, اصل ولایت فقیه را با جمهوری اسلامی, ناسازگار دیدند .... (طرح و تصویب ولایت فقیه در قالب جمهوری اسلامی, به علت تعارضات و تضاد ماهوی و شکلی در بین دو مفهوم, موجد اشکالات فراوان در مرحله اجرا خواهد شد.)۱۴ هجوم همه جانبه نیروهای استکبار و گروهکهایی که مخالف اسلامی شدن قانون اساسی بودند, کوچک ترین تردیدی در عزم راسخ فقیهان بیدار و زمان شناس پدید نیاورد. اینان, با استدلال و منطق نیرومند, اصل ولایت فقیه را تشریح کردند, با ارائه تفسیر و قراءت روشن از ولایت فقیه, نه تنها آن را در ناسازگاری با دیگر اصول و جمهوریت نظام ندیدند, بلکه آن را تضمین کننده حاکمیت مردم شناختند. توطئه انحلال مجلس خبرگان طرح مباحث دقیق علمی تخصیصی, تدوین و تصویب قانونها و آیینهای استوار بر اصول اسلام و ناامید کننده استکبار, اعتبار مجلس خبرگان را دو چندان کرد. با طرح و تصویب اصل ولایت فقیه در مجلس, ریشه سلطه اجانب برکشور برای همیشه خشکیده شد. از آن سوی, کسانی که غرب, کعبه آمال شان بود و خواب سلطه اربابان خود را می دیدند, به چاره جویی برخاستند. چاره ای که در این برهه اندیشیدند, انحلال مجلس خبرگان بود.۱۵ متأسفانه در این ترفند, دولت موقت و هم مشربان آن, که از چگونگی شکل گیری مجلس خبرگان, طرح اصول پیشنهادی, بویژه اصل ولایت فقیه, بسیار ناخشنود بودند, نقش داشتند. امیر انتظام, سخنگوی دولت موقت, نامه ای در جهت انحلال مجلس تهیه کرد. قرار شد, پانزده نفر از وزرای دولت بازرگان, آن را امضا کنند و به اطلاع امام برسانند و از ایشان بخواهند: یا مجلس خبرگان را منحل سازد, یا همه آنان استعفا می دهند: موضوع در هیأت دولت مطرح شد. اعضای تیزبین و روشن شورای انقلاب نیز, در آن جلسه حضور داشتند و با کمال شجاعت در برابر این توطئه ایستادند. از آن جلسه, مقام معظم رهبری, که از اعضای شورای انقلاب بود و حاضر درجلسه, چنین گزارش می دهد ...: (بنده آن شب, حضور داشتم و گفتم: مجلس نماینده مردم است و باید بماند و قانون اساسی را تمام کند. البته آقایان تندی کردند, حتی به ما اهانت کردند, امّا بالاخره اظهارات ما, مانع کارشان را روشن کرد.)...۱۶ از افشاگریهای امام, پس از گذشت حدود دو سال از این جریان, روشن شد که این گروه, در اجرای توطئه خائنانه خود از پا ننشسته و با کمال پررویی و جسارت در ملاقاتی با امام موضوع انحلال مجلس خبرگان را مطرح کرده اند. حضرت امام, از سخنان توطئه آمیز آنان سخت برآشفته می شود ...: (آقای بازرگان و رفقایش آمده بودند پیش ما و گفتند: ما خیال داریم که این مجلس خبرگان را منحلش کنیم. من گفتم: شما چکاره هستید, اصلش که می خواهید این کار را بکنید. شما چه سمتی دارید که بتوانید مجلس منحل کنید.)۱۷ امام, در همان زمان, دست اینان را برای مردم رو می کند و چهره فتنه انگیزان را

می شناساند و از نیت آنان برای مردم به روشنی سخن می گوید ...: (در مجلس خبرگان, به مجرد این که صحبت ولایت فقیه شد, شروع کردند به مخالفت. حتی اخیراً در همین دو سه روز پیش, در یکی از مجالسشان این منحرفین ...گفتند که: این مجلس خبرگان باید منحل شود)...۱۸ با موضع گیری بجا و حساب شده امام, اعضای روحانی و انقلابی شورای انقلاب, از این خیانت بزرگ جلوگیری و دست خیانت گران رو شد و مجلس خبرگان توانست در فضای امن و آرامی که امام و یاران هشیار و شجاع او به وجود آوردند, به کار خود ادامه دهد و اصولی شفاف و والایی را در راستای استواری حاکمیت دین و روشن گری جایگاه و حوزه اختیار رهبری بود, مانند: اصول: پنجم, پنجاه و هفتم, صد و هفتم, صد و هشتم, صد و نهم, صد و دهم , صد و یازدهم و صد و دوازدهم, تصویب کند و این دستاورد بزرگ که همانا قانون اساسی باشد, در حالی به تأیید مردم هشیار, مؤمن و متعهد رسید که هیاهوی بسیاری ورشکستگان سیاسی و ایادی شرق و غرب به راه انداختند که مردم به پای صندوقها نروند و رفراندم قانون اساسی به شکست انجامد. ناگفته نماند, خبرگان بررسی نهایی قانون اساسی, اصول قانون اساسی, بویژه اصل ولایت فقیه و اصول مربوط به آن را بر اساس مبانی شرعی استواری تدوین و تصویب کرده اند که پرداختن به آن مبانی از حیطه بحث این مقال بیرون است. آنچه ما در این جا در پی آنیم, اشاره گزارش گونه ای است به دیدگاههای خبرگان قانون اساسی, شورای بازنگری و شماری از شخصیتهای علمی دیگر, در گاهِ تدوین و تصویب اصل ولایت فقیه ارائه, تا زوایای بحث, هرچه بیش تر روشن شود و به تفسیر خود خبرگان از اصل ولایت فقیه پی ببریم: اصل ولایت فقیه و قرائتها قراءتهایی که درباره اصل ولایت فقیه ارائه شده, بیش تر حول دو موضوع: مبنای مشروعیت و حوزه اختیار ولی فقیه است. مبنای مشروعیت در مذاکرات مجلس خبرگان برای نهایی قانون اساسی, وقتی اصل ولایت فقیه مطرح شد, همه خبرگان, در این معنی که: فقیه دارای شرایط, ولایت دارد, دیدگاه یکسانی داشتند. بحث بر سر این بود که فقیه بر چه اساس و مبنایی حاکمیت دارد. آیا بر مبنای نصب از سوی امام معصوم(ع) یا بنای عقلا یا جهتهای دیگر. خبرگان در گفت وگوهای علمی خود, به دو مبنا, که اکنون به آنها اشاره می کنیم, نظر داشتند. ۱. نصب: از آن جا که بیش تر فقهای مجلس خبرگان, درس آموختگان امام خمینی بودند و با مبنای ایشان در باب ولایت فقیه آشنایی داشتند, برداشت آنان از حاکمیت فقیه بر این پایه استوار بود: حاکمیت مطلق بالذات, از آن خداوند است. خداوند, حق حاکمیت بر امت را به پیامبر(ص) واگذار کرده و پس از پیامبر(ص) امامان(ع) به ولایت گمارده شده اند. در عصر غیبت, چون حکومت تعطیل بردار نیست, سرپرستی مردم مسلمان بر عهده فقیهان عادل گذاشته شده و همه آنان که شرایط را داراند, از سوی امام معصوم(ع) گمارده شده اند.۲۰ اگر فقیهی تشکیل حکومت داد و مردم حکومت او را پذیرا شدند, ولایت او از قوه به فعل در می آید و دیگر فقیهان باید از او پیروی کنند و کسی حق مزاحمت با او را ندارد.۲۱ با وجود این که فقها, مجلس خبرگان, مشروعیت ولایت فقیه را بر اساس مبنای نصب پذیرفته بودند, امّا برای سرعت کار و یا روشن و مسلّم بودن موضوع و آگاهی عمیق همه سویه خبرگان فقیه و مجتهد مجلس, از مبانی مشروعیت ولایت فقیه, گویا خبرگان نیازی به این ندیده اند که از این مقوله بحث کنند. از این روی اصل ولایت فقیه را بدون بحث از مبانی مشروعیت, به تصویب رسانده اند. ۲. بنای عقلا: مبنای دیگری که از شروع مذاکرات مجلس خبرگان استفاده می شود, بنای عقلا ـ است. به این بیان: در همه جامعه بنای عقلا, بر این است, مردم در اموری که آگاهی ندارند, به اهل خبره مراجعه می کنند. در جامعه ما که مردم با رأی و اختیار خود, نظام اسلامی را برگزیده اند, وقتی بخواهد قانونها و آیینهای اسلام پیاده شود, بی گمان مردم به کسی روی می آورند که از همه به اسلام و قانونهای آن آشناتر در فهم و درک واقعیتهای خارجی و روح مکتب شایسته ترین فرد باشد و بتواند به رویدادهای پیش بینی نشده, پاسخ مناسب بدهد. در حوادث واقعه از قدرت تصمیم گیری بالایی برخوردار باشد. به طور طبیعی, خردمندان, برای اداره امور اجتماعی, سیاسی, اقتصادی, فرهنگی و ...فردی با این ویژگیها بر می گزینند و این, همان الگوی ولایت فقیه است که در چهارچوب رجوع به اهل فن و متخصص در همه جای دنیا معمول است.۲۲ شهید بهشتی, در تحلیلی ازاین کار خردگرایانه و معمول جامعه ها می نویسد ...: (جامعه ها و نظامهای اجتماعی

دوگونه هستند: یکی جامعه ها و نظامهای اجتماعی که فقط بر یک اصل متکی هستند و آن اصل عبارت است از: آرای عموم, بدون هیچ قید و شرط که معمولاً ـ به اینها گفته می شود, جامعه های دموکراتیک, یا لیبرال ...اما جامعه های دیگر هستند, ایدئولوژیک یا مکتبی ...را انتخاب کرده اند. در حقیقت اعلام کرده اند: از این به بعد, باید همه چیز ما در چهارچوب این مکتب باشد ...جمهوری اسلامی, یک نظام مکتبی است, فرق درد با جمهوری دموکراتیک ...چون ملت ما در طول انقلاب و در رفراندم اول انتخاب خودش را کرد ...با این انتخاب, چهارچوب نظام حکومتی بعدی را خودش معین کرده و در این اصل و اصول دیگر این قانون اساسی که می گوییم بر طبق ضوابط و احکام اسلام ...بر عهده یک رهبر اسلام و یک رهبر آگاه و اسلام شناس و فقیه, همه, به خاطر آن انتخاب اول ملت ماست. در جامعه های مکتبی, در همه جای دنیا, مقید هستند که حکومتشان بر پایه مکتب باشد.)۲۳ حوزه اختیار رهبری در مجلس خبرگان قانون اساسی, هنگامی که اصل ۱۱۰ پیشنهادی مربوط به اختیارهای رهبری مطرح شد, گفت وگوها روی این محور بود که آیا حوزه اختیار رهبری, ویژه همان مواردی است که در اصل ۱۱۰ پیشنهادی آمده, یا دایره اختیارهای وی محدودتر از آن است؟ نمایندگان و خبرگان در این باب, دیدگاههای گوناگونی داشته اند که به پاره ای از آنها اشارت می کنیم: ۱. بیش تر خبرگان, بر این باور بودند که هر آنچه در اصل پیشنهادی درباره اختیارهای رهبری آمده (شش مورد) درست است. اینان, فراتر از این نرفتند و دامنه بحث را نگستراندند. با این که می شد از مبانی نصب استفاده کرد و حوزه اختیار ولی فقیه را گستراند, امّا چنین نکردند و تلاش بر این بود, که همین چند مورد را به تصویب برسانند.۲۴ اعضای شورای نگهبان که پس از تصویب قانون اساسی, به تفسیر این اصل نشستند نیز, بر همین باور بودند.۲۵ ۲. شمار اندکی بر این باور بودند که اختیارها بین رهبری و رئیس جمهور پخش بشود و همه اختیارها در یک شخص تمرکز نیابد.۲۶ ۳. گروهی دیگر بر این باور بودند مواردی که اختیارهای رهبری در اصل ۱۱۰ پیشنهادی آمده, بیانگر بخشی از اختیارهای ولی فقیه است. ولی فقیه, اختیارات بسیار گسترده ای دارد که در اصول قانون اساسی بدان تصریح نشده و با درنگ در اصول دیگر, مانند اصل ۱۰۷, می توان آن را استفاده کرد ...: (این رهبر, ولایت امر و همه مسؤولیتهای ناشی از آن را بر عهده دارد) ...از این عبارت استفاده می شود: ولی فقیه, از اختیارات گسترده ای برخوردار است. آنچه در اصل ۱۱۰ آمده, برای جداسازی مسؤولیتهای مدیران اجرائی کشور بوده است. دیدگاه امام, درباره قلمرو اختیارات رهبری چنانکه اشاره شد, از دیدگاه امام خمینی, همه فقیهان, در عصرغیبت به نصب عام از سوی امام معصوم(ع) به ولایت گمارده شده اند. اگر یکی از فقیهان دارای شرایط, آنان تشکیل حکومت داد و مردم ولایت او را پذیرا شدند, ولایت او از قوه به فعل در می آید و در همه امور که امام معصوم(ع) ولایت دارد, به جز مواردی که ویژه امام(ع) است۲۷, ولی فقیه نیز می تواند به مصلحت جامعه و امت اسلامی ولایت خویش را به کار بندد.۲۸ بنابراین مبنا, ولی فقیه را امام معصوم(ع) به دستور خداوند, به ولایت مطلقه برگمارده است و نظام اسلامی و نهادهای حکومتی, قوای سه گانه قانون اساسی, قوانین عادی و ...مشروعیت خود را از او می گیرند. در باب حوزه اختیار حکومت نیز, بی گمان هر اندازه که پیامبر(ص) و امامان معصوم(ع) در اداره جلسه, اختیار داشته اند, ولی فقیه هم دارد.۲۹ بنابراین, حوزه ولایت ولی امر مسلمین, گسترده است و در بر می گیرد هر آنچه را که در اداره جامعه و سامان دهی اقتصادی و سیاسی از آن ناگزیر است. امّا در اسلام, به کار بستن ولایت و استفاده از اختیارها محدود به نگهداشت مصلحت جامعه اسلامی و مسلمانان است. این قراءت ویژه امام خمینی نیست, بلکه بسیاری از فقیهان پیشین, چون: محقق نراقی۳۰, صاحب جواهر۳۱, آیت اللّه بروجردی۳۲ و ...بدان باور داشته اند. امّا امام خمینی در این روزگار آن را احیا کرد و بر ژرفا و گستره آن افزود. وی, با برداشت ژرف از ولایت انتصابی فقیه, براساس همین الگو, به اداره کشور پرداخت و امور جامعه را سامان داد و حاکمیت اسلامی را جزء احکام اولیه به حساب آورد.۳۳ بنابراین امام, برای فقیه عادل, ولایت مطلقه و حوزه اختیاری گسترده باور داشت. با این که نظر امام خمینی در باب قلمرو ولایت فقیه, روشن بود و با نگاهی گذرا در آثار و گفتار آن بزرگوار, این معنی به دست می آمد, جا داشت در مجلس خبرگان, مباحثی بر مدار دیدگاه امام مطرح

گردد, ولی چنانکه اشارت رفت, جز حاکم بر آن برهه زمانی این مجال را به خبرگان نداد و در عمل هم کارایی نظریه موجود آزموده نشده بود, در نتیجه, در قانون اساسی به ولایت مطلقه فقیه تصریح نگردید. بدین جهت امام خمینی(ره) آنچه را در قانون اساسی در زمینه اختیارات آمده بود, کافی ندانست۳۴ و این تصمیم خبرگان را فرایند جوسازی مخالفان, شتابزدگی خبرگان به شمار آورد و بر این باور بود, آنچه در قانون اساسی درباره اختیار رهبری آمده, اندکی از شؤون ولی فقیه است ...: (این که در قانون اساسی یک مطلبی بود ولو به نظر من یک قدری ناقص است و روحانیت بیش تر از این در اسلام اختیارات دارد و آقایان برای این که خوب دیگر خیلی با این روشنفکرها مخالفت نکنند, یک مقداری کوتاه آمدند, این که در قانون اساسی هست, این بعض شؤون ولایت قیه هست, نه همه شؤون ولایت فقیه)...۳۵ این سخن را امام زمانی فرمود که بیش از دو ماه از تصویب و همه پرسی قانون اساسی نمی گذشت. از آن جا که در اداره امور کشور, هیچ گاه بر آن نبود که اراده و نظر خود را بر روال قانونی کشور تحمیل کند, به ولایت مطلقه, که به آن باور عمیق داشت, پافشاری نورزید, تا کم کم زمیه آماده شد. مدیران کشور در مقام عمل, به این نتیجه رسیدند, بدون ولایت مطلقه فقیه دشواریهای نظام حل نمی شود و خلأهای قانونی روز آمد, بی پاسخ می مانند. البته امام, در موارد دیگری چون: در پاسخ به پرسش نمایندگان مجلس شورای اسلامی۳۶, در نامه به رئیس جمهور۳۷, در نامه به قوه قضائیه۳۸ و ...دیدگاه روشن خود را درباره ولایت فقیه و حوزه اختیار رهبری بیان کرد. شورای بازنگری قانون اساسی از موضع گیریهای روشن امام پس از تصویب قانون اساسی و رفراندم آن, بر می آید که وی, از آنچه در مجلس خبرگان بررسی نهایی قانون اساسی در باب ولایت فقیه, قلمرو اختیارات از تصویب گذشته, خشنود نبوده است, از این روی, با روشن بینی که داشت نیاز به بازنگری و ترمیم آن را در همان اوان کار احساس کرد. این ضرورت را نه تنها امام, بلکه بسیاری از دست اندرکاران اجرائی و قانون گذاری احساس کرده بودند زیرا پس از ده سال که از اجرای قانون اسای گذشت, کاستیها, به خوبی خود را نمایانده بودند و هر کسی دستی درکارها داشت به آنها پی برده بود. حضرت امام, در پایان عمر با برکت خویش, برای بازنگری و ترمیم کاستیهای قانون اساسی, گروهی از دانشمندان و کارشناسان دین و سیاست و کسانی که بیش تر آنان دست اندرکار امور اجرائی کشور بودند و به گره های کور قانونی و بن بستهای نظام اداری و ...آشنایی داشتند, درتاریخ ۶۸/۹/۴ برگزید و در نامه ای به رئیس جمهور محترم وقت (حضرت آیت اللّه خامنه ای) نوشت: (از آن جا که پس از کسب ده سال تجربه عینی و عملی از اداره کشور, اکثر مسؤولین و دست اندرکاران و کارشناسان نظام مقدس جمهوری اسلامی ایران, بر این عقیده اند که قانون اساسی با این که دارای نقاط قوت بسیار خوب و جاودانه است, دارای نقایص و اشکالاتی است که در تدوین و تصویب آن, به علّت جو ملتهب ابتدای پیروزی انقلاب و عدم شناخت دقیق معضلات اجرایی جامعه, کم تر به آن توجه شده است, ولی خوشبختانه مسأله تتمیم قانون اساسی پس از یکی دو سال مورد بحث محافل گوناگون بوده است و رفع نقایص آن یک ضرورت اجتناب ناپذیر جامعه اسلامی و انقلابی ماست ...من نیز, بنابر احساس تکلیف شرعی و ملی خود, از مدتها قبل در فکر حلّ آن بوده ام که جنگ و مسائل دیگر مانع از انجام آن می گردید, اکنون ...هیاتی را برای رسیدگی به این امر مهم تعیین نمودم که پس از بردن و تدوین و تصویب موارد و اصولی که ذکر می شود, تایید آن را به آراء عموم مردم شریف و عزیزان بگذارند.)...۳۹ نکته شایان توجه این که: در نامه امام به رئیس جمهور و حتی در پاسخ امام به نامه آیت اللّه مشکینی در مورد متمم قانون اساسی,۴۰ مطلب خاصی در باب ولایت مطلقه فقیه و حوزه او نیامده بود, ولی از آن جا که اعضای شورای بازنگری, با دیدگاه امام آشنا بودند و از سویی, مدتی از اجرای قانون اساسی گذشته بود, دریافته بودند که ولایت مطلقه فقیه در پیشبرد نظام و کارآمدی آن نقش بسیار اساسی دارد, وقتی اصل ۱۱۰ مربوط به قلمرو حوزه اختیار رهبری در شور اول شورای بازنگری در کمیسیون و جلسه علنی مطرح شد, تمامی اعضای شورا در این معنا که ولی فقیه در چشم انداز شرع, از اختیارات گسترده ای برخوردار است و این باید در قانون اساسی گنجانده شود, اتفاق نظر داشتند و بر این باور بودند: همان اختیارات وسیعی که پیامبر(ص) و ائمه(ع) در اداره جامعه داشته

انـد, ولی فقیه هم در عصـر غیبت دارد ...: (مسـأله ولاـیت فقیه) ...ادامه امـامت پیـامبر و امـام معصوم است. بنابراین, از جهت اداره کشـور, همـان اختیـاراتی که برای امـام معصوم, سـلام اللّه علیه, هست برای ولی فقیه هم هست. پس بنـابراین, مـا نمی توانیم از نظر اختیارات محـدود کنیم ولی فقیه را از نظر شـرعی.)...۴۱ در شـورای بـازنگری, بحث در این بود که چگونه به اختیارهـایی که ولی فقیه از منظر شـرع دارد, در قانون اساسـی رسـمیّت بخشـند. در بحث از چگونگی قانونمندی اختیارات ولی فقیه, سه دیدگاه اساسی وجود داشت: ۱. اختیارات گسترده: اکثریت اعضای شورای بازنگری بر آن بودند براساس مبنای نصب, ولی فقیه, اختیارات گسترده ای دارد, می تواند در همه اموری که مربوط به مدیریت و رهبری جامعه می شود, با نگهداشت معیارها و ترازهای اسلامی و مصالح مسلمانان دخالت کند ;از این روی, اختیارات او به موارد خاصی که در اصل ۱۱۰ پیشنهاد شده محدود نمی گردد. بی گمان در فقه قلمرو کاری ولی فقیه روشن شده, ولی در این اصل بدان اشاره نشده است که باید گنجانده شود. بدین جهت آیت اللّه مشکینی در یکی از جلسه هـای شورای بـازنگری اعلاـم می دارد: (پیشـنهاد می کنم: یک چیز دیگری در این جا (اصل ۱۱۰) باید اضافه شود و آن این است که: همه وظایف ...فقیه واجد شرایط را این جا شما استقصا نکرده اید ...پیشنهاد ما این است که: دنبال این جمله یا به عنوان یـازدهم قرار بدهیـد, ذکر کنیـد که: (سـایر آنچه در قـانون اساسـی و در کتب فقهی از وظایف حاکم اسـلامی شـمرده شـده) بالاـخره, وظـایف دیگری که حاکم دارد که به عنوان ولایت امر آن وظایف جزء وظایف حاکم است. این جا اضافه نشـده)...۴۲ یا یکی دیگر از خبرگـان محترم می گویـد...: (پیشـنهاد من این است ...همین جـا تصـریح کنیم ابتـدا که دایره ولایت فقیه عین همان محـدوده ...اختیـاراتی است که پیـامبر(ص) و ائمه معصـومین(ع) داشـتند, این عمـوم دارد.)۴۳ بنـابراین, به اختیـاراتی که در اصـل پیشنهادی ۱۱۰ آمده, نمی شود بسـنده کرد. ۲. اختیـارات محـدود قانونی: در شورای بازنگری, دیـدگاه دیگری نیز در باب حوزه و قلمرو کـاری ولی فقیه مطرح شـد, برین شـرح: ولی فقیه از اختیـارات مطلقه بهره منـد است ;امـا این اختیارات را می توانـد از اصول دیگر اسـتفاده کنـد. حوزه کاری فقیه حاکم را گستردن که غیر امام, روشن نیست از چه اندازه ویژگی برخوردار باشد, به مصـلحت نیست, بلکه چه بسا زیان به نظام اسـلامی برسانـد: (ما بیاییم بیش از آن که در قانون اساسـی, بالصـراحه اختیارات به رهبر بـدهیم... اختیـارات بیش از اختیارات امام بالصـراحه قانون اساسـی این مضـر است ....اگر آن رهبر, آن رهبری باشـد که امتیازات فوق العاده جالبی داشته باشد که از همان اصل پنجم استفاده می کند و هر کجا مصلحت بداند, اقدام می کند و طبیعی است حق رهبری است; اما اگر چنانچه مصلحت نباشد, خوب دیگر محدود است.)...۴۴ بنابراین, حوزه کاری ولی فقیه, از این منظر, محدود به همان حوزه کـاری است که در قـانون اساسـی پیشـین آمـده و نیاز به گستردن حوزه کاری وی نیست. ۳. راه جمع: دیـدگاه دیگری که در بـاب حوزه و قلمرو کـاری ولی فقیه ارائه شـد, دیـدگاه کمیسـیون رهـبری بود که راه جمع میـان دو دیـدگاه پیشـین را پیش رو گذاشـت اعضـای کمیسـیون بر این بـاور بودنـد: از نظر مبنـای شـرعی قلمرو کـاری ولی فقیه محـدود به قانونهـا و آیینهای اسـلام است. او در محـدوده مصالـح اسـلام و تدبیر امور مسـلمانان حق اِعمال ولایت دارد. اما از سویی, اگر بنا باشد, حوزه کاری او را شـناور و بدون قاعـده و معیار رها سازیم, بر حسب اتهام ناهمخوانی اصول قانون اساسـی, به ما خواهد خورد و از این روی, برای نگهداشت گستره قلمرو کاری ولی فقیه ترازمند ساختن آن, نظر کمیسـیون بر این قرار گرفت, به موارد اختیارات اصل ۱۱۰ قانون اساسی مصوب ۵۸, بنـدهای جامع و فراگیر و اختیارات کلیـدی و اساسـی که نیاز قانونی کشور و رخـدادهای پیش بینی نشـده را پاسـخگو باشد, افزوده گردد. از آن جا که در قانون اساسـی مصوب ۵۸, روشن نشـده بود, سیاسـتگذاری کلی نظام با کدام نهاد است و دولت در این باره وضع روشـنی نداشت و به خاطر این که میدان تصمیم گیریهای مهم و اصولی نظام در دست ولی فقیه قرار گیرد و در هر کار دشوار و پیچیده, ولی فقیه بتواند به گونه قانونی, دخالت کند و گره ها و بن بستها را بگشاید, بندهایی در جهت گستردن حوزه کاری ولی فقیه در شور اول بازنگری و شور دوم افزوده شد, از جمله: ۱. تعیین سیاستهای کلی نظام جمهوری اسلامی ایران, پس از مشورت با مجمع تشـخیص مصلحت نظام. ۲. نظـارت بر حسن اجرای سیاسـتهای کلی نظام. ۳. حـل معضـلات نظام که از طرق عادی قابل حلّ

نیست, از طریق مجمع تشخیص مصلحت به خاطر گسترش دامه اختیارات ولی فقیه به اصل ۱۱۰ اضافه شد. بند اول, تعیین سیاستهای کلی نظام, تمامی مسائل مربوط به نظام در همه ابعاد را در می گیرد. براساس این ماده قانونی, ولی فقیه, پس رایزنی با مجمع تشخیص مصلحت, حق دارد نسبت به همه امور کشور هر گونه پیش بینی و مصلحت اندیشی لازم را براساس اصول اسلام و قانون اساسی ارائه دهد و اختیارات گسترده خویش را که از سوی شرع مقدس عهده دار است, به گونه قانونی به کار گیرد. این میدان گسترده, برای بهره گیری نظام از دیدگاههای کاربردی ولی فقیه و گرفتن راه کارهای کارآمد, در مورد نظارت بر اجرای درست و نیکوی سیاستهای کلی نیز, ولی فقیه به طور رسمی در تمامی امور اقتصادی سیاسی, نظامی, فرهنگی و ...بدون قید و شرط, حق دارد وارد شود و در مقام اجرا بر محورهای کلیدی نظارت کند و هر جا تشخیص داد. از سمت و سوی سیاستهای کلی به انحراف گراییده, با دخالت مستقیم یا غیرمستقیم, جلو انحرافها را بگیرد. مهم ترین عرصه ای که ولی فقیه در آن جا حضور کارساز دارد, در موارد ارائه راه کارها برای گشودن گره ها و دشواریهای نظام اسلامی است, آن هم مواردی که از راههای معمول, حلّ شدنی نیستند. ولی فقیه, پس از رایزنی با مجمع تشخیص مصلحت و استفاده از این اختیارات, می تواند در مسائل نو پیدا, بازدارنده ها را از سر راه بردارد و نظرراه گشا بدهد و در هر جا مشکلی پدید آمد, پیش روی مدیران کشور بگذارد. با همه تلاشی که برای قانونمند کردن حوزه کاری گسترده ولی فقیه انجام گرفت, گروهی از خبرگان آن را بسنده ندانستند و بر این نکته به گونه عالمانه و دقیق پای می فشردند که باید در قانون اساسی به (ولایت مطلقه) تصریح گردد ;از این روی, در شور سوم جلسه بررسی و تنظیم اصول تصویب شده, به هنگام طرح اصل ۱۰۷, از سوی این گروه پیشنهادی ارائه شد مبنی بر این که: به عبارت (ولایت امر و همه) ...کلمه مطلقه افزوده گردد و اصل ۱۰۷ اصلاح شود به: (ولایت مطلقه امر و همه) . ...از آن جا که همه اعضا پذیرفته بودند که ولی وفقیه, از سوی امام معصوم(ع) ولایت مطلقه دارد, در این که فقیه دارای شرایط و ویژگیها, ولایت مطلقه دارد, بحثی نبود, بحث این بود که در متن قانون اساسی, به ولایت مطلقه تصریح شود یا نه از اصول دیگر ولایت مطلقه استفاده می شود؟ در این باره, دو دیدگاه وجود داشت: ۱. نیازی به آوردن واژه مطلقه در قانون اساسی نیست. این معنی از اصل ۱۰۷, جمله (این رهبر, ولایت امر و همه مسؤولیتهای ناشی از آن را بر عهده دارد) ...استفاده می شود. در حقیقت منظور آقایان این بود که ولی فقیه, از اختیارات حکومتی خود استفاده کند, ولی در متن قانون اساسی به گونه روشن بدان پرداخته نشود ;زیرا پیامدهایی دارد که به مصلحت جامعه و نظام اسلامی نیست ...: (کمیسیون ...به همین معنی معتقد بود که: ولایت مطلق است, منتهی, این را ما در قانون اساسی بیاوریم ...به این رأی ندادند, نه این که در اصلش اشکال داشتند. گفتند: این در قانون اساسی بیاید, خلاصه آنهایی که بر می دارند این قانون اساسی را تفسیر و تحلیل می کنند, می گویند: در حکومت اسلامی اینها گفته اند: تمام ازمه امور به دست یک نفر است...۴۵ آیا مصلحت است که ما در قانون اساسی, چنین تأویلی بیاوریم) ...بنابراین, صاحبان این دیدگاه نیز, ولایت مطلقه را پذیرفته اند, ولی بر این باور بوده اند که نیازی نیست در قانون اساسی این واژه آورده شود ;زیرا شاید از آن برداشتهایی بشود که به مصلحت نظام, نباشد و یا ناسازگار با دیگر اصول باشد. ۲. اما اکثریت بر این باور بودند که باید به ولایت مطلقه فقیه در قانون تصریح گردد ;زیرا اصل ۵, ۵۷, ۱۰۷ و مانند آنها, به روشنی, ولایت مطلقه را نمی رسانند و از سویی, در گذشته با وجود همین اصول, وقتی امام افزون بر اختیاراتی که در قانون اساسی بدانها به روشنی اشاره شده بود, از روی ناچاری دست به کاری می زد, شماری زبان به اعتراض می گشودند. اینان, حتی اعتبار قانون اساسی را به خاطر اعمال ولایت امام, زیر سؤال می بردند, از این روی, مصلحت را در این دانستند که ولایت مطلقه به طور رسمی در قانون اساسی, بگنجانند که پس از گفت وگوهای بسیار, این دیدگاه پذیرفته شد. اما این که واژه (مطلقه) به اصل ۱۰۷ افزوده شود, یا به اصل دیگری, گروهی از اعضا پیشنهاد کردند: به اصل ۵۷ افزوده شود مناسب تر خواهد بود که پذیرفته شد جمله: (ولایت امر) به (ولایت مطلقه امر) ...اصلاح شد. بنابراین, از مرور اجمالی که در شروح مذاکرات خبرگان برای نهایی قانون اساسی و شورای بازنگری انجام شد, به این نتیجه رسیدیم که: در

مذاکرات خبرگان بررسی نهایی قانون اساسی, به خاطر جوسازیها و رو در رو نشدن خبرگان در مقام اجرا, با بن بستهای قانونی و اداری, آن گونه که بایسته بود, در مسأله ولایت فقیه و قلمرو کاری او, درنگ نشده بود, در نتیجه, آنچه از تصویب گذشته بود, کاستیهایی است که پس از ده سال, در مقام اجرا, به خوبی خود را نشان داد و بایستگی بازنگری قانون اساسی را بر همگان روشن ساخت. در شورای بازنگری, با توجه به دیدگاه حضرت امام خمینی در باب ولایت فقیه و قلمرو اختیارات که به روشنی بارها بیان شده بود و آگاهی شورای بازنگری از بازدارنده های قانونی و اجرایی همه اعضا نسبت به این که فقیه, ولایت مطلقه دارد و قلمرو اختیار او بسیار گسترده است, اتفاق نظر داشتند. بحثی که وجود داشت, در چگونگی رسمیّت بخشیدن به ولایت مطلقه و حوزه کاری گسترده فقیه حاکم بود که با راه جمعی که پیموده شد و تصریحی که به ولایت مطلقه در اصل ۵۷ گردید, آنچه در قانون اساسی به تصویب رسید, با دیدگاه امام خمینی, به طور کامل هماهنگی یافت و در قانون اساسی دیدگاه امام تبلور یافت و تفسیری که هم اکنون در باب ولایت فقیه و قلمرو حوزه کاری او مورد پذیرش شورای نگهبان و مدار کار نظام اسلامی است, با قراءتی که امام خمینی از ولایت فقیه ارائه کرده است, هماهنگی و سازواری کامل دارد. پاورقیها: ۱. (صحیفه نور) رهنمودهای امام خمینی, ج۲۶۸/۱, وزارت ارشاد اسلامی. ۲. (صورت مشروح مذاکرات مجلس بررسی نهائی قانون اساسی), ج۳۷۴/۱, مجلس شورای اسلامی. ۳. (صحیفه نور), ج۲۵۵/۸. ۴ . (حقوق اساسی در جمهوری اسلامی ایران), سید جلال الدین مدنی, ج۷۹/۱, سروش. ۵. (صورت مشروح مذاکرات مجلس بررسی نهائی قانون اساسی), ج۳۷۲/۱. ۶. (نگرشی بر نقش مطبوعات وابسته در روند انقلاب اسلامی ایران), ج۸۷/۲ ۱۰۸. وزارت ارشاد, به نقل از مجله (پیغام امروز), ۵۸/۳/۱۴. ۷. همان مدرک, به نقل از روزنامه, آیندگان, ۵۸/۳/۲۸. ۸. همان مدرک. ۹. (صحیفه نور), ج۱۳۳/۷. ۱۰. نگرشی بر نقش مطبوعات وابسته), به نقل از روزنامه (آیندگان), ۵۸/۵/۴ و ۵۸/۵/۷. ۱۱. (صورت مشروح مذاکرات مجلس بررسینهایی قانون اساسی), ج۳۷۵/۱, جلسه ۱۵. ۱۲. (صحیفه نور), ج۲۱۳/۸. ۱۳. (طلوع و غرب دولت موقت), احمد سمیعی ۱۱۰/ چاپ شباویز. ۱۴. (نگرشی بر نقش مطبوعات وابسته), به نقل از روزنامه (بامداد), ۵۸/۷/۷. ۱۵. همان مدرک. ۱۶. روزنامه (جمهوری اسلامی), ۵۹/۱۲/۲۵. ۱۷. (صحیفه نور), ج۳/۱۵. ۱۸. همان مدرک, ۲۸ شهریور ۵۸. ۱۹. نگرشی بر نقش مطبوعات وابسته), به نقل از مجله (پیغام امروز), ۵۸/۳/۲۶, (اطلاعات), ۵۸/۳/۹. ۲۰. (صورت مشروح مذاکرات مجلسبررسی نهایی قانون اساسی), ج۳۷۸/۱ (;مکتب جمعه), ج۵۹/۱. ۲۱. (ولایت فقیه), امام خمینی, ۴۰ مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام. ۲۲. (صورت مشروح مذاکرات مجلس بررسی نهایی قانون اساسی), ج۳۷۷/۱ (;مکتب جمعه), ج۵۹/۱ . ۲۳. (صورت مشروح مذاکرات بررسی نهایی قانون اساسی), ج۳۷۸/۱. ۲۴. همان مدرک, ج۱۱۵۸/۲, جلسه ۴۳. ۲۵. (صورت مشروح مذاکرات شورای بازنگری قانون اساسی), ج۴۶۹/۲. ۲۶. (صورت مشروح مذاکرات بررسی نهایی قانون اساسی), ج۱۱۱۴/۲, جلسه ۴۱, اصل ۱۰۹. ۲۷. (کتاب البیع), ج۴۷۹/۲ ۴۸۹, اسماعیلیان قم. ۲۸ . (صحیفه نور), ج۱۷۰/۲۰. ۲۹. (ولایت فقیه), امام خمینی/۳۹, مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام. ۳۰. (عوائد الایام), ملا احمد نراقی ۱۸۷/, بصرتی, قم. ۳۱. (جواهر الکلام, محمد حسن نجفی, ج۳۵۹/۲۱ ;ج۱۵۵/۲۱. ۳۲. (البدر الزاهر), تقریرات درس آیت اللّه بروجردی/۵۷. ۳۳. (صحیفه نور), ج۱۷۶/۲۰. ۳۴. (صورت مشروح مذاکرات شورای بازنگری قانون اساسی), ج۱۳۱۳/۳ . ۳۵. (صحیفه نور), ج۱۳۳/۱۱, تاریخ: ۵۸/۱۰/۷ . ۳۶. (صحیفه نور), ج۲۳۷/۶. ۳۷. همان مدرک, ج۱۷۰/۲ ۱۷۱. ۳۸. روزنامه (جمهوری اسلامی), ۷ اردیبهشت ۶۸. ۳۹ . (صحیفه نور), ج۱۲۲/۲۱ ;تاریخ ۶۸/۲/۴. ۴۰. همان مدرک, ج۱۲۹/۲۱, تاریخ ۶۸/۲/۹. ۴۱. (صورت مشروح مذاکرات شورای بازنگری قانون اساسی), ج۶۴۹/۲. ۴۲. همان مدرک, ج۶۸۹/۲ ۶۹۰. ۴۳. همان مدرک. ۴۴ . همان مدرک, ج۶۵۳/۲ ۴۷۷. ۴۵. همان مدرک, ج۱۶۳۳/۳. منابع مقاله: مجله حوزه شماره ۸۵-۸۶، میری، سیدعباس ؛

وظایف و اختیارات رهبری

وظایف و اختیارات رهبری اول در سیاستهای کلی نظام ۶۴.سیاستگذاری در امر کشورداری عبارت از تعیین، تدوین و ارائه ضوابط و موازینی است که در آن مقتضیات کلی دولت اعمال و مصالح جمعی ملت تأمین شود. (۱) منظور از سیاست کلی دولت در درجه اول تثبیت حاکمیت، استقرار نظم و حفظ حدود و ثغور استقلال کشور و منظور از مصالح جمعی ملت بکارگیری سیاستهای متنوع اجتماعی، اقتصادی، فرهنگی، صنعتی، خدماتی، کشاورزی، بهداشتی و غیره است تا در آن خواسته های مردم برآورده شود. سیاستگذاری از امور مدیریت سیاسی به شمار می رود که متکی به اصول مهم برنامه ریزی، سازماندهی، نظارت و کنترل است. (۲) در اداره امور کشور خطوط کلی سیاسی معرف نظام سیاسی و معمولاً پیش بینی شده در قوانین اساسی است: «قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران مبین نهادهای فرهنگی، اجتماعی، سیاسی و اقتصادی جامعه ایران و بر اساس اصول و ضوابط اسلامی است» . (۳) در این قانون، خطوط کلی سیاسی در وجوه و ابعاد مختلف پیش بینی شده است: محورهای سیاست عملی (اصل ۳)، آزادی و استقلال (اصل ۹)، سیاست خارجی (فصل دهم) و نظایر آن از جمله مواردی است که چارچوب کار زمامداران را مشخص نموده است. از سوی دیگر، دولت در جریان اجرا ناگزیر از تدوین سیاستهای عملی متنوع و متناسب با زمان و مکان است.در نظام تفکیک قوا، تدوین سیاستها از طریق طرحها و لوایح (اصل ۷۴) با تصویب مجلس شورای اسلامی (اصل ۷۱) و اجرای آنها به وسیله دستگاههای اجرائی کشور است. (اصل ۶۰) تعیین و اجرای سیاست (سیاستگذاری و سیاستگزاری) متکی به سلسله تلاشهایی است که تنها با مشارکت و مساعی هماهنگ ارکان زمامداری و اجرا در مجموعه حاکمیت امکان پذیر خواهد بود و بنابراین، نمی توان آن را در عهده یک فرد یا مقام هر چند عالی تصور نمود. در نهایت، قوای عالیه و نهادهای سیاسی کشور زیر نظر ولایت مطلقه امر و امامت امت (رهبری) است (اصل ۵۷) که بر طبق اصول قانون اساسی اعمال می گردد.آنچه که اصل ۱۱۰ اصلاحی قانون اساسی جدیدا در خصوص سیاستهای کلی نظام در عهده مقام رهبری دانسته بدین شرح است: «۱.تعیین سیاستهای کلی نظام جمهوری اسلامی ایران پس از مشورت با مجمع تشخیص مصلحت نظام، ۲.نظارت بر حسن اجرای سیاستهای کلی نظام...» با توجه به آنچه که فوقا اشاره شد، دیدیم که خطوط کلی سیاست در قانون اساسی مقرر گردیده و سیاستهای عملی بر عهده مجموعه مؤثر ارکان دولت است.حال باید دید که منظور از تعیین سیاستهای کلی نظام جمهوری اسلامی ایران (مذکور در بند ۱ اصل ۱۱۰) چیست که مقام رهبری نسبت به آن رأسا و بدون مشارکت دادن قوای سه گانه کشور، پس از مشورت با مجمع تشخیص مصلحت، اتخاذ تصمیم می نماید. در این خصوص قرینه قانونی روشنی وجود ندارد تا حدود و ثغور امر مذکور را به راحتی تشخیص دهیم.پس ناگزیریم با بهره گیری از سایر اصول قانون اساسی به بررسی مطلب بپردازیم.در اینجا سه فرض را می توان بیان داشت: فرض اول، مربوط به ولایت و اشراف مقام رهبری بر قوای سه گانه است. (اصل ۵۷) . در این مورد، همان گونه که قبلاً اشاره شد، تعیین و اجرای سیاست متکی به سلسله تلاشها و مساعی هماهنگ ارکان و عواملی است که زیر نظر مقام رهبری قرار دارند.این امر مستلزم تشخیص مسایل و مشکلات، پیدا کردن طرق مختلف، بررسی و تجزیه و تحلیل نتایج هر یک از طرق و انتخاب طریقه ای است که باید پیروی شود. (۴) قانون اساسی وظایف هر یک را در تدوین و تضمین و اجرا آن چنان مشخص کرده است که اعراض از آن ممکن نیست، به ترتیبی که دخالت و تصرف مقام رهبری به عنوان عالیترین مدیر سیاسی در هر یک از شقوق، موجب آشفتگی نظام می شود و هر یک از ارکان نظام، بنا به مورد دخالت و تصرف، از سوی آن مقام عالی (رهبری) در موقعیت متزلزلی قرار می گیرند.بنابراین، به نظر می رسد که در این فرض صلاحیت مقام رهبری در مقام ولایت از باب نظارتی باشد که قانون اساسی مقرر داشته است. فرض دوم، مربوط به مواردی است که قانون اساسی در اصول یکصد و دهم (نظیر فرماندهی کل نیروهای مسلح بند ۴، اعلان جنگ و صلح و بسیج نیروها بند ۵، حل معضلات نظام بند ۸ و فرمان همه پرسی بند ۳)، یکصد و هفتاد و ششم (در تأیید مصوبات شورای امنیت ملی) و یکصد و هفتاد و هفتم (در اتخاذ تصمیم در خصوص بازنگری قانون اساسی) بر عهده مقام رهبری قرار داده است.این موارد کلا و هر کدام نیازمند تعیین سیاستهای روشن و مفصل است که چندان به دور از «سیاستهای کلی نظام» به

نظر نمی رسد.البته در بعضی از موارد مذکور بدون هماهنگی با سایر دستگاه ها و ارکان قوای سه گانه نمی توان به تعیین سیاست مطلوبی دست یافت. فرض سوم، مربوط به حالتی است که مقام رهبری، از باب ریاست کشور، ابتکار پاره ای از جهت گیری های خاص سیاسی را داشته باشد، نظیر ابتکارهایی که رؤسای کشورها در موضعگیری های بین المللی و یا سیاست داخلی به خرج می دهند.در حقوق اساسی احکام و فرامین نباید با اصول قوانین اساسی و عادی مغایرت داشته باشد. (۵) از سوی دیگر، ناگفته نماند که تعیین سیاستها بدون در نظر گرفتن قابلیتهای کشور و بدون مشاورت و هماهنگی و همکاری سایر عوامل زمامداری و اجرائی میسر نخواهد بود. به هر حال، اگر این فرض را بپذیریم مقام رهبری در تعیین سیاست کلی نظام با مشورت مجمع تشخیص مصلحت (که اصولاـ متشکل از مقامات و مسؤولاـن مهم کشور است) اتخاذ تصمیم می نمایـد.در این ارتباط، نامه مورخ ۱۸/۸/۱۳۷۲ مقام مذکور، حاوی تعیین سیاستهای حاکم بر برنامه دوم توسعه، خطاب به ریاست جمهوری نمونه جالب توجهی به نظر می رسد که در آن، سیاستهای کلی ذیل جهت بکارگیری در برنامه دوم توسعه عنوان شده است: ۱ رعایت عدالت اجتماعی در شؤون مختلف اجتماعی، اقتصادی، سیاسی، قضائی و اداری، ۲ تقویت و ترجیح ارزشهای انقلابی در عرضه کردن منابع مالی و امکانات دولتی و اولویت دادن کسانی که در راه تحکیم انقلاب و نظام اسلامی تلاش بزرگی کرده اند، ۳ گسترش تولید داخلی و کاهش واردات اجناس مصرفی غیر ضرور، ۴ تصحیح و اصلاح نظام اداری، ۵ اهتمام لازم به بخش های اجتماعی از قبیل امنیت عمومی و قضائی، فرهنگ و آموزش، بهداشت و درمان، حفظ محیط زیست و تربیت بدنی، ۶ جهت دادن کلیه فعالیتهای اجرائی و تبلیغی به سمت رشد معنوی، اخلاقی و دینی و ایجاد نظم و قانون پذیری و روحیه کار و تلاش، ۷ رعایت اولویت سرمایه گذاری زیر بنائی و غیر زیربنائی و بی نیاز کردن کشور از خارج، ۸ توجه و عنایت جدی بر مشارکت عامه مردم در سازندگی کشور در چارچوب قانون اساسی و اصول و ارزشهای حاکم بر جامعه، ۹ اتخاذ تدابیر لازم برای نظارت شایسته بر اجرای برنامه و جلوگیری از اعمال سلیقه های فردی و بخشی، ۱۰ تقویت بنیه دفاعی کشور در حد نیاز و در محدوده سیاستهایی که از طرف رهبری اعلام می شود، ۱۱ تنظیم سیاستهای پولی و بانکی در جهت امحاء تدریجی استقراض داخلی، احیاء سنت قرض الحسنه، تسهیل اعتبار برای شایستگان و رهایی از استقراض خارجی، ۱۲ رعایت اصول اعلام شده سیاست خارجی و توجه به عناوین عزت، حکمت و مصلحت جامعه. (۶) در حکم مورخ ۲۷/۱۲/۱۳۷۵ مقام رهبری، موضوع سیاستگذاری کلان کشور مورد توجه ویژه قرار گرفته و چنین آمده است که «این نهاد برجسته (مجمع تشخیص مصلحت) برای اینکه بتواند وظایف مهم خود به خصوص در زمینه سیاستگذاری کلان کشور را به انجام برساند، لازم است که از آخرین فرآورده های کارشناسی دستگاههای دولتی بهره مند گردد» .با این ترتیب، و با توجه به اینکه هم اینک مجمع تشخیص مصلحت نظام، در سمت قانونی مشورت با مقام رهبری، سرگرم تدارک و تعیین سیاستهای بسیار وسیع و کلانی می باشد، تا پس از امضاء آن مقام، امر به اجراء شود، مفهوم «تعیین سیاستهای کلی نظام» را از این پس می توان نوعی توسعه اقتدار برای رهبری به شمار آورد.این توسعه اقتدار که راه را برای ورود و دخالت در جزئیات باز می نماید، در تضییق ابتکارات قوای مقننه و مجریه در انجام وظایف قانونی خود که همان اشتراک مساعی در «تعیین جزئیات سیاستهای ملی» است، بی تأثیر نخواهد بود. دوم فرمان همه پرسی (بازنگری قانون اساسی) ۶۵.همه پرسی و مراجعه به آراء عمومی به سه صورت متصور است: همه پرسی تقنینی، وقتی است که در مسایل مهم امر قانونگذاری به آراء عمومی گذاشته می شود. همه پرسی سیاسی، وقتی است که رئیس کشور برای اتخاذ تصمیمات سیاسی فوق العاده با مراجعه به اکثریت آراء مردم، اعتماد آنها را نسبت به خود جلب می کند. همه پرسی اساسی، برای تجدید نظر در قانون اساسی صورت می گیرد. بند سوم اصل یکصد و دهم، که در بازنگری ۱۳۶۸ به قانون اساسی اضافه شده، «فرمان همه پرسی» را از اختیارات مقام رهبری مقرر داشته است.با توجه به اینکه در اصل مذکور به نوع همه پرسی اشاره نشده، توجه به قرائن دیگر در قانون اساسی، موارد اختیار رهبر را در این خصوص برای ما مشخص می نماید: ۱ در مورد همه پرسی تقنینی، اصل پنجاه و نهم قانون اساسی، درخواست مراجعه به آراء عمومی را موکول به تصویب دو

سوم مجموع نمایندگان مجلس دانسته است (۷) همچنین ماده ۳۶ قانون همه پرسی در جمهوری اسلامی ایران مصوب ۴/۴/۱۳۶۸ مقرر می دارد: «همه پرسی به پیشنهاد رئیس جمهور یا یکصد نفر از نمایندگان مجلس شورای اسلامی و تصویب حداقل دو سوم نمایندگان شورای اسلامی انجام خواهد شد» . با توجه به اینکه رهبر فرمان همه پرسی را صادر می نماید، با موضوع مذکور در مقررات فوق معارض می باشد.در این صورت به نظر می رسد که اختیار رهبر شامل همه پرسی تقنینی نباشد. ۲ در مورد همه پرسی سیاسی، هیچ قرینه روشنی در قانون اساسی مشاهده نمی شود، اما به نظر می رسد که مقام رهبری برای اتخاذ برخی از تصمیمات سیاسی و قانونی خود که با افکار عمومی و مشارکت مردم قابلیت ارتباط بیشتری دارد، از طریق مراجعه به آراء عمومی اعتماد مردم را جلب نماید. ۳ در مورد همه پرسی بازنگری قانون اساسی (همه پرسی اساسی) قرینه فرمان همه پرسی توسط رهبری (موضوع بند سوم، اصل یکصد و دهم) را در قسمتی از اصل یکصد و هفتاد و هفتم می بینیم که مقرر می دارد: «...مقام رهبری پس از مشورت با مجمع تشخیص مصلحت نظام طی حکمی خطاب به رئیس جمهور موارد اصلاح یا تتمیم قانون اساسی را به شورای بازنگری قانون اساسی پیشنهاد می نماید...مصوبات شورا پس از تأیید و امضای مقام رهبری باید از طریق مراجعه به آراء عمومی به تصویب اکثریت مطلق شرکت کنندگان در همه پرسی برسد...» . سوم نظارت بر صدا و سیمای جمهوری اسلامی ایران ۶۶.اصل یکصد و هفتاد و پنجم سابق مقرر می داشت که: «رسانه های گروهی (رادیو و تلویزیون) زیر نظر مشترک قوای سه گانه قضائیه، مقننه و مجریه اداره خواهد شد.ترتیب آن را قانون معین می کند» در اجرای اصل مذکور، مواد ۱ و ۲ قانون اداره صدا و سیمای جمهوری اسلامی ایران مصوب ۸/۱۰/۱۳۵۹ مقرر می داشت: هر یک از قوا با تعیین یک نماینده، به صورت شورای سرپرستی سازمان را اداره می کند. به موجب بند ۴ ماده ۷ قانون مذکور، تعیین مدیر عامل با اکثریت آراء از افراد خارج از خود با شورای سرپرستی بود.در مقررات مذکور برای مقام رهبری نظارت مستقیم پیش بینی نشده بود.نظر به این که صدا و سیما با نقش تبلیغاتی تعیین کننده ای که داشت و عملا به صورت یک نهاد سیاسی مؤثر در آمده بود، موضوع «تمرکز در مدیریت صدا و سیما به صورتی که قوای سه گانه در آن نظارت داشته باشند» در دستور کار شورای بازنگری (۱۳۶۸) قرار گرفت و اصل یکصد و هفتاد و پنجم، با سپردن نظارت بر صدا و سیما به مقام رهبری، بدین شرح به تصویب رسید: «در صدا و سیمای جمهوری اسلامی ایران آزادی بیان و نشر افکار با رعایت موازین اسلامی و مصالح کشور باید تأمین گردد.نصب و عزل رئیس سازمان صدا و سیما با مقام رهبری است و شورایی مرکب از نمایندگان رئیس جمهور، رئیس قوه قضائیه و مجلس شورای اسلامی (هر کدام دو نفر) نظارت بر این سازمان خواهند داشت...» . (۸) چهارم حل اختلاف و تنظیم روابط قوای سه گانه ۶۷.قانون اساسی نظام تفکیک قوای سه گانه (اصل پنجاه و هفتم) را مقرر داشته است، بدین ترتیب که هر یک از قوای مذکور وظایف مربوط به خود را انجام دهد.اما ممکن است بین آنها ارتباط موضوعی در خصوص سازمان و تشکیلات و مسایل وجود داشته باشد و یا تعارض در صلاحیت آنها مشاهده شود. از طریق تنظیم روابط می توان موجبات تشریک مساعی بین سه قوه را به منظور نیل به هماهنگی و حسن اجرای امور فراهم نمود.قانون اساسی ۱۳۵۸ مسؤولیت «تنظیم روابط قوای سه گانه» را بر عهده رئیس جمهور قرار داده بود (اصل یکصد و سیزدهم سابق) .در بازنگری ۱۳۶۸، این موضوع تحت عنوان «حل اختلاف و تنظیم روابط قوای سه گانه» (بند ۷ اصل یکصد و دهم» جزء صلاحیتهای مقام رهبری قرار گرفت. عنوان مذکور یک اصل کلی است که از طریق آن می توان به جزئیات مشخص و روشنی دست یافت.زیرا اوضاع و احوال کشور در هر زمان مستلزم تدبیر و حرکت متناسب است.تنظیم روابط، در واقع، یک کردار سیاسی است که نمی توان آن را در قالب موضوعات مشخص درآورد.اما به هر حال، در صورت بروز و وقوع اختلاف، مقام رهبری، به علت اشرافی که بر قوای سه گانه دارد، می تواند به حکمیت و داوری بنشیند و اختلاف فی ما بین را، هر چه که باشد، حل کند.بدیهی است که در این صورت، اصول قانون اساسی حاکم بر قوای مذکور همچنان می بایست پا بر جا باشد. پنجم حل معضلات نظام از طریق مجمع تشخیص مصلحت نظام ۶۸.اصل یکصد و دهم (۸) یکی از وظایف و اختیارات مقام رهبری را «حل معضلات نظام که از طریق

عـادی قابـل حـل نیست از طریق مجمع تشـخیص مصـلحت نظـام» مقرر داشـته است. با آنکه قانون اساسـی، وظایف و اختیارات همه ارکـان و قوای زمامـداری را به تفکیـک معین نموده است و کارهـای حکومتی اصولا ـ طبق اصول و ضوابـط مشـخص بایـد صورت گیرد، برخی از مشـکلات و مسایل، رهبری کشور را به اتخاذ تصـمیمات فوق العاده واداشـته است.اصـلاحیه مـذکور که حاصل این تجربیات می باشد، بسیار مبهم و کلی به نظر می رسد و راه را برای هر گونه گریز از نظام تعیین شده در قانون اساسی باز می گذارد (۹). بند سوم وظایف و اختیارات رهبری در قوای سه گانه «قوای حاکم بر جمهوری اسلامی ایران عبارتند از قوه مقننه، قوه مجریه و قوه قضـائیه که زیر نظر ولاـیت مطلقه امر و امامت امت...اعمال می گردنـد» (اصل پنجاه و هفتم) .آن قسـمت از وظایف و اختیارات مقـام رهـبری که در ارتبـاط بـا این اصـل می باشـد، مورد بررسـی قرار می گیرد: اول رهبری در قوه مقننه ۶۹.شورای نگهبان وظیفه پاسـداری از احکـام اسـلام و قـانون اساسـی را بر عهـده دارد.ایـن شـورا متشـکل از شـش نفر فقیـه عـادل و شـش نفر حقوقـدان می باشـد.انتخـاب فقهـا که بایـد عادل و آگاه به مقتضـیات زمان و مسایل روز باشـند، با مقام رهبری است (اصل نود و یکم) .قوه مقننه بـدون شورای نگهبان رسـمیت ندارد (اصل نود و سوم) .بدین ترتیب می توان گفت که، تمامیت قوه مقننه بسـتگی به وجود شورای نگهبـان و تمـامیت شورای نگهبـان بسـتگی به فقهـای منصوب از طرف مقـام رهـبری دارد.نقش مقـام رهـبری در قوه مقننه از طریق شورای نگهبـان به ترتیب ذیـل است: ۱ «شورای نگهبـان نظـارت بر انتخابـات مجلس شورای اسـلامی را بر عهـده دارد» . (۱۰) «این نظـارت اسـتصوابی و عـام و در تمام مراحل و در کلیه امور مربوط به انتخابات جاری است» . (۱۱) بدین ترتیب، صلاحیت شخصی نماینـدگان و صـحت جریـان انتخابـات بطور غیر مسـتقیم زیر نظر مقـام رهـبری قرار می گیرد. ۲ «تشـخیص عـدم مغایرت مصوبات مجلس شورای اسـلامی بـا احکـام اسـلام بـا اکثریت فقهای شورای نگهبان و تشـخیص عـدم تعارض آنها با قانون اساسـی بر عهـده اکثریت همه اعضـای شورای نگهبان است» . (۱۲) دوم رهـبری در قوه مجریه .۷۰ «اعمـال قوه مجریه جز در اموری که در این قانون مسـتقیما بر عهـده رهـبری گـذارده شـده، از طریق رئیس جمهور و وزراء است» . (۱۳) اموری را که مقـام رهبری در ارتبـاط بـا قوه مجریه مسـتقیما بر عهده دارد بدین شـرح است: الف فرماندهی کل نیروهای مسلح .۷۱ «فرماندهی کل نیروهای مسلح» با رهبر است (بند ۴ اصل یکصـد و دهم) .اطلاق عبارت نشان دهنـده مـدیریت تام و عام مقام رهبری به کل امور و شؤون نیروهای مسلح اعم از نظـامی و انتظامی (۱۴) می باشـد.اقتضای نیروهای مسـلح بر وحدت فرماندهی است، (۱۵) زیرا بـدون وحدت، امور نظامی و دفاعی کشور از انسـجام لازم برخوردار نخواهد بود.قانون اساسـی ضـمن بیان این اطلاق، پاره ای از اقتدارات مهم مقام رهبری در نیروهای مسـلح را تصـریحا بیـان نموده است: ۱ عزل و نصـب فرمانـدهی عـالی نیروهـای مسـلح: نصـب و عزل و قبـول اسـتعفای رئیس سـتاد مشترک، فرمانده کل سپاه پاسداران انقلاب اسلامی و فرماندهان نیروهای نظامی (زمینی، دریایی و هوایی) و انتظامی با مقام رهبری است (۱۶).علاوه بر آن، رئیس سـتاد فرماندهی کل نیروهای مسلح (۱۷) به عنوان هماهنگ کننده نیروهای مسلح، مقام عالی نظامی محسوب می گردد که به نظر می رسـد نصب و عزل وی نیز بـا مقـام رهـبری باشـد. ۲ اعلان جنگ و صـلح و بسـیج نیروها: سیاست خـارجی جمهوری اسـلامی ایران بر «روابـط صـلح آمیز متقابـل بـا دول غیر محـارب اسـتوار است» . (۱۸) امـا لزوم حفظ اسـتقلال و تمـامیت ارضـی کشور در مقابل تهدیـدات خارجی، احتمال درگیریهای مرزی و وقوع جنگ را همواره به همراه دارد حق و تکلیف اعلاـن جنـگ بر عهـده مقـام رهبری است. در این خصوص، هر چنـد که این مقام به تنهایی فرمان صادر می کنـد، اما شورای عالی امنیت ملی به عنوان نهـاد سیاسـتگذار در امور نظامی، وی را در اتخاذ تصـمیم یاری می نمایـد. اعلان صـلح نیز به ترتیب مـذکور از اختیـارات رهبری به شـمار می رود.امـا این چنین تصـمیمی همیشه قراردادها و معاهـدات مفصـلی را به دنبال دارد که پس از انعقاد، اجرای آن صلح را عملا محقق می سازد.انعقاد قرارداد صلح ظاهرا با دولت است که پس از تصویب مجلس شورای اسلامی (۱۹) با امضای رئیس جمهور یا نماینـده قانونی او رسـمیت می یابـد. (۲۰) از جمله عهـدنامه هایی که ممکن است با صـلح ارتباط مسـتقیم داشـته باشـد، تغییر خطوط مرزی است که با رعایت ضوابط آمره و خاص باید به تصویب مجلس شورای اسـلامی برسد (۲۱). بسیج

نیروهـای مسلح و آمـاده سـازی آنهـا برای دفـاع و یـا حمله از جمله امور فرمانـدهی کـل می باشـد که رهبر در این مقـام با صـدور دستورات لازم به فرماندهی عالی اقدام می نماید. ۳ در شورای عالی امنیت ملی (۲۲): هدایت، راهبری و دخالت رهبری در شورای عـالی امنیت ملی بـدین ترتیب است که: اولاـ شورای عالی امنیت ملی سیاسـتهای دفاعی و امنیتی کشور را در «محـدوده سیاسـتهای کلی تعیین شـده از طرف مقام رهبری» تنظیم می نماید؛ (۲۳) ثانیا، «دو نماینـده به انتخاب مقام رهبری» در شورای مذکور عضویت دارد؛ (۲۴) ثالثـا، مصوبـات این شورا پس از تأییـد مقـام رهبری قابـل اجراست. (۲۵) ب امضـای حکم ریـاست جمهوری ۷۲.رئیس جمهور در صورت احراز شـرایط (۲۶) و شـرکت در انتخابات با رأی مستقیم انتخاب می شود. (۲۷) به موجب بند ۹ اصل یکصد و دهم: «امضـای حکم ریـاست جمهوری پس از انتخاب مردم با مقام رهبری است» . سؤالی که در اینجا مطرح می باشـد این است که امضای مذکور جنبه تشریفاتی و یا تنفیذی دارد؟ فرض اول، تشریفاتی بودن امضاء است، با این استدلال که: اولا، حاکمیت ملت در تعیین سرنوشت خود (۲۸) نوعـا از طریق آراء عمومی مردم، از راه انتخابـات و همه پرسـی اعمال می شود (۲۹) که انتخابات رئیس جمهور با رأی مسـتقیم مردم یعنی همان آراء عمومی صورت می گیرد.فلـذا می توان گفت که شـرط لازم برای احراز مقام ریاسـت جمهوری، کسب آراء مردم است، همچنـانکه تعیین رهبر نیز «بر عهـده خبرگـان منتخب مردم است» .مخـالفت و عـدم امضای حکم رئیس جمهور بی اعتنایی به آراء عمومی و حاکمیت ملی تلقی می گردد. ثانیا، «صـلاحیت داوطلبان ریاست جمهوری از جهت دارا بودن شرایطی که (در قانون اساسی) می آید (۳۰) باید قبل از انتخابات به تأیید شورای نگهبان و در دوره اول به تأیید رهبری برسد» . (۳۱) در این خصوص شورای نگهبان (که نیمی از اعضای آن فقهای نماینـده منتخب و مسـتقیم مقام رهبری می باشـند)، نظارت و کنترل لاـزم را با دقت تمام بر شـرایط داوطلبان ریاست جمهوری می نمایـد و صـلاحیت آنان را مورد تأییـد قرار می دهـد. از طرف دیگر، شورای مـذکور بر انتخابـات ریاست جمهوری نظارت می کنـد. (۳۲) بنـابراین، یکی از داوطلبان صالـح (با تشـخیص شورای نگهبـان) پس از شـرکت در انتخابـات صـحیح مردمی (زیر نظـارت شورای نگهبـان) به ریـاست جمهوری نائل می گردد.با توجه به اینکه نظر مقـام رهبری در نظارت های مـذکور کاملا تأمین شـده است، صـلاحیت و درستی رئیس جمهور بـدون تردیـد به نظر می رسـد و مقام مـذکور جز امضاء راه دیگری پیش روی نخواهـد داشت.در غیر این صورت، حجیت و اعتبار نماینـدگی مقام رهبری و شورای نگهبان مورد تردیـد خواهـد بود. فرض دوم، تنفیذی بودن امضاء ریاست جمهوری است.در این خصوص، مذاکرات مجلس بررسـی نهـایی قـانون اساسـی، حکایت از تنفیـذی بودن (۳۳) امضـاء دارد.علاـوه بر آن، مـاده ۱ قـانون انتخابـات ریاست جمهوری اسلامی ایران مصوب ۵/۴/۱۳۶۴ در ایـن ارتبـاط مقرر می دارد: «دوره ریـاست جمهـوری ایران چهـار سـال است و از تاریـخ تنفیذ اعتبارنامه وسیله مقام رهبری آغاز می گردد» . ج عزل رئیس جمهور ۷۳.«عزل رئیس جمهور با در نظر گرفتن مصالح کشور پس از حکم دیوان عالی کشور به تخلف وی از وظایف قانونی، یا رأی مجلس شورای اسـلامی به عدم کفایت وی بر اساس اصل هشـتاد و نهم» بـا مقام رهبری است (بنـد ۱۰ اصـل یکصـد و دهم) . رئیس جمهـور دارای مسؤولیت سیاسـی و قـانونی است، از نظر سیاسـی، مجلس شورای اسـلامی حق استیضـاح رئیس جمهور را داشـته و می توانـد بـا اکثریت دو سوم آراء کـل نماینـدگان بر عـدم کفایت سیاسـی وی رأی بدهد (۳۴) و از نظر قـانونی دیوان عـالی کشور رئیس جمهور را محـاکمه می نمایـد.اما در هر دو صورت پیشـنهاد عزل به مقـام رهبری تسـلیم می شود و آنگـاه این مقـام، بـا در نظر گرفتن مصالـح کشور، اقـدام به عزل می نمایـد . در حکم قانونی مذکور دو نکته جلب توجه می نماید: نکته اول، در تشخیص مصالح می باشد که بر عهده رهبری گذاشته شده است. بر فرض قبول ضرورت عزل به دلیل عدم کفایت سیاسـی و یا تخلف قانونی نظر به اینکه رئیس جمهور، به عنوان عالیترین مقام پس از رهبری و به عنوان نماینده مسـتقیم مردم، موقعیت برجسـته ای را در جامعه داراست، عزل وی ممکن است آثار سیاسی تشنج باری را به بار آورد که بر اوضـاع و احوال جـامعه مؤثر باشـد.در اینجا بایـد دیـد که بین عزل و بقای رئیس جمهور کـدامیک به مصـلحت جامعه است؟ قانون اساسـی، در این خصوص، رهبری را مقام صالـح تشـخیص مصالح مقرر داشـته است.وانگهی، وی از باب ولایت بر هر یک از

قوای سه گانه نظارت دارد. (۳۵) اگر بر فرض رأی نامساعد مجلس (مبنی بر عدم کفایت سیاسی) و یا دیوان عالی کشور (مبنی بر تخلف از وظایف قانونی) خلل سیاسی و یا حقوقی پدید آید، مقام رهبری با تشخیص وجود یا عدم وجود خلل حکم عزل و یا ابقاء وی را صادر می نماید.به طور مثال اگر اکثریت دو سوم نمایندگان مجلس گرایش سیاسی مخالف رئیس جمهور داشته باشند، موضوع عدم کفایت سیاسی به عنوان بهانه ای در دست مخالفین (اکثریت پارلمانی) امکان سقوط وی را فراهم می نماید.فلذا مقام رهبری نظارتا و با علم به اوضاع و احوال مذکور اقدام می کند. نکته دوم، عبارت از برخوردی است که بین تصمیم سیاسی مجلس و یا تصمیم قضائی دیوان عالی کشور در پیشنهاد عزل رئیس جمهور پیش می آید و شاید این گونه ایراد شود که نهادهای مذکور از نظر برآورد اجتماعی در موضع ضعیف قرار می گیرند و اعتبار خود را در مقابل جامعه از دست می دهند: ۱ در خصوص اقدام قوه مقننه مبنی بر عدم کفایت سیاسی رئیس جمهور و تأمل رهبری در تنفیذ و یا عدم تنفیذ رأی مجلس، آنچه که قابل طرح است این است که بین دو قوه (که هر دو ریشه و اساس مردمی دارند) تضاد اصولی پیش می آید.در چنین صورتی، مصلحت جامعه در ماندن یا نماندن رئیس جمهور است: اگر امر بر عزل رئیس جمهور دایر گردد، در نتیجه پس از تعیین رئیس جمهور جدید دولت وی هم سقوط می کند و اقدام مجلس مورد تأیید قرار می گردد.اما اگر بر عدم عزل و در نتیجه بقای رئیس جمهور دایر گردد، فی الواقع این مجلس است که رأیش مورد تأیید قرار نگرفته و حقانیتش مردد به نظر می رسد.در این صورت، برای خروج از این حالت سیاسی که چندان هم خشنود کننده نیست، انحلال پارلمان متبادر به ذهن می شود، همچنانکه بر اساس قانون اساسی بعضی از کشورها، در صورت بروز برخی از بن بستها، پارلمان منحل و انتخابات مجدد صورت می گیرد.اما به هر حال، قانون اساسی در این مورد ساکت است.بنابراین، بدست آوردن راه حل سیاسی مناسب را باید به زمان سپرد. ۲ در خصوص رأی دیوان عالی کشور مبنی بر تخلف رئیس جمهور از وظایف قانونی، باید توجه داشت که در تمام نظامهای سیاسی حکم قضائی اعتبار امر قضاوت شده (۳۶) را دارد.در این صورت، اگر رأی دیوان را بمنزله حکم قطعی محکومیت رئیس جمهور بدانیم، می توان تصمیم مقام رهبری را مغایر اصل مذکور تلقی نمود.اما اگر بین «موضوع» و «حکم» قائل به تفکیک شویم و رأی دیوان مذکور را مبنی بر تشخیص موضوع بدانیم، رهبری، در مقام حاکم قضائی، پس از تطبیق موضوع با حکم، حکم عزل و یا ابقای رئیس جمهور را صادر می کند.این نظر در مذاکرات خبرگان بررسی قانون اساسی نیز مورد توجه قرار گرفته است. (۳۷) سوم رهبری در قوه قضائیه الف نصب و عزل رئیس قوه قضائیه ۷۴.بند دوم اصل یکصد و دهم سابق «تعیین عالیترین مقام قضائی کشور» را بر عهده مقام رهبری قرار داده بود.در بند ۶ (ب) اصل یکصد و دهم اصلاحی نیز نصب و عزل و قبول استعفای «عالیترین مقام قوه قضائیه» همچنان بر عهده مقام مذکور است.در قانون اساسی ۱۳۵۸، عالیترین مقام قضائی بر حسب قرینه اصل یکصد و شصت و دوم، عبارت از رئیس دیوان عالی کشور و دادستان کل بودند که رهبری آنها را برای مدت پنج سال انتخاب می نمود. (۳۸) این دو مقام به اتفاق سه نفر قاضی مجتهد در مجموعه ای به نام «شورای عالی قضائی» قوه قضائیه را اداره می نمودند. (۳۹) بنابراین، اشراف و نظارت مقام رهبری بر مدیریت قوه قضائیه نسبی بود.پس از بازنگری قانون اساسی «شورای عالی قضائی» منحل شد و رئیس قوه قضائیه که منصوب مقام رهبری است جایگزین گردید.به موجب اصل یکصد و پنجاه و هفتم مصوب ۱۳۶۸: «به منظور انجام مسؤولیتهای قوه قضائیه در کلیه امور قضائی و اداری و اجرائی مقام رهبری یک نفر مجتهد عادل و آگاه به امور قضائی و مدیر و مدبر را برای مدت پنج سال به عنوان رئیس قوه قضائیه تعیین می نماید که عالیترین مقام قوه قضائیه است» . ب عفو و تخفیف مجازات محکومین ۷۵.عفو گذشتی است که بنا بر مصالح فردی و اجتماعی از ناحیه زمامداری کشور متوجه مجرمین و یا محکومین می شود.در حقوق جزاء، اصطلاح «عفو» در مفهوم «عفو خصوصی» (۴۰) و «عفو عمومی» (۴۱) به کار رفته و هر کدام دارای مبانی و آثار خاص خود می باشد.قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران نیز «عفو و تخفیف مجازات محکومین» را در صلاحیت مقام رهبری (۴۲) می داند که در ارتباط با اصطلاحات و مفاهیم مذکور قابل بررسی است. یک عفو خصوصی ۷۶.عفو خصوصی عبارت از بخشش توأم با عطوفتی است که

زمامداران کشور، نسبت به فردی که مجرم شناخته شده و به حکم دادگاه محکوم گردیده، اعمال می نماید، و در نتیجه محکوم علیه از تمام یا قسمتی از مجازات مقرر معاف می گردد.حق عفو در سابقه تاریخی، اختصاص به پادشاهان داشته است.اکنون نیز این امر با تحولات و تغییراتی اعمال می گردد.هر چند که پاره ای از صاحبنظران برجسته همچون بکاریا (۴۳) گذشت نسبت به تبهکاران را دور از مصلحت و عدالت دانسته اند، (۴۴) امروزه عفو می تواند به عنوان پاسخی مثبت به پاره ای از توقعات عدالتخواهانه برای جبران برخی از ۱ اصل یکصد و پنجاه و هشتم قانون اساسی ۱۳۵۸: «شورای عالی قضائی از پنج عضو تشکیل می شود: اشتباهات قضائی و یا تلطیف پاره ای از مجازاتهای سخت و غیر متناسب تلقی شود. (۴۵) عفو خصوصی از اختیارات رئیس کشور محسوب می شود و دارای آثاری بدین شرح است: ۱ عفو موجب معافیت محکوم از تمام یا قسمتی از مجازات می شود و یا مجازات خفیفتری اعمال می گردد. ۲ می توان برخی شرایط را مقدمه لازم برای عفو قرار داد. ۳ در عفو خصوصی محکومیت همچنان به قوت خود باقی است و به اعتبار قضیه محکوم بها لطمه ای وارد نمی شود.بدین ترتیب سابقه محکومیت در سجل کیفری محفوظ می ماند و محکومیت در تکرار جرم محسوب می شود. ۴ عفو خصوصی شامل مجازاتهای تبعی و تکمیلی نمی شود (۴۶). دو عفو عمومی ۷۷.عفو عمومی عبارت از اقدامی است که در آن پاره ای از جرایم و مجازاتها بنابر دلایل و مصالح سیاسی و اجتماعی، مورد بخشش زمامداری قرار گرفته و رسما به دست فراموشی سپرده می شود. (۴۷) عفو عمومی اقدام سیاسی و اجتماعی خاصی است که هدف آن ایجاد محیط مساعد و اطمینان بخش می باشد که پس از اغتشاش و یا انقلاب ضرورت پیدا می کند.در چنین حالتی است که آرامش خاطر، صلح و عدالت مورد توجه دولت قرار می گیرد تا جامعه با فراغت، رضایت خاطر، امنیت و امیدواری به زندگی خود ادامه دهد. (۴۸) عفو عمومی، از آن جهت که جنبه کلی و نوعی دارد و مواردی از جرائم را از شمول مجازات کلا معاف می نماید، از صلاحیتهای قانونگذاری به شمار می رود.دلیل آن متکی بر اصل قانونی بودن جرائم و مجازاتهاست.زیرا همان گونه که قانونگذار جرائم و مجازاتها را مقرر می دارد، هم او حق حذف آنها را خواهد داشت.آثار عفو عمومی بدین شرح است: ۱ عفو عمومی موجب معافیت تمام متهمین و محکومین مشمول مجازات شده و مانع از تعقیب یا ادامه تعقیب می گردد. ۲ عفو عمومی موجب معافیت محکومین از مجازات و یا ادامه آن می گردد و سابقه محکومیت کیفری محو و در تکرار جرم احتساب نمی شود (۴۹). علی رغم اصول مذکور، محدودیتهای خاصی در عفو عمومی وجود دارد: ۱ عفو عمومی فقط حالت مجرمانه را از بین می برد.اما آثار و نتایج حقوقی هر دعوا پا بر جا می ماند. (۵۰) ۲ عفو عمومی به خاطر حفظ منافع جامعه شامل اقدامات تأمینی نمی شود. (۵۱) ۳ عفو عمومی در مورد خسارتهای وارده قبلی و جبران آن عطف به ما سبق نمی شود. (۵۲) ۴ عفو عمومی نمی تواند حقوق اشخاص ثالث را تحت الشعاع قرار دهد (۵۳) و به منافع اشخاص ثالث لطمه وارد سازد. (۵۴) سه عفو و تخفیف مجازات محکومین در قانون اساسی ۷۸.بند ۱۱ اصل یکصد و دهم قانون اساسی «عفو و تخفیف مجازات محکومین در حدود موازین اسلامی پس از پیشنهاد رئیس قوه قضائیه» را از اختیارات مقام رهبری مقرر داشته است. با توجه به اختلاف مفاهیم «عمومی» و «خصوصی» عفو، این سؤال مطرح می شود که «عفو و تخفیف» مذکور در اصل بالا مربوط به کدام یک از مفاهیم می باشد؟ پیش نویس قانون اساسی تصریحا اشاره به «اعلام عفو عمومی» و تخفیف «مجازات محکومان» نموده است (۵۵) حال آنکه در مذاکرات خبرگان قانون اساسی دقت چندانی نسبت به قضیه به عمل نیامده، اما قضیه با «عفو عمومی» شروع و با تصویب «عفو و تخفیف مجازات محکومین» پایان یافته است. (۵۶) بنابراین با مراجعه به قراین تئوری و اجرائی، جایگاه مفهوم مذکور را به نظر می رسانیم: ۱ همانگونه که اشاره شد، عفو عمومی به دلیل آنکه دارای مفهوم کلی و نوعی است، همانند برقراری مجازات باید به تصویب قوه مقننه برسد.این عفو شامل مجموعه جرائم و مجازاتهای مورد نظر می باشد. عفو خصوصی گذشت توأم با عطوفتی است که در آن، قوه مجریه (عالیترین مقام کشور) تمام یا قسمتی از محکومیت را می بخشد یا تخفیف می دهد یا مجازات را به مجازات سبکتری تبدیل می نماید. (۵۷) این عفو و گذشت، به دلیل آنکه توجه به اوضاع و احوال خاص و شرایط برخی از

محکومین به صورت فردی و یا گروهی اعمال می گردد، جنبه فردی و غیر نوعی داشته و نیازی به تصویب قانونگذار ندارد، هر چند که به نظر می رسد ضوابط کلی آن را قانونگذار باید تعیین نماید. ۳ حکم بند ۱۱ اصل یکصد و دهم را، از آن جهت که اشاره به تصویب قوه مقننه ندارد و محدود به مجازات محکومین است و جرایم را شامل نمی شود، نمی توان «عفو عمومی» دانست.اما، از آن جهت که عفو و تخفیف از طرف مقام رهبری (عالیترین مقام قوه مجریه) اعمال می شود، این امر را می توان «عفو خصوصی» تلقی نمود. ۴ پیشنهاد عفو و تخفیف مجازاتها با رئیس قوه قضائیه است. (۵۸) این مقام به لحاظ اینکه ریاست عالی تمام دستگاههای قوه مذکور را بر عهده دارد، ظاهرا با دریافت گزارش موارد ضروری تخفیف و یا عفو، آنها را جمع آوری و به مناسبت برخی از اعیاد مذهبی و یا ملی برای صدور حکم تقدیم مقام رهبری می نماید. ۵ مندرجات آیین نامه کمیسیون عفو و بخشودگی، مصوب ۲۱/۲/۱۳۵۹ که ظاهرا بمنزله دستور العمل قوه قضائیه در این خصوص می باشد، مبنای کار و میزان بخشودگی را شرایط و اوضاع و احوال محکوم علیه قرار داده است. (۵۹) مراتب مذکور، نظر مبنی بر خصوصی بودن «عفو و تخفیف مجازات محکومین» را قوت می بخشد. نکته ای که ذکر آن در اینجا موجب رفع ابهام بیشتر می شود، این است که پس از تشخیص عفو خصوصی و عفو عمومی، بین «عفو خصوصی فردی» (۶۰) و «عفو خصوصی گروهی» (۶۱) باید قائل به تفکیک شد، بدین ترتیب که «عفو خصوصی فردی» در هر زمان ممکن است پیش آید.اما «عفو خصوصی جمعی» اصولا و معمولا، به هنگام اعیاد و برخی مناسبتها صورت می گیرد که بر اساس آن جمعیت کثیری از زندانیان آزاد شده و یا مجازاتشان تخفیف می یابد (۶۲). در نظام جمهوری اسلامی ایران، از آغاز تاکنون به مناسبتهای مختلف و ارزیابی عفو مندرج در بند ۱۱ اصل یکصد و دهم قانون اساسی به عنوان یک سیاست کلی، این موضوع را متبادر به ذهن می نماید که ممکن است، عفو عمومی تلویحا از طریق بکارگیری آیین عفو خصوصی گروهی اعمال گردد.بحث بیشتر نسبت به این موضوع به حقوق جزا مربوط می شود. پی نوشت ها: ۱ دکتر سید محمد هاشمی: مدیریت سیاسی (از سیاستگذاری تا سیاستگزاری)، انتشارات ریاست جمهوری، تهران ۱۳۶۶، ص .۴۹ ۲ ر ک.دکتر علیمحمد اقتداری: سازمان و مدیریت، چاپ هجدهم، انتشارات مولوی، تهران، .۱۳۶۶ ۳ دیباچه قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران. ۴ دکتر علی محمد اقتداری: همان مأخذ، ص .۶۳ ۵ دکتر قاسم زاده: حقوق اساسی، چاپ هفتم، ابن سینا، تهران ۱۳۴۰، ص .۱۲ ۶ خبرگزاری جمهوری اسلامی ایران ۲۹/۹/۱۳۷۲: تبیین چارچوب سیاستهای نظام جمهوری اسلامی ایران از سوی مقام رهبری. ۷ اصل پنجاه و نهم قانون اساسی: «در مسایل بسیار مهم اقتصادی، سیاسی، اجتماعی و فرهنگی ممکن است اعمال قوه مقننه از راه همه پرسی و مراجعه مستقیم به آراء مردم صورت گیرد.درخواست مراجعه آرای عمومی باید به تصویب دو سوم مجموع نمایندگان مجلس برسد» . ۸.رک: همین کتاب، ش ۵۰۸ .۵۲۶ ۹ رک: همین کتاب، ش .۵۴۷ ۱۰ اصل نود و نهم قانون اساسی. ۱۱ ماده ۳ اصلاحی مصوب ۶/۵/۱۳۷۴ قانون انتخابات مجلس شورای اسلامی. ۱۲ اصل نود و ششم قانون اساسی. ۱۳ اصل شصتم قانون اساسی. ۱۴ ماده ۲ قانون ارتش جمهوری اسلامی ایران مصوب ۷/۷/۱۳۶۶: «نیروهای مسلح جمهوری اسلامی ایران عبارتند از: ارتش، سپاه و نیروهای انتظامی» . ۱۵ ماده ۶ قانون مذکور: «نیروهای مسلح تحت فرمان فرماندهی کل بوده و اصل وحدت فرماندهی در تمامی رده های آن حاکم می باشد» . ۱۶ بند ۶ (د ه و) اصل یکصد و دهم. ۱۷ اصل یکصد و هفتاد و ششم قانون اساسی. ۱۸ اصل یکصد و پنجاه و دوم قانون اساسی. ۱۹ اصل هفتاد و هفتم قانون اساسی: «عهدنامه ها، مقاوله نامه ها، قراردادها و موافقت نامه های بین المللی باید به تصویب مجلس شورای اسلامی برسد» . ۲۰ اصل یکصد و بیست و پنجم قانون اساسی: «امضای عهدنامه ها، مقاوله نامه ها، موافقت نامه ها و قراردادهای دولتی ایران با سایر دولتها...پس از تصویب مجلس شورای اسلامی با رئیس جمهور یا نماینده قانونی اوست» . ۲۱ اصل هفتاد و هشتم قانون اساسی: «هر گونه تغییر در خطوط مرزی ممنوع است مگر اصلاحات جزئی با رعایت مصالح کشور به شرط اینکه یک طرفه نباشد و به استقلال و تمامیت ارضی کشور لطمه نزند و به تصویب چهار پنجم مجموع نمایندگان مجلس شورای اسلامی برسد» . ۲۲ شورا عالی امنیت ملی جداگانه مورد بررسی تفصیلی قرار

می گیرد.ر.ک: ش ۵۲۷ .۵۳۶ ۲۳ اصل یکصد و هفتاد و ششم (۱) قانون اساسی. ۲۴ اصل فوق. ۲۵ ذیل همان اصل. ۲۶ اصل یکصد و پانزدهم قانون اساسی. ۲۷ اصل یکصد و چهاردهم قانون اساسی. ۲۸ فصل پنجم و اصل پنجاه و ششم قانون اساسی. ۲۹ اصل ششم قانون اساسی. ۳۰ اصل یکصد و پانزدهم قانون اساسی. ۳۱ اصل یکصد و دهم (۹) قانون اساسی. ۳۲ اصل نود و نهم و یکصد و هیجدهم قانون اساسی. ۳۳ صورت مشروح مذاکرات مجلس بررسی نهایی قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران، انتشارات مجلس شورای اسلامی ۱۳۶۴ صفحه .۱۱۸۹ ۳۴ اصل هشتاد و نهم قانون اساسی، قسمت دوم. ۳۵ اصل پنجاه و هفتم قانون اساسی. ۳۷. autorite de la chose jugee' ۳۶.L صورت مشروح مذاکرات مجلس بررسی نهایی قانون اساسی، مأخذ پیشین صفحه .۱۱۹۸ ۳۸ اصل یکصد و شصت و دوم قانون اساسی ۱۳۵۸: «رئیس دیوان عالی کشور و دادستان کل باید مجتهد عادل و آگاه به امور قضائی باشند و رهبری با مشورت قضات دیوان عالی کشور آنها را برای مدت پنج سال به این سمت منصوب می نماید» . ۱.رئیس دیوان عالی کشور، ۲.دادستان کل کشور، ۳.سه نفر قاضی مجتهد عادل به انتخاب قضات کشور.اعضای این شورا برای مدت پنج سال و طبق قانون انتخاب می شوند» . .۴۱ ۴۰ amnistie'L. ۳۹ la grace اصل یکصد و دهم (۱۱) قانون اساسی. ۴۳. Beccaria ۴۲ سزاربکاریا (۱۷۹۴ ۱۷۳۸)، رساله جرایم و مجازاتها، ترجمه دکتر محمد علی اردبیلی انتشارات دانشگاه شهید بهشتی ۱۳۶۸، فصل بیستم، صفحات ۹۸ تا ۱۰۰ . Pierre BOUZAT.Droit Penal general.T.I.Dalloz.۱۹۷۰.no.۸۷۶ ۴۴ .Lbid.Nos ۸۸۱ et ۸۸۲ ۴۵ .Lbid.no ۸۹۵ ۴۶ .Roger MERLE et andre VITU.Traite de droit criminel Editions Cujas.۱۹۶۷.no ۱۹۳۴ ۴۷ ۴۸ دکتر عبد الحسین علی آبادی، حقوق جنایی، جلد دوم، چاپخانه بانک ملی ۱۳۵۲، صفحات ۴۰۸ و .۴۰۶ . ۵۲ Pierre BOUZAT.op.cit.No ۹۰۵ ۴۹ .Ibid ۹۰۷ ۵۰ .Ibid ۹۰۶ ۵۱ .Ibid ۹۰۸ ۵۴ ۵۳ Ibid ۹۰۹. اصل نودم پیش نویس قانون اساسی: «اعلام عفو عمومی پس از تصویب مجلس شورای ملی با رئیس جمهور است.همچنین رئیس جمهور حق دارد در حدود قوانین، مجازات محکومان را تخفیف دهد» . ۵۵ صورت مشروح مذاکرات مجلس بررسی نهایی قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران، مأخذ پیشین صفحات ۱۱۹۹ تا .۱۲۰۶ ۵۶ پروفسور گارو مطالعات نظری و عملی در حقوق جزا ترجمه دکتر ضیاء الدین نقابت، جلد ۱ صفحه .۷۷۸ ۵۷ ماده ۲۴ قانون مجازات اسلامی مصوب ۱۸/۱۰/۶۹ مجلس شورای اسلامی و تأیید ۷/۹/ ۱۳۷۰ مجمع تشخیص مصلحت نظام: «عفو یا تخفیف مجازات محکومان، در حدود موازین اسلامی پس از پیشنهاد رئیس قوه قضائیه با مقام رهبری است» . ۵۸ تبصره ۳ ماده ۳ آیین نامه کمیسیون عفو و بخشودگی. .La grace individuelle ۵۹ .La grace collective ۶۰ .Pierre BOUZAT op.cit.No.۸۷۸.C ۶۱ منابع مقاله: حقوق اساسی جمهوری اسلامی ایران، ج ۲، هاشمی، سید محمد؛

چیستی ولایت ولی فقیه

چیستی ولایت ولی فقیه درباره اینکه نظریه ولایت فقیه کدام یک از اقسام ولایت است، باید گفت: کسی برای فقیه، مدّعی ولایت تکوینی نیست و نمی خواهد او را تصرف کننده نظام خلقت و قانونمندی های جهان آفرینش معرفی کند(۱;)گرچه ممکن است احیاناً، فقیهی، به طور فردی، در اثر مجاهدت نفسانی و بزرگی روح، به درجاتی از کمال برسد که توان تصرّف تکوینی در بخش هایی از عالَم را دارا باشد. پس آنچه از مفهوم ولایت، در نظریه ی ولایت فقیه اراده می شود، آن است که خداوند سبحان و امامان معصوم (علیهم السلام) حق قانون گذاری، اجرای قانون، تصرف و تدبیر امور اجتماعی و امامت سیاسی جامعه را که نیاز قطعی تمامی جوامع است، برای فقیهان جامع الشرایط جعل کرده اند. فقیه، کسی است که دین شناس باشد و با برخورداری از ملکه ی اجتهاد و قوّه ی استنباط احکام شرعی از منابع آن، توان استخراج حکم الهی را، در هر مسئله و حادثه ی فردی یا اجتماعی دارد. فقیه با ولایت تدبیری و سیاسی خود، بر اساس منابع کتاب و سنّت، و مصالح اجتماعی تصمیم می گیرد و همان طور که مردم

موظّف به پیروی و اطاعت از حکم او هستند، خود او هم مستثنا نیست و باید از آن حکمی که خودش استنباط و صادر کرده است، پیروی نماید، وگرنه از ولایت ساقط می شود. وقتی که میرزای شیرازی براساس ولایت شرعی خود و به خاطر مصالح اسلامی، به تحریم تنباکو حکم می کند، خود او نیز باید، همانند مردم، از این حکم پیروی کند. به تعبیر حضرت امام(رحمه الله) حکومت در اسلام، حکومت قانون است(۲؛) آن هم قانون الهی که بر طبق مصالح و مفاسد دنیوی و اخرویِ واقعی بشر وضع گردیده است. در حقیقت، این فقه و شریعت الهی است که تدبیر و تنظیم کننده ی حیات فردی و جمعی است، نه شخص فقیه. فقیه از نظر شخصیّت حقیقی، با افراد جامعه، هیچ تفاوتی ندارد. ولایت سیاسی، در اختیار فقاهت است و فقیه، در مقام یک قانون دان و کسی که خبره و کارشناس است و توان استنباط حکم و قانون را دارد، دارای این ولایت شده است. البتّه این شؤون و اختیارات، برای مجتهدِ مطلق است، نه مجتهدِ متجزّی. مجتهد مطلق، کسی است که کارشناسِ کامل دین باشد ؛یعنی در تمامی احکام دینی و در جمیع زمینه ها، اعم از عبادات، معاملات، احکام سیاسی، اجتماعی، اقتصادی، فرهنگی، نظامی و امور بین الملل، توان استنباط داشته باشد و بتواند حکم الهی را به صورت مستند ارائه دهد، و در هیچ مسئله ی مستحدثه ای، از اِعلام حکم شرعی عاجز نباشد. بنابراین در پاسخ این که ولایت فقیه چیست، می توان گفت: حق تصرف، تدبیر و تنظیمی است که درباره جامعه و مسائل اجتماعی، به تبع ولایت امامان معصوم(علیهم السلام) برای فقیه جامع الشرایط جعل شده است. پس ولایت فقیه، به معنای قیمومیّت بر محجوران نیست. منظور از این ولایت، خلافت تکوینی و الهی فقیه هم نیست. و نیز چنین نیست که برای فقیه، مقام وساطت میان مردم و خدا مطرح باشد ؛آن چنان که در جهان مسیحیت، در قرون وسطی، اربابان کلیسا، خویش را حاکم مطلق و واسطه ی میان خدا و خلق می پنداشتند، و خود را، در برابر هیچ مقامی، مسؤول و پاسخ گو نمی دیدند.(۳) در پایان، تذکر این نکته مفید است که ولایت یادشده، برای هر فقیهی وجود ندارد. علاوه بر فقاهت که شرط لازم ولایت است، شرایط بسیار مهم و اساسی دیگری، نظیرِ عدالت، توانِ تدبیر و مدیریّت جامعه، قدرت تجزیه و تحلیل مسائل سیاسی و اجتماعی، و آگاهی از روابط حاکم بر کشورهای جهان را نیز باید دارا باشد. این ولایت، برای فقیهی جعل شده است که جامع الشرایط باشد.(۴) ولایت و قیمومیّت در بحث ولایت و قیمومیت، نخست باید به پیش فرض آن نظر افکند که آیا به راستی می توان ولایت را به رابطه قیمومت تفسیر کرد و این دو را یگانه انگاشت و آنگاه لوازم قیمومت را به هرگونه ولایتی تعمیم داد؟ در کدام مرجع موثّق، فرهنگ لغت یا متن فقهی معتبری، ولایت به قیمومت تفسیر شده است تا به آثار آن ملتزم گردیم؟ برای یافتن پاسخ و پی بردن به ماهیت و مفهوم ولایت شرعی، نخست باید مفهوم ولایت را در لغت و کاربرد عرفی مشاهده کرد، آنگاه بایستی به سراغ دانش فقه و ابواب گوناگون آن رفت. اما در لغت، ریشه لغوی ولایت، «وَلْیْ» به معنای قرب، اتّصال و پیوند دو یا چند شیء است. از پیوند عمیق دو شیء، ولایت پدید می آید.(۵) ولایت معانی مختلفی مثل فرمان روایی، محبت، نصرت و سلطان برای آن ذکر کرده اند که ریشه اصلی واژه، با همان معنای لغوی، در تمامی این معانی مشاهده می شود. از میان معانی یادشده، کاربرد ولایت در اِمارت و فرمان روایی، گستردگی و شیوع خاصّی دارد ؛به طوری که ادّعای انصراف ولایت به اِمارت، سخنی صواب و منطبق بر استعمال عرفی است.(۶) اما در فقه با توجه به این که ولایت در متون فقهی، باب و کتابی مخصوص به خود که تمام فروع و مسائل مرتبط با آن یک جا طبقه بندی شده باشد، ندارد، می توان با شیوه ی استقرا، به تتبع در نمونه های کاربرد ولایت و اقسام شرعی آن، در کتب فقهی پرداخت، تا آشکار گردد که یگانه انگاری ولایت با قیمومیّت چه حظّ و بهره ای از واقعیت را دارد؟ تحقیق کامل و فنّی در این موضوع، گفتاری مفصّل و تخصّصی می طلبد، از این روی در این مجال، تنها به اهمّ اقسام ولایت شرعی که در متون فقهی فقیهان طراز اول منعکس است، اشاره می کنیم. این اقسام عبارت اند از: ۱. ولایت بر تجهیز میّت ؛۲. ولایت بر فرایض عبادی میّت ؛۳. ولایت بر بردگان ؛۴. ولایت بر دارایی و اموال کودک نابالغ ؛۵. ولایت بر همسر ؛۶. وصایت ؛۷. قیمومیّت ؛۸. حضانت ؛۹. قصاص ؛۱۰. ولایت کودکان سرراهی ؛۱۱. تولیت اوقاف ؛۱۲. قضاوت ؛۱۳. ولایت بر امور حسبه ؛۱۴. ولایت سیاسی.(۷) امور چهارده گانه ی بالا، اقسام ولایتی است که فقیهان از آن یاد می

کنند. با تأمل در این اقسام، آشکار می گردد که قیمومیّت، تنها یک قسم از اقسام ولایت شرعی است. رابطه ی منطقیِ ولایت و قیمومیّت، رابطه عام و خاص مطلق است ؛اگرچه قیمومیّت از اقسام ولایت است، ولی الزاماً هر ولایتی قیمومیّت نیست ؛از این روی یکسان انگاشتن ولایت با قیمومیّت، مثل یکسان دانستن هر گردی با گردو است. اکنون که روشن شد ولایت مساوی و همسان با قیمومیّت نیست، می توان ماهیت و جوهره واقعی ولایت شرعی را مدیریّت و یا در اصطلاح زبان فارسی، سرپرستی نامید. وجه مشترک اقسام ولایت شرعی، همان حق مدیریّت و اداره و سرپرستی امور مختلف جامعه است. در حقیقت، مسئله ی ولایت و سرپرستی از اختراعات شریعت نیست ؛یعنی مفهوم ولایت مفهومی نوین، مانند زکات، صلات و وضو نیست که شریعت آن را پدید آورده باشد. ولایت، امر امضایی است، نه تأسیسی. ولایت، از موضوعات عرفی است که از ضروریّات حیات جمعی بشر به شمار می رود و با تاریخ انسان گره خورده است. ولایت، به فرهنگ و جغرافیایی خاص، وابسته نیست. اگر زیست جمعی را فطری بشر بدانیم، ولایت از اجزای تفکیک ناشدنی آن است. امورِ نیازمند مدیریّت و اداره در جوامع بشری را می توان به دو گروه خرد و کلان یا جزئی و کلّی تقسیم کرد. هر جامعه ای بنابر مقتضیات فرهنگی و دینی خویش برای این امور چاره ای می اندیشد و افرادی را برای تصمیم گیری درباره ی آنها برمی گزیند. این مدیریّت و تدبیر، هرگاه طبق مقررات و قوانین شرعی انجام پذیرد، «ولایت شرعی» نامیده می شود. ولایت شرعی عهده دار اداره ی جامعه در بُعد کلان است و احکام گسترده ای را در سراسر ابواب فقهی، مثل نماز جمعه، جمع آوری خمس و زکات، جهاد، امر به معروف و نهی از منکر، اقامه ی حدود و قصاص و دیات و غیره را به خود اختصاص می دهد. با توجّه به اهمّیّت و گستره ی ولایت سیاسی، می توان آن را مهم ترین قسم ولایت شرعی و رکن رکین فقه در جمیع احکام شرعی دانست ؛زیرا در پرتو این ولایت است که امکان اجرای احکام سیاسی دینی فراهم می آید. در نظریه ی ولایت فقیه، غرض از واژه ی ولایت، همین ولایت سیاسی است. نتیجه آن که اولا، ولایت، نه عین قیمومیّت است و نه ملازم با آن؛ از این رو نمی توان لوازم قیمومیّت، یعنی ناتوانی مولّی علیه و نیازمندی وی به قیّم را، به تمامی اقسام ولایت سرایت بخشید. هر ولایتی، در حیطه ای که مقرّر می گردد، لوازمی دارد که تابع و وابسته به همان حیطه است و قابل سرایت به اقسام دیگر نیست. ثانیاً، در بحث ولایت فقیه، منظور از ولایت، همان ولایت سیاسی و مدیریّت اجتماعی است که هر دولت و حاکم سیاسی، مشروع یا نامشروع، این ولایت را در اختیار دارد. منظور از ولایت سیاسی، همان امامت امّت است که برای پیامبر اکرم(صلی الله علیه وآله) و امام علی(علیه السلام)ثابت بوده و حقّ مشروع ایشان به حساب می آمده است. ولایت و محجوریّت ملازم انگاری ولایت و محجوریّت، ناشی از مغالطه ای است مشابه آنچه در یگانه پنداری ولایت و قیمومیّت وجود دارد که در بحث قبل اشاره شد. با بررسی دقیق متون فقهی پی می بریم که نمی توان ولایت را با محجوریّت ملازم دانست. هدف هر ولایتی که جعل می شود، جبران نقص مولّی علیهم نیست تا در افراد تحت ولایت، به دنبال نقص باشیم. رابطه ی منطقی ولایت و محجوریّت، عام و خاص من وجه است که تنها در ولایت بر سفیه و مجنون، با یکدیگر جمع شده اند.(۱)ـ ر.ک: امام خمینی، ولایت فقیه، ص ۴۱ ـ ۴۲ و همو کتاب البیع، ج۲، ص ۴۶۶. (۲)ـ ر.ک: امام خمینی، ولایت فقیه، ص ۶۱، و همو کتاب البیع، ج ۲، ص ۴۶۱ – ۴۶۵. (۳)ـ ر.ک: شهید مرتضی مطهری، علل گرایش به مادّیگری، ج ۱، ص ۵۵۳ – ۵۵۵. (۴)ـ ر.ک: امام خمینی، صحیفه ی نور، ج ۲۰، ص ۴۵۹ و ج ۲۱، ص ۳۷۱. (۵)ـ راغب اصفهانی، المفردات فی غرایب القرآن، ص ۵۳۳. (۶)ـ ر.ک: راغب اصفهانی، المفردات، ص ۵۳۲ ؛ابن منظور، لسان العرب، ج ۱۵، ص ۴۰۰ ـ ۴۰۲ و نگارنده، مجله ی حکومت اسلام، شماره ی ۹، مقاله ی «مفهوم ولایت فقهی»، ص ۴۳ و ۴۴. (۷)ـ برای تفصیل بیش تر ر.ک: نگارنده، مجله ی حکومت اسلامی، شماره ی ۹، پاییز ۷۷، «مفهوم ولایت فقهی»، ص ۲۶ – ۲۹. در این جا مولّی علیه، گرفتار نوعی ناتوانی است، اما در مواردی مثل ولایت بر قصاص، اوقاف، قضاوت یا ولایت سیاسی، محجوریّت به مفهوم نقص و ناتوانی مطرح نیست. چنان که در مواردی مثل ورشکستگی یا بیماریِ مشرف به مرگ، به نظر برخی از فقها، با آن که محجوریّت وجود دارد، ولایت موجود نیست.(۱) اینک برای روشن شدن بیش تر بحث، باید مولّی علیه را در اقسام ولایت

شرعی بررسی کنیم. برای ولایت شرعی، چهارده قسم بر شمرده شد. در این اقسام چهارده گانه، مولّی علیه به سه شکل ظهور می کند: اشیا ;اطفال ;اشخاص. پس چنین نیست که مولّی علیه، همواره اشخاص و انسان ها باشند. در مواردی مثل تولیت وقف و وصایت، ولایت مربوط به اموال و دارایی هاست ;در بعضی، مثل فرایضِ عبادیِ میّت، ولایت بر فعل است ;بدین صورت که بزرگ ترین پسر میّت، موظّف است نماز و روزه های قضا شده ی میّت را یا خودش انجام دهد یا برای انجام آنها نایب بگیرد ;اما در گروه سوم که ولایت مربوط به اشخاص است، مولّی علیه به دو شکل ظهور می کند: اشخاص محجور ;اشخاص غیرمحجور. محجورانی که برای حفظ مصالح آنها ولایت جعل می شود یا صغیرند یا مجنون که نقص و ناتوانی شان موجب ولایت شده است ;اما در ولایت بر افراد غیرمحجور، مثل ولایت بر قضا و قصاص و ولایت سیاسی، نقص و ناتوانی موجب ولایت نیست ;بلکه هدف این سه قسم از ولایت، تنظیم امور اجتماعی و قانونمندی جامعه بوده است. مغالطه ی مهمّی که در پرسش رخ نموده، آن است که فلسفه ی کلّی بُعد ولایت، جبران نقص مولّی علیهم دانسته شده و آن گاه محجوریّت، با ناتوانی و ضعف، برابر پنداشته شده است ;در حالی که فلسفه ی جعل ولایت، تدبیر و تنظیم امور اجتماعی و سامان دهیِ امور جامعه است و این حقیقت، اختصاص به جامعه ی اسلامی ندارد ;همان گونه که «ولایت» از نوآوری های شریعت نیست، بلکه واژه ای عرفی است. در همه ی جوامع، برای تدبیر و تنظیم امور اجتماعی، افرادی را برای مدیریّت بخش های مختلف برمی گزینند، در حالی که هیچ ضعف و نقصی مطرح نیست. در جامعه ی اسلامی، از مدیریّت های گوناگون به ولایت شرعی تعبیر می شود ;مثلاً در ولایت بر اوقاف، شخص واقف یا شارع، برای حفظ و جلوگیری از حیف و میل اموال موقوفه، تولیت را در اختیار فردی قرار می دهد ;یا شارع برای تکریم میّت و حفظ حرمت اقربای وی، ولایت بر تجهیز را به اولیای میّت می سپارد ;و یا برای تشفّی خاطر اولیای مقتول یا فرد زیان دیده، حقِّ قصاص و ولایت بر آن را جعل می کند. در ولایت سیاسی هم برای تدبیر و تنظیم امور اجتماعی، فردی برای رهبری و مدیریّتِ جامعه انتخاب می شود. بنابراین، مطرح کردن بحث نقص و ناتوانی در جعل ولایت فقیه، تشویش اذهان است. البتّه طبیعی است که هر اندازه حیطه ی مأموریّت و مدیریّت یک مدیر گسترده تر باشد، اختیارات افزون تری می یابد و دیگران حق دخالت در حوزه ی مسئولیت او را ندارند. این مسئله، به معنای حاکمیّت اصل عدم تساوی نیست. همه ی افراد و شهروندان، در برابر قانون یکسان اند و کسی، از این حیث، امتیازی ویژه ندارد و در جامعه ی اسلامی، تنها امتیاز، تقوا و فضایل اخلاقی است. اما اختیارات قانونی که از آثار ولایت و مدیریّت است، امتیاز و تبعیض و عدم تساوی نیست. هرگز نمی توان محدودیت ناشی از قانون را محجوریّت نامید. محدودیّتِ اراده از لوازم قانون و طبیعت ذاتی هر حکم شرعی یا غیر شرعی است ;در غیر این صورت، باید به هرج و مرج تن داد. در دموکراسی هم، وقتی مردمِ کشوری به پای صندوق آرا می شتابند، در واقع به محدودیّت اراده ی خود، آری می گویند ;زیرا محدودیت را بر هرج و مرج ترجیح می دهند. مسلمان رشید و هوشمندی که ولایت خدا، رسول و امام را می پذیرد و به مقرّرات آن پاسخ مثبت می دهد، محجور نیست و این نمی تواند نشانه ی نقص و ناتوانی او باشد. مردم، همان طور که، در حوزه ی امور خصوصی مکلّف اند و این تکلیف ناشی از آزادی اراده ی ایشان است. در حوزه ی امور عمومی هم مکلف اند و با آزادی اراده ی خود، در سرنوشت خویش دخالت و تصرف می کنند و کسی را که مرضی و تأیید شده ی خداوند است برای تصدّی ولایت و سرپرستی جامعه انتخاب می کنند. کامل ترین انسان ها در عرصه ی خردورزی، علی(علیه السلام)، ولایت رسول اکرم(صلی الله علیه وآله)را می پذیرد و او را سرپرست خود می داند. آیا ولایتی که پیامبر(صلی الله علیه وآله)بر امثال امام علی(علیه السلام)دارد یا ولایت امام علی(علیه السلام)بر امام حسن و امام حسین(علیهم السلام)، نشان از نقص و ناتوانی ایشان است؟! بنابراین، ملازم انگاری ولایت و محجوریّت، مغالطه ای بیش نیست و نشان می دهد که گوینده این نظریه، به جوهره واقعی ولایت پی نبرده است. در نظریه ولایتِ فقیه هم منظور از ولایت، همین ولایت سیاسی است و به تعبیر امام خمینی(رحمه الله) ولایتی را که رسول اکرم(صلی الله علیه وآله) و ائمه(علیهم السلام)(۲)داشتند، در زمان غیبت، فقیه عادل دارد،(۳) و این امامت و ولایت با ضعف و محجوریّت مردم ملازمه ای

ندارد. (۱)ـ ر.ک: نگارنده، همان، ص ۵۴ ، ۵۵ ، ۵۸ و ۵۹. (۲)ـ ر.ک: همانجا. (۳)ـ امام خمینی، ولایت فقیه، ص ۴۰. مصطفی جعفرپیشه فرد – مرکز مطالعات و پژوهش های فرهنگی حوزه علمیه

شئون حاکم اسلامی

شئون حاکم اسلامی فقیه جامع الشرایط، دارای چهار شان دینی می‌باشد که دو شان علمی است و دو شان دیگر آن، عملی می‌باشد. این چهار وظیفه، عبارتند از: ۱. حفاظت ۲. افتاء ۳. قضاء ۴. ولاء. ۱– وظیفه حفاظت از آنجا که مهم‌ترین وظیفه امام معصوم(علیه‌السلام)، تنزیه قرآن کریم از تحریف یا سوء برداشت و نیز تقدیس سنت معصومین(علیهم‌السلام) از گزند اخذ به متشابهات و اعمال سلیقه شخصی و حمل آن بر پیش‌فرض‌ها و پیش‌ساخته‌های ذهنی دیگران است. همین رسالت‌بزرگ در عصر غیبت، بر عهده فقیه جامع‌الشرایط خواهد بود ;زیرا سرپرست نظام اسلامی، جامعه مسلمین را بر اساس معارف اعتقادی و احکام عملی کتاب و سنت معصومین اداره می‌کند و از اینرو، باید پیش از هر چیز، به حفاظت و صیانت و دفاع از این دو وزنه وزین بپرازد . ۲– وظیفه افتاء وظیفه فقیه در ساحت قدس مسائل علمی و احکام اسلامی، اجتهاد مستمر با استمداد از منابع معتبر و اعتماد بر مبانی استوار و پذیرفته شده در اسلام و پرهیز از التقاط آنها با مبانی حقوق مکتب‌های غیرالهی و دوری از آمیختن براهین و احکام عقلی با نتایج قیاس و استحسان و مصالح مرسله و... می‌باشد. وظیفه فقیه جامع‌الشرایط در زمینه افتاء، فقط کشف و به دست آوردن احکام اسلامی است ;بدون آنکه هیچ گونه دخل و تصرفی در آن نماید ;زیرا اسلام، به نصاب کمال نهایی آمده و منزه از آسیب نقص و مبرای از گزند فزونی است و راهی برای نفوذ نسخ و تبدیل و تغییر و یا تخصیص و تقیید بیگانه در آن وجود ندارد و احدی پس از رسول اکرم‌صلی الله علیه و آله و سلم نمی‌آید که از وحی تشریعی برخوردار باشد و لذا پس از ارتحال آن رسول گرامی، حضرت امیرالمؤمنین(علیه‌السلام) چنین فرمود: «لقد انقطع بموتک ما لم ینقطع بموت غیرک من النبوه والانباء واخبار السماء» (۱ ;)به سبب رحلت تو(ای پیامبر!) چیزی منقطع گشت که به مرگ غیر تو منقطع نگشت و آن، همان نبوت و خبردهی و اخبار آسمان است. ۳– وظیفه قضاء حاکم اسلامی، عهده‌دار شان قضاء رسول اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) و امامان معصوم(علیهم‌السلام) نیز هست; به این معنا که نخست با تلاش و کوشش متمادی و اجتهاد علمی، مبانی و احکام قضاء اسلامی را از منابع اصیل آن به دست می‌آورد و سپس بر اساس همان علوم و احکام و بدون آنکه تصرفی از خود در آنها داشته باشد، به رفع تخاصمات و اجرای احکام قضایی و صادر نمودن فرامین لازم می‌پردازد. این وظیفه حاکم اسلامی، یعنی تنفیذ عملی احکام صادرشده، بر خلاف وظیفه سابق، مربوط به عمل و در محدوده اجرای احکام اسلام است. ۴– وظیفه ولاء حاکم اسلامی پس از اجتهاد عمیق در متون و منابع دین و به دست آوردن احکام اسلام در همه ابعاد زندگی مسلمین، موظف به اجرای دقیق آنهاست. فقیه جامع‌الشرایط، در زمینه‌های مختلف اجتماعی، چه در امور فرهنگی نظیر تعلیم و تربیت و تنظیم نظام آموزشی صالح، چه در امور اقتصادی مانند منابع طبیعی، جنگل‌ها، معادن، دریاها،... ، چه در امور سیاسی داخلی و خارجی مانند روابط بین‌الملل، در زمینه‌های نظامی همانند دفاع در برابر مهاجمان و تجهیز نیروهای رزمی، و در سایر امور لازم، به تطبیق قوانین اسلامی و اجرای احکام ثابت الهی مبادرت می‌ورزد. احکام اسلامی، برخی فردی است و برخی اجتماعی، برخی مربوط به مردم است و برخی مخصوص مجتهد و حاکم ;که در همه این موارد، ولی فقیه باید پس از شناخت دقیق حدود این احکام، وظیفه هر فرد یا گروهی را در جامعه اسلامی مشخص سازد و با هماهنگ ساختن آنان، اداره درست جامعه را صورت دهد و با اجرای احکام اسلام و رفع تزاحم احکام و تقدیم «احکام اهم بر «احکام مهم ، هدایت هر چه بیشتر مسلمین و جامعه اسلامی را متحقق سازد. تزاحم احکام در مقام اجراء احکام گسترده اسلام، تا زمانی که به مقام عمل و اجراء درنیامده باشند، هرگز گرفتار مانع و مزاحمی نمی‌شوند ;اما در مقام اجراء، به دلیل آنکه عالم طبیعت و حرکت، عالم تضاد و مزاحمت است، دچار تزاحم می‌گردند. به عنوان مثال، «وجوب نجات غریق و «حرمت عبور بی‌اجازه از ملک غیر»، دو حکم

شرعی‌اند که در مقام ثبوت یا اثبات شرعی، هیچ‌گونه اصطکاکی با هم ندارند، ولی در مقام عمل، ممکن است دچار تزاحم گردند ;مثلاـ آنجا که فردی در خانه‌ای، در معرض مرگ است و در آن زمان، اجازه گرفتن از صاحب‌خانه ممکن نیست، هر دو حکم مذکور، قابل اجراء نیستند ;زیرا اگر آن فرد را نجات دهیم، بدون اجازه وارد خانه دیگری شده‌ایم و اگر بخواهیم بی‌اجازه در خانه دیگران وارد نشویم، باید آن فرد را رها کنیم تا بمیرد. «تزاحم ، به این معناست که در یک زمان، تحقق دو یا چند دستور دینی امکان‌پذیر نباشد و اجرای هر یک، سبب ترک دیگری گردد. در چنین مواردی، جز فدا کردن دستور مهم و عمل نمودن به دستور مهم‌تر، چاره‌ای وجود ندارد. قاعده «تقدیم اهم بر مهم ، قاعده‌ای عقلی است که همه انسان‌های عاقل آن‌را ادراک می‌کنند و بدان ملتزم می‌باشند و در تزاحم وظایف فردی خود، به آن عمل می‌کنند و کار کم‌اهمیت را فدای کار پراهمیت می‌سازند. رفع تزاحم از احکام اسلامی، کاری بسیار دشوار است و دو ویژگی را در شخص رهبر و حاکم اسلامی می‌طلبد ;یکی آگاهی به زمان و مصلحت نظام اسلامی، و دیگری شناخت‌حکم مهم‌تر که در سایه‌اجتهاد مطلق فقیه و دیگر شرایط لازم او محقق می‌شود. بنابراین، وقتی که دستورهای اسلام در سطح جامعه پیاده می‌گردد، به طور طبیعی مواردی پیش می‌آید که لازم است‌بعضی از قوانین، به صورت موقت اجرا نگردند و با تعطیل آنها، قوانین مهم‌تر تحقق یابند و این مساله، هیچ ربطی به تغییر احکام اسلامی ندارد ;زیرا هیچ یک از واجبات، محرمات، مکروهات، مستحبات، و یا مباحات اسلام، قابل تغییر نیست. حلال و حرام رسول اکرم‌صلی الله علیه و آله و سلم، تا روز قیامت ثابت است: «حلال محمد حلال ابدا الی یوم القیامه وحرامه حرام ابدا الی یوم القیامه (۲) و آنچه را که ائمه هدی(علیهم‌السلام) پس از ارتحال حضرت رسول‌صلی الله علیه و آله و سلم، در تقیید یا تخصیص حکمی بیان فرموده‌اند، همه از باب وراثت از رسالت و در جهت تبیین ویژگی‌های احکام صادره است. حکم حاکم اسلامی و فقیه جامع‌الشرایط، همگی در حیطه اجرای احکام الهی است نه در اصل احکام ;و اگر در موارد تزاحم، طبق حکم ولی فقیه، انجام یک واجب، بر ترک یک حرام مقدم می‌شود، از باب تغییر احکام یا تقیید و تخصیص آنها نیست، بلکه به دلیل تزاحم و از باب مقدم شدن حکم مهم‌تر و برتر بر حکم کم‌اهمیت‌تر است. به عنوان مثال ;حکم تاریخی میرزای‌شیرازی(رض) در حرمت استعمال تنباکو که فرمودند: «الیوم استعمال تنباکو و توتون بای نحو کان، در حکم محاربه با امام زمان(صلوات‌الله وسلامه علیه) است (۳)، به دلیل آن بود که در آن زمان، حلال بودن استعمال تنباکو، مزاحم حکم «وجوب حفظ اسلام و مسلمین از تسلط و استیلای کافران بود و اگر مردم بر اساس حلال بودن تنباکو، آن را استعمال می‌کردند، سبب تسلط کافران بر جامعه اسلامی می‌شد و به این جهت و به دلیل مهم‌تر بودن «وجوب دفع تسلط کافران ، حلیت تنباکو، به طور موقت و تا زمانی که سبب استیلای کافران بود، تعطیل شد. اگر طبیب حاذق و دلسوز، شخصی را از استفاده برخی خوردنی‌های حلال منع می‌کند و یا در موردی که علاج او منحصر در مصرف داروی نجس و حرام است، دستور خوردن آن را می‌دهد، در این موارد، آن طبیب، نه حلال را حرام کرده است و نه حرام و نجس را حلال و پاک گردانیده، بلکه او فقط ضرورت نخوردن حلال مشخص یا خوردن حرام معین را بیان می‌کند و از روی اضطرار، خوردن یا نخوردن آن اشیاء را دستور می‌دهد و این دستورها، تنها در محدوده عمل است نه در محدوده علم و حکم شرعی. فقیه جامع‌الشرایط نیز هیچ دخالتی در محدوده قانونگذاری و جعل احکام دینی ندارد و نمی‌تواند به مصلحت‌خود آنها را کم یا زیاد کند. آنچه در اختیار اوست، اجرای قوانین الهی است که اگر این قوانین بدون تزاحم قابل اجرا باشند، مشکلی وجود ندارد و هیچ حکمی از احکام الهی، حتی به صورت موقت، تعطیل نمی‌شود ;اما اگر اجرای یک قانون، منجر به تزاحم آن قانون با قوانین دیگر شد، ولی فقیه، بر اساس مصلحت نظام اسلامی و نیز بر اساس جایگاه هر حکم از نظر اهمیت، حکم برتر و مهم‌تر را مقدم می‌دارد و آن را اجرا می‌کند و حکم مزاحم با آن را به طور موقت و تا زمانی که تزاحم وجود دارد، تعطیل می‌نماید و پس از رفع تزاحم، بلافاصله، حکم تعطیل‌شده را به اجرا درخواهد آورد. از اینرو، حاکم اسلامی در عصر غیبت امام زمان(عج)، همانند دیگر مسلمانان، بنده محض و تسلیم مطلق قوانین خداست و برای اجرای همه‌جانبه آن قوانین تلاش می‌کند و اگر در موارد تزاحم، یکی از احکام را تعطیل

می کنـد، اولا بر اساس قاعده عقلی و نقلی «تقدیم اهم بر مهم است و ثانیا تعطیل حکم، به معنای اجرا نشدن آن به طور موقت اسـت و هیـچ گاه سـبب تغییر در احکام خداونـد نمی‌شود. ولی فقیه، موظف است نظام اسـلامی را برای اجرای احکام تشـکیل دهد وبرای این منظور، اگر حکمی از احکام را مانع اصل نظام اسلامی و مضر به‌حال مسلمانان دانست، موقتا آن را تعطیل می‌نماید و این، همان است که امام خمینی(قدس سـره) در یکی از بیانات خود فرمودند: «حکومت که شـعبه‌ای از ولایت مطلقه رسول الله صـلی الله علیه و آله و سـلم است، یکی از احکام اولیه اسلام است و مقدم بر تمام احکام فرعیه حتی نماز و روزه و حج است.(۱) . نهج‌البلاغه، خطبه ۲۳۵، بند ۱. (۲) . کافی ;ج ۱، ص ۵۸، ح ۱۹. (۳) . تاریخ سیاسـی معاصر ایران ;ج ۱، ص ۲۹. حاکم، می‌تواند مسجد یا منزلی را که در مسیر خیابـان استخراب کنـد و پول منزل را به صـاحبش رد کنـد ;حـاکم می‌توانـد مساجـد را در موقع لزوم تعطیـل کنـد و مسـجدی که ضـرار باشـد، در صورتی که رفع، بـدون تخریب نشود خراب کند. حکومت می‌تواند قراردادهای شـرعی را که خود با مردم بسته است، در موقعی که آن قرارداد مخالف مصالح کشور و اسلام، باشد یک‌جانبه لغو کند و می‌تواند هر امری را چه عبادی و یا غیرعبادی که جریان آن مخالف مصالح اسلام است، از آن، مادامی که چنین است جلوگیری کند. حکومت می‌تواند از حج که از فرائض مهـم الهی اسـت، در مـواقعی کـه مخـالف صـلاح کشـور اسـلامی دانسـت، موقتـا جلوگیری کنـد» (۱). اختیـارات یا مسؤولیت‌هـای مطلقـه فقیـه از برهـان ضـرورت وجـود نـاظم و رهـبر برای جـامعه اسـلامی و نیز از نیـابت فقیه جامع‌الشـرایط از امـام عصـر(علیه‌السـلام) در دوران غیبت آن حضـرت و از آنچه در فصول گذشـته گفته شد، به خوبی روشن می گردد که ولی فقیه، همه اختیارات پیامبر اکرم صـلی الله علیه و آله و سلم و امامان(علیهم‌السلام) در اداره جامعه را داراست ;زیرا او در غیبت امام عصر(عج)، متولی دین است و بایـد اسـلام را در همه ابعـاد و احکـام گوناگون اجتماعی‌اش اجرا نمایـد. حاکم اسـلامی، بایـد برای اجرای تمام احکام اسـلامی، حکومتی تشـکیل دهد و در اجرای دسـتورهای اسلام، تزاحم احکام را به وسیله تقدیم اهم بر مهم رفع کند. اجرای قوانین جزایی و اقتصادی و سائر شؤون اسـلام و جلوگیری از مفاسد و انحرافات جامعه، از وظایف فقیه جامع‌الشرایط است که تحقق آنهـا نیازمنـد همـاهنگی همه مردم و مـدیریت متمرکز و حکومتی عـادل و مقتـدر است. حـاکم اسـلامی، برای اداره جامعه و اجرای همه‌جانبه اسـلام، بایـد مسؤولان نظام را تعیین کنـد و مقررات لازم برای کشورداری را در محدوده قوانین ثابت اسـلام وضع نماید; فرماندهان نظامی را نصب کند و برای حفظ جان و مال و نوامیس مردم و اسـتقلال و آزادی جامعه اسـلامی، فرمان جنگ و صلح را صادر نماید. کنترل روابط داخلی و خارجی، اعزام مرزداران و مدافعان حریم حکومت، نصب ائمه جمعه و جماعات(به نحو مباشرت یا تسبیب)، تعیین مسؤولان اقتصادی برای دریافت زکات و اموال ملی و صـدها برنامه اجرایی و مقررات فرهنگی، حقوقی، اقتصادی، سیاسـی، و نظـامی، همگی از وظـایف و مسؤولیت‌های مطلقه فقیه است که بـدون چنین وظائفی، اجرای کامل و همه جانبه اسـلام و اداره مطلوب جامعه اسـلامی، به آن گونه که مورد رضایت‌خداونـد باشـد، امکان پـذیر نیست. (۱) . صـحیفه نور ;ج ۲۰، ص ۱۷۰. آیت الله جوادی آملی ـ کتاب ولایت فقیه، ص۲۴۲

حکم حکومتی ولی فقیه و فتوای فقها

حکم حکومـتی ولی فقیه و فتـوای فقهـا مرجعیت و ولاـیت فقیه یکی از سؤالاـتی که پیرامـون نظریه ولاـیت فقیه مطرح می شود این است که جایگـاه مراجع تقلیـد و مجتهـدین دیگر غیراز ولی فقیه، در نظام سیاسـی مبتنی بر ولاـیت فقیه کجـاست و آیـا در صورت وجود ولی فقیه از یـک سو و مراجع تقلیـد از سوی دیگر، تعارضـی بین آنهـا وجود نخواهـد داشت؟ آیـا نتیجه و لازمه ولایت فقیه، پـذیرفتن مرجعیت واحـد ونفی مراجع تقلیـد دیگر است؟ اگر چنین نیست و از نظر این تئوری مردم می تواننـد علی رغم وجود ولی فقیه در جـامعه، از اشـخاص دیگری تقلیـد کننـد، درصـورت وجود اختلاـف نظر بین ولی فقیه و مراجع تقلیـد، وضـعیت جـامعه چه خواهـد شـد و وظیفه مقلـدین این مرجع چیست؟ و آیـا می توان بین عمـل به فتـاوای مرجع تقلیـد و اطـاعت از ولی فقیه جمع کرد؟

وسؤالاتی از این قبیل که باز هم مانند بحث قبلی، حقیقت و روح همه آنها به یک مسأله باز می گردد و آن «تبیین رابطه مرجعیت و ولایت فقیه» است و با روشن شدن این رابطه، پاسخ این پرسش ها و نظایر آنها معلوم خواهد شد. برای تبیین «رابطه مرجعیت و ولایت فقیه» باید ماهیت تقلید و کار علما و مراجع تقلید ونیز ماهیت کار ولی فقیه و تفاوت بین آن دو، و به دنبال آن تفاوت بین حکم و فتوا معلوم گردد. در بیان ماهیت مسأله تقلید و کار علما و مراجع باید بگوییم که کار مردم در مراجعه به علما و تقلید از آنان در مسائل دینی، از مصادیق رجوع غیر متخصّص به متخصّص و اهل خبره است که در سایر موارد زندگی بشر هم وجود دارد. توضیح این که: از آن جایی که هر فرد به تنهایی در تمامی امور سر رشته ندارد و کسب تخصّص درهمه زمینه ها برای یک نفر ممکن نیست بنابراین به طور طبیعی و بر اساس حکم عقل، انسان ها در مسائلی که در آن تخصّص ندارند و مورد نیاز آنهاست به کارشناسان و متخصّصان هر رشته مراجعه می کنند. مثلاً اگر کسی می خواهد خانه ای بسازد و خودش از بنّایی و مهندسی سر رشته ای ندارد برای تهیه نقشه و بنای ساختمان، به معمار و مهندس و بنّا مراجعه می کند. برای آهن ریزی آن به جوشکار ساختمان، و برای ساختن درهای اتاق و کمدهای آن به نجار، وبرای سیم کشی برق و لوله کشی آب و گاز نیز به متخصّص های مربوطه مراجعه می کند وانجام این کارها را به آنها واگذار می کند. ویا وقتی بیمار می شود برای تشخیص بیماری وتجویز دارو به پزشک مراجعه می کند. و درهمه این موارد، متخصّصان مربوطه دستور انجام کارهایی را به او می دهند و اونیز اجرا می کند. مثلاً ـ پزشک می گوید این قرص روزی سه تا، این شربت روزی دو قاشق، این کپسول روزی یکی و ... و بیمار هم نمی ایستد بحث می کند که چرا از این قرص؟ چرا از آن شربت؟ چرا این یکی روزی سه تا و آن دیگری روزی یکی و ... ؟ نمونه هایی از این دست هزاران و صدها هزار بار به طور مرتب و روزانه در دنیا به وقوع می پیوندد و ریشه همه آنها نیز یک قاعده عقلی و عقلایی به نام « رجوع غیر متخصّص به متخصص و اهل خبره» است. واین هم چیز تازه ای در زندگی بشر نیست و هزاران سال قبل در جوامع بشری وجود داشته است. در جامعه اسلامی نیز، یکی از مسائلی که یک مسلمان با آن سروکار دارد و مورد نیاز اوست مسائل شرعی و دستورات دینی است و از آن جا که خودش در شناخت احکام تخصّص ندارد بنابراین به کارشناس و متخصص شناخت احکام شرعی، که همان علما و مراجع تقلید هستند، مراجعه می کند و گفته آنان را ملاک عمل قرار می دهد. پس اجتهاد در واقع عبارت است از تخصص و کارشناسی در مسائل شرعی؛ و تقلید هم رجوع غیر متخصّص در شناخت احکام اسلام، به متخصّص این فن است و کاری که مجتهد و مرجع تقلید انجام می دهد ارائه یک نظر کارشناسی است. این حقیقت و ماهیت مسأله تقلید است. اما مسأله ولایت فقیه، جدای از بحث تقلید واز باب دیگری است. این جا مسأله حکومت و اداره امور جامعه مطرح است. ولایت فقیه این است که ما از راه عقل یا نقل به این نتیجه رسیدیم که جامعه احتیاج دارد یک نفر در رأس هرم قدرت قرار بگیرد ودر مسائل اجتماعی حرف آخر را بزند و رأی و فرمانش قانوناً مطاع باشد. بدیهی است که درمسائل اجتماعی جای این نیست که هر کس بخواهد طبق نظر و سلیقه خود عمل کند بلکه باید یک حکم و قانون جاری باشد ودر غیر این صورت، جامعه دچار هرج و مرج خواهد شد. در امور اجتماعی نمی شود برای مثال یک نفر بگوید من چراغ سبز را علامت جواز عبور قرار می دهم و دیگری بگوید من چراغ زرد را علامت جواز عبور می دانم وسومی هم بگوید از نظر من چراغ قرمز علامت جواز عبور است. بلکه باید یک تصمیم واحد گرفته شود و همه ملزم به رعایت آن باشند. درهمه مسائل اجتماعی، وضع چنین است.بنابراین، ولی فقیه وتشکیلات وسازمان ها ونهادهایی که در نظام مبتنی بر ولایت فقیه وجود دارند کارشان همان کار دولت ها و حکومت هاست؛ و روشن است که کار دولت و حکومت صرفاً ارائه نظر کارشناسی نیست بلکه کار آن، اداره امور جامعه از طریق وضع قوانین و مقررات و اجرای آنهاست. به عبارت دیگر، ماهیت کار دولت و حکومت، و در نتیجه ولی فقیه، ماهیت الزام است و حکومت بدون الزام معنا ندارد. و این برخلاف موردی است که ما از کسی نظر کارشناسی بخواهیم، مثلاً وقتی بیماری به پزشک مراجعه می کند و پزشک نسخه ای برای او می نویسد یا می گوید این آزمایش را انجام بده، بیمار هیچ الزام و اجباری در قبال آن ندارد و می تواند به هیچ یک از

توصیه های پزشک عمل نکند و کسی هم حق ندارد به جرم نخوردن داروی پزشک یا انجام ندادن آن آزمایش او را جریمه کند یا به زندان بیفکند. پس از روشن شدن ماهیت کار مجتهد و ولی فقیه و تفاوت آن دو، اکنون می توانیم ماهیت هر یک از «فتوا» و «حکم» و تفاوت آن ها را نیز بیان کنیم. «فتوا دادن» کار مجتهد و مرجع تقلید است. مرجع تقلید به عنوان کارشناس و متخصّص مسائل شرعی برای ما بیان می کند که مثلاً- چگونه نماز بخوانیم یا چگونه روزه بگیریم. بنابراین «فتوا عبارت است از نظری که مرجع تقلید درباره مسائل و احکام کلّی اسلام بیان می کند». به عبارتی، کار مرجع تقلید مانند هر متخصّص دیگری، ارشاد و راهنمایی است و دستگاه و تشکیلاتی برای الزام افراد ندارد. او فقط می گوید اگر احکام اسلام را بخواهید این ها هستند اما این که کسی به این احکام عمل کند یا نه، امری است که مربوط به خود افراد می شود و ربطی به مرجع تقلید ندارد. آن چه از مرجع تقلید می خواهیم این است که «نظر شما در این مورد چیست؟» اما نسبت به ولی فقیه مسأله فرق می کند. آن چه از ولی فقیه سؤال می شود این است که «دستور شما چیست؟» یعنی کار ولی فقیه نه فتوا دادن بلکه حکم کردن است. «حکم» عبارت از فرمانی است که ولی فقیه، به عنوان حاکم شرعی، در مسائل اجتماعی و در موارد خاص صادر می کند. به عبارت دیگر، فتاوای مرجع تقلید معمولاً روی یک عناوین کلّی داده می شود و تشخیص مصادیق آنها بر عهده خود مردم است. مثلاً در عالم خارج مایعی به نام «شراب» وجود دارد. «شراب» یک عنوان کلّی است که در خارج مصداق های متعدد و مختلفی دارد. مرجع تقلید فتوا می دهد که این عنوان کلّی، یعنی شراب، حکمش این است که خوردن آن حرام است. حال اگر فرض کردیم یک مایع سرخ رنگی در این لیوان هست که نمی دانیم آیا شراب است یا مثلاً شربت آلبالوست، در این جا تشخیص این موضوع در خارج، دیگر برعهده مرجع تقلید نیست و حتّی اگر هم مثلاً بگوید این مایع شربت آلبالوست، سخن او برای مقلد اثری ندارد و تکلیف شرعی درست نمی کند، و این همان عبارت معروفی است که در فقه می گویند «رأی فقیه در تشخیص موضوع،حجیتی ندارد.» و اصولاً کار فقیه این نیست که بگوید این مشروب است؛ آن شربت آلبالوست؛ بلکه همان گونه که بیان شد او فقط حکم کلی این دو را بیان می کند که «خوردن مشروب حرام و خوردن شربت آلبالو حلال است» و هر مقلّدی در مواردی که برایش پیش می آید خودش باید تشخیص بدهد که این مایع، شربت آلبالو و یا مشروب است. یا مثلاً فقیه فتوا می دهد «در صورت هجوم دشمن به مرزهای سرزمین اسلام اگر حضور مردم ها در جبهه برای دفع تجاوز دشمن کفایت کرد حضور زن ها لازم نیست اما اگر حضور مردها به تنهایی کافی نباشد بر زن ها واجب است در جبهه و دفاع از حریم اسلام شرکت کنند.» کار مرجع تقلید تا همین جا و بیان همین حکم کلّی است اما این که در این جنگ خاص یا در این شرایط خاص آیا حضور مردها به تنهایی برای دفاع کافی است یا کافی نیست، چیزی است که تشخیص و تصمیمش با خود افراد و مقلّدین است. اما ولی فقیه از این حد فراتر می رود واین کار ها را خودش انجام می دهد وبر اساس آن تصمیم می گیرد و فرمان صادر می کند و کسی هم نمی تواند بگوید که کار ولی فقیه فقط بیان احکام است اما تشخیص با خود مردم است پس تشخیص او برای من حجیت ندارد؛ بلکه همه افراد ملزمند که بر اساس این تشخیص عمل کنند. مثلاً ولی فقیه حکم می کند که در حال حاضر حضور زنان در جبهه لازم است؛ درچنین فرضی حضور زن ها در جبهه ها شرعاً واجب می شود. این، همان چیزی است که گاهی از آن به «احکام حکومتی» یا «احکام ولایتی» تعبیر می کنند که باز هم به همان تفاوت میان «فتوا» و «حکم» اشاره دارد. دراین جا تذکر این نکته لازم است که در عرف ما بسیار رایج است که به «فتوا» و رأی یک مجتهد در یک مسأله، اطلاق «حکم» می شود و مثلاً می گوییم «حکم نماز این است» یا «حکم حجاب این است»؛ ولی باید توجه داشت که کلمه «حکم» در این گونه موارد، اصطلاح دیگری است ونباید با اصطلاح «حکم» که در مورد ولی فقیه به کار می بریم اشتباه شود.از آن چه گفتیم روشن شد که چون رجوع به مجتهد ومرجع تقلید از باب رجوع به اهل خبره ومتخصّص است ودر رجوع به متخصّص، افراد آزادند که به هر متخصّصی که او را بهتر و شایسته تر تشخیص دادند مراجعه کنند، بنابراین در مسأله تقلید وفتوا هر کس می تواند برود تحقیق کند و هر مجتهدی را که تشخیص داد اعلم و شایسته تر ازدیگران است از او تقلید کند وهیچ مانع و مشکلی

وجود ندارد که مراجع تقلید متعددی درجامعه وجود داشته باشند و هر گروه از افراد جامعه، در مسائل شرعی خود مطابق نظر یکی از آنان عمل نمایند. اما در مسائل اجتماعی که مربوط به حکومت می شود چنین چیزی ممکن نیست و مثلاً ـ در مورد قوانین رانندگی و ترافیک نمی شود بگوییم هر گروهی می توانند به رأی و نظر خودشان عمل کنند. برهیچ انسانی که بهره ای از عقل و خرد داشته باشد پوشیده نیست که اگر در مسائل اجتماعی، مراجع تصمیم گیری متعدد و در عرض هم وجود داشته باشد و هرکس آزاد باشد به هر مرجعی که دلش خواست مراجعه کند نظام اجتماعی دچار اختلال وهرج و مرج خواهد شد. بنابراین در مسائل اجتماعی و در امور مربوط به اداره جامعه، مرجع تصمیم گیری واحد لازم است و در نظریه ولایت فقیه، این مرجع واحد همان ولی فقیه حاکم است که اطاعت او بر همه، حتّی بر فقهای دیگر لازم است؛ همچنان که خود مراجع و فقها در بحث های فقهی خود گفته و نوشته اند که اگر یک حاکم شرعی حکمی کرد هیچ فقیه دیگری حق نقض حکم او را ندارد. و از موارد بسیار مشهور آن هم، که قبلاً نیز اشاره کردیم، قضیه تنباکو و حکم مرحوم میرزای شیرازی است که وقتی ایشان حکم کرد که «الیوم استعمال تنباکو حرام و مخالفت با امام زمان ـ علیه السلام ـ است.» همه، حتّی مراجع و علما و فقهای دیگر هم آن را گردن نهادند زیرا که این کار مرحوم میرزای شیرازی نه اعلام یک فتوا و نظر فقهی بلکه صدور یک حکم ولایتی بود. خلاصه آن چه تا این جا درباره ماهیت کار مرجع تقلید و ولی فقیه، و تفاوت بین آن دو گفتیم این شد که یک تفاوت مرجع تقلید و ولی فقیه این است که مرجع تقلید، احکام کلّی را (چه درمسائل فردی و چه در مسائل اجتماعی) بیان می کند و تعیین مصداق، کار او نیست. اما ولی فقیه، صدور دستورات خاص و تصمیم گیری متناسب بانیازها و شرایط خاصّ اجتماعی است. از منظر دیگر، تفاوت بین مرجع تقلید و ولی فقیه این است که از مرجع تقلید نظر کارشناسی می خواهند واصولاً ـ رجوع به مجتهد ومرجع تقلید از باب رجوع غیر متخصّص به متخصّص است اما از ولی فقیه می پرسند امر و دستور شما چیست. به عبارت دیگر، شأن یکی فتوا دادن و شأن دیگری دستور دادن و حکم کردن است. نکته دیگر هم این بود که تعدد فقها و مراجع، و تقلید هر گروه از مردم از یکی از آنان، امری است ممکن و صدها سال است که بین مسلمانان وجود داشته و دارد و مشکلی ایجاد نمی کند. اما فقیهی که بخواهد به عنوان حاکم و ولی امر عمل کند نمی تواند بیش از یک نفر باشد و تعدد آن منجر به هرج و مرج اجتماعی و اختلال نظام خواهد شد. واما نسبت به جمع بین دو منصب «مرجعیت» و «ولایت امر» در شخص واحد باید بگوییم که علی الاصول چنین چیزی لازم نیست که فقیهی که منصب ولایت و حکومت به او سپرده می شود مرجع تقلید همه یا لااقل اکثر افراد جامعه باشد بلکه اصولاً لازم نیست که مرجع تقلید بوده و مقلّدینی داشته باشد. آن چه در ولی فقیه لازم است ویژگی فقاهت و تخصّص در شناخت احکام اسلامی و اجتهاد در آن هاست. البتّه در عمل ممکن است چنین اتفاقی بیافتد که ولی فقیه قبل از شناخته شدن به این مقام، مرجع تقلید بوده و مقلّدینی داشته باشد ویا اتفاقاً همان مرجع تقلیدی باشد که اکثریت افراد جامعه از او تقلید می کنند؛ همان گونه که در مورد بنیان گذار جمهوری اسلامی ایران، حضرت امام خمینی ـ رحمه الله علیه ـ، این گونه بود. اما ممکن است زمانی هم مثل زمان مرحوم آیت الله گلپایگانی یا آیت الله اراکی اتّفاق بیفتد که دو منصب «مرجعیت» و «ولایت» در یک فرد جمع نشود و اکثریت جامعه در مسائل فردی و احکام کلّی اسلام از شخصی تقلید کنند اما در مورد تصمیم گیری ها و مسائل اجتماعی و تعیین حکم موارد خاص، از شخص دیگری (ولی فقیه) پیروی و اطاعت نمایند. ولایت فقیه یا افقه مسأله دیگری که در مورد رابطه مرجعیت و ولایت فقیه ممکن است به ذهن بیاید و جای سؤال باشد بحث ولایت فقیه یا افقه است که البتّه پاسخ اجمالی آن از بحث پیشین روشن گردید اما به لحاظ اهمیت آن لازم است به طور خاص هم مورد بحث و مداقّه قرار گیرد تا شبهه و سؤالی پیرامون آن باقی نماند. برای آغاز بحث، ابتدا مناسب است خود این سؤال را بیشتر توضیح دهیم تا بعد به پاسخ آن بپردازیم. در هر علمی و در هر خصّصی معمولاً این گونه است که همه عالمان و متخصّصان یک رشته و یک فن، در یک حد و در یک سطح نیستند و برخی نسبت به سایرین برتر بوده و از دانش و مهارت بیشتری برخوردارند. مثلاً در بین پزشکان متخصّص قلب در یک شهر یا دریک کشور معمولاً چند نفرحاذق تر از

بقیه اند و گر چه همه آنها از لحاظ تخصّص در مورد قلب و بیماری ها و روش های درمانی آن مشترکند و دارای بورد تخصّصی و تحصیلات و مدرک معتبر و مورد تأیید وزارت بهداشت و درمان هستند و حق طبابت دارند اما این بدان معنا نیست که سطح معلومات و قدرت تشخیص همه آنها نیز در یک سطح باشد. این مسأله در مورد فقها و مجتهدین نیز صادق است؛ یعنی علی رغم این که همه آنها در برخورداری از اصل قدرت اجتهاد واستنباط احکام شرعی از منابع با یکدیگر مشترکند اما این گونه نیست که قدرت و قو ت همه آنها دراین امر، در یک سطح باشد بلکه معمولاً ـ این طور است که برخی فاضل تر و برتر از دیگرانند که اصطلاحاً در فقه ازآن به اعلم وغیر اعلم تعبیر می کنند و نظر مشهور و اکثریت فقها و مجتهدین این است که تقلید از اعلم را واجب می دانند و تقلید از غیر اعلم و رجوع به او را جایزنمی شمارند. اکنون با توجه به توضیحات مذکور، سؤالی که در بحث ما مطرح است این است که آیا ولی فقیه باید کسی باشد که از نظر قدرت استنباط احکام شرعی و فقاهت، قوی تر و برتر و به اصطلاح، اعلم و افقه از سایر فقها و مجتهدین باشد یا چنین شرطی در مورد ولی فقیه لزومی ندارد و برخورداری از اصل قدرت و تخصّص اجتهاد کافی است؟ و اما پاسخ این سؤال این است که باید توجه داشته باشیم همان گونه که دربحث ادلّه اثبات ولایت فقیه هم اشاره کردیم، ولی فقیه علاوه بر فقاهت باید از دو ویژگی مهم دیگر یعنی تقوا و کارآیی درمقام مدیریت جامعه نیز برخوردار باشد که این ویژگی اخیر (کارآمدی در مقام مدیریت جامعه) خود مشتمل برمجموعه ای از چندین ویژگی بود. بنابراین تنها معیار درمورد ولی فقیه، فقاهت نیست بلکه ترکیبی از معیارهای مختلف لازم است و برای تشخیص ولی فقیه باید مجموع این ویژگی ها و شرایط را لحاظ کرد و با نمره دادن به هر یک از آنها معدل مجموع امتیازات را در نظر گرفت. نظیر این که اگر بخواهیم مثلاً فردی را برای ریاست دانشگاه تعیین کنیم، یک معیار را در نظر نمی گیریم بلکه چندین معیار برای ما مهم است. معیارهایی از قبیل داشتن مدرک دکترا، سابقه تدریس، سابقه کار اجرایی و مدیریتی، مقبولیت نزد اعضای هیئت علمی و اساتید و دانشجویان می توانند از مهم ترین ملاک های چنین انتخابی باشد. اگر ما این ویژگی ها را برای رئیس دانشگاه شرط دانستیم افراد مختلفی مطرح می شوند که در میان آنان مثلاً کسی است که سابقه علمی و تدریسش بیشتر است اما سابقه اجرایی زیادی ندارد؛ دیگری سابقه اجرایی و مدیریتی خوبی دارد ولی از نظر پایه علمی در حد اولی نیست؛ و فرد دیگری که هم سابقه کار اجرایی و هم پیشینه و سوابق علمی ممتازی دارد اما به لحاظ عدم قدرت در برقراری ارتباط و تعامل با دیگران، مقبولیت چندانی نزد اعضای هیئت علمی و اساتید و دانشجویان ندارد. روشن است که در این جا برای انتخاب بهترین فرد باید کسی را پیدا کنیم که ضمن دارا بودن حد نصاب هر یک از شرایط، درمجموع و معدل آنها بالاتر از دیگران قرار بگیرد. در مورد ولی فقیه نیز مسأله به همین صورت است؛ یعنی اولاً باید کسی باشد که حد نصاب همه این سه شرط (فقاهت، تقوا، کارآیی در مقام مدیریت جامعه) را داشته باشد و ثانیاً در مجموع امتیازاتی که از این سه ملاک کسب می کند از دیگران برتر و بالاتر باشد. با این حساب، اگر مثلاً شخصی فقیه هست ودر مقام مدیریت امور اجتماعی نیز فرد کارآمدی است اما تقوا ندارد، یا فقیه هست و تقوا هم دارد اما از نظر قدرت مدیریت حتی نمی تواند خانواده پنج نفری خودش را بدرستی اداره کند، چنین افرادی اصولاً از دایره کاندیداهای اولیه حکام ولایت فقیه خارجند اگرچه اعلم وافقه فقها و مجتهدین حاضر هم باشند؛ چرا که گفتیم برای احراز این مقام؛ داشتن حد نصاب هر سه شرط الزامی است. پس در واقع می توان گفت سؤال از ولایت فقیه یا افقه را می توان در سه فرض زیرمطرح کرد و پاسخ گفت: ۱ـ منظور این باشد که فردی در استنباط احکام شرعی از منابع و قدرت اجتهاد، برتر و بالاتر از همه فقهای موجود است ولی دوشرط دیگر (تقوا و کارآمدی درمقام مدیریت جامعه) یا یکی از آنها را به کلّی فاقد است.از بحث پیشین روشن شد که چنین فردی اصولاً فاقد صلاحیت اولیه برای احراز این مقام است. ۲ـ منظور این باشد که فردی ضمن برخورداری از سه شرط فقاهت، تقوا و کارآمدی در مقام مدیریت جامعه، نمره و توانش در فقاهت بالاتر از سایرین است. با توجه به بحثی که طرح گردید روشن شد که این فرد از نظر صلاحیت ابتدایی برای احراز مقام ولایت فقیه مشکلی ندارد اما باید دید آیا درمجموع امتیازات و با در نظر گرفتن تمامی معیارها آیا فردی بهتر و شایسته

تر از او وجود دارد یا خیر؟ ۳ـ منظور این باشد که در میان فقها و مجتهدین موجود چند نفر هستند که همگی آنها در دو شرط تقوا و کـار آمـدی در مقـام مـدیریت جـامعه ، در یـک سـطح وبا هم مساوی هستند ولی یک نفر فقاهتش قوی وبالاتر از دیگران است. اقتضـای مباحث قبلی تعین چنین کسـی برای احراز مقام ولایت فقیه است. در این جا و در خاتمه این قسمت بی مناسبت نیست اگر بحثی هم راجع به لزوم یا عدم لزوم وجود سایر تخصّـص ها در رهبر و ولی فقیه داشته باشیم. توضیح این که: ما در بحث ادلّه اثبات ولا‌یت فقیه ونیز در همین بحث اخیر اشـاره کردیم که سه معیار و سه شـرط اصـلی برای احراز مقام ولایت فقیه عبارتنـد از: فقاهت، تقوا، و کـار آمـدی در مقام مـدیریت جامعه. ممکن است سؤال شود چرا وجود سایر تخصّـص ها نظیر تخصّـص در امور نظامی و یا تخصّـص در امور اقتصادی ومانند آنها را که از ارکان مهم مربوط به اداره هر جامعه ای هسـتند شـرط نکرده و لازم ندانسته ایم؟آیا عـدم وجـود چنین تخصّـص هـایی در نزد ولی فقیه و کسـی که سـکّان رهـبری جـامعه اسـلامی رابه دست می گیرد موجب ضـعف مـدیریت و رهبری او و خلـل در اداره امور جـامعه نمی شود؟ و آیا لازم نیست وجود برخی تخصّـص های دیگر را هم در فردی که می خواهـد عهـده دار این منصب مهم شود معتبر بـدانیم؟ پاسـخ این گونه است که ضـرورت وجود سه شـرط مـذکور بر این اساس است که فلسـفه اصـلی و اساسـی ولایت فقیه، اجرای احکام و قوانین اسـلامی است. و بنابراین بدیهی است کسـی که می خواهد در رأس نظام ولایت فقیه قرار بگیرد باید اولاً عالم و آشنای به قوانین اسلام باشد و به خوبی آنها را بشناسد (شرط فقاهت). وثانیاً مردم هم باید به او اطمینان داشته باشند و مطمئن باشند که بر اساس اغراض ومنافع شخصی و باندی و جناحی کار نمی کند بلکه در عمل تنها چیزی که برایش ملاک است حفظ اسلام و مصالح جامعه اسلامی است و خیانت نمی کند (شرط تقوا). و ثالثاً لازم است علاوه برفقـاهت وتقـوا، قـدرت درک مسائـل اجتمـاعی و سـیاست داخلی و خـارجی را نیز داشـته باشـد و بتوانـد مـدیریت نمایـد (شـرط کارآمـدی). وبدیهی است که اگر هر یک از این سه ویژگی را شـخصاً نداشـته باشد احتمال پدید آمدن خسارت های جبران ناپذیر برای جـامعه در نتیجه رهبری او بسـیار زیـاد است. ولی در مورد سایر تخصّـص ها این گونه نیست. مثلاً اگر خودش یک فرد نظامی نیست و با مسائل نظامی آشنایی چندانی ندارد براحتی می تواند با استفاده از مشاوران خبره و امین نظامی، دراین گونه موارد تصمیم مقتضـی ومنـاسب را اتخـاذ کنـد. یـا در امور اقتصـادی می توانـد از طریق مشورت با کارشـناسان و خبرگان مسائل اقتصادی و پولی ومالی، سیاست ها و تصـمیم های لازم اقتصادی را به اجرا بگـذارد. و البته این مسأله، خاصّ نظام ولایت فقیه هم نیست و در تمامی حکومت هـای دنیـا چنین بوده وهست. در حـال حاضـر هم در هیـچ کجـای دنیا این گونه نیست که رئیس جمهور یا نخست وزیر و مقام ارشد اجرایی یک کشور، در همه زمینه ها اعم ازسیاسـی، اقتصادی، حقوقی، نظامی و نظایر آنها تخصّص داشته باشد و خودش رأساً تصـمیم بگیرد و اصولاًـ چنین چیزی برای کسـی غیر از معصـومین ـ علیهم السـلام ـ مقـدور و میسر هم نیست. رویه معمـول و متداول در همه جا این است که مشاورین متعدد و مختلف وجود دارند که در تصـمیم گیری ها و اتّخاذ سیاست های مختلف، نقش مهم و عمـده ای را ایفا می کننـد. در نظام ولایت فقیه و در جمهوری اسـلامی هم از ابتـدا چنین بوده و هست که رهبر با اسـتفاده از اصل مشورت و بهره گیری از نظرات متخصّـصان و کارشـناسان تصـمیم گیری می کنـد و بازوهای مشورتی متعـددی به او مدد می رساننـد که یکی از آنها مجمع تشـخیص مصـلحت نظام است که به عنوان مسـتشار عالی رهبری و ولی فقیه عمل می کنـد. آیت الله مصباح یزدی - با تلخیص از کتاب نگاهی گذرا به نظریه ولایت فقیه ص ۱۲۰

وظایف و مسئولیت های ولی فقیه

وظایف و مسـئولیت های ولی فقیه از آن جا که در جمهوری اسلامی ایران، حاکمیت، الهی است طبق قانون اساسی این حاکمیت از طریـق قوانین الهی و رهـبری دینی (ولا‌یت فقیه) اعمـال می شود به همین جهت در حقوق اساسـی جمهوری اسـلامی ایران، کلیه ی امور زیر نظر ولا‌یت مطلقه امر و امامت امت اداره می شود و در جمهوری اسـلامی ریاست کشور با ولی فقیه است و مقام رهبری به

لحاظ امامت و هدایت نظام دارای وظایف و اختیاراتی است که مطابق قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران، قوای حاکم در جمهوری اسلامی ایران عبارت اند از: قوه ی مقننه، قوه ی مجریه و قوه ی قضائیه که زیر نظر ولایت مطلقه ی امر و امامت امت، طبق اصول آینده ی این قانون، اعمال می گردند.(۱) بنابراین، برای تحقق ولایت امر و به منظور حضور و نظارت فعال رهبری بر کلیه ی ارکان نظام، اصل پنجاه و هفتم قانون اساسی، قوای حاکم در جمهوری اسلامی ایران را زیر نظر ولایت مطلقه ی امر و امامت امت قرار داده است. در این اصل، ولایت به قید اطلاق متصف شده که تأکیدی است بر آن چیزی که امام امت تحت عنوان ولایت مطلقه ی فقیه در طول سال ها در تبیین آن کوشید. به طور کلی باید گفت: رهبری نسبت به هر چه مصلحت جامعه ی اسلامی اقتضا کند که خود او مستقیماً وارد عمل شود، مسئولیت و اختیار دارد، اما در عین حال به عنوان رییس دولت ـ کشور،اختیارات و وظایفی هم به طور مشخص و مصرح و از پیش تعیین شده دارد که اصل یکصدودهم قانون اساسی، حداقل به یازده مورد از مصادیق این اختیارات اشاره نموده است. در واقع از آن جا که قانون اساسی، ولایت مطلقه ی فقیه را پذیرفته و در چهارچوب مقررات اسلامی، اختیارات مطلق برای ایشان قایل شده، نمی توان پذیرفت که اختیاراتش منحصر به مواردی باشدکه در این اصل ذکر شده است، بلکه آنچه در این اصل آمده نمونه هایی از اختیارات ولی فقیه است و مسلماً بیان این موارد از باب حصر نیست.(۲) قانون گذار با حاکم قرار دادن اصول پنجم و پنجاهوهفتم قانون اساسی بر اصل یکصدودهم از احصای همه ی موارد اختیارات رهبری پرهیز نموده است. در واقع در تفسیر قانون اساسی در مورد حدود اختیارات ولایت فقیه نمی توان به گونه ای از اصل یکصدودهم تفسیر کرد که اصل پنجاه و هفتم لغو و بیهوده به حساب آید. بنابراین گستره ی ولایت در قانون اساسی فراتر از وظایف و اختیاراتی است که در آن احصا شده است. اما در عین حال وظایف و اختیاراتی را در رابطه با مجموعه ی نظام جمهوری اسلامی و قوای سه گانه و نهادهای قانونیِ مندرج در قانون اساسی بر عهده دارد که اصول یکصد و دهم،یکصد و دوازدهم، یکصد و سی ام، یکصد و سی و یکم، یکصد و هفتاد و ششم و یکصد و هفتاد و هفتم قانون اساسی بیانگر آنهاست. اکنون به بیان اختیارات و وظایف مندرج در اصل یک صد و دهم می پردازیم: ۱. تعیین سیاست های کلی نظام مطابق بند یکم این اصل سیاست های کلی نظام جمهوری اسلامی در زمینه های داخلی و خارجی، سیاسی، اقتصادی، نظامی، اجتماعی و فرهنگی توسط رهبری تعیین و ترسیم می شود و مجلس شورای اسلامی و شورای عالی انقلاب فرهنگی نیز در چهارچوب قانون اساسی و موازین شرع، آنها را به شکل قانونی و قابل اجرا در آورده، برای اجرا به قوه ی مجریه ارسال می نمایند. البته رهبری برای اعمال این اختیار مهم و کلیدی، از مشاوران و کارشناسان خبره بهره می برد و مهم ترین ارگان مشورتی ایشان، مجمع تشخیص مصلحت نظام است که همه ی اعضای آن از طرف رهبری منصوب می شوند و معمولاً ـ از مسئولین رده بالا ـ و از شخصیت های مهم سیاسی، اقتصادی و فرهنگی هستند. مقام معظم رهبری در آخرین حکم خود، تعیین سیاست های کلی نظام را به مجمع تشخیص مصلحت نظام تفویض کردند. ۲. نظارت بر حسن اجرای سیاست های کلی نظام رهبری همان طور که مسئولیت تعیین سیاست های کلی نظام را بر عهده دارد، با دقت تمام بر حسن اجرای این سیاست ها نیز نظارت دارد تا سیاست های تعیین شده به هنگام اجرا،از اهداف و آرمان های اصلی منحرف نشوند و به خوبی پیاده شوند. لازم به ذکر است که رهبری اخیراً این مسئولیت را نیز به مجمع تشخیص مصلحت نظام تفویض نموده است. ۳. فرمان همه پرسی در قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران یکی از راه های قانون گذاری مراجعه ی مستقیم به آرای عمومی و همه پرسی است و در مسائل بسیار مهم اقتصادی،سیاسی، اجتماعی و فرهنگی می توان همه پرسی صورت داد.(۳) هر چند نمایندگان مجلس شورای اسلامی می توانند در این مورد ابتکار عمل داشته باشند،(۴) اما تصمیم نهایی با رهبری است که قاعدتاً با مشورت مجمع تشخیص مصلحت نظام، ضرورت و اهمیت همه پرسی را تشخیص خواهد داد. ۴. فرماندهی کل نیروهای مسلح نیروهای مسلح، هر چند از نظر تشکیلاتی و سازمانی جزء قوّه ی مجریه اند، اما از لحاظ فرماندهی و سیاست گذاری های کلی، تابع مقام رهبری هستند. فرماندهی نیروهای مسلح از جمله موارد مشخصی است که طبق اصل شصتم و اصل یک صد و سیزدهم قانون

اساسی از قوه مجریه استثنا شده و به رهبری سپرده شده است. در همه ی نظام های سیاسی، نیروهای مسلح به خاطر نقششان در داخل کشور و خطر جدی برای دولت و موازنه ی قدرت دارای اهمیت اند ;به همین دلیل در سپردن مسئولیت آن به شخص یا نهادی،دقت بسیار مبذول می شود تا کمتر خطرآفرین باشد. در جمهوری اسلامی ایران این اختیار به کسی داده شده که از حدّ اعلای مشروعیت الهی و مردمی برخوردار است و توازن قوا را به هم نمی زند.(۵) ۵. اعلان جنگ و صلح و بسیج نیروها در شرایطی که ضرورت و مصلحت ایجاب کند، این امر از وظایف رهبری خواهد بود. به همین منظور و به دلیل این که فرماندهی نیروهای مسلح با ایشان است، بسیج نیروهای نظامی و مردمی برای دفاع از نظام و میهن و مقابله با تهاجمات و توطئه ها نیز توسط ایشان انجام می گیرد. ۶. نصب و عزل و قبول استعفای الف) فقهای شورای نگهبان ;رهبری از طریق نصب و عزل فقهای شورای نگهبان، بر تمام قوانین و مقررات کشور نظارت می کند تا اسلامیت نظام حفظ شود. ب) رییس قوه ی قضائیه: وظایف و اختیارات بسیار مهم قوه ی قضائیه و در رأس آن، ریاست آن و نیز استقلال این قوه از قوای دیگر، می تواند اهمیت آن را در موضعی برتر و بالاتر از سایر قوا قرار دهد. ج) رئیس سازمان صدا و سیما ;در اصل یکصد و هفتاد و پنجم قانون اساسی به این مورد تصریح شده است. ۷. حل اختلاف و تنظیم روابط قوای سه گانه در بازنگری قانون اساسی در سال ۱۳۶۸، این وظیفه به رهبری سپرده شده است که این کار، هم نظارت بر سه قوه را تأمین و توجیه و هم از تمرکز بیش از حد قدرت در یک قوه جلوگیری می کند و هم رهبری، به دلیل نفوذ و دارا بودن منصب ولایت،توان تأثیرگذاری بر سه قوه را خواهد داشت، به طوری که اجماع نظر بین سران قوای سه گانه را تسهیل می کند. ۸. حل معضلات نظام گاه مسائل و معضلاتی دامن گیر نظام می شود که از طریق عادی و قانون موجود حل شدنی نیست ;یا اصلاً در مورد چنین مسائلی در قانون اساسی و قوانین عادی پیش بینی خاصی صورت نگرفته و یا اگر هم پیش بینی شده، مصلحت نظام اسلامی اقتضا می کند که در مورد آن معضل خاص، با سرعت ویژه و روش خاص عمل شود. این جا فقط جایگاه و مقام رهبری نظام است که بهتر از هر شخص و مقام دیگری می تواند مشکل را حل و فصل نماید. ۹. امضای حکم ریاست جمهوری علاوه بر این که صلاحیت داوطلبان ریاست جمهوری باید قبل از انتخابات به تأیید شورای نگهبان برسد، پس از کسب آرای مردم، تنفیذ حکم رییس جمهور از سوی رهبری، یک شرط لازم و کافی برای احراز مقام ریاست جمهوری است ;زیرا امضای حکم ریاست جمهوری، در واقع انفاذ مقام ولایت برای مشروعیت الهی رییس جمهور است. ۱۰. عزل رییس جمهور چنانچه دیوان عالی کشور به تخلف رییس جمهور از وظایف قانونی اش حکم دهد، یا مجلس شورای اسلامی طبق اصل هشتاد و نهم با دو سوم آرا به استیضاح و عدم کفایت سیاسی او رأی دهد، رهبری با در نظر گرفتن مصالح کشور رییس جمهور را عزل می نماید. ۱۱. عفو یا تخفیف مجازات محکومین معمولاً همه ی رؤسای کشورها اختیار عفو یا تخفیف مجازات محکومین را دارند و در این مورد تصمیم نهایی با آنهاست. در جمهوری اسلامی ایران، این امر پس از پیشنهاد رییس قوه ی قضائیه و در حدود موازین اسلامی، توسط رهبری صورت می پذیرد. در ذیل اصل یکصد و دهم آمده است که رهبری می تواند بعضی از وظایف خود را به شخص دیگری تفویض کند. تفویض موقت فرماندهی کل قوا به بنی صدر در زمان حضرت امام(رحمه الله)، واگذاری مسئولیت ترسیم سیاست های کلی نظام، پیگیری و نظارت بر حسن اجرای این سیاست ها و حلّ معضلات نظام به مجمع تشخیص مصلحت نظام، نمونه های اعمال این اختیار است. ۱۲. حکم به اقدام تجدید نظر در قانون اساسی بر اساس اصل یکصد و هفتاد و هفتم قانون اساسی،(۶) که در بازنگری سال ۱۳۶۸ به قانون اساسی افزوده شد، ابتکار تجدیدنظر در قانون اساسی با مقام رهبری و تحت نظارت وی است.(۷) البته این روش بر اساس سیره حضرت امام(رحمه الله) در بازنگری قانون اساسی، به صورت یک اصل قانون اساسی در آمده است. این شیوه به گونه ای است که حل جریان بازنگری و تجدید نظر، در اختیار رهبری که رأس هرم نقطه ی اعتماد ملی است قرار می گیرد. هم ابتکار آن با رهبری است، هم تشخیص موارد اصلاح و تتمیم و هم مصوبات شورای بازنگری باید به تصویب و امضای ایشان برسد. بیش از نصف اعضای شورای بازنگری مستقیم و برخی نیز غیرمستقیم توسط رهبری منصوب می

شونـد. البته پس از تأییـد رهبری، مصوبات شورای بازنگری بایـد از طریق همه پرسـی به تأییـد نهایی مردم نیز برسـد. از این نظر می توان گفت قوه ی تأسیسـی در جمهوری اسلامی آمیزه ای از مظاهر ولایت فقیه و اراده ی عمومی است.(۸) (۱). اصل پنجاه و هفتم. (۲). مصـطفی، کواکبیـان، دمکراسـی در نظـام ولایت فقیه، (تهران: سازمان تبلیغات اسـلامی، ۱۳۷۰ش)، ص ۱۲۵-۱۲۶. (۳). اصل پنجاه و نهم قانون اساسـی. (۴). اصـل پنجاه و نهم : در مسائل بسـیار مهم اقتصادی، سیاسـی، اجتماعی و فرهنگی ممکن است اعمال قوه ی مقننه از راه همه پرسـی ومراجعه ی مسـتقیم به آرای مردم صورت گیرد. درخواست مراجعه به آرای عمومی بایـد به تصویب دو سوم مجموع نمایندگان مجلس برسد. (۵). عباسعلی عمید زنجانی، فقه سیاسی، (تهران: امیرکبیر،۱۳۶۶ش)، ج ۱، ص ۴۷۷-۴۷۸. (۶). اصل ۱۷۷: «بـازنگری در قـانون اساسـی جمهوری اسـلامی ایران، در موارد ضـروری به ترتیب زیر انجام می گیرد. مقام رهبری پس از مشورت بـا مجمع تشـخیص مصـلحت نظـام، طی حکمی خطاب به رییس جمهور، موارد اصـلاح یا تتمیم قانون اساسـی را به شورای بـازنگری قانون اساسـی ... پیشـنهاد می نمایـد.... مصوبات شورا پس از تأییـد و امضای مقام رهبری بایـد از طریق مراجعه به آرای عمومی به تصویب اکثریت مطلق شـرکت کننـدگان در همه پرسـی برسـد. رعایت ذیل اصل پنجاه و نهم در مورد همه پرسـی «بازنگری در قانون اساسی» لازم نیست. (۷). ر. ك: ابوالفضل قاضـی، قانون اساسی: سیر مفهوم و منطق از دید تطبیقی، ص ۶۰-۶۱. (۸). ر. ك: همان. محمد رضا باقرزاده- مرکز مطالعات و پژوهش های فرهنگی حوزه علمیه

اختیارات ولی فقیه در خارج از مرزها

اختیـارات ولی فقیه در خـارج از مرزهـا مقـدمه بـا توجه به اینکه مسـئله اختیـارات ولی فقیه در خـارج از مرزهای کشوری که تحت ولایـت اوست از نظر ترتیب منطقی در ردیف هـای متاخر از سلسـله مسائل حکومت اسـلامی و ولایت فقیه، قرار می گیرد از این رو باید نخست نگاهی به مسائل متقدم بر آن بیندازیم . پیش از هر چیز برای شناختن مسائل متقدم و مورد نیاز در این بحث، باید عنوان این مقـاله را مورد دقت قرار دهیم این عنوان نشـان می دهـد که قبل از طرح این مسـئله، وجود جامعه یا کشوری اسـلامی با مرزهای جغرافیـایی معینی فرض شـده که بـا سیسـتم حکومت خاصـی به نـام ولایت فقیه اداره می شود و اوامر حکومتی ولی فقیه دست کم، نسـبت به کسانی که در داخل مرزهای مزبور زنـدگی می کننـد و با او بیعت کرده اند نافذ و لازم الاجراست .به دیگر سـخن، اصـل ولایت فقیه و مشـروعیت نظامی که با آن اداره می شود و نفوذ حکم ولی فقیهی که با شرایط خاصی به حکومت رسیده است نسبت به مردمی که در داخـل مرزها با او بیعت کرده انـد محقق است و با دلیل یا دلایل مقبولی به اثبات رسـیده است .اکنون، پیرامون این مسئله حل شده، مسائل ذیل مطرح می شود که احتیاج به حل و تبیین دارد : ۱ .اگر فرد یا گروه مسلمانی در یک کشور غیر اسلامی (بیرون از مرزهـای کشور اسـلامی مفروضـی که بـا سیسـتم ولایت فقیه اداره می شود)زنـدگی می کنـد آیا واجب است که از اوامر حکومتی فقیه مزبور، اطـاعت کنـد یا نه؟ چنان که ملاحظه می شود خود این سوال دو فرض دارد :فرض اول آن که مسـلمانان مقیم در خـارج از مرزهـای کشـور اسـلامی ، بـا ولی فقیه، بیعت کرده باشـند، و فرض دوم آن که بـا وی بیعت نکرده باشـند . ۲ .اگر دو کشور اسـلامی وجود داشـته باشـد که مردم یکی، نظام ولایت فقیه را پـذیرفته اند و با فقیه جامعالشـرایطی بیعت کرده اند اما کشور دیگر بـا سیسـتم حکومتی دیگری اداره می شود آیا اطاعت مردم کشور دوم از ولی فقیه مزبور، واجب است یا نه؟ در این جا نیز دو فرض فوق(بیعت و عـدم بیعت فرد یا گروه مسـلمانی که در کشور دوم زنـدگی می کنـد)را می توان تصور کرد. ۳ .اگر دو کشور اسـلامی ، نظـام ولـایت فقیه را پذیرفتنـد اما مردم هر کـدام از آن دو کشور فقیه خاصـی را برای ولایت تعیین کردنـد یا خبرگان هر کشـور به فقیهی غیر از فقیه کشـور دیگر رای دادنـد آیـا در این صـورت، حکم هر یـك از دو فقیه مفروض تنهـا در حـوزه ولـایت خودش نافـذ است یا شامل مردم کشور دیگر هم می شود یا بایـد قائل به تفصـیل شـد؟ در این مسـئله هر چند فرض بر این است که اهـل هر کشوری با فقیه خاصـی بیعت کرده انـد اما در عین حال می توان فرض کرد که بعضـی از افراد یك کشور با فقیه حاکم در

کشور دیگر، بیعت کرده باشند .از این رو، دو فرض مذکور در مسائل پیشین در این جا هم به شکلی قابل تصور است . نکته شایان توجه این است که در دو مسئله اخیر، فرض بر وجود دو کشور مستقل اسلامی ، و در مسئله اخیر فرض بر مشروعیت تعدد ولی فقیه در دو محدوده جغرافیایی مجاور یا غیر مجاور است . ۴ .اگر افرادی در داخل مرزهای کشوری که با نظام ولایت فقیه اداره می شود به هر دلیلی با ولی فقیه بیعت نکردند آیا اوامر حکومتی او نسبت به ایشان نافذ و لازم الاجراست یا نه؟ برای پاسخ به این سوال ها و بیان ابعاد مسئله مورد بحث باید از یک سوی، مسئله مرز کشور اسلامی و کیفیت تعیین آن را نسبت به کشور غیر اسلامی یا کشور اسلامی دیگر مورد بررسی قرار دهیم و مسئله تعدد حکومت های اسلامی یک کشورهای اسلامی را در نظر بگیریم و از سوی دیگر ادله اعتبار ولایت فقیه را مورد بازنگری قرار دهیم تا کیفیت شمول آن ها را نسبت به موارد سوال روشن کنیم و ضمنا نقش بیعت در اعتبار ولایت فقیه را تعیین کنیم تا معلوم شود که بیعت کردن و نکردن افراد چه تاثیری در وجوب اطاعت ایشان از ولی فقیه خواهد داشت . وحدت و تعدد کشورها درباره پیدایش ملت ها و کشورها و عوامل تمایز و انفکاک آن ها از یکدیگر یا اتصال و اتحادشان بحث های گسترده ای انجام گرفته و آرا و نظریه های مختلفی مطرح شده است، چنان که ملاک تابعیت افراد نسبت به کشورها و اقسام آن از قبیل تابعیت اصلی و اکتسابی و تبعی و نیز کیفیت خروج از تابیعت به صورت اجباری یا اختیاری، مورد بحث واقع شده است. (۱) آنچه به طور اختصار باید اشاره کنیم این است که:اتصال و وحدت سرزمین، یا وحدت زبان و لهجه، یا وحدت نژاد و خون، هیچ کدام نمی تواند عامی تعیین کننده وحدت ملت و کشور باشد چنان که وجود مرزهای طبیعی مانند کوه ها و دریاها، یا تفاوت زبان و لهجه، یا اختلاف در خون و رنگ پوست هم نمی تواند علت قطعی برای تعدد و تماز ملت ها و کشورها باشد و حتی مجموع این عوامل هم تاثیر قطعی نخواهد داشت یعنی ممکن است مردمانی با وحدت سرزمین و زبان و نژاد، دو کشور جداگانه تشکیل دهند چنان که ممکن است مردمانی با وجود مرزهای طبیعی و اختلاف در زبان و نژاد، کشور واحدی را تشکیل دهند چنان که نمونه هایی از آن ها در جهان امروز یافت می شود . البته هر یک از عوامل نامبرده برای وحدت، کما بیش اقتضای ارتباط و پیوند بین انسان ها را دارد و زمی نه را برای وحدت ملت و کشور فراهم می کند ولی آنچه بیش از همه موثر است اتفاق بینش ها و گرایش هایی است که به وحدت حکومت می انجامد و سایر عوامل به عنوان اسباب ناقص و کمکی و جانشین پذیر برای عامل اخیر به شمار می آیند . از دیدگاه اسلام، عامل اصلی برای وحدت امت و جامعه اسلامی ، وحدت عقیده است ولی در عین حال باید توجه داشت که از یک سوی، وحدت سرزمین و وجود مرزهای جغرافیایی، اعم از طبیعی و قراردادی، به طور کلی فاقد اعتبار نیست و چنان که می دانیم دارالاسلام، که طبعا با مرزهای خاصی مشخص می شود، در فقه اسلام احکام خاصی دارد مثلاـ مهاجرت به آن در مواردی واجب است یا ذمی که از احکام ذمه سرپیچی کند از آن اخراج می شود از سوی دیگر، اختلاف در عقیده عامل قطعی برای بیگانگی و بینونت کامل نیست، زیرا ممکن است اشخاص غیر مسلمانی در داخل مرزهای کشور اسلامی تحت حمایت دولت اسلامی قرار گیرند و نوعی تابعیت را نسبت به آن پیدا کنند . حاصل آن که :جامعه اسلامی اصالتا از افرادی به وجود می آید که با اختیار و انتخاب خودشان اسلام را پذیرفته باشند و مخصوصا ملتزم به قوانین اجتماعی و قضایی و سیاسی آن باشند و سرزمین که چنین جامعه ای در آن زندگی می کنند کشور اسلامی و دارالاسلام نامیده می شود ولی در مرتبه بعد، بعضی از غیر مسلمانان با عقد قرارداد خاصی می توانند تابعیت کشور اسلامی را بپذیرند و در کنار مسلمانان زندگی امن و مسالمت آمیزی داشته باشند . بدین ترتیب، مرز کشور اسلامی با کشورهای غیر اسلامی ، تعیین می شود یعنی سرزمینی که اتباع حکومت اسلامی در آن زندگی می کنند دارالاسلام شناخته می شود و مرز املاک ایشان(با توابع و لواحق) مرز دارالاسلام خواهد بود خواه با عوامل طبیعی مانند دریا و کوه مشخص شود یا با علائم قرار دادی . از آنچه گذشت اجمالا به دست آمد که ملاک وحدت و تعدد کشورها وحدت و تعدد حکومت آن هاست یعنی هر مجموعه ای از انسان ها که تحت یک دستگاه حکومتی اداره شوند اهل یک کشور به شمار می آیند و بر عکس، تعدد دستگاه های حکومتی مستقل در عرض یکدیگر، نشانه تعدد کشورهاست .البته

ممکن است هر شهر یا ایالتی نوعی خودمختاری داشته باشد ولی در صورتی که مجموعه چند ایالت با قانون اساسی واحد تحت مدیریت یک دستگاه حکومت مرکزی باشند و در سیاست خارجی و امور دفاعی و مانند آنها از تصمی مات حکومت مرکز تبعیت کنند(مانند کشورهای فدرال)کشور واحدی تلقی می شوند و تعدد حکومت های غیر مستقل زیانی به وحدت آن ها نمی زند . اما آنچه عملا نقش تعیین کننده را در تحدید مرز کشورها و تشخیص وحدت و تعدد حکومت ها و اتصال و اتحاد یا انفصال و تجزیه آن ها داشته غالبا قدرت سلاح بوده است و در جهان اسلامی نیز متاسفانه این عامل، نقش خود را ایفا کرده است چنان که جنگ های داخلی مسلمین و پیدایش و انقراض سلسله های متعدد خلافت و سلطنت در سرزمین های اسلامی ، گواه گویایی بر این واقعیت تلخ تاریخی به شمار می رود. البته آنچه برای ما اهمیت دارد بررسی مسئله از دیدگاه فقهی است از این رو باید نظری هر چند سریع بر آرا فقها در این زمینه بیفکنیم . تعدد کشورها از دیدگاه فقهی چنان که دانستیم دارالاسلام عبارت است از سرزمین یا سرزمین هایی که امت اسلامی در آن جا زندگی می کنند و غیر مسلمانان نیز با شرایط خاصی می توانند در سایه حکومت اسلامی ، زندگی امن و مسالمت آمیزی داشته باشند، و مرزهای طبیعی یا قراردادی این سرزمین ها(مرزهای دارالاسلام)محسوب می شود . اما این مسئله که آیا دارالاسلام قابل تجزیه به چند کشور کاملا مستقل می باشند یانه؟ مورد بحث پیشینیان واقع نشده است هر چند سیاق سخنانشان ناظر به کشور اسلامی واحد تحت مدیریت عالیه امام واحد است و هنگامی که چند دستگاه حکومتی که وجود داشته هر یک از سران آن ها خود را خلیفه راستین قلمداد می کرده و دیگران را تخطئه می کرده و یاغی می شمرده است. ولی می توان گفت که سخنان بسیاری از فقها، ناظر به شرایط خاصی بوده و به طور کلی در صدد نفی مشروعیت از حکومت های متعدد نبوده اند و شاید از اطلاق بعضی از سخنان در تعیین شرایط امام یلکه از پاره ای تصریحات بتوان استفاده کرد که وجود دو حکومت در دو منطقه متمایز ـ در صورتی که مسئولین آن ها واجد شرایط باشند ـ را نامشروع نمی دانسته اند(۲) مخصوصا با توجه به این که بسیاری از بزرگان اهل سنت(مانند احمد بن حنبل)حکومت فاسق و شارب الخمری که به زور بر مردم مسلط شده باشد را نیز مشروع و واجب الاطاعه می دانسته اند. (۳)(۱)ـ در این زمینه به کتابهای حقوق اساسی و حقوق بین الملل مراجعه کنید . (۲)ـ ر.ک :امام الحرمین جوینی، کتاب الارشاد، به نقل از نظام الحکم فی الشریقه و التاریخ الاسلامی ، ص۳۲۲ و ص۳۲۶ . (۳)ـ ر.ک :قاضی ابویعلی، الاحکام السلطانیه، ص۲۰ و ۲۳ ابن قدامه حنبلی، المغنی، ج ۱۰، ص۵۲ النووی، المنهاج، ص۵۱۸ دکتر وهبه الزحیلی، الفقه الاسلامی و ادلته، ج۶، ص۶۸۲. و اما فقهای شیعه بالاتفاق حکومت اسلامی را بعد از رحلت رسول خدا(ص) اصالتا از آن امام معصوم(ع)می دانند و امامت بالفعل را برای دو امام معصوم در زمان واحد نفی می کنند(۱) هر چند یکی از آنان علی الفرض در شرق عالم و دیگری در غرب باشد به دیگر سخن، به عقیده شیعیان سراسر دارالاسلام باید تحت قیادت و امامت امام معصوم واحدی اداره شود و حاکمان هر منطقه از طرف او نصب و به کار گمارده شوند و طبعا همه آنان مجریان قانون اسلام و فرمان های امام معصوم خواهند بود هر چند ممکن است در حوزه حکومت خویش اختیاراتی از طرف امام معصوم به ایشان تفویض شود و مقررات ویژه ای را در چهارچوب قوانین کلی اسلامی و با رعایت مصالح مسلمین و به اقتضای شرایط خاص زمانی و مکانی به اجرا گذارند و بدین ترتیب نوعی خودمختاری در مناطق مختلف دارالاسلام قابل قبول است .البته همه این مطالب در صورتی است که امام معصوم، مبسوط الید و دارای قدرت ظاهری بر تصدی امور باشد یعنی حکومت مشروع او از طرف مردم نیز مقبول افتاده باشد ولی چنان که می دانیم چنین شرایطی جز در دوران کوتاهی از امامت امیرمؤمنان علی بن ابی طالب(ع)و امام حسن(ع)فراهم نشد و سایر ائمه طاهرین نه تنها متصدی اداره کشور اسلامی نشدند بلکه اجازه اظهار نظر در این مسائل هم به ایشان داده نمی شد و غالبا تحت نظر و در حال تبعید بودند یا در زندان به سر می بردند و این گونه مسائل را تنها برای اصحاب خاصشان مطرح می کردند و در عین حال سفارش به کتمان آن ها می نمودند. بدین ترتیب، شیعیان که از یک سوی از برکات حکومت امامان اهل بیت محروم بودند و از سوی دیگر حکومت های موجود را مشروع نمی دانستند در تنگنای سختی واقع شده بودند و در

چنین شرایطی بود که موظف شدند ـ طبق دستور العمل هایی که در روایاتی از قبیل مقبوله عمربن حنظله و مشهوره ابی خدیجه آمده است ـ نیازهای حکومتی(به ویژه نیازهای قضایی)خود را با رجوع به فقهای واجد شرایط، برطرف کنند و در بعضی از این روایات تاکید شده که مخالفت با چنین فقیهانی به منزله مخالفت با امام معصوم و در حکم نوعی شرک به خدای متعال است. (۲) همچنین نیازهای حکومتی اقلیت شیعه در زمان غیبت هم با رجوع مخفیانه به فقهای واجد شرایط، برطرف می شد تا این که شیعیان در بعضی از مناطق، قدرت قابل توجهی یافتند و از جمله فاطمی ان در مصر حکومت مستقلی تشکیل دادند و حاکمان دیلمی و آل بویه در بعضی از بلاد ایران به قدرت رسیدند و حتی دستگاه خلافت عباسی را که قوس نزولی خود را می گذراند تحت تاثیر قدرت خویش قرار دادند و سرانجام حکومت مقتدر صفویه در ایران تشکیل شد و با دستگاه خلافت عثمانی به رقابت پرداخت . در چنین اوضاع و احوالی بود که فقهای شیعه، مجال طرح بحث های فقهی در زمینه حکومت اسلامی یافتند و علنا به نقد نظریات و آرای فقهای اهل سنت و تبیین دیدگاه شیعه مبنی بر ولایت فقیه پرداختند. ما در این جا در صدد بررسی تفصیلی نظریه ولایت فقیه و اصول و مبانی و فروع و لوازم آن نیستیم ولی چنان که در مقدمه بحث اشاره کردیم برای پاسخ به سوال های مطروحه ناچاریم نگاهی به نظریات فقها در این مسئله و ادله آن ها بیندازیم و در واقع، این مطلب، اصلی ترین بخش نوشتار حاضر را تشکیل می دهد. مبنای ولایت فقیه چنان که گذشت شیعیان تا زمانی که امی دی به تشکیل حکومت نداشتند به طور ارتکازی و با الهام گرفتن از امثال روایات عمر بن حنظله و ابو خدیجه و توقیع صادر از ناحیه مقدسه، نیازهای روزمره خو را با رجوع به فقهای بلاد برطرف می کردند و در واقع، فقهای واجد شرایط را نواب عام امام عصر ـ عجل الله فرجه الشریف ـ می شمردند در برابر نواب خاص در زمان غیبت صغری . ولی از هنگامی که بعضی از حکام شیعه اقتداری یافتند مسئله ولایت فقیه در زمان غیبت کبری به صورت جدیتری مطرح شد و با گسترش این مباحث در می ان توده ها حکام و سلاطین شبعه برای مشروع جلوه دادن حکومتشان کوشیدند که موافقت فقهای بزرگ را به دست آورند و حتی گاهی رسما از آنان استیذان می کردند و متقابلا فقها هم این فرصت ها را برای نشر معارف اسلامی و ترویج مذهب تشیع مغتنم می شمردند ولی ظاهرا در هیچ عصری هیچ سلطانی حاضر به تحویل دادن قدرت به فقیه واجد شرایط نبوده چنان که هیچ فقیهی هم امیدی به دست یافتن به چنین قدرتی نداشته است و در واقع با پیروزی انقلاب اسلامی ایران بود که عملا ولایت فقیه به معنای واقعی کلمه تحقق یافت و نیاز به بررسی های دقیق پیرامون مبانی و فروع آن آشکار گشت . مهم ترین مسئله مبنایی این است که ملاک مشروعیت ولایت فقیه چیست؟ و شکل فنی دلیل آن کدام است؟ زیرا با دادن پاسخ روشن و دقیق به این سوال است که می توان جواب مسائل فرعی و از جمله سوال های مطروح در آغاز بحث را به دست آورد . در این جا به دو مبنای اساسی می توان اشاره کرد : مبنای اول :مشروعیت ولایت و حکومت فقیه، از ولایت تشریعی الهی سرچشمه می گیرد و اساسا هیچ گونه ولایتی جز با انتساب به نصب و اذن الهی، مشروعیت نمی یابد و هرگونه مشروع دانستن حکومتی جز از این طریق، نوعی شرک در ربوبیت تشریعی الهی به شمار می رود .به دیگر سخن، خدای متعال، مقام حکومت و ولایت بر مردم را به امام معصوم عطا فرموده، و اوست که فقیه واجد شرایط را ـ چه در زمان حضور و عدم بسط ید و چه در زمان غیبت ـ نصب کرده است و اطاعت از او در واقع، اطاعت از امام معصوم است چنان که مخالفت با او مخالفت با امام و به منزله انکار ولایت تشریعی الهی است :و الراد علینا الراد علی الله و هو علی حد الشرک بالله. (۳) مبنای دوم :شارع مقدس تنها به امام معصوم، حق ولایت داده است و طبعا اعمال آن، اختصاص به زمان حضور وی خواهد داشت و اما در زمان غیبت باید مردم بر اساس قواعد کلی مانند اوفوا بالعقود و المسلمون عند شروطهم یا احیانا..... ـ در صورتی که چنین دلایلی یافت شود ـ کسی را که شایسته حکومت است انتخاب کرده با او بیعت کنند نظیر آنچه اهل تسنن در باره حکومت بعد از رحلت پیامبر اکرم(ص) معتقدند .حداکثر این است که شارع، شرایط حاکم صالح را بیان کند و مسلمانان موظف باشند که در بیعتشان شرط کنند که حاکم طبق دستورهای اسلام عمل کند و تعهد به اطاعت مطلق به منزله شرط خلاف شرع در ضمن عقد است و اعتباری ندارد . طبق این مبنا،

ملاـك مشـروعیت ولایت فقیه قراردادی است که با مردم منعقـد می کنـد و در واقع، بیعت است که نقش اساسـی را در مشـروعیت بخشـیدن به ولاـیت فقیه ایفا می کنـد . به نظر می رسـد که مرتکز در اذهان شـیعه و مسـتفاد از سـخنان فقها همان مبنای اول است و تعبیرات وارده در روایـات شـریفه کاملاـ آن را تاییـد می کنـد و در واقع آنچه موجب طرح نظریه دوم شـده یا گرایش به دموکرات مآبی غربی است که متاسفانه در کشورهای اسلامی هم رواج یافته است و یا بیان یک دلیل جدلی برای اقناع و الزام مخالفان است چنـان که در بیانـات امی رمومنان(ع)خطاب به معاویه در مورد اعتبار بیعت مهاجرین و انصار آمـده است. (۴) به هر حال، ما مسائل مورد نظر را بر اساس هر دو مبنـا مورد بررسـی قرار می دهیم ولی قبـل از پرداختن به آن، لاـزم است توضـیحی دربـاره اصـل نظریه ولاـیت فقیه و مفـاد ادله آن بـدهیم . ادله ولاـیت فقیه دلیـل اثبات ولایت برای فقیه جامع الشـرایط به دو بخش کلی تقسـیم می شود :عقلی و نقلی . دلایل عقلی :با توجه به ضـرورت وجود حکومت برای تامی ن نیازمندی های اجتماعی و جلوگیری از هرج و مرج و فساد و اختلال نظام، و با توجه به ضـرورت اجرای احکام اجتماعی اسـلام و عـدم اختصاص آن ها به زمان حضور پیامبر و امامان :با دو بیان می توان ولایت فقیه را اثبات کرد: یکی آن که هنگامی که تحصیل مصلحت لازم الاستیفایی در حد مطلوب و ایدآل، میسر نشـد بایـد نزدیـک ترین مرتبه به حـد مطلوب را تـامین کرد .پس در مسـئله مورد بحث هنگـامی که مردم از مصالـح حکومت امـام معصوم، محروم بودنـد بایـد مرتبه تـالیه آن را تحصـیل کننـد یعنی حکومت کسـی را که اقرب به امام معصوم باشـد بپذیرنـد .و این اقربیت در سه امر اصـلی، متبلور می شود :یکی علم به احکـام کلی اسـلام(فقاهت)، دوم شایسـتگی روحی و اخلاقی به گونه ای که تحت تاثیر هواهای نفسانی و تهدید و تطمیع ها قرار نگیرد(تقوی) و سوم کارآیی در مقام مدیریت جامعه که به خصلت های فرعی از قبیـل درک سیاسـی و اجتمـاعی، آگـاهی از مسائـل بین المللی، شـجاعت در برخورد بـا دشـمنان و تبهکـاران، حـدس صـائب در تشـخیص اولویت هـا و اهمیت هـا و ...قابل تحلیل است . پس کسـی که بیش از سایر مردم، واجـد این شـرایط باشـد بایـد زعامت و پیشوایی جـامعه را عهـده دار شود و ارکـان حکومت را هماهنگ نموده به سوی کمال مطلوب سوق دهـد .و تشـخیص چنین کسـی طبعا به عهده خبرگان خواهد بود چنان که در سایر شئون زندگی اجتماعی چنین است . بیان دوم آن که ولایت بر اموال و اعراض و نفوس مردم از شـئون ربوبیت الهی است و تنهـا بـا نصب و اذن خـدای متعـال، مشـروعیت می یابـد و چنان که معتقـدیم این قـدرت قـانونی به پیـامبر اکرم(ص) و امامـان معصوم داده شـده است اما در زمانی که مردم عملا از وجود رهبر معصوم، محروم انـد یا باید خدای متعال از اجرای احکام اجتماعی اسـلام، صـرف نظر کرده باشد یا اجازه اجرای آن را به کسی که اصلح از دیگران است داده باشد تا ترجیح مرجوع و نقض غرض و خلاف حکمت لازم نیاید و با توجه به باطل بودن فرض اول، فرض دوم ثابت می شود یعنی مـا از راه عقـل، کشف می کنیم که چنین اذن و اجـازه ای از طرف خـدای متعـال و اولیـای معصوم، صادر شـده است حتی اگر بیان نقلی روشـنی در این خصوص به ما نرسیده باشد و فقیه جامع الشرایط همان فرد اصلحی است که هم احکام اسلام را بهتر از دیگران می شناسد و هم ضمانت اخلاقی بیشتری برای اجرای آنها دارد و هم در مقام تامین مصالح جامعه و تدبیر امور مردم کارآمدتر است .(۱)ـ ر.ک :الکلینی، الکافی، ج۱، ص۱۷۸ المجلسی، بحارالانوار، ج۲۵، ص۱۰۶، ۱۰۷ صدوق عیون اخبار الرضا، ج۲، ص۱۰۱ علل الشرائع، ج۱، ص۲۵۴ . (۲)ـ ر.ک :الکلینی، الکـافی، ج۱، ص۶۷ و ج۷، ص۴۱۲ . (۳)ـ .وسایل الشیعه، ج۱۸، ص۹۸ اصول کافی، ص۶۷ تهذیب، ج۲، ص۲۱۸ و ۳۰۱. (۴)ـ نهـج البلاغه، خطبه ۱۷۳، و نامه ۶ شـرح نهـج البلاغه ابن ابی الحدید، ج۴، ص۱۷ . پس مشـروعیت ولایت او را از راه عقل، کشف می کنیم چنان که بسیار از احکام فقهی دیگر به ویژه در مسائل اجتماعی ماننـد واجبات نظـامیه به همین طریق(دلیـل عقلی) ثابت می شود . دلایل نقلی: عبارت است از روایاتی که دلالت بر ارجاع مردم به فقها برای رفع نیازهـای حکومتی(به ویژه مسائل قضـایی و منازعـات) دارد یـا فقهـا را به عنوان امنا یا خلفا و وارثان پیامبران و کسانی که مجاری امور به دست ایشان است معرفی کرده است و بحث های فراوانی در باره سند و دلالت آن ها انجام گرفته که در این جا مجال اشاره به آن هـا نیست و بایـد به کتـاب هـا و رساله های مفصل مراجعه کرد .در میان آن ها مقبوله عمربن حنظله و مشـهوره ابو خـدیجه و

توقیع شریف، بهتر قابل استناد است و تشکیک در سند چنین روایاتی که از شهرت روایتی و فتوایی برخوردارند روا نیست و دلالت آن ها بر نصب فقها به عنوان کارگزاران امام مقبوض الید روشن است و اگر احتیاج به چنین نصبی در زمان غیبت بیشتر نباشد کم تر نخواهد بود پس به دلالت موافقه نصب فقیه در زمان غیبت هم ثابت می شود .و احتمال این که نصب ولی امر در زمان غیبت به خود مردم واگذار شده باشد با توجه به این که کوچک ترین دلیلی بر چنین تفویضی وجود ندارد با توحید در ربوبیت تشریعی، سازگار نیست و هیچ فقیه شیعهای(جز در این اواخر)آن را به عنوان یک احتمال هم مطرح نکرده است . به هر حال، روایات مزبور مویدات بسیار خوبی برای ادله عقلی به شمار می رود . ضمنا روشن شد که طبق این مبنا بیعت، هیچ نقشی در مشروعیت ولایت فقیه ندارد چنان که هیچ نقشی در مشروعیت حکومت امام معصوم نداشته است بلکه بیعت کردن مردم، زمینه اعمال ولایت را فراهم می کند و با وجود آن، حاکم شرعی عذری برای کناره گیری از اداره جامعه نخواهد داشت :لولا حضور الحاضر و قیام الحجه بوجود الناصر. (۱) در این جا سوالی مطرح می شود که نصب فقیه از طرف خدای متعال و امام معصوم به چه صورت انجام گرفته است؟ آیا هر فرد جامع الشرایطی بالفعل دارای مقام ولایت است، یا فرد خاصی، و یا مجموع فقهای هر عصر؟ در جواب باید گفت :اگر مستند اصلی، دلیل عقل باشد مقتضای آن روشن است، زیرا نصب فقیهی که هم از نظر فقاهت و هم از نظر تقوا و هم از نظر قدرت مدیریت و لوازم آن افضل باشد و امکان تصدی امور همه مسلمانان جهان را با استفاده از نصب حکام و عمال محلی داشته باشد اقرب به طرح اصلی حکومت امام معصوم است و هدف الهی دایر بر وحدت امت اسلامی و حکومت عدل جهانی را بهتر تامین می کند، اما در صورتی که شرایط جهانی برای تشکیل چنین کشور واحد وجود نداشت باید به شکل های دیگری با رعایت الاقرب فالاقرب تنزل کرد. و در صورتی که مستند اصلی، روایات باشد گرچه مقتضای اطلاق آن ها ولایت هر فقیه جامع الشرایطی است ولی با توجه به روایاتی که تاکید بر تقدیم اعلم و اقوا دارد(مانند نبوی مشهور(۲) و صحیحه عیص بن قاسم) همان مفاد ادله عقلی به دست می آید . سوال دیگری که در اینجا قابل طرح است این است که اگر فردی که از هر جهت افضل باشد یافت نشود چه باید کرد؟ پاسخ اجمالی به این سوال این است که فردی که در مجموع افضل نسبی باشد باید عهده دار این مسئولیت گردد و مردم هم باید ولایت او را بپذیرند .البته شقوق مختلف مسئله جای بحث فراوان دارد و مجال وسیع تری را می طلبد . نتیجه اینک باز می گردیم به پاسخگویی به سوال هایی که در آغاز بحث مطرح کردیم : نخستین سوال این بود که :اگر کشور اسلامی واحدی تحت ولایت فقیهی اداره شود آیا بر مسلمانانی که در کشورهای غیر اسلامی زندگی می کنند واجب است اوامر حکومتی او را اطاع کنند یا نه(البته در صورتی که اوامر وی شامل ایشان هم بشود)؟ جواب این سوال، طبق مبنای اول(ثبوت ولایت به نصب یا اذن امام معصوم)روشن است، زیرا علی الفرض، افضلیت فقیه مزبور برای تصدی مقام ولایت، احراز شده است و طبق ادله عقلی نقلی، چنین کسی بالفعل حق ولایت بر مردم را دارد .بنابراین، فرمان وی برای هر مسلمانی نافذ و لازم الاجرا خواهد بود پس اطاعت او بر مسلمانان مقیم در کشورهای غیر اسلامی هم واجب است . و اما طبق مبنای دوم(توقف ولایت بالفعل فقیه بر انتخاب و بیعت)می توان گفت انتخاب اکثریت امت یا اکثریت اعضای شورا و اهل حل و عقد بر دیگران هم حجت است(چنان که مورد عمل عقلا می باشد و شاید بعضی از بیانات جدلی نهج البلاغه(۳) مبنی بر اعتبار بیعت مهاجرین و انصار را بتوان موید آن شمرد)بنابراین، طبق این مبنا هم اطاعت ولی فقیه بر مسلمانان مقیم در کشورهای غیر اسلامی نیز واجب است خواه با او بیعت کرده باشند و خواه نکرده باشند . ولی ممکن است گفته شود :این انتخاب و بیعت، بیش از تفویض اختیارت خویش به دیگری طی یک قرار داد نیست و از این رو، اطاعت ولی فقیه تنها بر کسانی واجب است که با او بیعت کرده اند و مسلمانان خارج از کشور بلکه مسلمانان داخل هم اگر بیعت نکرده باشند شرعا ملزم به اطاعت از او نیستند .و بنای همگانی و همی شگی و انکار نشده عقلا در چنین مسئله ای ثابت و مسلم نیست چنان که در بیانات جدلی، هدفی جز اقناع و الزام خصم، منظور نبوده است . سوال دوم این بود که :اگر دو کشور اسلامی وجود داشته باشد و تنها مردم یکی از آن ها با نظام ولایت فقیه اداره شود آیا اطاعت او بر مسلمانانی که در کشور دیگر

زنـدگی می کنند واجب است یا نه؟ پاسخ این سوال هم نظیر سوال قبلی است با این تفاوت که در این جا یک صورت نادر دیگری را می توان فرض کرد و آن این است که مسلمانان مقیم در کشور دیگر ـ با اجتهاد یا تقلید ـ حکومت خودشان را (هر چند به شکل دیگری غیر از ولایـت فقیه اداره شود) مشـروع و واجب الاطـاعه بداننـد که در این صورت، وظیفه ظـاهری آنـان اطاعت از حکومت خودشـان خواهـد بود نه از ولی فقیهی که حـاکم کشور دیگری است . امـا سوال سومی که در این جـا مطرح می شود این است که :اگر هر یک از دو یا چنـد کشور اسـلامی ، ولایت فقیه خاصـی را پذیرفتند آیا حکم هیچ یک از فقهای حاکم در حق اهالی کشور دیگر نفوذ دارد یـا نه؟ پاسـخ به این سوال نیـاز به تامل بیشتری دارد، زیرا اولا : بایـد چنین فرض کنیم که ولایت هر دو فقیه(یا چند فقیه)مشـروع است و فرمان او قـدر متیقن در کشور خودش واجب الاطاعه می باشـد چنان که قبلا اشاره کردیم که وجود دو کشور اسـلامی کاملا مستقل با دو حکومت شـرعی در شـرایطی که امکان تشکیل حکومت واحد اسلامی به هیچ وجه وجود نداشته باشد قابـل قبول است .و امـا فرض این که تنهـا ولایت یکی از فقیهان، مشـروع و محرز باشـد در واقع به مسـئله پیشـین باز می گردد . ثانیا :بایـد فرض کنیم که لاـ اقل فرمان یکی از فقهای حاکم، شامل مسـلمانان مقیم در کشور دیگری هم می شود وگرنه نفوذ حکم وی نسـبت به آنـان موردی نخواهـد داشت. بـا توجه به دو شـرط مـذکور در بالاـ اگر یکی از فقهـای حـاکم، فرمان عامی صادر کرد به گونهـای که شامـل مسـلمانان مقیم در کشـور دیگری که تـابع فقیه دیگری است هم بشـود این مسـئله دست کم سه صورت خواهد داشت، زیرا حاکم دیگر یا آن را تایید و یا نقض می کند و یا در برابر آن ساکت می ماند . در صورتی که حاکم دیگر حکم مزبور را تاییـد کنـد جای بحثی نیست، زیرا به منزله انشای حکم مشابهی از طرف خود اوست و طبعا لازم الاجرا خواهد بود. و در صورتی که حکم مزبور را نقض کند ـ و طبعا نقض قابل اعتبار، مستند به علم ولی به بطلان ملاک حکم به طور کلی یا نسبت به اتباع کشور او خواهـد بود ـ در این صورت، حکم نقض شـده نسبت به اتباع کشورش اعتباری نخواهد داشت مگر این که کسـی یقین پیدا کند که نقض مزبور بی جـا بوده است. و امـا در صورتی که نسبت به حکم مزبور سـکوت کنـد طبق مبنـای اول در اعتبـار ولاـیت فقیه(نصب از طرف امـام معصوم) اطـاعت او حتی بر دیگر فقهـا هم لاـزم است چنـان که حکم یکی از دو قاضـی شـرعی حتی نسـبت به قاضـی دیگر و حوزه قضاوت او هم معتبر خواهد بود . و اما طبق مبنای دوم باید گفت که حکم هر فقیهی تنها نسبت به مردم کشور خودش (بلکه تنهـا نسبت به کسـانی که با او بیعت کرده انـد)نافـذ است و در باره دیگران اعتباری نـدارد و در این جا دیگر جایی برای تمسک به بنای عقلا ادعا شده در مسئله پیشین هم وجود ندارد . و اما فرض این که مسلمانان مقیم در یک کشور با فقیه حاکم در کشور دیگری بیعت نماینـد در واقع به منزله خروج از تـابعیت کشور محل اقامت و پـذیرفتن تابعیت کشوری است که با ولی امر آن، بیعت کرده اند .و این مسـئله فعلا محل بحث ما نیست . (۱)ـ ر.ک :نهج البلاغه، خطبه شقشقیه . (۲)ـ برقی، محاسن، عن رسول الله(ص): من امر قومـا و فیهم اعلم منه او افقه منه لم یزل امرهم فی سـفال الی یـوم القیـامه .و نیز رجـوع کنیـد به نهـج البلاـغه، خطبه ۱۷۳، وسائل الشیعه، ج۱، ص۳۵ تحف العقول، ص۳۷۵ کتاب سلیم بن قیس، ص۱۴۸. (۳)ـ ر.ک: نهج البلاغه، خطبه ۱۷۳، و نامه ۶ شرح ابن ابی الحدید، ج۴، ص۱۷ . آیت الله مصباح یزدی- مجله حکومت اسلامی ش۱

اثبات ولایت مطلقه فقیه

اثبات ولایت مطلقه فقیه یکی از نکات بسیار مهمی که شورای بازنگری قانون اساسی در سال ۱۳۶۸ در ارتباط با رهبری مورد توجه قرار داد, اضافه کردن لفظ «مطلقه» به «ولایت فقیه» در اصل پنجاه و هفتم بود. این اقـدام را باید حرکتی در راه تحقق هر چه دقیق تر اندیشه حضرت امام(ره) در مورد گستره ولایت فقیهان در عصر غیبت کبری دانست که در دهه اول انقلاب اسلامی مکرر و در واقع مختلف آن را گوشـزد می کردنـد. این امر در تغییر اصـل پنجاه و هفتم نیز موثر افتـاد و علاوه بر این که تنظیم روابط بین قوای سه گـانه را در اصـل یکصـد و دهم در حوزه اختیارات ولی فقه گـذاشت, و حل معضـلات نظام که از طرق عادی قابل حل نیست را به

رهبری سپرد, برای این که توهم نشود اختیارات ولی فقه محدود به اصل یکصد و دهم است در اصل پنجاه و هفتم نیز عبارت «ولایت مطلقه» قرار داده شد. مفهوم ولایت مطلقه کلمه مطلقه در دو اصطلاح متفاوت کاربرد دارد: یکی در اصطلاح حقوق اساسی و دیگری دراصطلاح فقهی. مراد ازمطلقه در حقوق اساسی وصفی برای حکومت های خود کامه است که خود را فراتر از هر قانونی و قاعده ای می خواهند و حاکم خود را در چارچوبی به نام قانون محصور و مفید نمی دانند در برابر نظام های مشروطه که حوزه اختیارات حاکم مشروط به حدود و ثغور قانون است. در اصطلاح علم حقوق و سیاست, حکومت مطلقه در بسیاری از موارد به معنای حکومت استبدادی به کار می رود. یعنی حکومتی که پایبند به اصول قانونی نبوده, هر زمان که بخواهد به حقوق اتباع خود تجاور می نماید.(۱) برخی چنین تصور می کنند که مراد از ولایت مطلقه همان نظام های بی قانون و حکمرانان فراقانون است که در حقوق اساسی مورد اشاره قراردارند و در مقابل آن ها نظام های جمهوری و حاکمان قانون مدار است. بر این اساس گاهی چنین تصور می شود که لفظ «مطلقه», در ولایت مطلقه به معنای رها از هر گونه قید و شرط است و ولایت مطلقه نشانگر حکومتی است که به هیچ ضابطه و قانونی پایبند نیست. این در حالی است که حتی اعمال ولایت و تصرفات پیامبران و ائمه ـ علیه السلام ـ نیز مقید به قیود و شروط معینی است و مطلق از جمیع جهات نیست و هیچ یک از معصومین نمی تواند مردم را به انجام کار های خلاف شرع امر کرده یا آنان را از انجام واجبات الهی نهی کند. وقتی که اعمال ولایت خداوند و معصومین ـ علیه السلام ـ این چنین مقید و محدود باشد, تکلیف ولی فقیه نیز معلوم خواهد بود. حضرت امام در این خصوص می فرماید: «اسلام بنیانگذار حکومتی است که در آن نه شیوه استبداد حاکم است که آراء و تمایلات نفسانی یک تن را بر سراسر جامعه تحمیل کند و نه شیوه مشروطه و جمهوری که متکی بر قوانینی باشد که گروهی از افراد جامعه برای تمامی آن وضع می کنند. بلکه حکومت اسلامی نظامی است ملهم و منبعث از وحی الهی که در تمام زمینه ها از قانون الهی مدد می گیرد و هیچ یک از زمامداران و سرپرستان امور جامعه را حق استبداد رای نیست. تمام برنامه هایی که در زمینه زمامداری جامعه و شئون و لوازم آن جهت رفع نیازهای مردم به اجرا در می آید باید بر اساس قوانین الهی باشد. این اصل کلی حتی در مورد اطاعت از زمامداران و متصدیان امر حکومت نیز جاری و ساری است. بلی این نکته را باید بیفزاییم که حاکم جامعه اسلامی می تواند در موضوعات بنابر مصالح کلی مسلمانان یا طبق مصالح افراد حوزه حکومت خود عمل کند, این اختیار هرگز استبداد به رای نیست, بلکه در این امر مصلحت اسلام و مسلمین منظور شده است. پس اندیشه حاکم جامعه اسلامی نیز همچون عمل او تابع مصالح اسلام و مسلمین است.»(۲) منظور از ولایت مطلقه, هرگز مطلقه به معنای استبدادی و رها از هر گونه ضابطه و معیار نیست که اگر چنین معنایی برای ولایت فقه تصور شود, با شرط عدالت در ولایت فقیه سازگار نیست. اساسا چنین معنایی با اساس حکومت در اسلام که به معنای حکومت دین و قانون اسلام است سازگار نبوده حتی پیامبر و امامان معصوم نیز از چنین ولایت و توسعه اختیاراتی برخوردار نیستند. قرآن کریم حتی برای پیامبر اسلام چنین حقی قائل نیست که بر طبق میل خود و هرگونه که خواست عمل کند و شاهرگ چنین پیامبر را نیز قطع خواهد کرد(۳) تا چه رسد به جانشینان غیر معصوم او که باید امانتدار اسلام و نبوت باشند. مفهوم دیگر اصطلاح «مطلقه» مفهومی است که در اصطلاح فقه و کلام اسلامی مورد نظر است. از نظر کلامی و از دیدگاه نظریه مشروعیت الهی, چون در عصر غیبت ولی فقیه جانشین پیامبر, و ائمه ـ علیه السلام ـ و امام عصر ـ عجل الله تعالی و فرجه الشریف ـ محسوب می شود لذا همه اختیارات حکومتی که رسول اکرم ـ صلّی الله علیه و آله و سلّم ـ و ائمه اطهار ـ علیه السلام ـ از آن برخوردار بوده و هم اکنون امام زمان ـ عجل الله تعالی و فرجه الشریف ـ نیز از آن برخوردارند, فقیه واجد شرایط نیز صاحب آن اختیارات است.(۴) از نظر فقهی نیز روایاتی که در مورد ولایت فقیهان به آن ها استناد شده است, قیدی برای این ولایت و جانشینی نیاورده اند و در لسان ادله, اطلاق ولایت و اختیارات استفاده می شود. بنا بر این در حوزه فقه و کلام اسلامی مراد از ولایت مطلقه اختیارات و مسئولیت های فراگیر فقه در چارچوب مصالح اسلام و مسلمین است, به این معنا که فقیه در تأمین مصالح عالیه اسلام و جامعه اسلامی مبسوط الید است و مفید

به قیودی که او را از تأمین مصالحی که باید تأمین شود باز دارد, نیست. همان اختیاراتی که معصوم ـ علیه السلام ـ داشت و بر اساس آن جامعه اسلامی را به سمت مصالح عمومی جامعه اسلامی و اهداف حکومت اسلامی رهنمون می ساخت. حضرت امام خمینی ـ قدس سره ـ در بحث ولایت فقیه تصریح می کند که منظور از ولایت فقها در عصر غیبت, تمامی اختیارات پیامبر اکرم ـ صلّی الله علیه و آله و سلم ـ و ائمه اطهار ـ علیه السلام ـ که به حکومت و سیاست بر می گردد برای فقه عادل نیز ثابت است.(۵) و می فرماید: «در باب حوزه اختیار حکومت نیز بی گمان هر اندازه که پیامبر ـ صلّی الله علیه و اله و سلّم ـ و امامان معصوم ـ علیه السلام ـ در اداره جامعه اختیار داشته اند, ولی فقیه هم دارد.(۶) اگر گفته شود چطور ممکن است کسی که معصوم نیست از گستره ولایتی به قدر معصوم برخوردار باشد در پاسخ باید گفت, مسئله ضرورت وجود حکومت و شئونات مربوط به آن حوزه ای جدا از مسئله عصمت است و از آن جا که حکومت یک نیاز همیشگی برای تمامی جوامع انسانی است, لوازم آن نیز یکسان بوده نمی توان در این خصوص بین تصدی حکومت توسط معصوم و غیر معصوم در حوزه اختیارات فرقی نهاد مگر تا حدی که خود معصومین و وحی الهی اعلام افتراق کند و به عبارت فقهی نصی و دلیل معتبری در این خصوص اقامه شود. بنابر این, بدیهی است که حدود اختیارات حکومتی پیامبر اکرم ـ صلّی الله علیه و ال و سلّم ـ و ائمه ـ علیه السلام ـ با اختیارات حکومتی فقیه جامع الشرایط یکسان خواهد بود. چرا که هدف از داشتن و اعمال چنین اختیاراتی همان پاسخ گویی به نیاز دائمی جوامع بشری به وجود حکومتی است که اداره امورعمومی و اجتماعی آنان را بر عهده گیرد و چنین حکمتی در زمان غیر معصوم نیز وجود دارد. در یک کلام مراد از ولایت مطلقه فقیه این است که ولی فقیه در تأمین مصالح لازم الاستیفای جامعه اسلامی کاملاً مبسوط الید بوده هیچ امری نمی تواند وی را از این مهم منع نماید. حضرت امام ـ رحمه الله علیه ـ همچنین در جایی می فرماید: «ولی فقیه می تواند حج و هر امر عبادی یا غیر عبادی را که مخالف مصالح اسلام است, تعطیل نماید و قراردادهایی که چنین اند یک طرفه لغو نماید». لذا اساساً فقیهی که باید مسئولیت اداره جامعه و ریاست دولت اسلامی را بر عهده داشته باشد, باید بتواند مصالح جامعه اسلامی را تأمین نماید و بی معنا است که جز محدوده مصالح جامعه و قوانین الهی و موازین و ضوابط اسلامی محدودیتی داشته باشد. و مراد از قوانین الهی نه تنها احکام ثابت بلکه اعم از احکام اولی و ثانوی و احکام حکومتی است توضیح این که در واقع برداشت و فهم دقیق و صحیح ولایت مطلقه مرهون شناخت انواع احکام اسلامی و جایگاه آن ها است و احکام شرعی به سه دسته احکام اولی و ثانوی و حکومتی تقسیم می شود. این احکام, اولی است اگر یک عنوان ثانوی باعث جریان حکم در موضوع نشده باشد و گاه ثانوی است, اگر یک عنوان ثانوی همچون ضرورت یا اکراه باعث انطباق حکم بر عنوان شود و نیز حکومتی است اگر مصالح مربوط به اداره جامعه و تأمین مصالح آن حکم را طلب کرده باشد. اختیارات فقیه در اداره جامعه فراتر از احکام اولی اسلام مثل نماز و روزه و حج است و فراتر از اختیارات در حوزه ضرورت نیز هست که افراد عادی نیز از چنین توسعه تکلیفی برخوردار هستند بلکه شامل اختیارات در حوزه مصلحت نیز می شود که حکومت اقتضای آن را داشته باشد. بنابر این فقیه می تواند از باب ضرورت و نیز مصلحت احکام ضروری و یا حکومتی صادر کند که این همان مفاد ولایت مطلقه است. از این رو می توان گفت ولی فقیه باید تنها در چارچوب قانون اسلام عمل نماید, به همین معنایی که بیان شد زیرا احکام حکومتی و اضطراری و اکراهی نیز احکام شرعی اسلام هستند و نیز می توان گفت ولایت فقیه حتی بر احکام اسلامی نیز ولایت دارد, اگر مراد از احکام اسلامی همان احکام اولیه باشد.(۱). جعفری لنگرودی, محمد جعفر, ترمینولوژی علم حقوق, صص ۲۵۰ ـ ۲۴۹. (۲). ترجمه کتاب البیع, ج۲, ص ۴۶۱. (۳). سوره حاقه, آیه ۴۴ ـ ۴۶. «و لو تقول علینا بعض الاقاویل لاخذنا منه بالیمین ثم لقطعنا منه الوتین فما منکم من احد عنه حاجزین». (۴). جهت آشنایی بیشتر با این دیدگاه ر ک کتاب حکومت اسلامی امام خمینی. (۵). امام خمینی, کتاب البیع, ج۲, ص ۴۶۷: «فللفقیه العادل جمیع ما للرسول و الائمه علیهم السلام مما یرجع الی الحکومه و السیاسه» و ر ک ص ۴۸۸ و ۴۸۹. (۶). امام خمینی, ولایت فقیه, ص ۳۹. منتهی با همان مکانیسمی که بیان شد. ولایت مطلقه و قانون اساسی آن چه بیان شد بیان حوزه

اختیـارات فقیه از نگـاه کلامی و فقهی بود اما بایـد دیـد آیا قانون اساسـی در مقام پـذیرش چنین مفهومی از ولایت مطلقه هست؟ و اساساً آیا ولایت فقیه بر قانون اساسـی نیز ولایت دارد و خود نیز در چارچوب قانون موارد منـدرج در اصل یکصـد و دهم از اختیار برخوردار است. هر چند پاسخ به این سؤال با توجه به جایگاه ولایت فقیه نسبت به احکام شرعی مشخص است و از نظر شرعی هیچ دلیلی بر محدودیت فقیه توسط قرارداد اجتماعی نیست, اما از دیدگاه حقوقی و صـرفا با اسـتناد به اصول قانون اساسی, در خصوص جمع بین دو دسـته اصول در قانون اساسـی دو دیدگاه وجود دارد: از دیدگاه برخی خصوصا آن ها که منشأ مشروعیت مردمی برای ولایت فقیه را قائلند و از این جهت منع شرعی آن ها را در این خصوص مقید نمی کند, با توجه به این که اصل یکصد و دهم قانون اساسـی جمهوری اسـلامی ایران, در مقام اسـتقصای وظایف و اختیارات رهبری برآمده و آن را در یازده مورد ذکر کرده است ولی فقیه فراتر از این محـدوده نبایـد اختیـاراتی داشـته باشـد. امـا این دسـته توجه نمی کننـد که چنـان که بنا بر اصل پنجاه و هفتم قانون اساسـی, که در آن صـراحتاً واژه «مطلقه» به کـار برده شـده و قوای حاکم در جمهوری اسـلامی ایران را زیر نظر ولایت مطلقه امر و امـامت امت می دانـد, هرگز اختیـارات ولی فقیه مقیـد به قـانون اساسـی نیست, بلکه ولی فقیه می توانـد بـا در نظر گرفتن مصـلحت جامعه و مردم عمل نماید و بر این اساس اگر ولی فقیه بر اساس اصول قانون اساسی دارای اختیارات «مطلق» است اقدامات او بر طبق مصالـح جـامعه, طبق قانون اساسـی خواهـد بود و نمی توان آن ها را فرا قانونی دانست. ممکن است در این خصوص سؤال شود که اگر چنین است احصای اختیارات در اصل یکصد و دهم چه وجهی داشـته است؟ در پاسخ به این سؤال باید گفت: دلیل این امر این است که در شـرایط عادی نیاز به این امر هست تا هر یک از نهاد های نظام با شـناخت وظائف و اختیارات خود دچار تزاحم رفتاری نگردند و در کار یکدیگر مداخله ننمایند. اما این امر منافات ندارد که در شـرایط غیر عادی و فوق العاده, رهبر اختیارات فوق العاده داشته باشد یا در مواردی که قانون در تأمین مصالحی خاص کارآمد نباشد, آن مصالح را تأمین نماید. امام خمینی ـ رحمه الله علیه ـ آن چه را در قانون اساسـی در زمینه اختیارات آمده بود, کافی نمی دانست و معتقد بود: «... و لو به نظر من یک قدری ناقص اسـت و روحـانیت بیش تر از این در اسـلام اختیـارات دارد و آقایـان برای این که خوب دیگر خیلی با این روشـنفکرها مخالفت نکننـد, و یـک مقـداری کوتـاه آمدنـد, این که در قانون اساسـی هست, این بعض شؤون ولایت فقیه هست, نه همه شؤون ولایت فقیه ...)(۱) این سـخن را امـام زمـانی فرمود که بیش از دو ماه از تصویب و همه پرسـی قانون اساسـی نمی گـذشت. از آن جا که در اداره امور کشور, هیـچ گاه بر آن نبود که اراده و نظر خود را بر روال قانونی کشور تحمیل کنـد, به ولایت مطلقه که به آن باور عمیق داشت, پافشاری نورزیـد, تا کم کم زمینه آماده شـد و مدیران کشور در مقام عمل, به این نتیجه رسـیدند, بدون ولایت مطلقه فقیه دشواری هـای نظـام حـل نمی شود و خلأ های قانونی روز آمـد, بی پاسـخ می ماننـد. البته امام, در موارد دیگری چون: در پاسـخ به پرسـش نمایندگان مجلس شورای اسـلامی,(۲) در نـامه به رئیس جمهور,(۳) در نـامه به قوه قضائیه(۴) و ... دیـدگاه روشن خود را دربـاره ولایت فقیه و حوزه اختیار رهبری بیان کرد. به هر حال از موضع گیریهای روشن امام پس از تصویب قانون اساسـی در سال ۱۳۵۸ و رفراندم آن, بر می آید که ایشان از آن چه در باب قلمرو اختیارات ولایت فقیه از تصویب گذشـته, خشنود نبوده اند, از این روی نه تنهـا ایشان بلکه بسـیاری از دست انـدر کاران اجرائی و قانون گـذاری نیاز به بازنگری آن را احساس کرده بودنـد. در تبیین جایگاه ولایت مطلقه در قانون اساسـی نگاهی به مشـروح مذاکرات بازنگری می تواند راهگشا باشد. در زمان بازنگری قانون اساسـی, وقتی اصل ۱۱۰ مربوط به قلمرو حوزه اختیـار رهبری در شور اول شورای بازنگری در کمیسـیون و جلسه علنی مطرح شـد, تمامی اعضای شورا در این معنـا که ولی فقیه در چشم انـداز شـرع, از اختیارات گسترده ای برخوردار است و این بایـد در قانون اساسـی گنجانـده شود, اتفاق نظر داشـتند و بر این باور بودند: همان اختیارات وسـیعی که پیامبر ـ صلّی الله علیه و اله و سلّم ـ و ائمه ـ علیه السلام ـ در اداره جـامعه داشـته انـد, ولی فقیه هم در عصـر غیبت دارد و صـراحتا بیان شـد که «... مسأله ولایت فقیه ... ادامه امامت پیامبر و امام معصـوم اسـت. بنـابر این, از جهت اداره کشـور, همـان اختیـاراتی که برای امـام معصـوم, ـ سـلام الله علیه ـ هست برای ولی فقیه هم

هست. پس بنابر این, ما نمی توانیم از نظر اختیارات محـدود کنیم ولی فقیه را از نظر شـرعی ...»(۵) از آن جا که همه اعضا پـذیرفته بودنـد که ولی و فقیه, از سوی امـام معصوم ـ علیه السـلام ـ ولاـیت مطلقه دارد, در این که فقیه دارای شـرایط و ویژگی هـا, ولاـیت مطلقه دارد, بحث نبـود, بحث این بـود که در متن قـانون اساسـی به ولاـیت مطلقه تصـریح شـود یـا نه از اصول دیگر ولاـیت مطلقه استفاده می شود. امـا در اصل ولایت مطلقه اختلافی در بین نبود. (۱). صحیفه نور, ج۱۱, ص ۱۳۳. (۲). همان, ج۶, ص ۲۳۷. (۳). همان, ج۲, ص ۱۷۰. (۴). روزنامه جمهوری اسلامی, ۷ اردیبهشت, ۱۳۶۸. (۵). صورت مشروح مذاکرات شورای بازنگری قانون اساسی, ج۲, ص ۶۴۹. محمدرضا باقرزاده- مرکز مطالعات و پژوهش های فرهنگی حوزه علمیه

ولایت مطلقه فقیه در قانون اساسی

ولایت مطلقه فقیه در قانون اساسـی امروزه جایگاه ولایت مطلقه فقیه در قانون اساسی از موضوعات مهمی است که در حوزه اندیشه سیاسـی جامعه ما مطرح است. مسـئله اصلی در این باره این است که آیا اختیارات ولی فقیه محدود به موارد مصرح در قانون اساسی است و یا فراتر از آن؟ مقاله‌ای که در ادامه می‌خوانیـد از دیـدگاه حقوقی به این موضوع پرداخته و به پاسخ‌های متفاوتی رسـیده‌اند. گفتنی است که این نوشـتار گزیده‌ای است از مقاله‌های نویسـندگان محترم که متن کامل آن‌ها در مجموعه مقالات کنگره به چاپ می‌رسد. قانون اساسـی جمهوری اسـلامی ایران، ولایت مطلقه فقیه را به صراحت در اصل ۵۷ خود پـذیرفته و درباره آن چنین گفته است: «قوای حاکم در جمهوری اسـلامی ایران عبارت‌اند از قوه مقننه، قوه مجریه و قوه قضاییه که زیر نظر ولایت مطلقه امر و امامت امت بر طبق اصول آینـده این قانون اعمال می گردند . این قوا مسـتقل از یک دیگرند.» با وجود این صـراحت، گاهی چنین پنداشـته می‌شود که برای اثبـات ولاـیت مطلقه فقیه از دیـدگاه قـانون اساسـی، نمی‌توان به این اصـل اسـتناد کرد، زیرا عبارت «بر طبق اصول آینده این قانون» تفصـیل مطلب در مورد حدود اختیارات ولی فقیه را به اصول آینده (که پس از اصل ۵۷ آمده‌اند) ارجاع می‌دهد و از میان این اصول، اصـلی که به طور مشـخص به تبیین حـدود اختیارات رهبر پرداخته، اصل ۱۱۰ است که اختیـارات و وظایف ولی فقیه را در یـازده بنـد تبیین کرده است . بنابراین، تعبیر «ولایت مطلقه امر» در اصل ۵۷ اصطلاحی است که به اجمال حدود اختیارات رهبر را بیـان کرده و تفصـیل آن را بایـد در یـازده بنـد اصل ۱۱۰ جسـتجو نمود. نتیجه آن که، اختیـارات رهبر از نظر قـانون اساسـی منحصـر در همین یازده بند می‌باشد و ولایت مطلقه از دیدگاه قانون اساسـی به همین معنا است. نقد و بررسـی: برای نقد این سـخن باید نخست آن را تجزیه و سـپس بررسی کرد. این بیان مرکب از دو قسمت است: الف) اصل ۵۷ در مقام بیان حدود اختیارات ولی فقیه نیست، لـذا نمی‌تـوان به کلمه «مطلقه» که در آن آمـده است، اسـتناد کرد. شاهـد این سـخن، عبـارت «بر طبـق اصول آینـده این قانون. ..» است. ب) اصل ۱۱۰ که به صراحت بیان اختیارات و وظایف رهبر می‌باشد، تنها به ذکر ۱۱ مورد اکتفا کرده و آوردن این تعـداد در مقـام بیـان، دلاـلت بر حصـر وظایف و اختیارات رهبر در موارد مزبور دارد، زیرا به اصـطلاح علم اصول فقه، عـدد مفهوم دارد. در نقـد قسـمت الف باید بگوییم که این سـخن، ادعایی است که با مذاکرات شورای بازنگری قانون اساسـی به عنوان یکی از منابع تفسیر آن قانون، در تضاد می‌باشـد، زیرا در این مـذاکرات کاملا مشـخص است که قانون‌گـذار دقیقا با عنایت به معنای کلمه «مطلقه» و دلالت آن بر گسترد گی اختیارات رهبر ـ حتی بیش از آن چه که در اصل ۱۱۰ آمده ـ این کلمه را در اصل ۵۷ درج کرده و بـدین صـورت خواسته است از این تـوهم که اصـل ۱۱۰ نشـانگر حصـر اختیـارات ولی فقیه در موارد یازده‌گـانه مزبور می‌باشـد، جلوگیری نمایـد. توضـیح این که، برخی از اعضـای شورای بـازنگری قانون اساسـی معتقـد بودنـد که اصل ۱۱۰ دلاـلتی بر انحصار اختیـارات رهبر در موارد مـذکور در آن اصل نـدارد بلکه تنها نشانگر این مطلب است که این اختیارات مختص به رهبر است و مقام دیگری حق اعمـال آن اختیارات و انجام آن وظایف را نـدارد، مگر با تفویض مقام معظم رهبری. اما این که رهبر اختیارات دیگری ندارد، به هیچ وجه از اصل مزبور قابل اسـتنباط نیست. آیت الله محمد یزدی که طرفدار این نظریه بود، در آن مذاکرات چنین اظهار

داشت: «... این اصل یک صد و دهم هم انحصار از طرف مواردی است که ذکر شده است؛ یعنی این موارد به عهده فقیه است که نه فقیه، فقط این موارد را انجام می‌دهد... این وظایفی که در اصل ۱۱۰ ذکر شده این وظایفی است که انحصاری او است؛ یعنی کس دیگری نمی‌تواند این کار را انجام بدهد، یعنی نصب فقهای شورای نگهبان، نصب عالی‌ترین مقام قضایی، نصب فرماندهی کل و سایر چیزهایی که از اختیارات یا وظایف رهبری ذکر شده، ما هم ابتدا ما نظرمان این هست که معنای ذکر این‌ها نفی غیر نیست، بلکه اختصاص این کارها است به رهبر...»(۱) اما طرفداران این نظریه، خود اذعان داشتند که برای جلوگیری از توهم انحصار اختیارات ولی فقیه در موارد مذکور در اصل ۱۱۰ باید به «ولایت مطلقه» تصریح شود، لذا آیت الله یزدی به دنبال سخنان پیشین خود، چنین اظهار کرد: «منتها چون امکان دارد کسانی از این مفهوم بگیرند و بگویند: نفی غیر است، می گوییم این وصف مطلق را ذکر بکنید که این نفی غیر نکند.» (۲) شبیه این سخنان در کلام دیگر اعضای شورای بازنگری قانون اساسی نیز دیده می‌شود. برای مثال آیت الله مشکینی، رئیس شورای بازنگری چنین گفته است: «ما معتقدیم که بلا اشکال فقیه ولایت مطلقه دارد. ما می گوییم در قانونتان یک عبارتی را بیاورید که بر این معنا اشاره بشود، محدود نکنید... ما می‌خواهیم شما عبارتی در قانون اساسی ذکر بفرمایید که به هدف ما که ولایت مطلقه فقیه است و این مذکورات هم از مصادیق آن است، اشاره کرده باشید و یکی از مواردش که به عقیده من می‌تواند تأمین بکند، همین است. اگر در همین جا بگویید: رهبر منتخب خبرگان ولایت امر و همه مسئولیت‌های ناشی از آن را به عهده خواهد داشت این غرض ما تأمین می‌شود. به هر حال، من از نظر شرعی از این ناراحت بودم که ما چون معتقدیم برای فقیه یک چنین ولایتی ثابت است، چرا در قانون اساسی این را بیان نکنیم.» (۳) در پایان این بحث، حضرت آیت الله خامنه‌ای (که نایب رئیس شورای بازنگری قانون اساسی بودند) با توجه دادن اعضا به اهمیت ولایت مطلقه فقیه و لزوم تصریح به آن در قانون اساسی، چنین گفتند: «من به یاد همه دوستانی که در جریان‌های اجرایی کشور بودند، می‌آورم که آن چیزی که گره‌های کور این نظام را در طول این هشت سالی که ماها مسئول بودیم، باز کرده همین ولایت مطلقه امر بوده و نه چیز دیگر... اگر مسئله ولایت مطلقه امر که مبنا و قاعده این نظام است، ذره‌ای خدشه‌دار شود، ما باز گره کور خواهیم داشت... اما مطلب دومی که حالا در قانون اساسی بیاوریم یا نه؟ من می گویم اگر هم به صرافت امر، اگر ما ممکن بود این را نیاوریم، حالا که بحث شده دیگر نمی‌شود نیاوریم... اما الان که بحث شد و یکی گفت آری و یکی گفت نه، اگر نیاورید معنایش نفی است و لو شما بروید بگویید که نه آقا ما مقصودمان نفی نبود، ما مقصودمان این بود که باشد اما در قانون اساسی نیاید، این دیگر خدشه‌دار خواهد شد؛ یعنی الآن هیچ مصلحت نیست که در این تردید بشود که بیاید. حالا کجا بیاید من بحثی ندارم، یا اصل ۵۷ بیاید یا اصل نمی‌دانم ۱۱۰ بیاید، هر جا می‌خواهد بیاید، ۱۰۷ بیاید، این تفاوت نمی کند... (و در آخر کلام خود چنین گفتند:) آن جایی که این سیستم با ضرورت‌ها برخورد می کند و کارآیی ندارد. آن وقت ولایت مطلقه از بالا سر وارد می‌شود، گره را باز می کند .» (۴) سپس در این باره بحث می‌شود که عبارت «ولایت مطلقه امر» را در چه اصلی قرار دهند و نهایتا به اتفاق آرا تصویب می گردد که عبارت مزبور در اصل پنجاه و هفتم قانون اساسی قرار داده شود. (۵) بدین ترتیب ملاحظه می گردد که قانون گذار دقیقا با عنایت به معنای ولایت مطلقه و به قصد تفهیم اختیارات وسیع مقام رهبری حتی بیش از موارد مذکور در اصل ۱۱۰ اقدام به ذکر این عبارت در اصل ۵۷ نموده است. از این جا جواب قسمت دوم بیان فوق نیز روشن می گردد، زیرا بر فرض پذیرش مفهوم عدد در اصل ۱۱۰ (بدین معنا که اختیارات رهبر منحصر در موارد مذکور در این اصل می‌باشد و اختیار دیگری ندارد) این مفهوم قابل استناد نیست، زیرا قانون گذار در اصل ۵۷ تصریح به خلاف این مفهوم نموده است و واضح است که منطوق صریح بر مفهوم مخالف مقدم می‌باشد، بنابراین جایی برای استناد به مفهوم مخالف اصل ۱۱۰ باقی نمی‌ماند. (۶) در نهایت استشهاد به عبارت «بر طبق اصول آینده این قانون اعمال می گردند» به هیچ وجه صحیح نیست، چرا که این عبارت مربوط به اعمال قوای سه گانه مقننه، مجریه و قضاییه است و ربطی به اعمال اختیارات ولی فقیه ندارد. از این رو فعل آن به صورت جمع «می گردند» آمده است، در حالی که اگر ناظر

به اختیارات ولی فقیه بود به صورت مفرد می‌آمد. بنابراین قانون‌گذار در اصل ۵۷ به بیان سه مطلب پرداخته است: الف) قوای حاکم در جمهوری اسلامی ایران عبارت‌اند از قوه مقننه، قوه مجریه و قوه قضاییه که بر طبق اصول آینده این قانون اعمال می‌گردند؛ ب) این قوا زیر نظر ولایت مطلقه امر و امامت امت اعمال می‌گردند؛ ج) این قوا مستقل از یک دیگرند. راه دیگری برای اثبات ولایت مطلقه فقیه در قانون اساسی به نظر می‌رسد که حتی اگر در استدلال به اصل ۵۷ ـ با تفصیلی که گذشت ـ مناقشه شود، باز می‌توان ولایت مطلقه را با استناد به دیگر اصول قانون اساسی اثبات کرد. توضیح این که : در بند هشت اصل ۱۱۰ قانون اساسی ایران، یکی از اختیارات رهبر «حل معضلات نظام که از طرق عادی قابل حل نیست از طریق مجمع تشخیص مصلحت نظام» دانسته شده است. تعبیر «معضلات نظام» گذشته از آن که به صورت جمع آمده و تمام معضلات را شامل می‌گردد، اطلاق نیز دارد و در نتیجه تنها معضلات پیش آمده در زمینه خاصی را در بر نمی‌گیرد بلکه هر معضلی را در هر زمینه‌ای از امور حکومتی شامل می‌شود.(۱) . مشروح مذاکرات شورای بازنگری قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران، ج ۳، ص ۱۶۳۴ ـ ۱۶۳۵. (۲) . همان، ص ۱۶۳۵. (۳) . همان، ص ۱۶۳۱. همچنین حجه الاسلام و المسلمین مهدی کروبی که یکی از اعضای شورای بازنگری بود، پس از پایان کار این شورا در مصاحبه‌ای صریحا اظهار داشت: «گرچه رهبر ولی امر و ما فوق قانون است ولی با تغییراتی که صورت گرفت اختیارات جدید به رهبری داده شده است.» (روزنامه رسالت: ۲۸/۴/۱۳۶۸) . (۴) . مشروح مذاکرات شورای بازنگری قانون اساسی جمهوری اسلامی، ج ۳، ص ۱۶۳۷ ـ ۱۶۳۸. (۵) . همان، ص ۱۶۳۹. (۶) . باید توجه داشت که حتی با صرف نظر از استدلال فوق، اصل ۱۱۰ در مقام حصر اختیارات رهبر نیست، زیرا در دیگر اصول قانون اساسی اختیاراتی برای رهبر ذکر شده که در اصل ۱۱۰ از آن‌ها ذکری به میان نیامده است مانند تعیین اعضای ثابت و متغیر مجمع تشخیص مصلحت و تأیید مقررات مربوط به آن (مندرج در اصل ۱۱۲ قانون اساسی) و تعیین موارد اصلاح یا تتمیم قانون اساسی و پیشنهاد آن به شورای بازنگری قانون اساسی و تأیید و امضای مصوبات آن شورا (مندرج در اصل ۱۷۷) . از سوی دیگر، قید شده است که مقصود از این معضلات، آن‌هایی هستند که از طرق عادی قابل حل نمی‌باشند. بدون شک مقصود از طرق عادی همان طرق معهود قانونی است، زیرا اگر معضلی برای نظام پیش آید که راه حل قانونی داشته باشد قطعا می‌توان گفت این معضل از طریق عادی قابل حل است. نتیجه آن که، حل معضلات نظام در هر یک از زمینه‌ها و امور مربوط به حکومت در صورتی که از راه‌های قانونی قابل حل نباشد، بر عهده رهبر است که از طریق مجمع تشخیص مصلحت نظام به حل آن‌ها اقدام می‌نماید. باید گفت که این همان ولایت مطلقه است، زیرا امور و مسائلی که رهبر با آن‌ها مواجه است از یکی از دو حالت زیر خارج نیست: الف) راه حل قانونی دارد؛ ب) راه حل قانونی ندارد. در حالت اول، رهبر موظف است از طرق قانونی به رتق و فتق امور و حل معضلات و مسائل نظام بپردازد، زیرا فرض بر این است که قانون بر اساس مصالح عمومی و موازین اسلامی وضع شده و بر رهبر نیز شرعا واجب است که مصلحت اسلام و مسلمانان را رعایت نماید، در نتیجه بر او لازم است قانونی را که در بردارنده چنین مصالحی است مراعات کند، چرا که در غیر این صورت از عدالت، ساقط شده، صلاحیت رهبری را از دست خواهد داد. اما حالت دوم، زمینه اعمال ولایت مطلقه است؛ یعنی دسته‌ای از معضلات عمومی و حکومتی که در قانون راه حلی برای آنها پیش بینی نشده است، رهبر با استفاده از ولایت مطلقه خود (از طریق مجمع تشخیص مصلحت نظام) می‌تواند به حل آن‌ها بپردازد. ممکن است گفته شود که بدین ترتیب ولایت مطلقه در مواردی که قانون وجود دارد، منحصر در چارچوب آن بوده و رهبر ملزم به رعایت آن است، در حالی که به نظر می‌رسد که حدود اختیارات ولی فقیه بیش از این محدوده است؛ به عبارت دیگر آیا منحصر کردن اختیارات ولی فقیه در چارچوب قانون، منافاتی با مطلقه بودن آن ندارد؟ در پاسخ باید گفت: در فرض اشتمال قانون بر مصالح عمومی، به هیچ وجه برای ولی فقیه جایز نیست از آن تخطی کند، زیرا همان طور که گفته شد رعایت مصلحت مسلمانان بر رهبر الزامی است، لکن در مواردی ممکن است ولی فقیه پس از مشورت با صاحب نظران احراز کند که قانون در بردارنده مصلحت مسلمانان نیست و یا راهی که قانون برای حل یک معضل در نظر گرفته

است، عملاـ موجب فوت مصالـح بزرگتر می‌شود. بـدون شک در چنین مواردی ولی فقیه می‌توانـد، بلکه ملزم است با اعمال ولایت فقیه به حـل معضـل یـاد شـده بپردازد و خود را در چـارچوب تنگ و خالی از مصـلحت قانون گرفتار نسازد. بنابراین، اعتبار قانون و لزوم عمل بر طبق آن تا زمانی است که مشـتمل بر مصالـح اسـلام مسـلمانان باشـد. البته قانون اساسـی ایران پس از بازنگری در سال ۶۸، حتی مواردی که احراز شود قانون فاقـد مصـلحت است، ضابطه‌منـد کرده و اعمال اختیارات مطلقه رهبر را در خصوص آن‌ها از طریق مجمع تشخیص مصلحت نظام دانسته است. (۱)در این جا توجه به دو نکته اهمیت فراوان دارد: اول این که، تشـخیص مواردی که قانون مصـلحت خود را از دست داده باشـد، نیاز به کارشناسـی دقیق و تأمل بسـیار دارد. دوم این که، گاهی کنار گذاشـتن یک قانون خالی از مصلحت از سوی رهبر ممکن است مفاسدی بیش از حل معضل نظام از طرق فراقانونی، به همراه داشته باشد، بنابراین در همه موارد باید به کسر و انکسار مصالح و مفاسد و ترجیح مصلحت اهم بر مهم دقیقا توجه کرد. تعبیر به کار رفته در بند ۸ اصل ۱۱۰ قـانون اساسـی «معضـلات نظام که از طرق عادی قابل حل نیست» تنها معضـلاتی را که قانون به صـراحت راه حل آن‌ها را بیان نکرده است، در بر نمی‌گیرد، بلکه علاـوه بر آن، معضـلاتی را نیز شامـل می‌شود که به ظـاهر دارای راه حـل قانونی بوده ولی قانون مزبور مشـتمل بر مصالح عمومی نیست. هم چنین این بند معضـلاتی را در بر می‌گیرد که راه حل قانونی آن‌ها به هر دلیلی موجب از بین رفتن مصالـح بزرگـتری می‌گردد، زیرا بر تمـام این موارد عنوان «معضـلی که از طریق عـادی قابـل حـل نیست» صـدق می‌کنـد. بنابراین، مراد از «طرق عادی» همان طرق قانونی مشتمل بر مصلحت است و گرنه راه قانونی خالی از مصلحت یا در بردارنده مفسده، هیـچ‌گاه یـک طریق عـادی محسوب نمی‌گردد، چرا که اعتبار قانون در نظام اسـلامی (بلکه در کلیه نظام‌های عقلایی دنیا) اساسا به دلیل اشـتمال آن بر مصالـح عمومی است. بدین ترتیب بند هشت اصل ۱۱۰ بـا عموم و اطلاق خود، بیان کننـده همان مفهوم ولایت مطلقه است، زیرا ولی فقیه بـا وجـود قـانون مشـتمل بر مصالـح عـمومی، موظف به رعـایت آن است و فقـط در صورت نبودن چنین قانونی است که می‌تواند با استفاده از ولایت مطلقه خود به حل معضلات نظام و اداره امور عمومی می‌پردازد. محمد جواد ارسطا – با تلخیص از کتاب انـدیشه حکومت–۳، ص ۱۸(۱) . توضیـح بیش تر این مطلب آن است که وضـعیت رهبر در مقابـل قوانین از دو حال خارج نیست : یا این است که قانون منطبق بر موازین اسـلامی و مصالح عمومی هست و یا این که چنین نیست . بدون شک در صورت اول، ولی فقیه ملزم به رعـایت قـانون است و اصولاـ در صورت تخلف از چنین قـانونی صـلاحیت رهبری را از دست خواهد داد. امـا در صورت دوم، یـا این است که قـانون بـا موازین اسـلامی مغـایرت دارد و یـا این که بـا مصالـح عمومی مخـالف است. در صورتی که با موازین اسـلامی مغایر باشد مرجع اظهار نظر در خصوص آن، فقهای شورای نگهبان هستند لذا رهبر می‌تواند از طریق آنان مانع اجرای قانون مزبور گردد و در صورتی که قانون با مصالـح عمومی مخالف باشد یا این چنین است که قانون مزبور به طور دائمی فاقـد مصـلحت است و یـا به طور مقطعی و در شـرایطی خـاص در صورت اول، راه حـل قـانونی آن است که از سوی شورای بازنگری حذف یا اصـلاح شود هر چند احتمالا شورای نگهبان نیز بر اساس تفسیر موسع از اصل چهارم قانون اساسی، اختیار نسخ و الغای آن را داشته باشد. اما در صورت دوم رهبر می‌تواند از طریق مصوبات مجمع تشخیص مصلحت نظام که احکام حکومتی مادام المصـلحه هسـتند به حل مشـکل مزبور اقدام نماید. بدین ترتیب ملاحظه می‌شود که با وجود مجمع تشـخیص مصلحت نظام و بند ۸ اصل ۱۱۰ قانون اساسی، برای هرگونه مشکلی که کشور ممکن است با آن مواجه شود راه حل قانونی در نظر گرفته شده و در نتیجه رهبر در هیچ صورتی ناچار به کنار گذاشـتن قانون نخواهد شد لذا می‌توان گفت که ولی فقیه همواره باید در چارچوب قانون عمل کنـد. بایـد توجه داشت که این سـخن به معنای محـدود کردن اختیارات رهبر نیست، بلکه فقط ضابطه‌منـد کردن اعمال اختیارات او است؛ یعنی همان کاری که قانون اساسی پس از اصلاحات سال ۱۳۶۸ انجام داده است.

ولایت مطلقه فقیه از دیدگاه امام خمینی

ولایت مطلقه فقیه از دیدگاه امام خمینی به فرموده امام خمینی ـ رحمه الله علیه ـ، اصل بحث ولایت فقیه تازگی ندارد و از قرن ها پیش در حوزه ها و کتب فقهی فقهای شیعه مورد بحث بوده است و ولایت فقیه از موضوعاتی است که تصور آن ها موجب تصدیق می شود و چندان نیاز به برهان ندارد(۱) و اجمالاً عده زیادی پذیرفته و بعضی نیز آن را مورد مناقشه قرار داده اند، ولی سیر بحث و گستردگی منابع آن و نتیجه گیری از آن در آن چه امام ـ رحمه الله علیه ـ ارائه کردند با آن چه حتی طرفداران ولایت فقیه در گذشته در مباحث فقهی خویش عنوان کردند تفاوت دارد و بعضاً می توان گفت که تفاوت ماهوی دارد. بسیار اختلاف و فاصله است بین این نظریه که اسلام عبارت است از حکومت و بین آن اعتقاد که فقیه فقط ولایت بر امور حسبیه دارد، در ذکر مصادیق امور حسبیه نیز اکتفا به مواردی چون حفظ اموال ایتام و صغار شود.(۲) امام خمینی ـ رحمه الله علیه ـ در کتاب خود بحث ولایت را از این جا آغاز می کند که پیامبر ـ صلی الله علیه و آله ـ کامل ترین دین را آورده اند و هیچ مسئله ای را فروگذار نکرده اند و ما قطعاً می دانیم که نسبت به حکومت و اداره امت اسلامی نیز برنامه دارد و الّا نقض فاحشی در تشریع خواهد بود؛ زیرا وجود حکومت و نظام از ضروری بشرّ است و فرقی نیز بین حضور و غیبت نیست و این به ضرورت عقل ثابت است که البته روایاتی نیز دارد و آن گاه به بعض روایات اشاره می کند،(۳) اما ولایت مطلقه فقیه از ابتکارات حضرت امام ـ رحمه الله علیه ـ در نظام سیاسی جمهوری اسلامی ایران است که در بازنگری قانون اساسی سال ۶۸ کلمه «مطلقه» در اصل ۵۷ قانون اساسی وارد شد. اصل ۵۷ قانون اساسی مقرر می دارد:«قوای حاکم در جمهوری اسلامی ایران عبارتند از: قوه مقننه، قوه مجریه و قوه قضاییه که زیر نظر ولایت مطلقه امر و امامت امت بر طبق اصول آینده این قانون اعمال می گردند. این قوا مستقل از یکدیگرند». نظر به این که تأسیس اصل قانونی ولایت مطلقه فقیه، متأثر از فتوا و نظریات حضرت امام خمینی ـ رحمه الله علیه ـ است که یک نمونه از آن را می توان در نامه مروخ ۱۶/۲/۱۳۶۶ امام خمینی خطاب به حضرت آیت الله خامنه ای ذکر کرد: «اگر اختیارات حکومت در چارچوب احکام فرعیه الهیه است، باید غرض حکومت الهیه و ولایت مطلقه مفوضّه به نبی اسلام ـ صلی الله علیه و آله ـ یک پدیده بی معنا و محتوا باشد. اشاره می کنیم به پیامدهای آن که هیچ کس نمی تواند ملتزم به آن ها باشد؛ مثلاً خیابان کشی ها که مستلزم تصرف در منزلی است یا حریم آن است در چارچوب احکام فرعیه نیست، نظام وظیفه و اعزام الزامی به جبهه ها و جلوگیری از ورود و خروج ارز و جلوگیری از ورود یا خروج هر نوع کالا و منع احتکار در غیر دو سه مورد و گمرکات و مالیات و جلوگیری از گران فروشی، قیمت گذاری و جلوگیری از پخش مواد مخدر و منع اعتیاد به هر نحو از غیر مشروبات الکلی، حمل اسلحه به هر نوع که باشد و صدها امثال آن که از اختیارات دولت است... باید عرض کنم حکومت که شعبه ای از ولایت مطلقه رسول الله ـ صلی الله علیه و آله ـ است، یکی از احکام اولیه اسلام است و مقدم بر تمام احکام فرعیه حتی نماز و روزه و حج است. حاکم می تواند مسجد یا منزلی را که در مسیر خیابان است خراب کند و پول منزل را به صاحبش رد کند، حاکم می تواند مساجد را موقع لزوم تعطیل کند و مسجدی که ضرار باشد در صورتی که رفع، بدون تخریب نشود، خراب کند. حکومت می تواند قراردادهای شرعی را که خود با مردم بسته است در موقعی که آن قرارداد مخالف مصالح کشور و اسلام باشد یک جانبه لغو کند و می تواند هر امری را چه عبادی و یا غیر عبادی که جریان آن مخالف مصالح اسلام است، از آن، مادامی که چنین است جلوگیری کند. حکومت می تواند از حج که از فرایض مهم الهی است در موقعی که مخالف صلاح کشور اسلامی دانست موقتاً جلوگیری کند».(۴) با این ترتیب، حکومت اسلامی که از دیدگاه فقهی امام خمینی ـ رحمه الله علیه ـ، شعبه ای از ولایت مطلقه رسول الله ـ صلی الله علیه و آله ـ است، در نظام جمهوری اسلامی ایران، به مقام رهبری خلاصه نمی شود، بلکه این حکومت، مانند سایر حکومت ها اصولاً ـ باید از اختیارات و اقتدارات وسیع برخوردار باشد تا بتواند مرزها را حراست، نظم را برقرار، کشور را آباد، نیازمندی های عمومی را تأمین و به طور کلی جامعه را بی هیچ نقصان و بن بستی به نحو شایسته اداره کند(۵).(۱) . امام خمینی، ولایت فقیه، صفحه ۶. (۲) . ضیاء الدین مرتضوی، روزنامه جمهوری اسلامی ، شماره ۲۹۹۷، ۱۱/۷/۶۷. (۳) . امام خمینی، رسائل ، جلد ۲. صفحه ۱۰۱. (۴) . صحیفه نور،

جلد ۲۰، صفحه ۱۷۰ و ۱۷۱. (۵) . سید محمد هاشمی، حقوق اساسی جمهوری اسلامی ایران، جمهوری اسلامی جلد ۲، صفحه ۷۷ و ۷۸.

اقوال علما درباره ولایت مطلقه فقیه

اقوال علما درباره ولایت مطلقه فقیه جملاتی از علمای بزرگ که بر ولایت مطلقه تصریح یا دلالت دارند، ذکر می شود: ۱. شیخ مفید در فصل هفتم از فصول ده گانه، پس از نقل خصم که ادعا می کند «اگر غیبت امام استمرار پیدا کند، بر کسی لازم نیست که حدود را اقامه کند یا احکام را جاری نماید و یا به سوی حق دعوت نموده و یا با دشمنان جهاد نماید»، می نویسد: ولی مسئله بر خلاف گمان ایشان است. آیا نمی دانند که دعوت به احکام الهی بر عهده شیعه آن حضرت می باشد و فقهای معظم باید در جمیع شئون امامت که قابل واگذاری به فقیه است، به نیابت از آن حضرت قیام کنند؛ به طوری که در مسئله قضا، حدود، دیات، امر به معروف ونهی از منکر حکم واجب الاتباع دارند واین حافظان دین آن چنان با رعایت حدود دقیق در حفظ کیان دین فعالند که امام (علیه السلام) لزومی برای حضور خود ندیده و در پرده غیبت مستور می باشد، و آن گاه که خطری برای اصل دین احساس کند، ظهور خود را ضروری می داند.(۱) ۲. محقق کرک(ره) در جامع المقاصد می فرماید: علمای ما اتفاق نظر دارند که فقیه عادل دوازده امامی که جامع شرایط فتوا می باشد ـ و مجتهد در احکام شرعیه است ـ در زمان غیبت، در تمامی آنچه که نیابت در آن دخیل است، از طرف ائمه هدی (علیهم السلام) دارای نیابت می باشند ... پس واجب است مردم اختلافات را نزد او حل کنند و نسبت به حکم او مطیع باشند و در صورتی که تشخیص دهد که فردی به گردآوری اموالی که حق او نیست، دست زده، می تواند آن اموال را ضبط کرده و یا بفروشد و به مصالح صحیح برساند؛ زیرا او متولّی اموال بی صاحب و اموال کسانی که ممنوع التصرف هستند، می باشد و هر آنچه ممکن است برای حاکم منصوب از طرف امام جعل شود، برای ایشان وجود دارد؛ زیرا سخن امام (علیه السلام) که فرمود: «فقیه را بر شما حاکم قرار داده ام» بر نیابت کلّی فقیه ازطرف امام دلالت دارد. کسی هم توهم نکند که این انتصاب در زمان امام صادق (علیه السلام) بوده است؛ زیرا هرگز صدمه ای به مدعای ما نمی زند؛ چون حکم و دستور ائمه (علیهم السلام) در همه زمان ها یکی است و فرقی ندارد، هم چنان که روایات دیگری بر این مسئله دلالت می کند. اختصاص حکم به مردم آن زمان هم صدمه ای نمی زند، زیرا حکم نبی (صلی الله علیه و آله) و حکم امام (علیه السلام) بر یک نفر، حکم بر همه است، بدون هیچ تفاوتی، همان طور که این مسئله در روایت دیگری هم آمده است.(۲) ۳. محقق کرکی(ره) در بحث نماز جمعه خود در جامع المقاصد چنین آورده است: در زمان غیبت اگر سایر شرایط نماز جمعه وجود داشته باشد، آیا نماز جمعه جایز است؟ دو قول وجود دارد: یکی از آنها عبارت است از: عدم جواز ... ؛ زیرا از شرایط اقامه جمعه وجود امام یا کسی است که امام او را برای نماز نصب نموده و این شرط اکنون مفقود است. شیخ مفید از این اشکال جواب گفته که فقیه از طرف امام منصوب می باشد و به همین دلیل هر حکمی از فقیه نافذ بوده و یاری نمودن او برای اجرای حدود و احکام بر همه مردم واجب است. و کسی نمی تواند بگوید که فقیه فقط در زمینه فتاوا برای عبادت منصوب است، زیرا این توهم در نهایت سستی است، بلکه فقیه از ناحیه معصومین(علیهم السلام) به عنوان نایب در همه مجاری امور مسلمین نصب شده و بسیاری از ادله بر آن دلالت دارد.(۳) ۴. کاشف الغطاء (ره) در کشف الغطاء، در کتاب الجهاد می فرماید: دوم آن چیزی است که دفاع از حیثیت اسلام را در بر دارد، در حالی که دشمنان قصد کرده اند آن را بشکنند و کفر را مسلط نمایند و آن را تقویت نموده، اسلام را تضعیف کنند یا چیزی که دفاع مرزهای اسلامی را در بر دارد و مانع تصرف دشمنان در سرزمین مسلمانان می شود... در این مورد اگر امام حاضر وجود داشت، بر او واجب است این کار را انجام دهد و کسی بدون اجازه او حق اقدامی را ندارد ... و اگر امام حاضر نبود ـ اعم از این که امام غایب باشد، یا حاضر باشد، ولی اجازه گرفتن از او ممکن نباشد ـ بر مجتهدین واجب است برای انجام این کار اقدام کنند ... غیر مجتهدین

حق تعارض و اقـدام در این زمینه را نداشـته و مردم هم بایـد از مجتهدین اطاعت نمایند و هر کس با مجتهدین مخالفت کند، با امام ایشان مخالفت کرده ... اگر قابلیت انجام کار در مجتهدی متعین شد، بر او واجب عینی است که با فرقه شـنیعه روسـی و غیره از فرقه های تجاوزگر و سـرکش جنگ کند، هر کس با امام زمان مخالفت کند با رسول اکرم(صـلی الله علیه و آله) سـرور انسانها مخالفت نموده و هر کس بـا رسول الله مخـالفت کنـد باخـدای مالـک آگـاه مخـالفت نموده ... . اگر من اهـل اجتهـاد بـاشم و قابـل نیابت از سروران زمـانه باشم به فتحعلی شاه اجازه دادم چنین کاری را انجام دهـد ... و از خراج و مالیات آنچه اداره لشـکر و سـربازان بر آن متوقف است هزینه شود و برای دفع کفـار نیز از خراج زمین هایی که به دست اسـلام فتـح شـده، مصـرف شود. از مرزنشـینان مطالبه کمـک مـالی کننـد، بلکه به هر وسـیله از اموال آنـان بودجه جنـگ را تـأمین کننـد؛ زیرا صـیانت جان و آبروی آنان بر همین مسأله متوقف است و اگر اموال مرزنشـین ها کافی نبود، از شـهرهای دورتر به انـدازه ای که دشـمن سـرکش را دفع نماید، باید در گرفتن بودجه جنـگ مسـامحه ننمود.(۴) ۵. مرحـوم کـاشف الغطـاء (ره) در کشـف الغطـاء، کتـاب حـدود و تعزیرات چنیـن آورده اسـت: درکتاب حـدود ثابت شـده که مرجع اقامه حـدود، امام یا نایب خاص و یا نایب عام او می باشـد. پس در زمان غیبت اقامه حـدود و تعزیرات وسایر تـدابیر دینی از ضـروریات دین می باشـد و مکلفین بایـد آن را تقویت نمایند و به این وسـیله قدرت سـلطه گر را در صورت امکان سرکوب کنند.(۵) ۶. فیض (ره) : وجوب جهـاد و امر به معروف و نهی از منکر و یـاری کردن در نیکی و تقوا و فتوا دادن، و بر اسـاس حق بین مردم حکم نمودن و اقـامه حـدود و تعزیرات و سـایر تـدابیر دینی از ضـروریات دین می باشـد و این امر، محور بزرگ دین و مسـئله مهمی است که خداونـد انبیا را برای آن برانگیخته است. اگر این امور ترک شود، نبوت بی نتیجه بوده و دین نـابود می گردد و جوانمردی از بین رفته و گمراهی آشـکار می شود. جهـالت گسترش یافته و شـهرها خراب و بنـدگان هلاک می شونـد ... همانا بر عهـده فقها می باشـد که به خاطر حق نیابتی که دارند، آن را اقامه نمایند، هم چنان که شـیخین و علامه و عده ای از علما چنین نظر داده اند؛ زیرا فقها از طرف ائمه اجازه اقدام دارند ... .(۶) ۷. میرزای قمی (ره) : فرق حاکم و مفتی و مجتهدی وفقیه اعتبـاری است. از آن نظر که به احکـام آگـاه است، او را فقیه گوینـد و بـدان جهت که برای به دست آوردن حکم، اسـتدلال کنـد، مجتهـد نامیـده شود و چون در مرحله قضاوت به صدور حکم مبادرت کند، وی را حاکم و قاضـی گویند، و به این جهت که آنچه را بـا دلیـل یـافته به دیگران خبر می دهـد او را مفتی می نامنـد. البته می توان گفت عنوان حـاکم و قاضـی نیز خالی از تفاوت اعتبـاری نیست؛ زیرا او را حاکم میگوینـد به این جهت که بر دیگران ولایت دارد و در اقامه نمودن حق و از بین بردن باطل بر مردم حکومت می نماید.(۷) ۸ . میرزای قمی (ره) در جـامع الشـتات چنین فرموده است: و چون ولایـت در جهـات عـامه برای امـام (علیه السلام) است، پس باید برای مجتهد که نایب او است، ثابت باشد.(۸) ۹. شیخ طوسی(ره) : اما اقامه حدود بر کسی جایز نیست، مگر حـاکم زمـان؛ زیرا که خداونـد تعـالی او را نصب فرموده است، یـا کسـی که امـام او را برای اقامه حـدود نصب کرده، جز بر این دو دسـته، کسی حق ندارد در هیچ شرایطی اقامه حدود نماید.(۹) ۱۰. شـیخ مفید(ره) : اما اقامه حدود بر عهده حاکم اسلامی است که خداونـد او را منصوب کرده و ایشان ائمه هدی از اهل بیت محمد (صـلی الله علیه و آله) می باشـند و یا امیران وحاکمانی که امامان برای این کار نصب کرده انـد، و فقط اعمال نظر در این مسـئله را به فقهای شـیعه وگـذار کرده انـد. در صورتی که شـرایط این کار برای آنها ممکن باشـد ... . پس بر آنان لازم است حدود را اقامه نمایند و دست سارقین را قطع کنند و زناکار را شـلاق بزنند و قاتل را بکشند. این کار برای کسی که حاکم غاصب او را برای این کار نصب نموده و یا او را برای حکومت از طرف خود بر عده ای از مردم معین کرده نیز واجب و متعین است. پس بر اولازم است که اقامه حـدود کند واحکام را جاری نماید و امر به معروف و نهی از منکر نماید و با کفار جهاد کند و با کسانی که فاجر و مسـتحق جهاد هسـتند، جهاد کند، و بر برادران مؤمن او هم واجب است او را بر انجام این امور یاری کنند.(۱۰) ۱۱. ابو الصلاح حلبی(ره) : باید دانست که حکم نمودن بین مردم مقامی بزرگ و جایگاهی والا، ریـاستی نبوی وخلافتی امامی است. در این دوران و دوران های قبل، از ریاست های دینی، غیر از این حکم بین مردم چیزی نمانـده

است. پس بنابراین قدرتی که در دین برای او (رئیس دینی) لحاظ شده و عزم و اراده او در اجرای احکام و نیت صادقانه اش برای آنچه به او واگذار شده و هم چنین همت و بصیرت او درانجام مسئولیت، اسلام برتری یافته و دین عزت می یابد، ولی اگر ضعیف یا جاهل باشد، حق ضایع گشته و ارزش های دینی نابود می شوند. پس کسی که به ریاست دینی رو کرد، تقوا پیشه نموده و آن را نپذیرد مگر آنکه مطمئن باشد می تواند آنچه به او واگذار می شود انجام دهد.(۱) . متن عبارت قبلاً نقل شده رجوع شود به ص ۹۱ (همین کتاب). (۲) . جامع المقاصد، ص ۱۴۲. (۳) . همان، ص ۳۷۴. (۴) . کشف الغطاء، ص ۳۴۹. (۵) . کشف الغطا، ص ۴۲۱. (۶) . فیض، مفاتیح الشرایع، ص ۵۰. (۷) . «و الفرق بین الحاکم وبین المفتی و المجتهد و الفقیه، بالاعتبار. (۸) . جامع الشتات، ص ۴۷. (۹) . نهایه، ج۲. کتاب جهاد، ص ۱۶. (۱۰) . شیخ مفید، مقنعه، ص ۸۱۰. اگر اطمینان یافت شرایط کامل شده و حکومت بر او عرضه شد، واجب است آن را بپذیرد؛ زیرا این کار امر به معروف و نهی از منکر می باشد. وقتی مسئولیت را پذیرفت باید همت خود را متوجه مصالح مسلمین و صلاح مردم در امور انتظامی نموده و حق را تقویت کند و تلاش نماید تا ارزشهای الهی احیا و بدعت ها نابود گردند. هم چنین امر به معروف و نهی از منکر نماید و با آنچه درتوان دارد احکام باطل را از بین ببرد و در حد قدرت حق را اجرا نماید.(۱) ۱۲. سلار(ره) : اما کشتن و مجروح کردن در نهی از منکر بر عهده حاکم یا کسی است که حاکم او را برای این کار امر کرده است... . ائمه علیهم السلام) اقامه حدود و حکم نمودن بین مردم را به فقها واگذار نموده اند.(۲) ۱۳. ابن ادریس (ره): اگر کمبود غذا مردم را در تنگنا قرار داد غذا هم فقط نزد محتکر یافت می شد؛ وظیفه حاکم یا حاکمان از طرف او است که محتکر را به فروش مواد غذایی مجبور نموده و او را وادار به آن نمایند.(۳) مسلم این است که باید در همه زمان ها حاکم باشد ونمی توان او را از حکام جور فرض کرد؛ زیرا حکم سلطان جور نافذ نیست. ۱۴. علامه حلی (ره) در قواعد، کتاب جهاد می فرماید: مطلب پنجم: در احکام سرکش ها و طغیان گران: هر کس بر امام عادل شورش کند «باغی» بوده و کشتن او واجب می باشد و برهر کسی که امام، او را برای جنگیدن با باغیان مأمور این کار نماید، واجب است آن را انجام دهد و اگر به عموم فقهای واجد شرایط واگذار شود، وجوب مبارزه با آنان کفایی است؛ یعنی اگر یک نفر از فقها به آن امر قیام کند، از عهده دیگران ساقط است.(۴) ۱۵. علامه حلی (ره) در قواعد، کتاب امر به معروف می فرماید: اما اقامه حدود به امام یا کسی که امام به او اجازه داده باشد، اختصاص دارد، و این کار در زمان غیبت بر عهده فقهای شیعه می باشد ... . اگر فقیهی از طرف حاکم جائر متولی این کار شد، هر چند او بتواند امور را در محل و مجاری خود قرار دهد قبول این ولایت از حاکم جائر مورد اشکال است.(۵) ۱۶. جعفر بن حسن حلی (ره) در بحث امر به معروف و نهی از منکر: اگر به مجروح نمودن و کشتن نیاز باشد، فقط با اجازه امام یا کسی که امام او را نصب کرده باشد، جایز است هم چنین حدود را کسی نباید جاری کند، مگر امام یا کسی که امام او را نصب کرده است.(۶) ۱۷. برای فقهای آگاه، اقامه حدود در زمان غیبت امام (علیه السلام) جایز است. هم چنان که اگر از صدمات حاکم وقت ایمن باشند، حق دارند بین مردم حکم نمایند. بر مردم نیز واجب است در این امر آنان را یاری نمایند. همان طور که یاری کردن امام(علیه السلام) واجب است. جواز اقامه حدود و حکم بین مردم مسئله مشهوری است و من نظر مخالفی نیافته ام، مگر آنچه از ظاهر کلمات ابن زهره و ابن ادریس حکایت شده و ما چنین خلافی را محقق نمی دانیم، بلکه چه بسا، بر خلاف آن تحقق داشته باشد؛ زیرا قبلاً عنوان اجماع دوم را از آنها شنیدی؛ اجماعی که فقیه را در ضمن حاکمان از طرف ائمه (علیهم السلام) مطرح می نمود. بنابراین اجماع بر جواز است، نه بر عدم جواز... . با آشکار بودن این مسئله، تعجب آور این جاست که نویسنده و بعضی از کتاب های فاضل در آن توقف نموده و حکمی نداده اند، به ویژه بعد از روشن بودن دلیل آن؛ دلیلی که یکی از آنها سخن امام صادق (علیه السلام) در مقبوله عمر بن حنظله و مقبوله ابی خدیجه بود (بر آن که بر حذر باشید از این که محاکمه بین خودتان را نزد حاکم جور ببرید) ... و مثل کلام صاحب الزمان ـ روحی له الفداء و عجل الله فرجه ـ در توقیعی که از ایشان نقل شده (در حوادث واقعه به راویان احادیث ما رجوع نمایید) بلکه به دلیل سخن امام صادق(علیه السلام) که فرمود (اقامه حدود به دست کسی

است که حکم به دست او است). اضافه بر اینها، رویات مؤیـدی است که دلالت می کند بر این که «علما وارث انبیا هستند» و «علما مثل انبیای بنی اسرائیل می باشند» و «اگر علما نباشند، حق از باطل تشخیص داده نمی شود» و مثل سخن حضرت علی (علیه السلام) که می فرماید:«خداوندا همانا تو به نبی خودت ـ که صلوات تو بر او وآلش باد ـ، فرمودی: هر کس حدی از حدود مرا تعطیل کند، با من دشمنی کرده و به این وسیله مخالفت و ضدیت مرا طلب نموده» که ظهور در شمول همه زمان ها دارد. هم چنین اجماع (به هر دو قسم آن) وجود دارد که غیر فقهـا مـأمور به انجام این کار نشـده انـد. پس خطاب منحصـر به آنان است؛ زیرا قبلاً دلایل بسـیاری ذکر شـد که ائمه (علیهم السـلام) فقهـا را برای این کـار منصـوب نموده انـد ... و کتب ایشـان مملو است از این که به حـاکم رجوع کنند؛ بلکه در موارد متعددی، از فقها به نایب غیبت تعبیر شده است ... و کافی است نامه حضـرت ولی عصر (عجل ا... تعالی فرجه) به شیخ مفیـد و مطالب آن که شامل بزرگ داشت و عظمت این امر مهم است و کاملاً بدیهی است که اگر عموم ولایت فقها نبود، بسیاری از امـور مربوط به شـیعه تعطیـل می شـد. از عجایب، وسوسه بعضـی از افراد در این مسئله است، گویـا اصـلاً از فقه چیزی نچشیده و از لحن قول ائمه چیزی نفهمیده واز اسرار ایشان به چیزی نرسیده اند و تأمل نکرده اند در این فرمایش که فرموده من فقها را حاکم و قاضـی و حجت و خلیفه بر شـما قرار داده ام. و امثال این سـخنان که فقط برای نظام اجتماعی شیعیان خود و به راه افتادن امور مهمی که به حـاکم وابسته است، بیـان فرموده انـد. بله و به همین خاطر، چنانچه سـلار نیز در کتاب مراسم آورده، به طور قطع ائمه(علیهم السـلام) این مسئله را به فقها واگذار نموده اند. البته بعضـی از امور را که می دانستند فقها به آنها نیاز ندارند، اذن نداده انـد، مثـل جهاد ابتـدایی برای دعوت به اسـلام که نیازمنـد حاکم و سـرباز و فرمانـده و غیره است؛ زیرا می دانسـتند برای این کار به انـدازه کـافی امکانات نخواهـد بود و اگر امکانات کافی بود، دولت حق ظاهر می شـد و خودشان اقـدام می نمودنـد، چنان که امام صادق(علیه السلام) به آن اشاره نموده است که : «اگر من به تعداد این بچه گوسـفندها یاور داشـتم (چهل بچه گوسـفند) همانا قیام می کردم». خلاصه آن که مسئله به حـدی روشن است که به دلیل نیاز ندارد.(۷) ۱۸. محقق (ره) در شـرایع، کتاب لقط می فرماید: هرگاه چیزی را در راه پیـدا کننـد و دارای قیمت باشـد، بایـد در انفاق آن به دیگری از حاکم اذن خواست.(۸) ۱۹. محقق (ره) در شرایع، کتـاب نکـاح می فرمایـد: وجوب نفقه بر پـدر و مـادر و فرزنـدان اجماعی است ... . چهارم: اگر شـخص از دادن نفقه واجبه خودداری کنـد، حـاکم او را به پرداخت نفقه مجبور می کنـد و اگر نپـذیرفت حاکم او را زنـدانی می نمایـد و اگر ثروت آشـکاری دارد، حـاکم مجـاز است از اموال او بردارد و در نفقه خرج نمایـد.(۹) ۲۰. هم چنین در شـرایع، کتاب وصـیت فرموده است: اگر از طرف وصی، ضعف و ناتوانی مشاهده شد، باید کسی به او کمک کند، ولی اگر از وصی خیانتی آشکار شد، بر حاکم واجب است او را عزل نموده و شخص امینی را به جای او قرار دهد ... و هم چنین است که اگر کسی بمیرد و وصی نداشته باشد، بر عهده حاکم است که در آنچه به جا گذاشته، نظارت کند.(۱۰) ۲۱. به مناسبت دیگری در شرایع، کتاب حجر آورده است: ممنوع التصرف بودن مفلس در اموالش فقـط بـا حکم حـاکم ثابت می شود... ولایت در اموال طفل و دیوانه مربوط به پـدر و جـد است و اگر پـدر و جد نباشد، ولایت از آن وصـی است و اگر وصـی وجود نداشت، ولایت از آن حاکم می باشد، ولی ولایت بر اموال سـفیه و مفلس فقط برای حـاکم است و بس.(۱۱) ۲۲. ایشـان در شـرایع، کتاب رهن چنین فرموده انـد: هرگاه دو نفر در مالی شـریک باشـند و یکی از شرکا آن مال را به رهن گـذارد، ولی بین شـریک و رهن کننـده درگیری اتفاق افتد، حاکم آن مال را گرفته و به دیگری اجاره می دهـد و مـال الاجـاره را بین آنان تقسـیم می کنـد ... هر گاه رهن کننـده بمیرد، حق الرهن به وارث منتقل می شود. اگر راهن امتناع ورزیـد، حاکم شـرع برای او معامله را قابل اطمینان طرف نمایـد.(۱۲) ۲۳. در کتـاب مختصـر النافع کتاب وصایا چنین آورده است: «کسـی که وصی ندارد، حاکم وصی ترکه او می باشد».(۱۳) ۲۴. ایشان در مختصـر النافع، کتاب زکات می فرماید: اگر امام زکات را طلب نماید، پرداخت نمودن آن به ایشان واجب است، و پرداخت زکات به امام، قبل از طلب ایشان، مسـتحب می باشد و اگر امام وجود نداشته باشد، به فقیه امامی امین پرداخت می شود.(۱۴) ۲۵. و در مختصر النافع کتاب قضاء فرموده اند: در صورت عدم وجود

امام، قضاوت فقیه جامع الشرایط شیعه نافذ می باشد.(۱۵) ۲۶. شیخ طوسی(ره) در نهایه، کتاب الحدود فرمود: واجب است کسی که به حیله بر اموال مردم دست می یازد ... ادب شده و عقاب گردد و از او به خاطر آنچه به حیله به دست آورده، کاملاً غرامت گرفته شود، و شایسته است که حاکم او را بین مردم عقوبت نموده و معرفی نماید تا دیگران از انجام کارهای مثل او و در آینده خودداری کنند.(۱۶) ۲۷. شیخ طوسی(رحمه الله علیه) در نهایه، کتاب الحدود فرمود: حدود را همان کسی اقامه می کند که احکام نزد او می باشد.(۱۷) ۲۸. شیخ طوسی (رحمه الله علیه) در نهایه، کتاب وصایا می فرماید: اگر از وصی خیانتی مشاهده شد، بر عهده ناظر امور مسلمین است که او را بر کنار نموده و شخص امینی را به جای او قرار دهد .(۱) . کافی، کتاب قضا، ص ۴۵۰. (۲) . مراسم. (۳) سرائر، کتاب متاجر. (۴) . قواعد، کتاب جهاد. (۵) . قواعد، کتاب جهاد. (۶) . مختصرالنافع، ص ۱۱۵: «أمّا لو افتقر إلی الجراح أو القتل، لم یجز إلاـ بإذن الإمام أو من نصبه. و کذا الحدود، لاینفذها إلا الإمام أو مَن نصبه». (۷) . جواهر، ج ۲۱، ص ۳۹۵. (۸) . شرایع، ص ۲۸۴. کتاب اللقط: «إذا کان للمنبوذ مال، افتقرا الملتقط فی الانفاق علیه، إلی إذن الحاکم». (۹) . همان، کتاب النکاح، ص ۳۵۱. (۱۰) . شرایع، کتاب الوصیه، ص ۲۵۷. (۱۱) . همان ، کتاب الحجر، ص ۱۰۲. (۱۲) . همان، کتاب الرهن، ص ۸۴. (۱۳) . مختصر النافع، کتاب الوصایا، ص ۱۶۵: «و من لا وصی له، فالحاکم وصی ترکته». (۱۴) . « یجب دفع الزکاه إلی الإمام، إذا طلبها. و یستجیب دفعها إلی الإمام ابتداء و مع فقده إلی الفقیه المأمون من الإمامیه». (۱۵) . شرایع، کتاب القضاء: «و مع الإمام ینفذ قضاء الفقیه من فقهاء، أهل البیت (علیهم السلام)الجامع للصفات. (۱۶) . نهایه، کتاب الحدود، ص ۲۹۹. (۱۷) . همان، ص ۳۵۴.: «و یقیم الحدودمن إلیه الأحکام.» .. اگر کسی بدون وصیت مرد، بر عهده ناظر بر امور مسلمانان است که برای او شخصی را معین کند تا در مصالح ورثه او نظارت نماید ... اگر حاکمی که متولی این کار باشد و یا کسی که به این کار امر کند، وجود نداشت، بعضی از مؤمنین اجازه این کار را دارند... .(۱) ۲۹. شیخ در نهایه، کتاب وصایا می فرماید: اگر شخصی به دونفر وصیت نمود... و آن دو با هم اختلاف کردند ... وظیفه ناظر در امور مسلمانان است که آن دو را در اجرای وصیت به وحدت وادار کند.(۲) ۳۰. ایشان در نهایه، کتاب مکاسب فرموده اند: هرگاه ظالمی مالی را از شخصی به غصب برد، ولی بعد از مدتی آن شخص قدرت پیدا کرد که آن مال را از ظالم بگیرد یا عوض آن را مطالبه کند، جایز است، ولی بهتر آن است که چیزی ازظالم نگرفته و از آن مال بگذرد.(۳) این شدت احتراز از ناحیه شارع مقدس، نسبت به حکومت جور، ما را به خوبی متوجه می کند که شارع هرگز جامعه را بدون تشکیل حکومت رها نمی کند، بلکه این امر غیرمعقول است. ۳۱. شیخ (رحمه الله علیه) در نهایه، کتاب وکالت آورده اند: وظیفه حاکم و ناظر بر امور مسلمانان است که برای سفیهان، ایتام و کم عقل ها وکیلی قرار دهد تا حق ایشان را طلب نموده و از طرف آنها به نفع آنها استدلال نماید.(۴) ۳۲. در نهایه، کتاب جهاد فرموده اند: و اما حکم کردن بین مردم و قضاوت در اختلافات جایز نیست، مگر برای کسی که حاکم حق به او اجازه داده باشد، وهمانا ائمه (علیهم السلام) این مسئله را به فقهای شیعه واگذار نموده اند(البته در صورتی که خود امکان بر عهده گرفتن آن را نداشته باشند).(۵) ۳۳. شیخ طوسی(رحمه الله علیه) در نهایه، کتاب زکات آورده است: شایسته است که زکات فطره را به امام داد تا هر کجا صلاح می داند، مصرف کند. اگر امام وجود نداشت به فقیهان شیعه امام پرداخته شود تا در موارد لازم مصرف نمایند و اگر انسان بخواهد خودش این کار را بکند، مجاز خواهد بود.(۶) ۳۴. شیخ مفید(رحمه الله علیه) در مقنعه، کتاب وکالت فرمود: بر عهده حاکم مسلمین است که برای سفیهان وکیلی تعیین کند تا حق ایشان را طلب نماید واز سوی آنان و به نفع آنها احتجاج کند.(۷) ۳۵. در مقنعه،کتاب حدود آورده است: اگر با زمینه سازی خاصی از طرف حاکم ظالمی، شخصی از مسلمین بر عده ای از مردم حکومت کند، اگر چه او ظاهراً از طرف ظالم حکومت می نماید، لکن این شخص در حقیقت از طرف کسی که او را شایسته این امر دانسته است و اجازه حکومت داده، حکومت می کند، نه از طرف کسی که گمراه است و به ظلم و زور حکومت می کند.(۸) ۳۶. ایشان در مقنعه ، کتاب قصاص فرموده اند: هیچ کس حق ندارد شخصاً قصاص را بر عهده گیرد، مگر امام مسلمین، یا کسی که امام مسلمین او را برای چنین کاری نصب فرموده است.(۹) ۳۷. شیخ

مفید(رحمه الله علیه) در مقنعه، کتاب وصیت می فرماید: در مورد کسی که به دو نفر یا بیشتر وصیت کرده ... اگر آن دو هر کدام خواستند بر دیگری غلبه کنند و کار را بر عهده بگیرند ... ناظر بر امور مسلمین هر دوی آنها را عزل نموده و فرد دیگری را جایگزین خواهد نمود.(۱۰) ۳۸. شیخ مفید (رحمه الله علیه) در مقنعه، کتاب وصیت فرمود: اگر از وصی خیانتی آشکار شد، بر عهده ناظر در امور مسلمانان است که او را عزل کند.(۱۱) ۳۹. باز در مقیفه، باب تلقی سلع و احتکار فرمود: بر حاکم است که محتکر را به خارج نمودن غلّه و فروش آنها در بازارمسلمانان مجبور نماید.(۱۲) ۴۰. شیخ مفید(ره) در اوائل المقالات، باب امر به معروف فرمود: حکومت در بین مردم متعلق به سلطان واقعی (امام) یا کسی است که او برای این مسئله طلب کرده و به او اذن داده است.(۱۳) ۴۱. مرحوم محقق در موارد بسیاری این امر را متذکر گردیده است از آن جمله است: مسئول جدا نمودن زکات از اموال، مالك و عامل زکات است ... و اگر امام زکات را طلب نماید، واجب است آن را به امام بپردازند ... اگر امام وجود نداشت زکات به فقیه مورد اعتماد شیعه پرداخت می شود.(۱۴) ۴۲. مرحوم محقق در شرایع، کتاب جهاد می فرماید: کسی حق ندارد متعرض اقامه حدود و حکم نمودن بین مردم گردد، مگر آن که با احکام الهی آشنا بوده و بر منابع اخذ احکام مطلع باشد و بداند چگونه آن احکام را در خارج پیاده نماید.(۱۵) ۴۳. ایشان در شرایع، کتاب قضا فرمود: در ثبوت ولایت برای کسی، اجازه امام (علیه السلام) یا کسی که امام کار را به او واگذار نموده، شرط می باشد ... . حکم فقیه شیعه دوازده امامی که جامع صفات مورد نظر در فتوا باشد، نافذ است.(۱۶) ۴۴. محقق در شرایع، کتاب حدود فرمود: اجرای حدود را امام یا خلیفه امام یا کسی که به او اجازه عمل داده شده، بر عهده می گیرند.(۱۷) ۴۵. ایشان در شرایع کتاب قضا فرمود: اگر در زمانی که امام امکان حکم نمودن ندارد، مؤمنین اختلاف پیدا کنند، نظر آن کس مقدم است که روایت ائمه را نقل می کند و به احکام ایشان آشنا می باشد و کسی که نظر آنان را رد نماید، مثل این است که نظر ائمه را رد نموده باشد.(۱۸) ۴۶. محقق حلی در شرایع، کتاب وقف می فرماید: اگر واقف در وقف شرط کند که خودش عهده دار موقوفه باشد، جایز است، ولی اگر برای این کار ولی معین نکرد، حاکم ولایت آن را بر عهده می گیرد، البته درصورتی که وقف عام باشد.(۱۹) ۴۷. ایشان در شرایع، کتاب طلاق فرمود: اگر یکی از زوجین نسبت به دیگری ادعای نشوز نموده، حاکم آنها را در کنار فردی قابل اعتماد قرار می دهد تا از وضع آنها مطلع گردد ... و اگر ایشان باز بر مخالفت و اختلاف باقی باشند، حاکم عادلی از خانواده مرد و عادلی از خانواده زن تعیین می کند تا درمسئله تدبر و تأمل نمایند.(۲۰) ۴۸. محقق در شرایع،کتاب وصیت می گوید: اگر میت وصیت نکرده و فرزندانی دارد، ولایت آنان بر عهده حاکم است .(۲۱) ۴۹. محقق حلی در شرایع، کتاب حجر می فرماید: سفیه و مفلس فقط به حکم حاکم از تصرف در اموال خود منع می گردند و نظارت کردن در مال آنها بر عهده حاکم است.(۲۲) ۵۰. ایشان در شرایع، کتاب لقیط می گوید: سرپرستی کودك پیدا شده، از بیت المال تأمین می شود و اگر خطایی مرتکب شود (جبران آن) بر عهده بیت المال است و اگر کودك باشد، کار عمدی او نیز همانند خطای او بر عهده بیت المال است و اگر کشته شود، امام می تواند قاتل را قصاص کند و یا از او دیه بگیرد و او را عفو کند.(۲۳) ۵۱. محقق در شرایع، باب مزارعه می فرماید: هرگاه عامل در مزارعه و مساقات فرار کند، حاکم علیه او حکم می کند و ضرر وارده را از اموال او بر می دارد و اگر مال نداشت، او را به کار می گمارد و اگر کار نتوانست، او را امر می کند که از دیگری قرض نماید.(۲۴) ۵۲. ایشان در شرایع، کتاب رهن فرمود: ملك مشاع را می توان رهن داد و اگر مالك ها اختلاف کردند که آن مال در دست چه کسی باشد، حاکم مال را نزد امینی گذارده که او را اجازه دهند و سود را به مالك ها بپردازند و اگر راهن و مرتهن در جنس عوض رهن اختلاف داشتند، حاکم امر کند مال را به پول رایج در آن شهر بفروشد.(۲۵) ۵۳. محقق در شرایع، کتاب دین می فرماید: ادای دین واجب است و اگر امکان پرداخت آن باشد و طلبکار هم طلب نماید، وجوب پرداخت آن فوری می گردد. اگر بدهکار بدون عذر پرداخت نکند، طلبکار می تواند طلب خود را نزد حاکم ثابت کند و حاکم می تواند بدهکار را حبس نموده و مجبور به پرداخت قرض خود نماید. اگر از جنس همان دین چیزی نزد بدهکار باشد، باید همان را بپردازد و گرنه

مجبور به فروش آن مال و وفای به دین می گردد یا این که خود حاکم چنین کاری را می کند. و اگر، شخص بدهکار غایب شود، حاکم حکم غیابی علیه او نموده و پس از آن که کفیلی برای مال او معین نمود، حق طلبکار را می پردازد، و اگر حال او برای حاکم روشن نباشد، او را زندانی می کند تا وضع او روشن شود.(۲۶) ۵۴. شهید اول (رحمه الله علیه) در لمعه، کتاب وصایا می فرماید: اگر از وصی عجزی ظاهر شد، حاکم برای او کمک می گمارد، و اگر وصی خیانت کرد، حاکم او را عزل نموده و دیگری را به جای او می نشاند ... و وصی می تواند طلب خود را از اموالی که در دست او است، بردارد، وهم دیون میت را نیز بپردازد ... پس از اذن حاکم به وصی دوم، حکم متعلق به حاکم است و مانند این مورد است، میتی که بمیرد و وصی نداشته باشد.(۲۷) ۵۵. ایشان در لمعه، کتاب نکاح فرموده اند: در نکاح: غیر از پدر و جد ـ هر چند بالا رود؛ یعنی پدرِ پدر بزرگ و ... ـ و مولا و حاکم ولایت ندارند ... حاکم و وصی می توانند کسی را که بالغ شده، شوهر دهند.(۲۸) ۵۶. شهید اول (رحمه الله علیه) در لعمه، کتاب لعان فرموده اند: در مورد کیفیت لعان و احکام آن ... واجب است که لعان نزد حاکم انجام گردد و عالم مجتهد هم می تواند در مورد آن حکم نماید.(۲۹) ۵۷. ابن فهد(رحمه الله علیه) در المهذب، کتاب لعان فرمود: اگر مرتد، بر فطرت اسلام متولد شده باشد، بدون درخواست توبه از او، کشته می شود و اگر زنی مرتد شود، کشته نمی شود، بلکه به توبه وادار می گردد و اگر توبه نکرد حبس ابد می شود و در اوقات نماز تنبیه می گردد و در آب و خوراک او سخت گرفته می شود.(۳۰) ۵۸. ایشان باز در المهذب، کتاب لعان چنین آورده اند: «اگر مرد تنگ دست شد و قدرت پرداخت نفقه همسرش را نداشت، زن باید صبر نماید .(۱) . همان، کتاب الوصایا، ج۳، ص ۱۴۱. (۲) . همان، ص ۱۴۰. (۳) . نهایه، ج ۲، ص ۹۲. (۴) . همان، کتاب الوکاله، ج ۲، ص ۴۱. (۵) . همان، کتاب الجهاد، ج۲ ، ص ۱۷. (۶) . همان، کتاب الزکاه، ج۱، ص ۴۳۲. (۷) . مقنعه، کتاب الوکاله، ص ۸۱۶: «لحاکم المسلمین ان یوکل لسفهائهم من یطالب بحقوقهم ویحتج عنهم ولهم». (۸) . مقنعه، کتاب الوکاله،ص ۸۱۲ (۹) . «و لیس لاحد أن یتولی القصاص بنفسه دونّ إمام المسلمین أو من نصبه لذلک من العمّال الأمناء فی البلاد و الحکّام». (۱۰) . همان، کتاب الوصیه، ص ۶۷۳ (۱۱) . همان، ص ۶۶۹: «فأن ظهر من الوصی خیانه، کان للناظر فی أمور المسلمین أن یعزله». (۱۲) . همان،ص ۶۱۶: «وللسلطان أن یکره المحتکرعلی إخراج غلّته و بیعها فی أسواق المسلمین.» (۱۳) . اوایل المقالات،باب امر به معروف: «فامّا بسط الید فیه، فهو متعلق بالسلطان و ایجابه علی من ینِدبه له و أذِنَهُ فیه .» (۱۴) . شرایع، کتاب الزکاه،ص ۱۶۴. (۱۵) . شرایع، کتاب الجهاد، ج۱، ص ۳۴۴. (۱۶) . همان، کتاب القضا، ج۴، ص ۶۸. (۱۷) . همان، کتاب الحدود، ص ۵۴۸: «ویتولی الحدود امام الاصل أو خلیفته أو من یأذن له فیه». (۱۸) . همان،کتاب القضا، ص ۵۲۲. (۱۹) . همان ، کتاب الوقف، ص۳۷۱. (۲۰) . همان، کتاب الطلاق، ص ۴۷۹. (۲۱) . همان، کتاب الوصیه، ص۴۹۲: «فأن مات دوالاطفال ولم یوصّ، کولاّهم الحاکم» (۲۲) . شرایع، کتاب الحجر، ص ۳۵۹. (۲۳) . همان، کتاب اللقیط، ص ۳۵۷. (۲۴) . همان، باب المزارعه. (۲۵) .همان، کتاب الرهن، ص ۲۸۹. (۲۶) . شرایع، کتاب الدین، ص ۲۸۳. (۲۷) . لمعه، کتاب الوصایا، ص ۱۸۱. (۲۸) . همان کتاب النکاح (۲۹) . همان، کتاب اللعان، ص ۲۲. (۳۰) . المهذب. ج۲ کتاب اللعان، ص ۵۲۲. .. اگر مرد در گشایش بود و با این که قدرت مالی داشت، نفقه را پرداخت نکرد، حاکم او را به پرداخت نفقه ملزم می کند. و اگر انجام نداد او را مجبور می کند و اگر سرپیچی نمود او را زندانی می کند تا نفقه همسرش را بپردازد.(۱) ۵۹. ابن فهد در المهذب کتاب نکاح فرمود: اگر مردی مفقود شد و خبری از او نبود ... و زن نزد حاکم شکایت برد، حاکم از همان روز چهار سال به زن مهلت می دهد و به افرادی مأموریت جستجو در شهرها می دهد، اگر تا مدت چهار سال خبری از او به دست نیامد... و آن شخص گم شده هم ولی نداشت، حاکم زن را با حکم ولایی خود طلاق می دهد و زن باید عده وفات نگه دارد. اگر مرد در زمان عده برگشت، همسر متعلق به اوست ولی اگر بعد از پایان عده بازگشت، سلطه و قدرتی بر زن ندارد.(۲) ۶۰. ایشان در المهذب، کتاب لعان می فرماید: اگر مردی همسرش را طلاق دهد و همسرش مستحق مسکن باشد و مرد هم مسکن نداشته باشد، واجب است برای او مسکن اجاره کند و اگر مرد حاضر نباشد، حاکم از مال او اجاره می کند ... و اگر مالی نداشته باشد و حاکم

صلاح دید، از طرف او قرض کند و برای زن اجاره نماید، و مرد باید بعد از تمکن دین خود را به حاکم بپردازد.(۳) قابل ذکراست که این موارد قسمتی از نظرات علمای بزرگوار شیعه بود درباره ولایت فقیه، بسیاری از علمای دیگر نیز جملاتی از آنها در این زمینه وجود دارد که با توجه به اختصار این نوشتار از آنها صرف نظر می شود. (۱) . المهذب، ج۲، کتاب اللعان، ص ۳۴۸. (۲) . همان، کتاب النکاح، ج ۲، ص ۳۳۷. (۳) .همان،ج۲،کتاب اللعان،ص۳۲۸. آیت الله حسن ممدوحی- حکمت حکومت فقیه، ص۱۳۴

اختیارات رهبری و حکومت

اختیارات رهبری و حکومت اگر فرد لایقی که دارای این دو خصلت (علم به قانون وعدالت) باشد، بپا خاست و تشکیل حکومت داد، همان ولایتی را که حضرت رسول اکرم «صلی الله علیه وآله وسلم» در امر اداره جامعه داشت، دارا می‌باشد و بر همه مردم لازم است که از او اطاعت کنند. این توهم که اختیارات حکومتی رسول اکرم «صلی الله علیه وآله وسلم» بیشتر از حضرت امیر «علیه السلام» بود، یا اختیارات حکومتی حضرت امیر «علیه السلام» بیش از فقیه است، باطل و غلط است. البته فضائل حضرت رسول اکرم «صلی الله علیه وآله وسلم» بیش از همه عالم است و بعد از ایشان فضائل حضرت امیر - علیه السلام - از همه بیشتر است؛ لکن زیادی فضائل معنوی، اختیارات حکومتی را افزایش نمی‌دهد. همان اختیارات و ولایتی که حضرت رسول و دیگر ائمه «صلوات الله علیهم» در تدارک بسیج و سپاه، تعیین ولات و استانداران، گرفتن مالیات و صرف آن در مصالح مسلمانان داشتند، خداوند همان اختیارات را برای حکومت فعلی قرار داده است، منتهی شخص معینی نیست، روی عنوان «عالم عادل» است. وقتی می گوییم ولایتی را که رسول اکرم «صلی الله علیه وآله وسلم» و ائمه «علیهم السلام» داشتند، بعد از غیبت، فقیه عادل دارد، برای هیچ‌کس این توهم نباید پیدا شود که مقام فقها همان مقام ائمه - علیهم السلام - و رسول اکرم «صلی الله علیه وآله وسلم» است. زیرا اینجا صحبت از مقام نیست، بلکه صحبت از وظیفه است. ولایت یعنی حکومت و اداره کشور و اجرای قوانین شرع مقدس، یک وظیفه سنگین و مهم است نه اینکه برای کسی شان و مقام غیر عادی به وجود بیاورد و او را از حد انسان عادی بالاتر ببرد. به عبارت دیگر ولایت مورد بحث، یعنی حکومت و اجرا و اداره، بر خلاف تصوری که خیلی افراد دارند امتیاز نیست، بلکه وظیفه‌ای خطیر است. یکی از اموری که فقیه متصدی ولایت آن است، اجرای حدود (یعنی قانون جزای اسلام) است. آیا در اجرای حدود بین رسول اکرم «صلی الله علیه وآله وسلم» و امام و فقیه امتیازی است؟ یا چون رتبه فقیه پائین‌تر است، باید کمتر بزند؟ حد زانی که صد تازیانه است اگر رسول اکرم «صلی الله علیه وآله وسلم» جاری کند ۱۵۰ تازیانه می‌زند و حضرت امیر المومنین «علیه السلام» ۱۰۰ » تازیانه و فقیه ۵۰ تازیانه؟ یا اینکه حاکم، متصدی قوه اجرائیه است و باید حد خدا را جاری کند، چه رسول الله «صلی الله علیه وآله وسلم» باشد و چه حضرت امیر المومنین «علیه السلام» ، یا نماینده و قاضی آن حضرت در بصره و کوفه، یا فقیه عصر. دیگر از شئون رسول اکرم «صلی الله علیه وآله وسلم» و حضرت امیر «علیه السلام» اخذ مالیات، خمس، زکات، جزیه و خراج اراضی خراجیه است. آیا رسول اکرم «صلی الله علیه وآله وسلم» اگر زکات بگیرد، چقدر می گیرد؟ از یک جا، ده یک و از یک جا، بیست یک؟ حضرت امیر المومنین «علیه السلام» خلیفه شدند، چه می کنند؟ جناب عالی فقیه عصر و نافذ الکلمه شدید، چطور؟ آیا در این امور، ولایت رسول اکرم «صلی الله علیه وآله وسلم» با حضرت امیر المومنین «علیه السلام» و فقیه، فرق دارد؟ خداوند متعال رسول اکرم «صلی الله علیه وآله وسلم» را «ولی» همه مسلمانان قرار داده و تا وقتی آن حضرت باشند، حتی بر حضرت امیر «علیه السلام ولایت دارند. پس از آن حضرت امام بر همه مسلمانان حتی بر امام بعد از خود ولایت دارد، یعنی اوامر حکومتی او درباره همه نافذ و جاری است و می تواند والی نصب و عزل کند. همان‌طور که پیغمبر اکرم «صلی الله علیه وآله وسلم» مامور اجرای احکام و برقراری نظامات اسلام بود و خداوند او را رئیس و حاکم مسلمین قرار داده و اطاعتش را واجب شمرده است. فقهای عادل هم بایستی رئیس و حاکم باشند

و اجرای احکام کنند و نظام اجتماعی اسلام را مستقر گردانند. (۱) پی نوشت: -۱ ولایت فقیه - ص ۹۲-۹۳

رهبری از نگاه قانون

رهبری از نگاه قانون اصول مرتبط با رهبری در قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران •: اصل۲: جمهوری اسلامی • اصل۵: ولایت فقیه عادل و با تقوا • اصل۵۷: قوای حاکم در جمهوری اسلامی • اصل۶۰: قوه مجریه • اصل۹۱: شورای نگهبان • اصل۱۰۷: تعیین رهبر توسط خبرگان رهبری • اصل۱۰۹: شرایط و صفات رهبر • اصل۱۱۰: وظایف و اختیارات رهبر • اصل۱۱۱: فوت یا کناره گیری یا عزل رهبر • اصل۱۱۲: مجمع تشخیص مصلحت نظام • اصل۱۱۳: رئیس جمهور • اصل۱۳۱: فوت عزل یا استعفای رئیس جمهور • اصل۱۴۲: دارایی رهبر، رئیس جمهور و مسئولین • اصل۱۵۷: رئیس قوه قضائیه • اصل۱۷۵: صدا و سیمای جمهوری اسلامی ایران • اصل۱۷۷: بازنگری در قانون اساسی اصل ۲ جمهوری اسلامی، نظامی است بر پایه ایمان به: ۱- خدای یکتا (لا اله إلا الله) و اختصاص حاکمیت و تشریع به او و لزوم تسلیم در برابر امر او. ۲- وحی الهی و نقش بنیادی آن در بیان قوانین. ۳- معاد و نقش سازنده آن در سیر تکاملی انسان به سوی خدا. ۴- عدل خدا در خلقت و تشریع. ۵- امامت و رهبری مستمر و نقش اساسی آن در تداوم انقلاب اسلام. ۶- کرامت و ارزش والای انسان و آزادی توأم با مسئولیت او در برابر خدا، که از راه الف- اجتهاد مستمر فقهای جامع‌الشرایط بر اساس کتاب و سنت معصومین (سلام‌الله علیهم اجمعین)، ب- استفاده از علوم و فنون و تجارب پیشرفته بشری و تلاش در پیش برد آنها، ج- نفی هر گونه ستمگری و ستم‌کشی و سلطه‌گری و سلطه‌پذیری، قسط و عدل و استقلال سیاسی و اقتصادی و اجتماعی و فرهنگی و همبستگی ملی را تأمین می‌کند. اصل ۵ در زمان غیبت حضرت ولی عصر «عجل الله تعالی فرجه» در جمهوری اسلامی ایران، ولایت امر و امامت امت بر عهده فقیه عادل و با تقوی، آگاه به زمان، شجاع، مدیر و مدبّر است که طبق اصل یکصد و هفتم عهده‌دار آن می‌گردد. اصل ۵۷ قوای حاکم در جمهور اسلامی ایران عبارتند از: قوه مقننه، قوه مجریه و قوه قضائیه که زیر نظر ولایت مطلقه امر و امامت امت بر طبق اصول آینده این قانون اعمال می‌گردند. این قوا مستقل از یکدیگرند. اصل ۶۰ اعمال قوه مجریه جز در اموری که در این قانون مستقیماً بر عهده رهبری گذارده شده، از طریق رئیس جمهور و وزراء است. اصل ۹۱ به منظور پاسداری از احکام اسلام و قانون اساسی از نظر عدم مغایرت مصوبات مجلس شورای اسلامی با آنها، شورایی به نام شورای نگهبان با ترکیب زیر تشکیل می‌شود: ۱- شش نفر از فقهای عادل و آگاه به مقتضیات زمان و مسائل روز. انتخاب این عده با مقام رهبری است. ۲- شش نفر حقوقدان، در رشته‌های مختلف حقوقی، از میان حقوقدانان مسلمانی که به وسیله رئیس قوه قضائیه به مجلس شورای اسلامی معرفی می‌شوند و با رأی مجلس انتخاب می‌گردند. اصل ۱۰۷ پس از مرجع عالیقدر تقلید و رهبر کبیر انقلاب جهانی اسلام و بنیانگذار جمهوری اسلامی ایران حضرت آیت‌الله العظمی امام خمینی «قدّس سرّه الشریف» که از طرف اکثریت قاطع مردم به مرجعیت و رهبری شناخته و پذیرفته شدند، تعیین رهبر به عهده خبرگان منتخب مردم است. خبرگان رهبری درباره همه فقهای واجد شرایط مذکور در اصول پنجم و یکصد و نهم بررسی و مشورت می‌کنند هر گاه یکی از آنان را اعلم به احکام و موضوعات فقهی یا مسایل سیاسی و اجتماعی یا دارای مقبولیت عامه یا واجد برجستگی خاص در یکی از صفات مذکور در اصل یکصد و نهم تشخیص دهند او را به رهبری انتخاب می‌کنند و در غیر این صورت یکی از آنان را به عنوان رهبر انتخاب و معرفی می‌نمایند. رهبر منتخب خبرگان، ولایت امر و همه مسئولیت‌های ناشی از آن را بر عهده خواهد داشت. رهبر در برابر قوانین با سایر افراد کشور مساوی است. اصل ۱۰۹ شرایط و صفات رهبر: ۱- صلاحیت علمی لازم برای افتاء در ابواب مختلف فقه. ۲- عدالت و تقوای لازم برای رهبری امت اسلام. ۳- بینش صحیح سیاسی و اجتماعی، تدبیر، شجاعت، مدیریت و قدرت کافی برای رهبری. در صورت تعدد واجدین شرایط فوق، شخصی که دارای بینش فقهی و سیاسی قوی‌تر باشد مقدم است. اصل ۱۱۰ وظایف و اختیرات رهبر: ۱- تعیین سیاستهای کلی نظام جمهوری اسلامی ایران پس از مشورت با مجمع تشخیص

مصلحت نظام. ۲- نظارت بر حسن اجرای سیاستهای کلی نظام. ۳- فرمان همه‌پرسی. ۴- فرماندهی کل نیروهای مسلح. ۵- اعلام جنگ و صلح و بسیج نیروها. ۶- نصب و عزل و قبول استعفای: الف فقهای شورای نگهبان. ب عالیترین مقام قوه قضائیه. ج رئیس سازمان صدا و سیمای جمهوری اسلامی ایران. د رئیس ستاد مشترک. ه فرمانده کل سپاه پاسداران انقلاب اسلامی. و فرماندهان عالی نیروهای نظامی و انتظامی. ۷- حل اختلاف و تنظیم روابط قوای سه گانه. ۸- حل معضلات نظام که از طرق عادی قابل حل نیست، از طریق مجمع تشخیص مصلحت نظام. ۹- امضای حکم ریاست جمهوری پس از انتخاب مردم ـ صلاحیت داوطلبان ریاست جمهوری از جهت دارا بودن شرایطی که در این قانون می‌آید، باید قبل از انتخابات به تأیید شورای نگهبان و در دوره اول به تأیید رهبری برسد. ۱۰- عزل رئیس جمهور با در نظر گرفتن مصالح کشور پس از حکم دیوان عالی کشور به تخلف وی از وظایف قانونی، یا رأی مجلس شورای اسلامی به عدم کفایت وی بر اساس اصل هشتاد و نهم. ۱۱- عفو یا تخفیف مجازات محکومین در حدود موازین اسلامی پس از پیشنهاد رئیس قوه قضائیه. رهبر می‌تواند بعضی از وظایف و اختیارات خود را به شخص دیگری تفویض کند. اصل ۱۱۱ هر گاه رهبر از انجام وظایف قانونی خود ناتوان شود. یا فاقد یکی از شرایط مذکور در اصول پنجم و یکصد و نهم گردد، یا معلوم شود از آغاز فاقد بعضی از شرایط بوده است، از مقام خود بر کنار خواهد شد. تشخیص این امر به عهده خبرگان مذکور در اصل یکصد و هشتم می‌باشد. در صورت فوت یا کناره‌گیری یا عزل رهبر، خبرگان موظفند، در اسرع وقت نسبت به تعیین و معرفی رهبر جدید اقدام نمایند. تا هنگام معرفی رهبر، شورایی مرکب از رئیس جمهور، رئیس قوه قضائیه و یکی از فقهای شورای نگهبان به انتخاب مجمع تشخیص مصلحت نظام، همه وظایف رهبری را به طور موقت به عهده می گیرد و چنان چه در این مدت یکی از آنان به هر دلیل نتواند انجام وظیفه نماید، فرد دیگری به انتخاب مجمع، با حفظ اکثریت فقها، در شورا به جای وی منصوب می گردد. این شورا در خصوص وظایف بندهای ۱ و ۳ و ۵ و ۱۰ و قسمت‌های (د) و (ه) و (و) بند ۶ اصل یکصد و دهم، پس از تصویب سه چهارم اعضاء مجمع تشخیص مصلحت نظام اقدام می کند. هر گاه رهبر بر اثر بیماری یا حادثه دیگری موقتاً از انجام وظایف رهبری ناتوان شود، در این مدت شورای مذکور در این اصل وظایف او را عهده دار خواهد بود. اصل ۱۱۲ مجمع تشخیص مصلحت نظام برای تشخیص مصحلت در مواردی که مصوبه مجلس شورای اسلامی را شورای نگهبان خلاف موازین شرع و یا قانون اساسی بداند و مجلس با در نظر گرفتن مصلحت نظام نظر شورای نگهبان را تأمین نکند و مشاوره در اموری که رهبری به آنان ارجاع می‌دهد و سایر وظایفی که در این قانون ذکر شده است به دستور رهبری تشکیل می‌شود. اعضای ثابت و متغیر این مجمع را مقام رهبری تعیین می‌نماید. مقررات مربوط به مجمع توسط خود اعضا تهیه و تصویب و به تأیید مقام رهبری خواهد رسید. اصل ۱۱۳ پس از مقام رهبری، رئیس جمهور عالیترین مقام رسمی کشور است و مسئولیت اجرای قانون اساسی و ریاست قوه مجریه را جز در اموری که مستقیماً به رهبری مربوط میشود، بر عهده دارد. اصل ۱۳۱ در صورت فوت، عزل، استعفا، غیبت یا بیماری بیش از دو ماه رئیس جمهور و یا در موردی که مدت ریاست جمهوری پایان یافته و رئیس جمهور جدید بر اثر موانعی هنوز انتخاب نشده و یا امور دیگری از این قبیل، معاون اول رئیس جمهور با موافقت رهبری اختیارات و مسئولیت های وی را بر عهده می گیرد و شورایی متشکل از رئیس مجلس و رئیس قوه قضائیه و معاون اول رئیس جمهور موظف است ترتیبی دهد که حداکثر ظرف مدت پنجاه روز رئیس جمهور جدید انتخاب شود، در صورت فوت معاون اول و یا امور دیگری که مانع انجام وظایف وی گردد و نیز در صورتی که رئیس جمهور معاون اول نداشته باشد مقام رهبری فرد دیگری را به جای او منصوب می کند. اصل ۱۴۲ دارایی رهبر، رئیس جمهور، معاونان رئیس جمهور، وزیران و همسر و فرزندان آنان قبل و بعد از خدمت، توسط رئیس قوه قضائیه رسیدگی می‌شود که بر خلاف حق، افزایش نیافته باشد. اصل ۱۵۷ به منظور انجام مسئولیت‌های قوه قضائیه در کلیه امور قضایی و اداری و اجرایی مقام رهبری یک نفر مجتهد عادل و آگاه به امور قضایی و مدیر و مدبر را برای مدت پنج سال به عنوان رئیس قوه قضائیه تعیین می‌نماید که عالیترین مقام قوه قضائیه است. اصل ۱۷۵ در صدا و سیمای جمهوری اسلامی ایران،

آزادی بیان و نشر افکار با رعایت موازین اسلامی و مصالح کشور بایـد تأمین گردد. نصب و عزل رئیس سازمان صـدا و سیمای جمهوری اسلامی ایران بـا مقام رهبری است و شورایی مرکب از نماینـدگان رئیس جمهور و رئیس قوه قضائیه و مجلس شورای اسلامی (هر کدام دو نفر) نظارت بر این سازمان خواهند داشت. خط مشی و ترتیب اداره سازمان و نظارت بر آن را قانون معین می‌کند. اصل ۱۷۷ بازنگری در قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران، در موارد ضروری به ترتیب زیر انجام می‌گیرد. مقام رهبری پس از مشورت بـا مجمع تشخیص مصلحت نظام طی حکمی خطاب به رئیس جمهور موارد اصلاح یـا تتمیم قانون اساسی را به شورای بازنگری قانون اساسی با ترکیب زیر پیشنهاد می‌نمایـد: ۱- اعضای شورای نگهبان. ۲- رؤسای قوای سه گانه. ۳- اعضای ثابت مجمع تشخیص مصلحت نظام. ۴- پنج نفر از اعضای مجلس خبرگان رهبری. ۵- ده نفر به انتخاب مقام رهبری. ۶- سه نفر از هیأت وزیران. ۷- سه نفر از قوه قضائیه. ۸- ده نفر از نماینـدگان مجلس شورای اسلامی. ۹- سه نفر از دانشگاهیان. شیوه کار و کیفیت انتخاب و شرایط آن را قانون معین می‌کنـد. مصوبات شورا پس از تأیید و امضای مقام رهبری باید از طریق مراجعه به آرای عمومی به تصویب اکثریت مطلق شرکت‌کنندگان در همه‌پرسی برسد. منبع: www.farsi.leader.ir /خ

مردم سالاری دینی

جایگاه مردم در نظام ولایت فقیه از دیدگاه امام قدس سره

جایگاه مردم در نظام ولایت فقیه از دیـدگاه امام قـدس سره از حقوق اولیه هر ملتی است که بایـد سرنوشت و تعیین شکل و نوع حکومت خود را در دست داشته باشـد. این بیان از فرمایشات امام خمینی قـدس سره ترسیم کننـده میزان حق مردم در تشکیل حکومت اسلامی است. همچنان که بدون اراده مردم، تحقق چنین نظامی از محالات است، اداره و ادامه آن نیز مدیون حضور مردم در صحنه و انتخاب آن ها است. در دیدگاه امام قدس سره حکومت های دیگر و از جمله نظام سلطنتی چون متکی به اراده و رای همگـان نیست، بی اعتبار است. امام خمینی قـدس سره در اوایل پیروزی انقلاب بیش از هر چیزی بر آرای عمومی تاکیـد داشتند: ماهیت حکومت جمهوری اسلامی این است که با شرایطی که اسلام برای حکومت ها قرار داده است، با اتکا به آرای عمومی ملت، حکومت تشکیل شده و مجری احکام اسلام باشد. حکومت جمهوری اسلامی مورد نظر ما از رویه پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و امام علی علیه السلام الهام خواهـد گرفت و متکی به آرای ملت خواهد گردید. ما تابع آرای ملت هستیم، ملت ما هرطوری رای داد ما هم از آن تبعیت می کنیم، ما حق نداریم، خدای تبارک و تعالی به ما حق نداده است، پیغمبر اسلام به ما حق نداده است که ما به ملتمان یک چیزی را تحمیل بکنیم. حضور مردم در صحنه قانونگـذاری این اختیار و حق مردمی در تمامی شؤون حکومت ساری و جاری است، امام قدس سره درباره انتخاب نمایندگان می فرمایند: همه باید بدانند که امروز هیچ قدرتی نیست که بتواند یک وکیل را تحمیل کنـد... هیچ کس الان در ایران، هیچ مقامی در ایران نیست که قـدرت این را داشته باشـد که یک وکیل تحمیل کنـد و بنابراین، امروز مسؤولیت به عهد ملت است. ضرورت حضور همیشگی مردم بنیانگذار نهضت اسلامی تا پایان عمر شریف شان بر این مهم تاکید داشتند، همچنانکه در وصیت نامه آورده اند: ... وصیت من به ملت شریف آن است که در تمام انتخابات چه انتخاب رئیس جمهوری و چه نمایندگان مجلس شورای اسلامی و چه انتخاب خبرگان برای تعیین شورای رهبری یا رهبر، در صحنه باشند و اشخاصی که انتخاب می کننـد روی ضوابطی باشد که اعتبار می شود، مثلا در انتخاب خبرگان برای تعیین شورای رهبری یا رهبر توجه کننـد که اگر مسامحه نماینـد و خبرگان را روی موازین شرعیه و قانون انتخاب نکننـد چه بسا که خساراتی به اسلام و کشور وارد شود که جبران پذیر نباشد و در این صورت همه در پیشگاه خداوند متعال مسؤول می باشند. حضور مردم در انتخاب رهبر باز در جای دیگر در پاسخ به نامه ای، به حضور مردم در انتخاب رفیع ترین جایگاه در نظام اشاره می فرمایند: ... اگر مردم به خبرگان

رای دادنـد تـا مجتهـد عـادلی را برای رهبری حکومتشـان تعیین کننـد، وقتی آن هـا هم فردی را تعیین کردنـد تا رهبری را به عهـده بگیرد، قهرا او مورد قبول مردم است. در این صورت او ولی منتخب مردم می شود و حکمش نافذ است. نظارت مردم بر امور کشور در دیدگاه امام قدس سره همه اقشار مردم موظفند در چارچوب قوانین اسلامی بر امور نظارت داشته و امر به معروف و نهی از منکر کننـد، ایشـان در اوایـل نهضت چنین ویژگی ای را برای جـامعه اسـلامی پیش بینی می کننـد: جـامعه فردا، جـامعه ای ارزیاب منتقد خواهـد بود که در آن تمامی مردم در رهبری امور خویش شـرکت خواهنـد جست. و بعـد از پیروزی انقلاب نیز به آن سـفارش می فرماینـد: این یـک سـفارش عـمومی است... بـا کمـال دقت ملاـحظه کنیـد که کسـانی به عنوان اسـلام، به عنوان مسـلمین، به عنوان معممین، یک قـدم خلاف بر ندارنـد که خدای نخواسـته چهره اسـلام را برخلاف آنطوری که هست، قبیح نشان بدهند. این در نظر مـن از همه چیزهـا اهمیتش بیش تر است و مسؤولیت اش هم بیش تر... همه و همه موظفنـد که نظـارت کننـد بر این امـور. نظارت کنند، اگر من یک پایم را کنار گذاشـتم، کج گذاشتم ملت موظف است که بگویند پایت را کج گذاشتی، خودت را حفظ کن... . اگر دیدنـد که یک کمیته ای خدای ناخواسته برخلاف مقررات اسـلام دارد عمل می کند، کشاورز باید اعتراض کند، بازاری باید اعتراض کنـد، معممین و علمـا بایـد اعتراض کننـد... . اسـلام گفته برو به او بگو، نهی کن، بایستد در مقـابلش، بگویـد این کـارت انحراف بود، نکن. فرمایشـات امام خمینی قـدس سـره هیـچ بهانه ای برای خرده گیران در باب لزوم رعایت حق مردم باقی نگذاشـته است. توصـیه هـای ایشـان سرتاسـر حکـایت از لزوم توجه به مردم و سپاسـگزاری و خـدمتگزاری به آن ها است. ایشان هر مقامی و پستی را فقط مسؤولیتی می دانـد که هـدف از آن خدمت به خلق خداست. دیدگاه امام قدس سـره از سوی شاگردان و پیروانش در اصل ۵۶ قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران چنین تجلی یافته است: حاکمیت مطلق برجهان و انسان از آن خداست و هم او، انسان را بر سرنوشت اجتماعی خویش حاکم ساخته است. هیچ کس نمی تواند این حق الهی را از انسان سلب کند یا در خدمت منافع فرد یـا گروهی خاص قرار دهـد و ملت این حق خـدا داد را از طرقی که در اصول بعـد می آیـد اعمال می کنـد. در اصل ۱۰۷ نیز آمده است: رهبر در برابر قوانین با سایر افراد کشور مساوی است. حال به بررسـی مفهوم ولایت مطلقه فقیه از دیـدگاه امام قدس سـره می پردازیم: گستره ولاـیت فقیه در دیـدگاه امـام قـدس سـره از نظر امـام قـدس سـره ولایت مطلقه فقیه همان ولایتی است که از جانب خداونـد به نبی اکرم صـلی الله علیه و آله و ائمه علیهم السـلام : واگذار شده است و از اهم احکام الهی است و بر جمیع احکام الهی تقـدم دارد و ایشـان در این بـاره می فرماینـد: حکومت یکی از احکام اولیه است و مقـدم بر تمامی احکام فرعیه حتی نماز و روزه و حج است. حکومت می تواند قراردادهای شرعی را که خود با مردم بسته است، در موقعی که آن قراردادها مخالف مصالح کشور و اسـلام باشـد یـک جانبه لغو نمایـد. حکومت می توانـد هر امری را چه عبادی و چه غیر عبادی که جریان آن مخالف مصالـح است، مـادامی که چنین است جلـوگیری کنـد... این از اختیـارات حکومت است... . و بـاز می فرماینـد: ولی فقیه قـادر است در ورای امور حسبیه و احکام اولیه و ثانویه و قوانین بشـری در راسـتای امور عمومی و مصـلحت جامعه اسـلامی به تعیین مالیات، تحدیـد مالکیت، تادیب شوهر متخلف، اجرای طلاق و... بپردازد احکام او لازم الاتباع و در صورت تزاحم مقـدم بر همه احکام شـرعیه و فرعیه است. ولی فقیه دارنـده همـان اختیـارات معصوم علیه السـلام در این بـاب است و زیادی فضایل معنوی، اختیارات حکومتی را افزایش نمی دهـد. در دیـدگاه امـام اختیـارات مسؤولین نظـام حتی در عـالی ترین مراتب، از نصب و تنفیـذ ولایت سرچشـمه گرفته است. بر این اساس امام قـدس سـره در باره انتصاب یکی از مسؤولین در آغاز پیروزی انقلاب می فرمایند: من که ایشان را حاکم کردم، یک نفر آدمی هسـتم که به واسطه ولایتی که از طرف شارع مقـدس دارم ایشان را قرار دادم. ایشان را که من قرار دادم واجب الاتباع است. ملت بایـد از او اتباع کنـد، یک حکومت عادی نیست، یک حکومت شـرعی است. .. امام راحل قـدس سـره معتقـد بودنـد ولی فقیه هرگاه مصـلحت اسلام و مسلمین را در طرق پیش بینی نشده در قانون حتی قانون اساسی بیابد، حق دارد قانون را نقض کند، اما این نقض ظاهری است، زیرا قانون واقعی همان قانون اسـلام، است که ولی فقیه آن را نقض ننموده است. اوامر ولی فقیه در حکم قانون

است و در صورت تعارض ظاهری با قانون مقدم بر قانون است. گروهی با مشاهده تعابیر امام قدس سره در باب ولایت فقیه آن را مقابل حق انتخاب و رای مردم شمرده اند، برای رفع این اشتباه به توضیح این مطلب می پردازیم: مشروعیت و مقبولیت ولایت فقیه اشتباه این گروه، از تسامح در معنی «مشروعیت » پدید آمده است. اگر مراد از این اصطلاح «حقانیت قانونی » باشد، امام قدس سره در هیچ جایی مردم را فارغ از این حق قلمداد نکرده است و بر عکس، امام قدس سره در تمامی برهه ها به حقوق مردم و ایفای نقش و حق آنان در تحقق و تثبیت و تداوم انقلاب اشاره کرده اند و اگر مراد از مشروعیت «شرعی » بودن حکومت و حاکمیت باشد، هیچگاه مردم قداست شریعت را منتسب به خود نکرده اند تا شعبه های آن را هم مشروع از سوی غیر خدا تلقی کنند. امام راحل قدس سره در یکی از کلماتشان به این نکته اشاره می فرمایند: واضح است که حکومت به جمیع شؤون آن و ارگان هایی که دارد، تا از قبل شرع مقدس و خداوند تبارك و تعالی شرعیت پیدا نکنند، اکثر کارهای مربوط به قوه مقننه و قضاییه و اجراییه بدون مجوز شرعی خواهد بود و دست ارگان ها که باید به واسطه شرعیت آن باز باشد بسته می شود و اگر بدون شرعیت الهی کارها را انجام دهند دولت به جمیع شؤونه، طاغوتی و محروم خواهد بود. امام قدس سره در گفته بالا بر اهمیت و لزوم تعیین رهبر توسط مجلس خبرگان تاکید می فرمایند و نبود ولی فقیه را با طاغوتی بودن کل نظام مساوی می شمارد و در مناسبت های مختلف آن را یادآوری می شوند. به اعتقاد امام قدس سره طاغوت وقتی از بین می رود که به امر خدای تبارك و تعالی فردی نصب شود. و فقهای جامع الشرایط از طرف معصومین نیابت در تمام امور شرعی، سیاسی و اجتماعی را دارا می باشند. بنابراین لازم است ارگان ها و نهادها مشروعیت خود را از ولی فقیه به واسطه نصبی که از سوی خداوند متعال دارد، بگیرند و به این معنا نیست که مردم، حقی در حاکمیت اسلامی ندارند. علاوه بر این تصور این که ولی فقیه مشروعیت را از نهادها سلب کند تصوری باطل است مگر آن که در مسیر خلاف اسلام گام بردارند که خود به خود این شایستگی، را از دست می دهند. مراد از مشروعیت اجزای حکومت آن است که در صورت صحت عملکرد تنها در سایه ولایت فقیه مشروع هستند و در نبود هر یك از این دو رکن (فساد در عملکرد و نبود ولی فقیه) باطل و طاغوت تلقی می شوند. این اشتباه باعث گردیده تا چنین استنتاج شود که چون قانون اساسی مشروعیتش را از تنفیذ ولایت فقیه کسب می کند، پس او اختیار نقض آن را دارد چون مشروعیت (حقانیت) او الهی است. حال آن که بهتر است بگوییم که ولی فقیه خود مهر شرعی بودن به قانون می نهد. اساسا ویژگی رهبری در حکومت اسلامی آن است که حافظ اسلام و مسلمین و جامعه مسلمانان باشد. مردم او را برای چنین امری برگزیده اند تا به بهترین شیوه در چارچوب اسلامی، جامعه را اداره کند. گرچه مشروعیت وی به واسطه نیابت معصومین:، مستقیما از سوی شارع مقدس به او اعطا شده است، و نظر خبرگان مردم در انتخاب رهبر، تشخیص صلاحیت و معرفی رهبر است تا به اعمال مشروعیت بپردازد. براساس دیدگاه امام قدس سره فقهای عادل منصوب به ولایت شارع هستند. و عدم تشخیص و حمایت مردم از آنان برای حکومت از مشروعیت آن ها نمی کاهد و مردم مکلفند که برای استقرار و استمرار چنین حکومتی تلاش کنند. رای و نظر آنان شرط تحقق لایت خواهد بود و نه ثبوت آن. امام راحل قدس سره در بیانات گوناگونی این مشروعیت و مقبولیت و حق مردم و همچنین پشتیبانی آنان را گوشزد فرموده اند: ... مخالفت با این حکومت، مخالفت با شرع است، قیام بر علیه شرع است. قیام بر علیه حکومت شرع جزایش در قانون ما هست، در فقه ما هست، و جزای آن بسیار زیاد است. قیام بر ضد حکومت اسلامی در حکم کفر است، بالاتر از همه معاصی است. ملت رای داده است به جمهوری اسلامی، همه باید تبعیت کنید، اگر تبعیت نکنید محو خواهید شد... . نهضت ایران نهضتی بود که خدای تبارك و تعالی در آن نقش داشت و مردم به عنوان جمهوری اسلامی، به عنوان احکام اسلام در خیابان ها ریختند و همه گفتند ما این رژیم را نمی خواهیم و حکومت عدل اسلامی و جمهوری اسلامی می خواهیم. ... اعلام کردم که مردم جمهوری اسلامی می خواهند، جمهوری غربی نمی خواهند، جمهوری کمونیستی نمی خواهند. مخالفت با جمهوری اسلامی مخالفت با رای موکلین است. ... ما دولت را تعیین کردیم به حسب آنکه هم به حسب قانون، ما حق داریم و هم به حسب شرع حق داریم. به موجب حق

شرعی و براساس رای اعتماد اکثریت قاطع مردم ایران که نسبت به این جانب ابراز شده است، شورایی به نام شورای انقلاب اسلامی... موقتا تعیین شد و شروع به کار خواهند کرد. همچنین امام قدس سره در حکم ریاست جمهوری شهید رجائی مجددا بر این مشروعیت و مقبولیت تاکید می فرمایند: و چون مشروعیت آن باید با نصب فقیه ولی امر باشد این جانب رای ملت را تنفیذ و ایشان را به سمت ریاست جمهوری اسلامی ایران منصوب نمودم. در این کلمات حضرت امام قدس سره ولایت را بر پایه حق شرعی و عرفی بنا می نهند و مشروعیت حق مردمی را تایید می فرمایند. اساسا خواسته مردم از حکومت اسلامی این است که خارج از چارچوب تعالیم شرع گام برندارند. بنابراین، ولی فقیه ذی حق و مکلف است که به حفظ نظام اسلامی و تطبیق مقررات با احکام اسلامی بپردازد، این جا است که مراد از ولایت مطلقه آشکار می شود و رهبر به ولی فقیه تعبیر می شود. دقیقا در راستای همین حق و اختیار شرعی، براساس حق عرفی -برگرفته از رای مردم- وی قادر خواهد بود در صورت تزاحم حق شرعی با عرفی، حق شرعی را مقدم داشته و ورای قوانین موضوعه بشری چون قانون اساسی نظر دهد، همچنان که در صورت تزاحم مصلحت و احکام حکومتی با احکام شرعیه و فرعیه، احکام حکومتی را مقدم دارد. پس در جامعه اسلامی، شرعی بودن ارکان و نهادهای حکومتی و عملکرد آن ها بر مبنای شریعت، مقدم بر هر چیز دیگری است و در نظام جمهوری اسلامی مردم با انتخاب خود، این تشخیص و اختیار را به ولی فقیه واگذار کرده اند. اشتباه در تحلیل مشروعیت و تفسیر حقانیت مردمی باعث می شود تا حکومت ولی فقیه به مانند حکومت های استبدادی و دیکتاتوری تلقی شود و مطلق بودن اختیارات وی مساوی سلب اختیارات مردمی محسوب شود و مشروعیت الهی او را به معنی نفی حقانیت و مقبولیت مردم بپندارند. از این رو این گروه ناچار می شوند تمامی آنچه را امام قدس سره درباره نقش و رای مردم فرموده اند توجیه و تحریف کنند و چنین استنباط کنند که اگر ولی فقیه جرم و گناهی را نیز مرتکب شود ولایت او استمرار می یابد، درحالی که امام صراحتا از لزوم نظارت مردمی سخن گفته اند و همه را مسؤول دانسته اند و در وصیت نامه تاکید بر رعایت شرایط خبرگان توسط مردم کرده اند تا اسلام و حکومت اسلامی با انتخاب ناصحیح حاکم تباه نشود. فراتر از همه این امور، اختیارات ولی فقیه درباب تشخیص احکام ثانویه و تطبیق مقررات و همچنین مصلحت نظام، برعهده ارگان هایی چون مجلس شورای اسلامی، شورای نگهبان و مجمع تشخیص مصلحت نظام گذارده شده است. علاوه بر این ها به تعبیر امام قدس سره ولی فقیه اگر گناه صغیره ای انجام دهد خود به خود از ولایت ساقط می شود، با این حال تشخیص این امر براساس اصل ۱۱۱ قانون اساسی برعهده خبرگان مردم است همچنان که انتخاب رهبر طبق اصل ۱۰۷ بر عهده آن ها است. با این حال برخی علاقه مندند که همواره بین جمهوریت نظام که شکل حکومت است و اسلامیت که محتوای آن را تشکیل می دهد جدایی اندازند که نتیجه ای جز کاهش صبغه اسلامی یا تضعیف حق مردمی نخواهد داشت، در حالی که پذیرش گرایش مکتبی برای نظام به معنای نفی دموکراسی نیست و اسلامی بودن جمهوری به مفهوم نفی حاکمیت ملی نمی باشد و اساسا هیچگاه اصول دموکراسی ضرورت نفی یک جامعه ایدئولوژیکی و مکتبی را ایجاب نمی کند و هیچ کس اسلامی بدون جمهوری را بر مردم تحمیل نکرده و آنان خود به سوی حکومت وحی و قانون الهی رفتند و متمایل به کسانی شدند که این قانون را تحکیم می کنند و خود، قانون و وحی ممثل هستند. این افراد بالاصالهٔ معصومین: و بالنیابه فقهای عادل هستند. سیلان مشروعیت اینان از بالا به پایین و حقانیت و تحقق آن از پایین به بالا جریان می یابد و این هر دو رکن در کنار هم، قدرت اعمال ولایت را برای حاکم اسلامی فراهم می سازد.

ارزیابی دمکراسی

ارزیابی دمکراسی دمکراسی در تبلیغات جهان معاصر از جایگاهی ویژه برخوردار است، به گونه ای که حکومت های استبدادی نیز خود را برخوردار از دمکراسی معرفی می کنند و این دمکراسی برای برخی کشورها هم چون کشورهای از بند رسته بلوک شرق به صورت آرمانی دست نیافتنی در آمده است. نظریه پردازان دمکراسی غرب فروپاشی شوروی سابق را پیروزی دمکراسی قلمداد

کردنـد و آن را سـرنوشت محتوم بشـر شـمرده، کشورهای دیگر را به پـذیرش آن دعوت کردنـد. در جامعه اسـلامی ایران نیز شاهد هستیم که برخی قلم بدستان، با سوء اسـتفاده از آزادی، در تبلیغ دمکراسـی غربی راه افراط پیموده، گوی سبقت را از همگنان خود نیز ربوده اند. بر این اساس، ضـروری است که ارزیابی دقیق تری از دمکراسـی داشـته باشیم. مبنای ارزیابی ما بر حسب اصولی است که در فصـل پیشـین بیـان کردیم. دمکراسـی و نسبی گرایی کم تر جامعه ای را می توان یافت که در آن نسبی گرایی به طور کامل اعمال شده باشد. این امر ناشی از آن است که هر جامعه ای محتاج یک سری اصول و قواعد کلی است، تا کثرت ناشی از نسبیت را به وحـدت تبـدیل کنـد؛ زیرا وظیفه هر دولتی هم شـکل سـازی در دل چنـد گونگی است، تـا جـامعه را به سـمت اهـداف و مسائل مشترک رهنمون شود. عوامل گوناگونی موجب وحدت و یک پارچگی نظام سیاسـی می شوند. از جمله این عوامل می توان جهان بینی و ایدئولوژی را ذکر کرد. در نظام های سیاسی غرب، نه دمکراسی عامل وحدت است و نه نظام سرمایه داری. به اعتقاد یکی از نویسندگان معاصـر غرب، در دمکراسی و نظام سرمایه داری، خیر مشترک یا هدف های مشترک وجود ندارند که افراد با همدیگر برای تحقق آن عمـل کننـد. مفروض دمکراسـی فردگرایی است و بر این اسـاس، هر کس در پی افزایش درآمـد خود است. از رأی دهنـدگان انتظار می رود تا در راه حفظ مصالـح و منافع خویش قـدم بردارنـد. هیچ کس احساس تکلیف نمی کند که در بند تأمین سعادت و رفاه دیگری باشـد. در نیم قرن گذشـته، آن چه موجب یک پارچگی نظام سیاسـی غرب و آمریکا شـد ترس از کمونیسم بود. امروز تهدیـدی از نـاحیه کمونیسم وجود نـدارد و در نتیجه پیونـدهای وحـدت آفرین از بین رفته است. (۱) اجرای ناقص نسبی گرایی مـوجب بروز مشـکلاتی در غرب شـده است، به گونه ای که برخی تحلیـل گران غربی آن را موجب زوال و فسـاد می بیننـد. برژنسکی در این باره می نویسد: آمریکا به وضوح نیازمند یک دوره بازنگری فلسـفی و انتقاد از فرهنگ خودی است. آمریکا باید به درستی این واقعیت را بپـذیرد که لذت طلبی همراه با نسبی گرایی، که راهنمای اصـلی زندگی مردم شده است، هیچ گونه اصول ثابت اجتماعی را ارائه نمی دهـد. بایـد بپـذیرد جامعه ای که به هیچ یک از ویژگی های مطلق اعتقاد ندارد، بلکه در عوض رضایت فردی را هـدف قرار می دهد، جامعه ای است که در معرض تهدید، فساد و زوال قرار دارد. (۲) خلاصه آن که برخی از کشورهای مدعی دمکراسـی، در عمل، تحمل افکار و عقاید مخالف را ندارند و بر فرض صـحت سـخن بانیان دمکراسـی، مبنی بر اعمال نسبی گرایی، باید به این نکته اشاره کرد که نسبیت در دل وحدت و اصول کلی معنادار است. در اندیشه اسلامی، نسبی گرایی، در عرصه عقایـد، مطرود است و در اسـلام حقـایق ثـابت و ازلی فراوانی وجود دارد که به عناصـر ثابت و منطبق با فطرت بشـری بازگشت می کننـد. بـا این وجود، به تناسب زمان و مکان احکام متغیر در چارچوب احکام و قواعـد ثابت نیز وجود دارنـد. ما معتقـدیم که نتیجه اعمـال نسبیت، به سـر بردن انسـان در اضـطراب و تشویش ناشـی از شـکاکیت و راهی به سوی نفی آرامش و طمأنینه است؛ زیرا در یک جامعه نسبی گرا و سـکولار، هیـچ امری از تقدس برخوردار نیست و هیچ مرجعی قادر به رهنمون ساختن انسان به ساحل امن و آرامش نیست. امـا در انـدیشه الهی، یاد خـدا آرام بخش دل هاست. بسـیاری از امور از قـداست برخوردار بوده، انسان را به فضل و رحمت خـدا امیـدوار می سازد و او را از ورطه حیرت، ضـلالت و اضـطراب به ساحل امن هدایت می کند. در دمکراسـی، احزاب و جامعه مـدنی ابزارهایی برای تنوع عقایـد سیاسـی محسوب می شوند. اما آیا احزاب در خدمت توده های مردمند؟ و آیا در جامعه به تولیـد فکر و انـدیشه کمـک می کننـد؟ اشـپلنگر معتقـد است: این که ادعـا می شود مرامنـامه تمـامی احزاب بر اسـاس منـافع ملی و خواست توده مردم است، صـرفا حیله ای برای جلب توده مردم است و هیـچ گاه به اجرا نمی آید. وی، هم چون میخلز، معتقد اسـت که در حزب تصـمیم گیری فقط توسط رهبران حزب صورت می گیرد و سـطوح پایین حزب در آن نقشی ندارند. امروزه در جوامع دمکراتیک، احزاب در منظر افکار عمومی شـهروندان بیش تر ابزار نفاق به حساب می آینـد تا تشـکل، و برای دست یابی به قـدرت حاضـرند اصول اخلاقی و هنجارهای جامعه را زیر پا گذارند. برنامه های مشخصـی برای حل معضـلات و مشـکلات جامعه ندارند، دچـار فساد گروهی و شخصـی انـد. از دیگر سو، گسترش ارتباطات و وسایل ارتباط جمعی از اهمیت آن ها کاسـته، ارتباطات را از

انحصار آن ها در آورده است. در جوامع غربی، احزاب بیش تر از نوع واسطه اند تا مبتکر و اندیشه ساز. احزاب واسطه به احزابی گفته می شود که هدفشان صرفا پیروزی در انتخابات است. از این رو، به طیفی گسترده از منافع و ایدئولوژی ها متوسل می شوند؛ زیرا هدف آن ها تنها جلب آرای شهروندان است و شعاری نمی دهند که در قافیه آن بمانند و به گونه ای برنامه ارائه می کنند که هیچ گروه رأی دهنده را ناامید نکنند؛ لذا موضع گیری صریح نمی کنند. حاصل آن که اصول فکری احزاب مشترک است؛ فقط اولویت ها متفاوتند. در اسلام احزاب و تشکل های سیاسی نیز در چارچوب قواعد و اصول اسلامی قابل پذیرشند. از این رو، در جمهوری اسلامی ایران آن ها در چارچوب نظام اسلامی شکل می گیرند؛ چنانکه در هر نظام سیاسی، سازمان ها و احزاب باید بر اساس چارچوب ترسیم شده از سوی آن نظام که در قانون اساسی بیان شده عمل کنند. پس در هیچ جامعه ای احزاب و تشکل ها به طور کامل آزاد نیستند. دمکراسی و مشروعیت مردمی درباره دمکراسی و جایگاه مردم پرسش های متعددی مطرح است: آیا مشروعیت دمکراسی ناشی از مردم است؟ آیا هر نوع حکومت منتخب از سوی مردم الزاما دمکراسی است؟ آیا دمکراسی صرفا در انتخابات خلاصه می شود؟ جایگاه اقلیت در دمکراسی چیست؟ و آیا اکثریت حق تصمیم گیری درباره اقلیت را دارد؟ در باب دمکراسی، این پرسش ها مطرح است و با توجه به واقعیت های نظام دمکراسی، می توان از زوایای گوناگون بدان ها پاسخ داد که در ذیل به برخی از آن ها می پردازیم: الف) مشروعیت دمکراسی و حاکمیت سرمایه در نظام های دمکراسی، حاکمیت از آن پول و سرمایه است. دمکراسی حکومتی است که حافظ سرمایه صاحبان سرمایه است. در گذشته، برخی استدلال می کردند که آرای هر کس باید به تناسب سرمایه اش باشد، تا تهی دستان نتوانند با اعمال حاکمیت، سرمایه ثروتمندان را مصادره کنند. اما این راه حل ضرورتی نداشت، زیرا اولا همه از رأی خود استفاده نمی کردند و ثانیا دست یابی به قدرت و رأی و شرکت در پیکار انتخاباتی، نیاز به ثروت داشت که تهی دستان فاقد آن بودند . (۳) امروزه، وضعیت اقتصادی به الیگارشی اقتصادی انجامیده که با دمکراسی در تضاد است و تلاش می کند حکومت را به دست گرفته، آن را در جهت سود و منافع خویش به کار گیرد. از این رو، اصل حاکمیت عموم مردم افسانه ای بیش نیست. (۴) یکی از نویسندگان غربی در این باره می نویسد: جوامع سرمایه داری نظام های سیاسی بنا کرده اند که در آن ها ثروت اقتصادی می تواند به قدرت سیاسی تبدیل شود. امروزه، این واقعیت خود را در ورای مخارج پیکارهای انتخاباتی نشان می دهد که صاحبان قدرت اقتصادی نفوذ سیاسی گروه های ذی نفوذ ویژه ای را می خرند و به چشم می خورد که در سنای آمریکا هر صد سناتور آن میلیونر هستند. (۵) این نویسنده، با توجه به وضعیت کشورهای غربی و به خصوص آمریکا که خود را مهد دمکراسی می داند، معتقد است که فقط بازار است که در این کشورها حکومت می کند و تهدیدهای خارجی، ناآرامی های داخلی و ایدئولوژی های دیگر موجب ادامه رشد و بقای سرمایه داری شده اند . زمانی که مارکس زوال سرمایه داری در غرب را پیش بینی می کرد، ثروتمندان دریافتند که بقای دراز مدت آن ها منوط به آن است که شرایط پیدایش انقلاب را از بین ببرند. از این رو، پرداخت مستمری به سالمندان، نظام بهداشت و درمان عمومی را ابداع کردند. چرچیل، در سال ۱۹۱۱، نخستین طرح بیمه بیکاری را اجرا کرد و روزولت، رئیس جمهور آمریکا، نظام تأمین اجتماعی را طراحی کرد. بی تردید اگر نظام سرمایه داری مورد تهدید قرار نگرفته بود، هیچ یک از این تسهیلات عرضه نمی گشت. (۶) اشپلنگر، یکی از نظریه پردازان غربی، معتقد است که افراد وقتی می توانند از قوانین اساسی استفاده کنند که «پول» داشته باشند. وی می نویسد: از طرف دیگر، داشتن پول است که نمایندگان پارلمانی را نسبت به انتخابات کنندگان خود بی اعتنا و بی قید ساخته است. در صورتی که یکی از اصول ساده و ابتدایی دمکراسی این است که وکیل باید از هر حیث پای بند تمایلات موکلین خود باشد و شب و روز در خدمت و جلب رضایت انتخاب کنندگان خود بکوشد. (۷) در نظام های دمکراسی، رأی کالایی قابل فروش است و از آن جا که بین افراد به حسب اقتصادی تفاوت است، آشکارا عده ای ثروتمند و صاحب نفوذ می توانند آن را خریداری کنند؛ مثلا در انتخابات ریاست جمهوری آمریکا، رژیم پیشین ایران مخارجی را هزینه می کرد که رئیس جمهور مطلوبش روی کار آید. احزاب

معمولا ابزاری در دست ثروتمندان به شمار می روند، لذا مارکسیست ها دمکراسی آمریکا را «دمکراسی پرستش دلار» می نامیدند و لنین معتقد بود که حق رأی سرابی بیش نیست؛ آن چه حقیقت دارد پول و سرمایه است. آن چه گفته شد نقدی بر اصل دیگر دمکراسی که برابری است نیز می باشد. آیا در دمکراسی حاکمیت ثروتمندان و فقیر شدن توده های مردمی با «برابری» نسبت دارد؟ ب) دمکراسی و حاکمیت نخبگان در دمکراسی، این عقیده وجود دارد که اکثریت حاکم است، اما حقیقت جز این است؛ زیرا حکومت یعنی اعمال سلطه بر افراد جامعه و روشن است که مردم خود نمی توانند فرمان برانند. جان استوارت میل معتقد بود: مردمی که قدرت را اعمال می کنند همان مردمی نیستند که قدرت بر آن ها اعمال می شود. لیپمن نیز معتقد بود که مردم نمی توانند به اداره حکومت بپردازند . (۸) رنه گنون، اندیشمند فرانسوی، نیز معتقد بود که اگر دمکراسی را به عنوان حکومت مردم بر مردم تعریف کنیم، این تعریف خود مستلزم امری غیر ممکن و محال حقیقی است. وی می نویسد : نباید اجازه دهیم که ما را با کلمات فریب دهند و اگر بپذیریم که افراد ثابت و واحدی می توانند در آن واحد هم حاکم باشند و هم محکوم دچار تناقض شده ایم. (۹) وی هم چنین معتقد بود که در دمکراسی های معاصر، شعار حاکمیت مردم بر سرنوشت خویش فریبی بیش نیست، گرچه در راستای این پندار و توهم، ارائه رأی و انتخابات عمومی خلق شده است . وی حاکمیت را از آن اقلیتی می دانست که قادر است در پرتو تبلیغات، عقاید و افکار دیگران را در جهت خواست و منافع خود دگرگون سازد. (۱۰) اشپلنگر نیز در این باره معتقد بود: موضوع «حق حاکمیت مردم» که جامعه بتواند بر حسب اراده خود مقدرات خویش را به دست گیرد، تنها حرفی مؤدبانه است، ولی حقیقت این است که با تعمیم حق رأی به عموم افراد، انتخابات معنای اولیه خود را از دست داده است... (زیرا مردم) گرفتار چنگال قدرت های جدید، یعنی رهبران احزاب، خواهند بود و این رهبران اراده خود را با به کارگیری همه دستگاه های تبلیغاتی و تلقینات بر مردم تحمیل می کنند. (۱۱) نگاهی دقیق به دمکراسی نشانگر آن است که دمکراسی حاکمیت اکثریت مردم نیست، بلکه در واقع حکومت نخبگان است؛ منتها در نظامهای حزبی دو گروه نخبه وجود دارند که هر از چند گاه یکی جای خود را به دیگری می دهد. شومپیتر، از نویسندگان غربی، معتقد است: شهروندان معمولی فاقد درایت لازم برای تصمیم گیری و مشارکت واقعی اند و آنچه ما در تحلیل فرایندهای سیاسی با آن روبه رو هستیم، بیش تر یک اراده ساختگی است تا یک اراده اصیل؛ این واقعیتی است که با اراده عمومی آموزه کلاسیک وفق دارد. اراده مردم ثمره فرایند سیاسی است و نه محرک آن. وی تنها امتیاز دمکراسی را رقابت نخبگان می داند؛ یعنی دو گروه نخبه «الیت» بر سر قدرت باهم نزاع و رقابت می کنند. از نظر وی، دمکراسی تنها به این معنا است که مردم می توانند کسانی را که بر مقدرات آن ها حکومت کنند، بپذیرند یا رد کنند. پس دمکراسی عبارت است از رقابت آزاد بین رهبران بالقوه برای جلب رأی دهندگان. امروزه، در برخی از کشورهای غربی کم تر از نصف افراد واجد صلاحیت رأی دادن در انتخابات شرکت می کنند و از این تعداد، با توجه به ملاک بودن اکثریت، یعنی یک رأی بیش از نصف، گاه اتفاق می افتد که تنها ۲۵٪ افراد دارای حق رأی یک سیستم را بر سر کار آورده اند . آیا مفهوم دمکراسی این است؟ علاوه بر این، در عمل، قدرت در دست نخبگان است. در احزاب رؤسای مسلط قدرت را اعمال می کنند و بقیه اعضای حزب دنباله روی می کنند. لذا کارلایل دمکراسی را حکومت عوام فریبان، انگل ها و رؤسای حزب نامیده است. نویسنده دیگری دمکراسی را به «حکومت سیاستمداران، توسط سیاستمداران و برای سیاستمداران» توصیف می کند. با این وصف سخن از حاکمیت اکثریت بیهوده است. اشپلنگر در این باره می نویسد: در ظاهر، اختلاف بسیاری بین دمکراسی پارلمانی مغرب زمین و دمکراسی قدیمی مصر، چین و اعراب مشاهده می شود؛ ولی در حقیقت در عصر کنونی نیز ملت در دست نفوس مقتدر آلتی بیش نیست. همان طور که در تمدنهای قدیمی ملت به صورت بندگان مطیع و فرمانبرداری آماده مشایعت بود، در این عصر نیز به صورت انتخاب کنندگان حاضر و آماده است تا از اراده های نیرومند پیروی کند. چنان که اشاره کردیم، در واقع دمکراسی حاکمیت نخبگان است و نمایندگی در آن جایگاهی ندارد . روسو در این زمینه سخن پرمعنایی دارد که مبین ماهیت دمکراسی است. وی می گوید: مردم انگلستان فکر

می کننـد که آزادند، آن ها سـخت در اشـتباهند؛ زیرا آزادی آن ها فقط محدود به زمان انتخاب اعضای پارلمان می شود. وقتی آن ها انتخاب شوند مردم دیگر بنده ای بیش نیستند. از دید برخی دیگر از منتقدان دمکراسی، نمایندگی توهمی بیش نیست. هیچ وقت انتخاب شـدگان نماینـده واقعی رأی دهندگان نیسـتند و پیوندی بین آن دو وجود ندارد. از نظر حقوقی نیز رأی دهنده صاحب هیچ اختیـاری نیسـت کـه بخواهـد بـه کسـی منتقـل کنـد. بـه همین ترتیب، مجلس نیز نمی توانـد نماینـده ملت تلقی شـود. بین دو طرف قراردادی بسـته نشـده تا صـحبت از قرارداد اجتماعی به میان آیـد و اصـلا نمایندگی در خدمت حکومتگران است، تا سـلطه خود را مشـروعیت بخشـند. اشـپلنگر در این بـاره می نویسـد: موضوع «حق حاکمیت ملت» به این معنا که جامعه بتوانـد بر حسب اراده خود، مقـدرات خویش را به دست گیرد، فقـط در حـد حرف است. حقیقت این است که با تعمیم حق رأی به عموم افراد، انتخابات معنای اولیه خود را از دست داده است و هر قـدر برای برانـداختن پرورش یافتگـان قـدیمی، یعنی صاحبـان مشاغـل و افراد و دودمـان هـای اصیل و طرد آن هـا از جرگه سیاست، شـدت فشـار بیش تری اعمال شود، توده انتخاب کننـدگان به همان انـدازه بی روح تر و بی بهـاتر شـده، به نحو کامل تری گرفتار چنگال های قـدرت جدیـد، یعنی رهبران احزاب خواهنـد شـد. نماینـدگان فقط از سوی یک اقلیت انتخاب شده اند؛ زیرا در کشورهای مدعی دمکراسـی همه مردم در انتخابات شرکت نمی کنند. در برخی کشورها، در حدود ۵۰٪ شـرکت می کننـد. این تعـداد نیز به فرد یا افرادی رأی می دهند که از میان آنان کسـی که رأی بیش تری را حائز شود نماینده می شود که در واقع او نماینـده اقلیتی از جـامعه است. حـال چه الزامی وجود دارد که افراد جامعه وی را بپذیرنـد و به نظر و عمل او رضایت دهند؟ یک وکیل تنها حق دارد در امور موکلان خود دخالت کند و حق ندارد بر کل جامعه حاکمیت داشته باشد. به فرض که اکثریت نیز به او رأی داده باشـند، حق نـدارد بر اقلیت حکومت کند. اگر ملاک رأی مردم است، پس رأی نماینده فقط در برابر موکلانش نافذ است، نه همه مردم. بنابراین، مشاهده می شود که حقوق اقلیت پاس داشته نمی شود. ممکن است پاسخ داده شود که وقتی کسـی قانون اساسی و نظام سیاسی را پذیرفت که در آن رأی اکثریت ملاک است، در واقع پذیرفته است که به مقتضای قانون اساسـی نتیجه انتخابات هر چه باشد صـحیح است. ثانیا وقتی حاکم انتخاب شد، مخالفان یا به حاکمیت او رضایت می دهند، یا نمی دهنـد. طـبیعی اسـت کـه چـون مشـکلات شـق دوم فراوان اسـت، به ناچـار رضـایت می دهنـد. در واقـع، این حـاکمیت مشـابه نظام دیکتـاتوری است که علی رغم میل برخی اعمال حاکمیت می شود . این تنها پاسـخی است که می توان ارائه داد و چاره ای جز این نیست و الا پرسش فوق پاسخ درستی ندارد. مسأله دیگر آن که پس از انتخاب نماینده برای مردم امکان عزل او نیست. در حالی که در وکالت، موکل می تواند وکیل را عزل کند. علاوه بر این، پس از انتخاب اگر همه مردم خواسته ای داشته باشند، آیا نماینده باید رأی آن ها را اعمال و اجرا کنـد یا رأی خود را نافـذ می دانـد؟ امروزه، در نظام های دمکراسـی نماینده به رأی خود عمل می کند. چه بسا اکثریت قریب به اتفاق مردم مخالف هسـته ای شـدن کشورشان باشـند، ولی نماینده بدون در نظر گرفتن آرای موکلان خود نظر خود را می دهد. گر چه به لحاظ نظری و بر مبنای دمکراسـی، باید رأی مردم مقدم باشد، ولی در عمل، حق به نمایندگان مردم داده می شود نه خود مردم. ج) دمکراسـی و برابری برابری یکی از شالوده های دمکراسی است. آیا در نظام های مبتنی بر دمکراسی برابری وجود دارد؟ آیـا برابری بـا نظـام سـرمایه داری سازگار است؟ آیا برابری با آزادی که اصل دیگر دمکراسـی است قابل جمع است؟ برخی معتقدند: دمکراسـی و نظام سـرمایه داری قابل جمع نیستند؛ زیرا دمکراسی به برابری کامل قوانین قدرت سیاسی معتقد است: «هر کس یک رأی» . و حال آن که سـرمایه داری معتقد است به دست گرفتن قدرت سیاسـی تنها وظیفه شایستگان اقتصادی است. کـارایی نظـام سـرمایه داری بر محور بقـای اصـلح و نابرابری قـدرت خریـد دور می زنـد. یک نویسـنده غربی در این باره می نویسـد : پـوست کنـده این که: نظـام سـرمایه داری به طور کامـل بـا برده داری سازگـار است. (۱۲) سـرشت نظام سـرمایه داری در نابرابری نهفته است. وی می افزایـد: حتی اگر توزیع قـدرت خریـد بر پایه برابری و تساوی جویی قرار گیرد، اقتصاد بازار به سـرعت برابری را از میان برمی دارد و نابرابری را به جای آن می نشانـد... زیرا فرصت های یک سانی وجود نـدارد. (۱۳) چون اقتصاد بازار

برابری ایجاد نکرده است، همه دمکراسی ها ضروری می دانند که ضمن مداخله در بازار برنامه های گوناگونی را جهت افزایش برابری تنظیم کنند. در این راستا، در قرن نوزدهم، تعلیمات اجباری در سطح ابتدایی و متوسطه وضع شد. سپس قانون ضد «تراست» و در قرن بیستم، مالیات بر درآمد وضع شد. و هم چنین مزایای ضد بیکاری، نظام تأمین اجتماعی و بعد از جنگ جهانی دوم حقوق بشر وضع شد. بعد از این تلاش ها، هم چنان توزیع ثروت نابرابر بود و بنا به گفته نویسنده فوق، همه این خدمات در جهت جلوگیری از انفجار جامعه بود و چراغ سبزی بود برای ثروتمندان که دمکراسی در واقع از آن ها حمایت می کند. (۱۴) یکی از خطراتی که این نویسنده، برای جوامع غربی، ذکر می کند نابرابری است. وی می نویسد : اگر نابرابری ادامه یابد و روز به روز بیش تر شود و مزد واقعی اکثریتی عظیم از خانواده های ما روز به روز کاهش یابد، کسی به درستی نمی داند چه پیش خواهد آمد... اگر فرایند سیاسی مبتنی بر دمکراسی نتواند آن چه را که سبب بروز این واقعیت، در درون نظام سرمایه داری، می شود علاج کند، دمکراسی نیز بی اعتبار خواهد شد. (۱۵) د) دمکراسی و آزادی رابطه دمکراسی و آزادی چیست؟ آیا افراد و گروه ها هر عقیده ای که داشته باشند می توانند آزادانه آن را تبلیغ کنند؟ آیا اگر افراد جامعه خواهان نفی دمکراسی شدند آزادند؟ در پاسخ پرسش های فوق باید گفت: در هیچ نظامی آزادی مطلق وجود ندارد. به عبارت دیگر، آزادی محدود و در چارچوب نظام سیاسی هر جامعه است. چارچوب های محدود کننده آزادی از هر نظام سیاسی تا نظام سیاسی دیگر متفاوتند و مبتنی بر جهان بینی و نظام فکری آن جامعه می باشند. موریس دورژه درباره چارچوب آزادی در دمکراسی می نویسد: آیا با اعطای آزادی به دشمنان آزادی، به آن ها اجازه داده نمی شود که آزادی را در هم بکوبند؟ آیا دمکراسی مقهور و محکوم است تا علیه آنان که می خواهند بر اساس دمکراسی نابودش کنند به دفاع بر نخیزد؟ پاسخ ساده است، دمکراسی به مخالفان خود اجازه بیان عقایدشان را می دهد؛ ولی تا وقتی که این کار را در چارچوب روش های دمکراتیک انجام دهند. (۱۶) بنابراین، معقول نیست که یک نظام سیاسی آن قدر به مخالفان خود آزادی بدهد که چارچوب های آن را درهم بشکنند. در نظام های دمکراسی غربی، زمانی که نظام دو قطبی حاکم بود، هیچ گاه به احزاب مارکسیستی آن قدر اجازه برای فعالیت داده نمی شد تا بتوانند اکثریت جامعه را به خود جذب کنند. امروزه، نظام های حاکم بر غرب هر اندیشه و فعالیت بر حقی را به اسم دفاع از آزادی و دمکراسی و حقوق بشر سرکوب می کنند. در مقام عمل، سرکوب مردم الجزایر که به اسلام گرایان رأی داده بودند و برخورد رژیم لائیک ترکیه با حزب رفاه و سرنگونی آن شواهدی بر این امر است که آزادی شعاری بیش نیست. مارکس در این باره معتقد است: دمکراسی فقط جنبه ظاهری و رسمی دارد؛ زیرا حقوق و آزادی های شخصی را به مردم اعطا می کند، ولی ابزار اعمال آن را اعطا نمی کند. (۱۷) اسلام و دمکراسی جایگاه دمکراسی در اندیشه اسلام چیست؟ آیا میان آن دو سازگاری وجود دارد؟ پاسخ به این سؤال ها و پرسش های دیگر درباره ویژگی های آن از مسائلی هستند که در خلال چند دهه اخیر، دانشوران اسلامی را به خود مشغول کرده است. نظرات، در پاسخ به این مسائل، حاکی از آن است که اندیشمندان اسلامی نسبت به مفهوم «دمکراسی در اسلام» و ویژگی های آن اتفاق نظر دارند. در بررسی جایگاه دمکراسی در اسلام، متفکران اسلامی با توجه به تعریفی که از دمکراسی ارائه می کنند دو دیدگاه دارند. اگر دمکراسی را بر اساس برخی تعاریف رایج از آن و فارغ از مبانی فکری آن در نظر بگیریم، می توان به وجود دمکراسی در اسلام حکم کرد. نظیر این که دمکراسی را به معنای حاکمیت قانون و یا نفی استبداد و یا مشارکت سیاسی و شرکت مردم در انتخاب بگیریم. البته اگر حکم به وجود دمکراسی بر اساس معنای مسامحی آن بکنیم، این امر بدان معنا نیست که در توصیف نظام سیاسی خود از آن واژه بهره بریم. بلکه باید در فرهنگ و متون دینی خود بکاویم و متناسب با شرایط جامعه و تفکر دینی واژه های دینی بجوییم . اگر دمکراسی را به معنای دقیق و با ملاحظه فلسفه سیاسی مد نظر قرار دهیم، به طور قطع حکم به نبودن دمکراسی در اسلام خواهیم کرد. اگر دمکراسی را حکومتی بدانیم که مشروعیتش ناشی از حاکمیت مردمی است و یا دمکراسی را با ملاحظه اصول و مبانی فکری آن تصور کنیم، طبیعی است در اسلام دمکراسی جایگاه ندارد. برخی در صددند حکومت در اسلام را نظامی

دمکراتیک معرفی کنند. در این که داعیه این افراد در طرح این مسأله چیست؟ آیا داعیه دفاع از اسلام را دارند و یا این تلاش، ناشی از سیطره علم و تمدن غربی بر ذهنیت آنها است؟ انگیزه هر چه باشد، باید به این نکته اشاره کرد که این موج در کشورهای عربی و از جمله، مصر از پیشینه بیش تری برخوردار است. به نظر ما، تفکر دینی ریشه در چشمه زلال وحی داشته، از غنا و جامعیت برخوردار است و مبانی حاکم بر حکومت اسلامی با دمکراسی غربی تعارض بنیادین دارد. نظام حکومتی اسلام با توجه به منبع وحی و بر اساس نیاز جامعه بشری تنظیم گشته است. اگر جوهره دمکراسی را مشارکت سیاسی بدانیم، بی شک اسلام از جمله مکاتبی است که بر مشارکت سیاسی تأکید شایانی داشته و دارد. برخی گمان می کنند معنویت و قرب به خداوند با مشارکت سیاسی منافات دارد. آیا مسلمان خود ساخته و عارف حقیقی مشارکت سیاسی را فراموش می کند و به فعالیت سیاسی و اجتماعی بی توجه است؟ در این که انگیزه و خاستگاه مشارکت چیست؟ باید افزود در اسلام انگیزه مشارکت مسلمانان، در عرصه سیاسی و اجتماعی، ناشی از تشویق و تحریک دینی است. در حالی که در نظام های دمکراتیک انگیزه شهروندان از مشارکت برآوردن خواست های فردی و منافع اقتصادی است. بنابراین، دراسلام مشارکت سیاسی پشتوانه مکتبی دارد و برخاسته از موضع تعهد و مسؤولیت است. بی شک، این مشارکت فعالانه است نه منفعلانه و سازمان یافته از سوی حکومت. انسان مسلمان، در مقام تحصیل رضای خداوند، خود را موظف و مسؤول به مشارکت در تمامی ابعاد جامعه می داند. در دعوت انبیا مردم مخاطبان اصلی شمرده می شدند، چنان که در مبارزات حضرت موسی (علیه السلام) در مقابل فرعون، مردمی که دعوت آن حضرت را پذیرفته بودند طلایه داران مشارکت سیاسی در جهت به دست گرفتن قدرت سیاسی در برابر کفر و نفاق و الحاد شناخته می شدند. پی نوشت ها: ۱ لستر تارو، آینده سرمایه داری، ترجمه عزیز کیاوند، (تهران: ۱۳۷۶) ص .۱۹۷ ۲ زیبیگینو برژنسکی، خارج از کنترل، (اطلاعات، تهران ۱۳۷۲) ص .۱۲۹ ۳ لستر تارو، پیشین، ص .۳۱۴ ۴ لستون و دیگران، آشنایی با علم سیاست، ترجمه بهرام ملکوتی (امیر کبیر، تهران: ۱۳۷۵) جلد اول، ص .۱۲۵ ۵ لستر تارو، پیشین، ص .۳۱۵ ۶ همان، ص ۱۷، ۲۰ و .۲۷ ۷ اسوالد اشپلنگر: فلسفه سیاست، ترجمه هدایت الله فروهر (وزارت ارشاد اسلامی، تهران : ۱۳۶۸) ص .۸۱ ۸ کارل کوهن: دمکراسی، ص .۲۳ ۹ رنه گنون، بحران دنیای متجدد، ترجمه ضیاءالدین دهشیری (امیر کبیر، تهران ۱۳۷۲) ص .۱۱۳ ۱۰ همان، ص .۱۱۵ ۱۱ اسوالد اشپلنگر، پیشین، ص .۸۳ ۱۲ لستر تارو، پیشین، ص .۳۰۷ ۱۳ همان، ص .۳۰۹ ۱۴ همان، ص .۳۱۱ ۱۵ همان، ص .۳۳۳ ۱۶ موریس دورژه، جامعه شناسی سیاسی، ترجمه ابوالفضل قاضی (انتشارات دانشگاه تهران : ۱۳۶۹) ص .۳۴۳ ۱۷ احمد نقیب زاده، سیاست و حکومت در اروپا، (سمت، تهران ۱۳۷۳) ص .۷۲ منابع مقاله: فلسفه سیاست، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمنی (ره) ؛

دموکراسی

دموکراسی دمکراسی (democracy) واژه ای یونانی است و از ریشه demos به معنای «مردم» و کراسیا cratia یا krato به معنای «حکومت» اخذ شده است. در این نوشتار، در پی تبیین مفهوم، سیر تاریخی و مبانی فکری دمکراسی هستیم تا زمینه ارزیابی آن فراهم شود. از این رو، پرسش های مهمی که فراروی ما قرار دارند عبارت اند از: دمکراسی چیست؟ فراز و فرود دمکراسی در بستر تاریخ چگونه ترسیم می شود و دمکراسی به لحاظ مفهومی دستخوش چه تحولاتی شده است؟ اصول و مبانی فکری دمکراسی کدامند؟ گذار دمکراسی از یونان باستان تا عصر جدید دمکراسی یا حکومت مردم بر مردم که در فارسی معادل آن «مردم سالاری» است ریشه در تاریخ دارد. از زمان هرودت، تاریخ نویس معروف، می توان مفهوم دمکراسی را در آثار فلاسفه و نویسندگان یونان ملاحظه کرد. در یونان باستان، حکومت مبتنی بر دمکراسی وجود داشت و بر اساس قانون اساسی آن روز آتن هر شهروند که به سن ۲۰ سالگی می رسید حق شرکت در شورای شهر را داشت. هم زمان با یونان، اندیشه دمکراسی در مشرق زمین، یعنی هند و چین باستان نیز امری شناخته شده بود؛ به گونه ای که برخی مورخان منشأ اولیه دمکراسی را چین و هند می دانند. افلاطون و

ارسطو، که از دانشوران یونان باستان به شمار می روند، در آثار خویش از دمکراسی یاد کرده اند. در نزد افلاطون، با توجه به این که معیار طبقه بندی حکومت را علم می دانست، دمکراسی سمبل حکومت جاهلان بود. ارسطو دمکراسی را مظهر حاکمیت فقرا و تهیدستان می دانست. بدین سان، دمکراسی از دید هر دو اندیشمند مورد طعن و انتقاد بود . نکته ای که یادآوری آن ضروری است آن است که دمکراسی در یونان باستان مستقیما اجرا می شد و همه شهروندان واجد شرایط در آن مشارکت داشتند اما این امر به این معنا نیست که تمامی ساکنان «دولت شهر» دارای حق رأی بودند. وجود حکومت بر پایه دمکراسی، در یونان باستان، دولتی مستعجل بود و دیری نپایید. پس از گذشت قرون متمادی، به دنبال رنسانس (نوزایی) و نهضت اصلاح دینی در غرب، به تدریج مبادی فکری دمکراسی جدید پی ریزی شد. از ماکیاولی گرفته تا هابز و لاک و سپس روسو و منتسکیو هر یک در شکل گیری ایده دمکراسی تأثیری عمیق داشتند. بدین سان، نظریه دمکراسی در ساحت اندیشه بشری، در قرن بیستم، به نقطه ای منتهی شد که قبل از میلاد مسیح از آن آغاز شده بود. به لحاظ مفهومی، دمکراسی در نزد روسو از مفهوم آن در یونان باستان متفاوت بود. روسو معتقد بود که حکومت مردم بر مردم عملاـ غیر قابل دست یابی است. مفهومی که روسو ارائه کرد آن بود که دمکراسی، یعنی حکومت اکثریت. این رویکرد به دمکراسی نیز در بوته عمل کارساز واقع نشد و هم زمان با انقلاب فرانسه کاستی های آن آشکار گشت. کسانی که پس از انقلاب فرانسه حکومت را به دست گرفتند، به نام اکثریت مردم حکومت دمکراسی تشکیل دادند. زیاده روی آنان، در امر حکومت، باعث این تلقی شد که همان گونه که یک فرد و یا یک اقلیت می تواند استبدادی باشد، اکثریت هم ایجاد استبداد می کند و چه بسا که استبداد به نام اکثریت خطرناک تر هم باشد. نگرش روسو به دمکراسی گرچه تعدیل یافته بود، اما در مقام عمل با اشکال مواجه شد. از این رو، برخی از نویسندگان غربی به این نتیجه رسیدند که دخالت مستقیم همه یا اکثریت آنان در حکومت قابل اجرا نیست. پس نگرشی جدید از دمکراسی مبنی بر حاکمیت غیر مستقیم مردم و به عبارت دیگر سیستم نمایندگی عرضه شد. بنابراین، شیوه نمایندگی و رأی اکثریت از مقبولیتی عام برخوردار شد. امروزه، دمکراسی حکومت نمایندگان اکثریت مردم در مقابل حکومت فردی یا اقلیت است. حاصل آن که آنچه در گذار دمکراسی کهن به مدرن تغییر کرده، اصل حاکمیت مردم نیست، بلکه شیوه های اجرایی و اعمال آن است. تعریف دمکراسی دمکراسی دارای تعاریف زیادی است و معانی متفاوتی از آن ارائه شده است و هم چون بسیاری از مفاهیم، در علوم اجتماعی، تعریفی جامع و مانع از آن وجود ندارد. بسیاری از تعاریف دمکراسی اشاره به نظام حکومتی داشته، ناظر به مبانی و اصول فکری آن است. یکی از این تعاریف عبارت است از: «دمکراسی عبارت است از شکلی از حکومت که مطابق با اصول حاکمیت مردم، برابری سیاسی، مشورت با همه مردم و حکومت اکثریت سامان یافته است.» (۱) و برخی دیگر صرفا به امر مشارکت و انتخابات، اشاره دارد، نظیر این تعریف که: «دمکراسی عبارت است از طریقه تصمیم مردم که چه کسی باید حکومت کند و هدفش چه باید باشد» . (۲) بنا به اعتقاد نظریه پردازان معاصر، دمکراسی در رایج ترین معنای خود ناظر به یکی از گونه های حکومت است که در آن قدرت در دست یک یا چند کس نیست، بلکه از آن اکثریت است . بدین طریق، می توان دمکراسی را از حکومت های دیگر باز شناخت. به طور کلی، درباره دمکراسی، به دو دیدگاه می توان اشاره کرد. ۱ دمکراسی یک نظام حکومتی است، که تعاریف فوق ناظر به آن است. ۲ دمکراسی طرحی برای جامعه است که هدف آن کامیابی فردی و جمعی تمام شهروندان است. در این دیدگاه دمکراسی به عنوان ارزش مطرح است تا مکانیزم، دمکراسی یک شیوه زیستی است؛ گر چه به عنوان شکل حکومتی نیز مطرح می شود. شیوه دمکراسی عبارت است از معامله و مصالحه . دمکراسی، به عنوان روش، در پی به حداقل رساندن خطاهای مدیریت جامعه و به حداکثر رساندن مشارکت مردم و کاهش دادن نقش افراد، به عنوان فرد، در تصمیم گیری های سیاسی است. به جای این سؤال که «چه کسی باید حکومت کند؟» ، سؤال از نحوه حکومت کردن طرح می شود. لذا پوپر، از نظریه پردازان دمکراسی، به جای سؤال مزبور این سؤال را مطرح می کند که: آیا اشکالی از حکومت وجود دارند که اخلاقا مذموم باشند؟ و در مقابل آن، آیا اشکالی از حکومت وجود دارند که

به ما اجازه دهند خود را از شـر یک حکومت شـریر و زیانبار رها سازیم؟ پوپر این سؤال ها را وجه ممیز دمکراسی آتن و مدرن می داند. (۳) بنیادهـای دمکراسـی دمکراسـی بر یک سـری اصول و پیش فرض هایی اسـتوار است که شـناخت آن ها جهت فهم معنای دمکراسـی ضـروری است. به مـدد این اصول از سویی قـادر خواهیم بود که نظام های مـدعی اعمال دمکراسـی را محک زده، مورد ارزیـابی قرار دهیم و از سوی دیگر، در جهت درک دقیق تر نظـام دمکراسـی و تمیز آن از دیگر حکومت هـا به ما کمک می کنـد. مهمترین اصول دمکراسـی را می توان در محورهای ذیل خلاصه کرد: .۱ نسبی گرایی یکی از ویژگی های دمکراسـی این است که به حقایقی ثابت و مطلق، به ویژه در امر قانون گـذاری، ایمان نـدارد. به عبارت دیگر، هیچ عقیده و ارزشـی به عنوان حقیقت ازلی و ابـدی قلمداد نمی شود و به جای اعتقاد به یک حقیقت مطلق، دمکراسـی به پراگماتیسم و نسبیت عقاید و ارزش ها معتقد است. در چنین نظـامی، قوانین ناشـی از خواست انسـان هـا و محصول عقـل و انـدیشه است و ارتباطی به ماورای طبیعت و وحی نـدارد. نسبی گرایی در دو عرصه، نمود عملی می یابـد: الف) تنوع و چنـدگانگی عقایـد (پلورالیسم دینی) ب) چندگانگی گرایش های سیاسـی (پلورالیسم سیاسی) ابزار اجرایی تکثرگرایی سیاسی عبارت است از: .۱ احزاب .۲ جامعه مدنی. امروزه، احزاب و گروه های فشار از مهم ترین عوامـل نشـر مسائـل سیاسـی در جـامعه انـد. حزب به مجموعه ای از انسـان ها گفته می شود که بر اساس افکار و اهـداف مشترک گرد هم آمـده، برای کسب قـدرت تلاش می کننـد. حزب، مولود نظـام پارلمانی و دمکراسـی است و قبل از قرن هجـدهم حزب به مفهومی که ذکر شد، وجود نداشـته است؛ گرچه همواره، در طول تاریخ، گروه ها و تشـکل ها وجود داشته اند. در جامعه معاصر، حزب مشخصه ها و کار ویژه هایی دارد، از جمله: تنظیم خواسته های مردم جهت ابلاغ به حکومت و تلاش در جهت تحقق آن ها، تشویق شهروندان به مشارکت در انتخابات، سازماندهی و متمرکز ساختن نیروهای پراکنده و متشتت جامعه در جهت اهداف حزب و دفـاع از حقوق شـهروندان در قبـال دسـتگاه های اجرایی کشور. گروه های فشار به تشـکل هایی گفته می شود که از حزب محدودترنـد و به دنبال کسب قـدرت نیسـتند، بلکه هـدفشان صـرفا تأثیرگذاری بر حکومت است. این گروه ها می کوشـند از طریق تبلیغات و نفوذ در مجالس قانون گـذاری، هدف خود را جامه عمل بپوشانند. احزاب و گروه های فشار از جلوه های جامعه مدنی به شمار می رونـد. جامعه مـدنی، در عصـر جدیـد، نشانگر این واقعیت است که جامعه، در جهت حفظ دمکراسـی، باید دارای تشـکل هایی باشد که وابسته به دولت نباشند و این مهم وقتی تحقق می یابد که قدرت دولت محدود شود. یکی از شیوه های محدود شدن قدرت دولت گسترش جامعه مدنی است. با ایجاد جامعه مدنی، افکار عمومی از بالا سامان نمی یابد، بلکه از پایین سامان می یابد و به گوش دولتمردان می رسـد . راز اهمیت احزاب و گروه هـا در جوامع امروزی این است که اشـخاص به طور فردی توانـایی اعمال نفوذ زیـادی در مسائـل حکومتی ندارنـد؛ امـا هنگـامی که بـا دیگران یکی شونـد قادر به این امر هسـتند. .۲ مشـروعیت مردمی قوام دمکراسـی بـه مشـارکت اسـت. در حکـومت دمکراسـی، بـه لحـاظ کمی انتخابـاتی که در آن ۹۰٪ شـهروندان شـرکت کنند نتیجه دمکراتیـک تری به بـار می آورد، تـا انتخاباتی که فقط ۶۰٪ در آن شـرکت می کننـد. عدم شـرکت شـهروندان در انتخابات، به هر دلیلی که باشـد، بیانگر کاستی در دمکراسـی است. (۴) مشارکت شـهروندان، در گزینش فرمانروایان و اخذ تصـمیمات سیاسـی، از ویژگی های دمکراسـی به حساب می آیـد. امروزه، مشارکت شـهروندان از طریق سیسـتم نمایندگی اعمال می گردد. افکار عمومی منشأ صـلاحدید و صـلاحیت ها در دمکراسی است و مجرایی جهت مشروعیت و حقانیت حکومت است. در برخی از دمکراسی ها، به منظور جلوگیری از عـدم مشـارکت که ناشـی از کوتـاهی یـا خودداری شـخص از رأی دادن در انتخابـات است الزام های قانونی وضع می کننـد و مشـارکت را اجبـاری می کننـد؛ زیرا انتخابات را تجلی ساختار دمکراتیک می داننـد و شـهروندان مجاز نیسـتند از تعهدات دمکراتیک خویش سرباز زنند. (۵) نمود مشـروعیت مردمی در دو امر است: الف) سیسـتم نمایندگی: نمایندگی ابزاری در جهت تحقق دمکراسـی است. نمایندگی اداره حکومت توسط عده ای اندک است که از سوی شـهروندان انتخاب شده اند و تمامی اختیارات آن ها از موکلانشان ناشـی می شود. نمایندگی مجرایی در جهت مشارکت شـهروندان است. (۶) ب) مبنا قرار گرفتن نظر

اکثریت بـا احترام به اقلیت: در کشورهای غربی، حق رأی شـهروندان از سال ۱۸۳۰ م آغاز شـد و تنها پس از جنگ جهانی اول بود که در برخی از کشورهای اروپایی، نظیر انگلسـتان و فرانسه، زنان حق رأی یافتنـد و در بسـیاری از کشورهای اروپایی و غیره تا پس از جنـگ جهـانی دوم تصویب حق رأی برای زنـان به تـأخیر افتـاد. برخی از نویسـندگان غربی برگزاری انتخابـات در یک کشور را معیاری جهت ارزیابی دمکراسـی قلمداد می کنند. ۳. برابری برابری ریشه در اومانیسم و فردمـداری دارد؛ بـدین معنا که یک اقتدار برتر از فرد و یـک معرفت برتر از عقل فردی وجود نـدارد. برخی برابری را به این معنا می داننـد که قـدرت به نحو مساوی بین افراد جامعه تقسیم شود و هیـچ کس بیش از دیگری قدرتی نداشـته باشد. حق برابری شـهروندان در محورهای متنوع ذیل تبلور می یابد: الف) برابری سیاسـی: همه شـهروندان در حق رأی برابرنـد؛ یعنی هر فرد دارای یک رأی است و افراد در انتخاب شـدن هم برابرنـد. ب) برابری حقوقی: همه در قبـال قـانون برابرنـد و از حقی یـک سـان برخوردارنـد. ج) برابری اجتمـاعی: همه طبقات و گروه ها در فعالیت سیاسـی برابرنـد. زیربنای برابری، حقوق ملت است. در دمکراسـی، شـهروندان محقنـد و بر مبنای قرار داد اجتماعی از حقوق برخوردارند. کار ویژه دولت فقط حفظ امنیت است. برابری اصلی است که در سایه آن شهروندان حقوق خود را استیفا می کنند. ۴. آزادی آزادی یکی از موضوعـاتی است که مـورد احـترام همه انسانهـا است و البته در هیـچ جـامعه ای آزادی مطلـق وجـود نـدارد. دمکراسـی مبتنی بر لیبرالیسم مـدعی است که دولت بایـد حـداقل دخـالت را در امور جامعه داشـته باشـد و در مقابل، شـهروندان از حـداکثر آزادی برخـوردار باشـند. کـار ویژه دولت تـأمین امنیت است و تنهـا در صـورتی قـانون وضـع می کنـد که آزادی برخی به آزادی افراد دیگر لطمه بزند. به عبارت دیگر، آزادی برخی افراد نباید به قیمت از بین رفتن آزادی عده ای دیگر مجاز شـمرده شود. آزادی و قـدرت مفـاهیمی متضـاد و ناظر به دو حوزه متعارضـند. هر چه قلمرو اختیارات دولت کوچک تر باشـد کنترل آن آسان تر است. یک حکومت دمکراتیک لزوما باید ضـعیف و محدود باشد و بر امور کم تری حکومت کند. دو قلمرو اصـلی آزادی عبارتند از: آزادی در مسائـل دینی و معنوی، و دیگری آزادی در زنـدگی اقتصـادی و امور مـادی. مهم ترین عرصه های آزادی را می توان در محورهـای ذیـل خلاـصه کرد: الـف) آزادی سیاســی. ب) آزادی اقتصـادی. ج) آزادی فرهنگی. در قـانون اساسـی هر کشـوری مکـانیزم حفظ و تضـمین آزادی ها تنظیم و ارائه می گردد. علاوه بر آن، اصل تفکیک قوا محور مهمی است در جهت جلوگیری از تمرکز قدرت و اسـتبداد. توزیع قدرت و نظارت هر یک از قدرت ها بر دیگری گامی در جهت حفظ آزادی ها در جامعه است. پی نوشت ها: ۱ رنی آستین: آشـنایی با علم سیاست، ترجمه لیلا سازگار، (مرکز نشـر دانشـگاهی، ۱۳۷۴، تهران) ص ۱۳۸. ۲ نظریات سیاسـی فلاسـفه غرب، ص ۱۱۵. ۳ کـارل پـوپر، درس ایـن قرن، ترجمـه علی پایـا (تهران ۱۳۷۶) ص ۱۱۵ ۱۱۹. ۴ کـارل کوهن، دمکراسی، ترجمه فریبرز مجیدی، (خوارزمی، تهران ۱۳۷۳) ص ۷۴. ۵ همان، ص ۳۷. ۶ همان، ص ۱۲۲. منابع مقاله: فلسفه سیاست، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمنی (ره)؛

حاکمیت مردم

حـاکمیت مردم ملت ایران که در انقلاـب مشـروطیت حق حـاکمیت ملی را کسب کرد،هرگز آنرا منـافی بـا قبول اسـلام بعنوان یک مکتب و یک قانون اصـلی و اساسی که قوانین مملکت باید با رعایت موازین آن تدوین و تنظیم گردد،ندانست.و لهذا در متن قانون اساسـی ضـرورت انطبـاق بـا قـانون اسـلام آمـده اسـت و در آنجـا صـریحا گفتـه میشـود که هیـچ قـانونی که بر ضـد قـوانین اسـلام باشـد،قـانونیت نـدارد و یـا ضـرورت حضور پنـج فقیه طراز اول برای نظارت بر قوانین،که در متمم قانون اساسـی منـدرج است،برای تامین همین نکته است. کسانی که انقلاب مشـروطیت را بر پا کردنـد هیچگاه این تصـریحها و تاکیدها را بر ضد دموکراسـی و روح مشـروطیت و حتی مقنن بودن و جعل قانون ندانستند زیرا قوانین را در کادر اصول اسلامی وضع می کردند. آنچه که مهم است،این است که مردم خود مجری قـانون باشـند حالاـ یا مجری قانونی که خودشان وضع کرده انـد و یا مجری قانونی که فرضا بوسـیله یک

فیلسوف وضع شده و این مردم آن فیلسوف و مکتب او را پذیرفته اند و یا مجری قانونی که بوسیله وحی الهی عرضه گردیده است. بنابراین اسلامی بودن این جمهوری بهیچ وجه با حاکمیت ملی-که بدوره مشروطیت اشاره کردید-و یا بطور کلی با دمکراسی منافات ندارد و هیچگاه اصول دمکراسی ایجاب نمیکند که بر یک جامعه ایدئولوژی و مکتبی حاکم نباشد.و ما میبینیم که احزاب معمولاـ خود را وابسته بیک ایدئولوژی معین میدانند و این امر را نه تنها بر ضد اصول دمکراسی نمیشمارند که به آن افتخار هم میکنند.اما منشا اشتباه آنان که اسلامی بودن جمهوری را منافی با روح دمکراسی میدانند ناشی از اینست که دمکراسی مورد قبول آنان هنوز همان دمکراسی قرن هیجدهم است که در آن حقوق انسان در مسائل مربوط به معیشت و خوراك و مسکن و پوشاك،و آزادی در انتخاب راه معیشت مادی خلاصه میشود.اما اینکه مکتب و عقیده و وابستگی بیك ایمان هم جزو حقوق انسانی است و اینکه اوج انسانیت در وارستگی از غریزه و از تبعیت از محیطهای طبیعی و اجتماعی،و در وابستگی به عقیده و ایمان و آرمان است بکلی بفراموشی سپرده شده است. این اشتباه،معکوس اشتباه خوارج است.آنها از مفهوم ان- الحکم الا لله که به معنی این است که حاکمیت قانون و تشریع از ناحیه خداست چنین استنباط می کردند که حاکمیت-به معنی حکومت-هم از خداست علی(ع)درباره اینها فرمود: کلمهٔ حق یراد بها الباطل... این آقایان هم اصل حاکمیت و امارت ملی را با اصل تشریع و تدوین مکتب اشتباه کرده اند و لا بد پنداشته اند اصل و متمم قانون اساسی که بالصراحه هیچ قانونی را که بر خلاف قوانین اسلام باشد،قانونی نمی دانند،بر خلاف روح مشروطیت و حاکمیت ملی هستند. منابع مقاله: پیرامون انقلاب اسلامی، مطهری، مرتضی؛

حاکمیت مردم و دموکراسی از دیدگاه اسلام (۱)

حاکمیت مردم و دموکراسی از دیدگاه اسلام (۱) ممکن است بعضی بپرسند که وقتی قانون را پذیرفتیم و مجاری و زمینه های اجرای قانون را دقیقا شناختیم و یقین کردیم که مثلا در موردی خاص فلان قانون باید اجرا شود، چه فرق می کند که مجری قانون زید باشد یا عمرو؟ وقتی که همان قانون صحیح الهی اجرا شد، دیگر چه احتیاجی به اذن خدا دارد؟ ما می پذیریم که باید قانون الهی در جامعه پیاده شود، اما چرا خدا باید به مجری قانون اذن دهد؟ شبهه فوق اگر در فضای فقهی مطرح شود، باید با متد فقهی و به روش فقیهان به آن پاسخ گفت، اما اگر کسانی در یک محیط عمومی و فضای آزاد و بازتری، صرف نظر از التزام به مبانی فقهی و روشهای تحقیق در مباحث فقه اسلامی، شبهه ای را مطرح می کنند و دلشان می خواهد جوابی را دریافت کنند که بر اساس تفکر عمومی و بسیط آنها قابل فهم و قابل هضم باشد، برای چنین کسانی می توانیم، با توجه به مثالها و نمونه هایی که در زندگی اجتماعی ما وجود دارد و بر اساس آنها عمل می کنیم، پاسخ شبهات و از جمله این شبهه را ارائه دهیم.مثلاـ شما در زندگی خانوادگی و محیط خانواده مقرراتی دارید که برای همسر و فرزندان وضع شده است، مثلاـ گفته می شود در مال دیگران نباید تصرف کرد که حتی بچه ها هم در ارتباط با اسباب بازی ها و لوازم التحریرشان این قانون را رعایت می کنند.اگر یکی از آنها، بدون اذن دیگری، در اموال او تصرف کند، مورد اعتراض واقع می شود.یا مثلا در روابط دو خانواده و یا دو همسایه، اگر یکی از همسایه ها بدون اجازه وارد منزل شما شود و در بعضی از اموال و لوازم منزل شما تصرفی کند و لو ضرری هم به شما نخورد، اعتراض می کنید که چرا بدون اذن وارد خانه ما شدی و یا چرا در اموال ما تصرف کردی.حتی اگر خدمتی هم به شما کرده باشد، شما به خودتان حق می دهید که به او اعتراض کنید. مثال دیگر، فرض کنید قانون و بخشنامه ای بناست در اداره ای اجرا شود، اما هنوز حکم ریاست و یا مدیریت واحدی که باید آن آیین نامه و بخشنامه را اجرا کند، ابلاغ نشده است، اگر شخصی بیاید و بگوید من آدم درست و امینی هستم و قانون را هم خوب می دانم و پشت میز بنشیند و به رتق و فتق امور و اجرای آن بخشنامه بپردازد، هیچ کس به او اجازه چنین کاری را نمی دهد، حتی اگر او همان کسی باشد که چندی بعد حکمش ابلاغ می شود.تا مادامی که حکمش امضا و ابلاغ نشده حق ندارد بیاید پشت آن میز بنشیند و دستور دهد و کاری انجام دهد، و اگر چنین کند، مؤاخذه خواهد

شـد و حتی ممکن است محاکمه و مجازات شود، با این که او خـدمت کرده است و همان کارهایی را انجام داده که بعد از رسـیدن ابلاغ بایـد انجام می داد.چون این اصل نزد همه عقلاء پذیرفته شده است که تا یک مقام صـلاحیتدار به کسـی اجازه ندهد، او حتی حق تصـرفات مشـروع و قانونی را هم نـدارد، چه رسـد به اموری که خلاف قانون و جرم باشـد. با توجه به این اصل پذیرفته شده در زنـدگی اجتماعی، ما براحتی درک می کنیم که چرا در جامعه ای که متعلق به خـداست و مردم خـدا را به ربوبیت پذیرفته اند، اگر کسـی بخواهـد بـدون اذن ربشـان حکومت کنـد، عینـا مثل کسـی است که بخواهـد در یک محل اداری ریاست کنـد، یا کسـی که بخواهد پست نخست وزیری را اشغال کند و به انجام امور بپردازد، بدون این که از یک مقام صلاحیت داری مثلا رییس جمهور یا مجلس شورای اسلامی یا مقام دیگری - که باید به او حکم بدهد - اجازه داشته باشد.او حتی اگر کارش هم درست و خوب باشد مورد مؤاخـذه قرار می گیرد و می توانند او را مجازات کنند.به همین دلیل است که ما می گوییم مجری قانون اسلام هم باید با اذن صاحب مردم و جامعه اسلامی که خداوند متعال است تعیین گردد و در غیر این صورت، مورد مؤاخذه قرار می گیرد.مثل کسی که بـدون نصب شدن از سوی مقام بالاتر از خود به انجام کارهایی می پردازد و بالطبع مورد مؤاخذه قرار می گیرد.به فرض که مؤاخذه هـم نشـود، مردم ملزم بـه اطـاعت از او نیسـتند.حـتی در مـورد اجرای همـان قـانون، مردم می گوینـد شـما اگر مسؤول این واحـد یا وزارتخـانه هستی بایـد حکم داشته باشـی، چه کسـی به تو اجـازه داده به انجـام این کارها اقـدام کنی؟ و تا اطمینان پیـدا نکننـد که حکمی از طرف مقام صـلاحیتدار صادر شده، خودشان را ملزم به اطاعت از او نمی دانند. بر اساس بینش اسلامی، در جامعه اسلامی مردم مربوب و مخلوق خـدا هسـتند و بـدون اذن صاحبشـان کسـی مجـاز نیست در امور آنان دخالت کنـد.خـدا و صاحب آنان باید اجازه بدهد و حتی همان قانون خدا را هم شخص معینی که ماذون از طرف خداست باید اجرا کند.به همین جهت است که حضرت امام رحمه الله - که بنیانگذار و معمار این انقلاب و این نظام هسـتند - بر اساس بینشـی که از اسـلام و منابع اسلامی داشتند در مورد تنفیذ حکم ریاست جمهوری همه جا صـریحا می نوشـتند که شـما نصب می شوید و در هیچ حکمی تنها به عبارت تنفیذ رای مردم اکتفا نکردند.بلکه صـریحا می نوشـتند که من شـما را نصب می کنم، حتی در بعضـی از موارد تصریح کردند، من به واسطه ولایتی که دارم شما را به این مقام منصوب می کنم و در موردی تصریح می کردند: «به حرفهای آنهایی که بر خلاف مسیر اسلام هستند و خودشان را روشـنفکر حساب می کنند و می خواهند ولایت فقیه را قبول نکنند، گوش ندهید.اگر چنانچه فقیه در کار نباشد، ولایت فقیه در کـار نباشـد، طـاغوت است.یـا خـداست یـا طـاغوت.اگر به امر خـدا نباشـد، رئیس جمهور بـا نصب فقیه نباشـد، غیر مشـروع است.وقتی غیر مشـروع شـد طاغوت است، اطاعت او اطاعت طاغوت است » . (۱) این یک نظر شخصـی نیست، بلکه متخذ از آیات کریمه قرآن و احادیث می باشد و به هر حال نظر کسـی است که این نظام اسـلامی را بنیان نهاده است. بنابراین، مجری قانون، حتی اگر تمام قوانین را بر طبق موازین اسـلامی اجرا کنـد، بایـد ماذون از طرف خـدا باشـد.این اذن، گاهی به صورت خاص است، همان طور که در مورد رسول خـدا و ائمه معصومین علیهم السـلام چنین بود و نیز در مورد کسـانی که پیـامبر اکرم آنهـا را شـخصا نصـب کرده اند و همچنین کسانی که در زمان امیر المؤمنین، از سوی آن حضرت به فرمانروایی و اداره ایالات اسلامی منصوب می شدند، و مثـل نواب خاصـی که در زمـان غیبت از طرف امـام زمان، عجل الله تعالی فرجه الشـریف، منصوب شدنـد.در این موارد، افرادی با نصب خاص و اذن شخصـی مامور می شدنـد که در حوزه ماموریت خود احکام الهی را بیان و اجرا کنند. اما گاهی اذن و یا نصـب عـام است، یعنی، در زمـان غیبت و نیز درزمان حضور آن امامانی که مبسوط الیـد نبودنـد و حکومت از دست آنها خارج بود، افراد صلاحیتـدار با نصب و اذن عام برای اجرای احکام خـدا معرفی می شدند.مثلا امام صادق علیه السـلام به فقهای شـیعه اجازه دادند تا در مناطقی که مردم به امام دسترسـی ندارند، به اجرای دستورات الهی و شؤون حکومتی بپردازند.این مطلب در زمان غیبت به طریق اولی ثـابت است، چون وقتی امـام معصوم حاضـر مبسوط الیـد نیست یا در حال تقیه به سـر می برد، به طور عام کسانی را نصب می کنـد که از طرف او در امور حکومتی مردم دخـالت کننـد، آیـا این کـار برای دوران غیبت که قرنهـا مردم به امام معصوم دسترسـی

ندارند، اولی نیست؟ حال من در مقام تبیین ادله شرعی و مبانی فقهی مساله نیستم، فقط در مقام توجیه این نظریه هستم که چرا در اسلام حتی مجری قانون هم باید از طرف خدا منصوب شود و چگونه خدا به مجری قانون اذن می دهد، که گفتیم این اذن یا به صورت خاص، در مورد شخص خاصی، است و یا به صورت عام، در مورد فقهای جامع الشرایط، است. درباره این نظریه، چه در بعد قانونگذاری و چه در بعد اجرای قانون، شبهاتی مطرح بود که مهمترین این شبهات این بود که این نظریه با اصل آزادی انسانها مخالف است، در مباحث گذشته به این شبهه پاسخ دادیم.بخش دیگری از شبهاتی که بخصوص در بعد اجرایی مطرح شده، این است که نظام ولایت فقیه با دموکراسی سازگار نیست.دموکراسی نظامی است که در دنیا از طرف همه عقلای عالم پذیرفته شده است و حتی کشورهای سوسیالیستی نیز در عمل نتوانستند در مقابل دموکراسی مقاومت کنند و بناچار نظام دموکراسی را پذیرفتند.پس بشر امروز، لا اقل در این عصر، چاره ای جز پذیرفتن نظام دموکراسی ندارد و طرح حکومت اسلامی که به نام حکومت ولایت فقیه معروف شده، با دموکراسی سازگار نیست. مفهوم دموکراسی و تحول کاربردی آن ابتدا لازم می دانم توضیحی درباره واژه دموکراسی، برای کسانی که آشنایی چندانی با آن ندارند، عرض کنم: ترجمه تحت اللفظی دموکراسی، یعنی، حکومت مردم، یا به تعبیر دیگر مردم سالاری.منظور این است که در امور حکومتی، اعم از قانونگذاری و اجرای قانون و سایر شؤون سیاسی جامعه، مردم خودشان نقش داشته باشند و کس دیگری در وضع قانون و اجرای آن دخالت نداشته باشد.این معنای کلمه دموکراسی است. دموکراسی، در طول تاریخ، به چند صورت مطرح شده است: ابتدا، تا آنجا که تاریخ نشان می دهد، در حدود پنج قرن قبل از میلاد حضرت مسیح در آتن، پایتخت یونان، برای مدتی این تئوری مطرح شد و به اجرا درآمد.بدین صورت که همه مردم، بجز بردگان و افراد زیر ۲۰ سال، مستقیما در امور سیاسی و اجتماعی شان دخالت می کردند.وقتی افراد به بیست سالگی می رسیدند، می توانستند مستقیما در امور سیاسی شهر خود دخالت کنند.البته الزامی در کار نبود و مردم برای انجام آن مهم مختار بودند.در آن زمان، مردم در میادین بزرگ شهر جمع می شدند و در مورد مسائل شهرشان نظر می دادند.بحث و گفتگوهایی صورت می گرفت و بر اساس آنها تصمیماتی اتخاذ می شد و به عمل در می آمد.این شکل حکومت را که شخص خاصی و یا یک گروه معینی متصدی امور حکومت نباشد، بلکه مردم خود مستقیما در امور اجتماعی و سیاسی شان دخالت کنند، دموکراسی یا حکومت مردم می نامیدند. این شیوه از دموکراسی برای مدتی در آتن، پایتخت یونان، به اجرا در آمد.علاوه بر آن که فیلسوفان و اندیشمندان قاطعانه با این روش به مبارزه پرداختند و با تعبیرات زشتی از آن یاد کردند و آن را حکومت جهال نامیدند، عملا هم مشکلات زیادی به بار آورد و از این رو چندان دوام نیافت. بالطبع چنین شیوه ای برای کشورهای بزرگ و شهرهای پرجمعیت قابل اجرا نبود، چون ممکن نیست که همه مردم دایما در مسائل اجتماعی مشارکت مستقیم داشته باشند.در شهرهای کوچک ممکن است موقتا این روش اعمال شود، اما در شهرهای چند میلیونی چطور همه مردم می توانند درباره امور روزمره شهرشان تصمیم بگیرند؟ ! به هر حال، این شیوه طرد شد، تا این که پس از رنسانس شکل دیگری از دموکراسی عرضه شد: به این طریق که مردم نمایندگانی را برای تصدی امور حکومتی انتخاب کنند و آنها از طرف مردم حکومت کنند، چون دخالت مستقیم مردم عملی نبود.از آن پس، این تئوری طرفداران زیادی پیدا کرد و تدریجا درپاره ای کشورها به اجرا گذاشته شد، تا این که بالاخره در قرن نوزدهم میلادی تقریبا در اروپا و بسیاری از کشورهای سایر قاره هااین شیوه حکومتی مورد قبول مردم واقع شد و حکومت هایی بر اساس آن پی ریزی شد.در کشور ما نیز این شیوه از دموکراسی اعمال می گردد و عملا مردم در همه ارگانها و نهادهای حکومتی، با شرکت در انتخابات گوناگون و گزینش نمایندگان خود، دخالت می کنند.مثل شرکت در انتخابات ریاست جمهوری و گزینش رئیس جمهور و نیز شرکت در انتخابات مجلس شورای اسلامی و گزینش نمایندگان مجلس که از طرف مردم به وضع و تصویب قوانین می پردازند.همچنین انتخابات شوراها و سایر انتخاباتی که در قانون اساسی آمده است.پس بر اساس شکل دوم دموکراسی، که در هر نظام حکومتی ویژگی های خاص خود را دارد، مردم با رای و انتخاب خود و گزینش قانون گذاران و مجریان در امور

سیاسی و اجتماعی خود دخالت می کنند. مفهوم دموکراسی در عصر حاضر امروزه دموکراسی معنای خاص تری پیدا کرده است و رژیمی را «دموکرات » تلقی می کنند که در آن دین نقشی نداشته باشد.وقتی می گویند: «فلان حکومت دموکرات است و کشوری به شیوه دموکراتیک اداره می شود» ، منظور این است که دین هم در آن جامعه نباید نقشی داشته باشد، مجریان قانون و قانونگذاران در هیچ عرصه ای نباید دین را دخالت دهند.البته این شیوه از دموکراسی دین را نفی نمی کند، اما دین را از دخالت در امور سیاسی و اجتماعی منع می کند و اجازه نمی دهد مجریان قانون در مقام اجرای قانون صحبت از دین بکنند و هیچ دستوری و هیچ بخشنامه ای نباید بر اساس احکام و ارزشهای دینی صادر شود.بواقع، این شیوه دموکراتیک مبتنی بر نظام لائیک و سکولار است که کاملاـ دین را از مسائل سیاسی و اجتماعی جدا و تفکیک می کند.البته گاهی خود قانونگذاران و مجریان ممکن است افراد متدینی باشند و هر هفته به کلیسا بروند و نذر و نیازی هم برای کلیسا انجام می دهند.ممکن است اعضای جمعیت های دینی نیز باشند و خارج از حوزه رسمی دولتی در حد یک کار مردمی، ملی و محلی فعالیت های خاص دینی انجام دهند.اما در حکومت و امور حکومتی، چه در قانونگذاری و چه در دادرسی و چه در اداره مملکت و اجرای قوانین، هیچ جا نباید دین نقش و نمودی داشته باشد. اگر شنیده می شود در کشوری چون فرانسه – که به عنوان مهد آزادی و دموکراسی شناخته می شود – از ورود یک دختر با حجاب به دبیرستان و دانشگاه جلوگیری می کنند، بر این اساس است که جلوگیری از دین را یکی از شؤون دموکراسی تلقی می کنند و می گویند نظام ما یک نظام لائیک است و باید هیچ نشانی از دین در مؤسسات رسمی دیده نشود.پوشیدن روسری علامت طرفداری از دین است و در مؤسسات رسمی مثل مدرسه دولتی نباید از آن استفاده شود، بله اگر مدرسه ای وابسته به کلیسا بود و یا یک مدرسه داخلی و مردمی بود، اگر همه هم روسری داشته باشند اشکالی ندارد.اما در مدارس و دانشگاههای دولتی که زیر نظر دولت اداره می شود و مدرک رسمی دولتی می دهد و نیز در ادارات و وزارتخانه ها نباید اثری از دین دیده شود.این یک تفسیر جدیدی است از دموکراسی که بر اساس آن نمادها و ارزشهای دینی با دموکراسی منافات دارد. طبق تعریف سنتی و شکل دوم دموکراسی که به معنای حکومت مردم است، اگر مردمی دین دار بودند و خواستند در ادارات به آداب و مراسم دینی شان عمل کنند، نباید مخالفت بشود، زیرا این عمل مطابق با خواست مردم و بر اساس قانونی است که خود مردم وضع می کنند و خودشان اجرا می کنند.دموکراسی اقتضاء می کند که مردم در هر جا، از جمله در مدارس و وزارتخانه ها و ادارات، در شیوه لباس پوشیدن آزاد باشند، حال اگر اکثریت قاطع مردم طرفدار دینی بودند و بر اساس گرایش دین خود خواستند پوشش خاصی را برگزینند و یا خواستند مراسم مذهبی شان را انجام دهند، نباید کسی مانع آنها شود.وقتی با میل و خواست مردم قانونی گذراندند که در آن اقامه نماز در ادارات و وزارتخانه ها و دانشگاهها الزامی شد، این بر خلاف دموکراسی – به مفهومی که ما می شناسیم – نیست، چون خود مردم این قانون را وضع کردند و خودشان هم اجرا می کنند.اما طبق تفسیر جدید دموکراسی، گرایش دینی مردم نباید در مسائل سیاسی و اجتماعی نمود پیدا کند. بهره برداری نظام سلطه از مفهوم جدید دموکراسی چنانکه گفتیم، بر طبق تفسیر جدیدی که دولت های استعماری ارائه می دهند و در راستای منافع و مقاصدشان آن را به اجرا درمی آورند، دموکراسی مساوی است با رژیم لائیک و سکولار، رژیمی که به هیچ نحوی به دین اجازه نمی دهد که در شؤون سیاسی و اجتماعی آن رژیم دخالت داشته باشد.حتی اگر خود مردم هم بگویند ما این دین را می پذیریم و می خواهیم در مراکز دولتی و رسمی به مراسم دینی مان عمل کنیم، باز خواسته مردم را مخالف دموکراسی تلقی می کنند. به همین دلیل است که وقتی انتخاباتی در الجزایر انجام گرفت و در آن یک حزب اسلامگرا پیروز شد و بر اساس اصول دموکراسی و قوانین آن کشور می خواست دولت تشکیل دهد و احکام اسلامی را اجرا کند، مخالفان که احساس کردند آن حزب دارد حاکم می شود و در آینده می خواهد حکومت اسلامی تشکیل دهد، کودتا کردند و پس از ابطال انتخابات، سران آن حزب را دستگیر و زندانی کردند و آن حزب را منحل و غیر قانونی اعلام کردند.هنوز هم، پس از گذشت چندین سال، اجازه فعالیت به آن حزب نداده اند.با وجود این که این کشور اسلامی با دادن میلیون

ها قربانی به استقلال رسید و قربانیان همان مردم مسلمانی بودند که به انگیزه های اسلامی و برای حفظ هویت اسلامی خودشان با آن دولت استعمارگر مبارزه کردند، تا این که مردم الجزایر به استقلال رسیدند، امروزه با وضعیت اسفباری روبروست و چنانکه در روزنامه ها می خوانیم، هر روزه دهها نفر در آن کشور به طرز فجیعی کشته می شوند. با توجه به این فجایع زیادی که در آنجا اتفاق می افتد و حکومتی که با کودتا سرکار آمده است و با سرکوب و اختناق به اکمیت خود ادامه می دهد، باز این هیئت حاکمه و وضعیتی که به بار آورده برای سران کشورهای استکباری و استعماری قابل قبول تر است از حکومتی که بر اساس رای و خواست مردمی شکل گیرد که خواهان دین و اجرای احکام شریعت هستند.از ترس این که مبادا کشور دیگری، در دنیا، به نام اسلام اداره شود. «اسم این روش را روش دموکراتیک نهادند، اما اگر مردم با رای خودشان اسلام و حکومت اسلامی را بپذیرند، آن غیر دموکراتیک است، چون مردم گرایش به دین دارند.» پس در تفسیر جدید دموکراسی، دین نباید هیچ گونه دخالتی در امور سیاسی و اجتماعی مردم داشته باشد، حتی در این حد که دختر دانش آموزی روسری سر کند، چنانکه در ترکیه نیز این گونه رفتار می شود. ایادی استعمار در کشورهای اسلامی این خیال را در سر می پرورانند که تمام کشورهای اسلامی به این شیوه دموکراتیک اداره شوند، یعنی دیگر جایی برای دین در امور کشور داری - اعم از قانونگذاری و اجرا - باقی نماند و در صدد هستند که حتی در کشورهایی که دارای تمایل اسلامی قوی و شدید است، از راه هجوم فرهنگی و نفوذ در دانشگاهها، تدریجا روح تعصب دینی را تضعیف کنند و دموکراسی به همین معنا را رواج بدهند.به خیال خود در این اندیشه اند که پس از چند دهه که نسل عوض شد و نسل انقلابی کنار رفتند و جای آنان را جوانانی گرفتند که اصول انقلاب را نمی شناسند، آنها بتوانند دموکراسی به معنای جدید را حاکم کنند. بنابراین، سه تفسیر و سه معنا برای دموکراسی وجود دارد: ۱- دموکراسی به معنای دخالت مستقیم مردم در امور حکومتی که در مدت زمان کوتاهی در یکی از شهرهای یونان اجرا شد و سپس منقرض گشت. ۲- دخالت مردم در حکومت به وسیله انتخاب نمایندگان، همان شیوه ای که در کشورهای امروزی و حتی در کشور ما وجود دارد. ۳- معنای سوم دموکراسی این است که تمام شؤون حکومت - اعم از قانونگذاری و اجرا - از دین جدا باشد، یعنی، شرط دموکراتیک بودن، سکولار و لائیک بودن است. شیوه مطلوب دموکراسی از دیدگاه اسلام در برابر این سؤال که اسلام کدام یک از این شیوه های حکومتی را می پذیرد؟ ما قبلا در ارتباط با بعد قانونگذاری گفتیم که اگر معنای دموکراسی در قانونگذاری این است که هر چه رای اکثریت مردم - یعنی ۵۰٪به اضافه یک رای - به آن تعلق گرفت، قانون معتبر، رسمی و واجب الاتباع است و لو خلاف نص قرآن هم باشد، اسلام چنین دموکراسی در قانونگذاری را نمی پذیرد.اسلامی که خودش قوانین صریحی درباره امور گوناگون کشورداری، اعم از دادرسی، اقتصاد، مدیریت و قوانین مربوط به سایر دستگاههای کشور دارد، اجازه نمی دهد که قانونی بر خلاف نص صریح و حکم قطعی قرآن رسمیت پیدا کند.اگر ما بخواهیم به چنین قانونی رسمیت بدهیم، اسلام را نادیده گرفته ایم. عدم سازگاری این شیوه دموکراسی در قانونگذاری با اسلام، یک قضیه توتولوژی است، یعنی بدیهی است و احتیاج به استدلال ندارد.اگر گفتیم دموکراسی در قانونگذاری یعنی معتبر بودن قانونی که با اسلام سازگار نیست، بدیهی است که اسلام هم با آن سازگار نخواهد بود و ناسازگاری در متن آن گزاره وجود دارد و این احتیاج به دلیل ندارد.وقتی در گزاره ای ناسازگاری با اسلام ملحوظ شده، دیگر نباید سؤال شود که آیا با اسلام سازگار است یا نه، چون در خود گزاره ناسازگاری با اسلام فرض شده است.پس اگر دموکراسی در بعد قانونگذاری به این معنا باشد که قانونی که با اسلام سازگار نیست، معتبر شناخته شود و ما تصور کنیم که اسلام چنین قانونی را معتبر می داند، این بدان معناست که چیزی که با اسلام سازگار نیست، با آن سازگار شود! این مطلب روشن است و احتیاج به استدلال ندارد. آنچه بیشتر احتیاج به توضیح داشت و وعده دادیم که درباره اش بحث کنیم، مساله دموکراسی در بعد اجراست، یعنی برای تعیین مجریان قانون مردم چه نقشی دارند و همچنین برای انتخاب کسانی که قوانین را می خواهند در چارچوب مبانی اسلامی وضع کنند - یعنی نمایندگان مجلس شورا - مردم چه نقشی دارند.در مواردی که اسلام قوانین ثابت و دایمی وضع نکرده

است و بـا گـذشت زمان و ایجاد تغییر و تحول در نوع زنـدگی بشـر و دگرگون شـدن ساختارهای پیشـین، وضع قوانین جدیـد برای موضوعات و نیازهای جدیـد ضـرورت می یابد، اسلام به دستگاه حکومتی مشروع اجازه داده است که برای این حوزه که به تعبیر مرحوم شهید صدر «منطقهٔ الفراغ » نامیده می شود، قوانین لازم را، در چارچوب مبانی ارزشی اسلام، وضع کند.مثل قوانین راهنمایی و رانندگی کـه خودروهـا از طرف راسـت حرکت کننـد یـا از طرف چپ، و بـا چه سـرعتی حرکت کننـد.بـدیهی است که قرآن و روایـات نصـی در این بـاره ندارنـد و وضع این گونه مقررات متغیر و موقت که تـابع شـرایط متغیر زمـانی و مکـانی است، به عهـده حکومت اسلامی نهاده شده که با رعایت اصول و موازین کلی اسلامی و ارزشها و عدم تخطی از چارچوب قوانین اسلامی، قوانین مناسب وضع می کنـد. با توجه به آنچه ذکر کردیم، در می یابیم که دموکراسـی و نقش مردم در تعیین مجریان و قانونگذاران که با رعایت موازین اسلامی مقررات موقت را وضع و به اجرا در می آورند تحقق می یابد.به دیگر سخن، دموکراسی و نقش و مشارکت جـدی مردم با رعایت حدود و قیودی که اسـلام معین می کند و انتخاب کسانی که دارای شـرایط و ویژگی های تعیین شده باشـند، در کشور مـا اعمال می شود و از هنگام پیروزی نظام اسـلامی و زمان حضـرت امام قـدس سره به اجرا در آمـده است.مثل انتخابات مجلس شورای اسلامی، انتخابات ریاست جمهوری، انتخابات خبرگان رهبری و انتخابات شوراها.پس منتخبین مردم بایـد از شـرایط لازم برخوردار باشـند، یعنی، باید مسـلمان و متعهد به احکام اسـلامی باشـند و در وضع مقررات و قوانین رعایت موازین اسـلامی را بکنند.علاوه بر شـرایطی که برای نمایندگان مجلس شورای اسلامی در نظر گرفته شده است و بجز چند نفر از نمایندگان اقلیت ها، سایر نمایندگان باید مسلمان و مقید به رعایت احکام اسلامی باشند، برای این که مبادا غفلت و کوتاهی رخ دهد و احکام اسلامی در وضع قوانین رعـایت نشـده باشـد، عـده ای متخصـص به نام شورای نگهبان موظف انـد که قوانین مصوب نماینـدگان را با قانون اساسـی و موازین شرع انطباق دهند، تا در صورت انطباق آنها با موازین شرع و قانون اساسی آنها را تایید کنند و در غیر آن صورت آن مصوبـات را برای تجدیـد نظر مجـدد به مجلس عـودت دهنـد.این نـوع مکـانیزم قانونگـذاری و اجراست که در کشـور مـا مورد پـذیرش قرار گرفته است و کسـی بـا آن مخـالفت نـدارد. همچنین در ارتبـاط بـا مجریـان و از جمله ریاست جمهور که در راس قوه مجریه قرار می گیرد، باید رعایت قوانین و مقررات اسـلامی بشود.در درجه اول رئیس جمهور باید از شـرایط و شایستگی و ویژگی های مطرح در قانون اساسـی که متخذ از قوانین اسـلام ست برخوردار باشد، و باید برای تصدی حکومت به نحوی از خداوند متعال اذن داشـته باشد.بدین معنا که پس از احراز اکثریت آراء مردم و پیشـنهاد مردم، از سوی ولی فقیه منصوب گردد که در این صورت حکومت او مشـروع و معتبر خواهـد بود.این چیزی است که در کشور مـا اعمـال می شود. برای این که جایگـاه نقش مردم و حوزه دخالت آنها را در نظام اسـلامی بهتر بشناسـیم مثالی عرض می کنم، فرض کنیـد ما در زمان حاکمیت امیر المؤمنین علیه السـلام می بودیم و در شـهر خودمان شخصی را شایسته و صالح برای تصدی ولایت بر آن شهر شناختیم و به امام پیشنهاد دادیم که فلانی برای فرمانداری شـهر ما صـلاحیت دارد، ممکن است امام پس از پیشنهاد عده ای آن شخص را به عنوان والی جدید نصب کند.حال اگر اکثریت مردم چنین پیشـنهادی را داشـتند، به طریق اولی حضـرت نظر آنها را می پذیرنـد و شـخص مورد نظر را برای ولایت یکی از مناطق تحت حکومت خود نصب می کردند.پس نقش مردم در ساختار حکومت و تصمیمات حکومتی، از نظر تئوری و مشروعیت، این است که مردم بررسـی می کننـد که چه کسـی برای وضع و یـا اجرای قانون شایسـته تر است و آنگاه به او رای می دهنـد و رای مردم به مثابه پیشـنهاد به رهبری است و در واقع پیمانی است که با ولی فقیه می بندند که اگر او را برای ریاست بر آنها نصب کنند، از او اطاعت می کنند.بر این اساس است که در زمان حضـرت امام قدس سره وقتی اکثریت مردم کسی را به عنوان رییس جمهور بر می گزیدنـد، می فرمودند: من ایشان را که مورد تایید مردم است به ریاست جمهوری نصب می کنم، یعنی، رای مردم به منزله یک پیشـنهاد است که من آن را قبول می کنم. این تئوری حکومت اسـلامی است و با دموکراسـی به معنای دوم هم هیچ منافاتی ندارد و سالهـاست که در کشور مـا اجرا می گردد و هیـچ مشـکلی هم پدیـد نیامـده است.اما اگر معنای دموکراسـی این باشـد که دین هیچ

نقشی در امور جامعه نداشته باشد، هیچ یک از مظاهر دینی نباید در دستگاههای رسمی دیده شود، آیا چنین چیزی با اسلام هماهنگی دارد؟ بی شک دموکراسی به معنای سوم که امروز جهان استکباری تفسیر می کند و می خواهد بر دیگران تحمیل کند، صد در صد مخالف اسلام است، زیرا به معنای نفی اسلام است.اما دموکراسی به معنای دوم، با رعایت شرایطی که اسلام برای حکام، قانون گزاران و مجریان قانون و برای قضات تعیین کرده، پذیرفته شده است.یعنی مردم در انتخاب افرادی که صلاحیت قانونگذاری و اجرای قانون را دارند مشارکت جدی داشته باشند و با این مشارکت، همکاری و همدلی خود را با دولت اسلامی اثبات کنند و خودشان را سهیم و شریک در امور کشور بدانند.این شکل از دموکراسی در اسلام قبول شده است و در کشور ما هم بدان عمل می شود و اگر در مواردی تخلفاتی صورت گیرد، مثل تخلفاتی است که در جاهای دیگر نیز، کم و بیش، وجود دارد و باید دقت کرد که این تخلفات تکرار نشود. پی نوشت: ۱- صحیفه نور، ج ۹، ص ۲۵۱. منابع مقاله: نظریه سیاسی اسلام ، مصباح یزدی، محمد تقی؛

حاکمیت ملی در قانون اساسی جمهوری اسلامی

حاکمیت ملی در قانون اساسی جمهوری اسلامی حاکمیت ملت در قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران در قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران تعبیر حاکمیت ملی در سر فصل پنجم با عنوان «حق حاکمیت ملت و قوای ناشی از آن » آمده که مبین مفهوم اسلامی «حاکمیت ملی » است. اصل پنجاه و ششم که نخستین اصل فصل پنجم است در این مورد می گوید: «حاکمیت مطلق بر جهان و انسان از آن خداست و هم او انسان را بر سرنوشت اجتماعی خویش حاکم ساخته است.هیچکس نمی تواند این حق الهی را از انسان سلب کند یا در خدمت منافع فرد یا گروهی خاص قرار دهد و ملت این حق خداداد را از طرقی که در اصول بعد می آید اعمال می کند» . این اصل در مجلس خبرگان طی جلسات متعدد پس از یک سلسله بحثهای نسبتا طولانی سرانجام در جلسه بیست و یکم مورخ بیست و هشتم شهریور ماه ۱۳۵۸ با حضور شصت و شش نفر از نمایندگان با پنجاه و یک رای موافق و شش رای مخالف و نه رای ممتنع به تصویب رسید.دقت در متن اصل نشان می دهد که عمدتا سعی بر آن بوده که با توجه به اصل حاکمیت خدا که پایه عقیدتی نظام جمهوری اسلامی و عنصر ایدئولوژیکی انقلاب اسلامی است، و اصل ولایت فقیه که پنجمین اصل قانون اساسی ست برای «حاکمیت ملی » مفهومی معقول و اسلامی ارائه شود و جایگاه آن در میان آن دو اصل ایدئولوژیکی مشخص گردد. وقتی مذاکرات مجلس خبرگان را بررسی می نمائیم در تفسیر حق حاکمیت ملت و جایگاه آن در میان دو اصل اجتناب ناپذیر مذکور نظریات متفاوتی را مشاهده می کنیم.برخی حق ملت را بصورت نسبی و محدود، تنها در مواردی از قبیل حق امر به معروف و نهی از منکر و حق همه پرسی و حق دفاع عمومی قابل قبول می دانند (۱).و مفهوم این نظر این است که حق تعیین شرائط و صلاحیت قوه قضائیه و قوه مجریه و نظائر آن از قلمرو حاکمیت ملت خارج است. بعضی مفهوم حاکمیت ملی را چیزی جز مفهوم اصل ششم قانون اساسی که امور کشور را متکی به آراء عمومی می کند نمی دانند (۲) و در نتیجه آنچه که حق ملت است گزینش خواهد بود بدانگونه که شرع، دین خداست ولی انسان حق انتخاب دارد.بنابر این منافات ندارد که حق حاکمیت و حق قانونگذاری و حق اجرا طبق برهان از آن خدا باشد و طبق جعل حق تعالی تعیین شده باشد. اما این ملت است که بر می گزیند و انتخاب می کند.پس حق حاکمیت ملی برای عموم مردم خواهد بود (۳). و گاه حاکمیت ملی به مفهومی در طول حاکمیت خدا و ولایت فقیه تفسیر می شود.بدین ترتیب که هر گاه فقیه بخواهد اعمال ولایت کند طبیعی است که هرگز بطور مستقیم و شخصا به این کار مبادرت نخواهد ورزید، بلکه آن ولایتی را که دارد از طریق مردم و بوسیله آحاد ملت اعمال خواهد کرد و بدین وسیله حاکمیت ملی تایید خواهد شد (۴).تردیدی نیست که با چنین تفسیرهایی حق حاکمیت ملی بعنوان یک اصل مستقل و جداگانه مفهوم خود را از دست می دهد. گفته می شود که حق حاکمیت به معنی مشارکت مردم در سرنوشت خود و به معنی مجرای اعمال ولایت فقیه

بودن چیزی است که در طی اصلهای سوم (بند هشتم) و پنجم و ششم و هشتم قانون اساسی آمده است و نیازی به ذکر آن بصورت یک اصل جداگانه نیست (۵). ولی با دید تحلیلی دیگر اگر ما آزادی و اختیار انسان را با ایمان به نبوت و امامت و ولایت و در دایره تقید به احکام کلی اسلام مورد بررسی قرار دهیم، حق انتخاب نسبت به مصادیق و منطقه های آزاد و مباح شرع معنی معقول و شرعی پیدا می کند و از این راه حق حاکمیت برای ملت ثابت می گردد. ملتی که اسلام را می خواهد و انتخاب می کند، معنی مسلمان بودنش این نیست که چشم و گوش بسته بطور مطلق حتی در موارد جزئی - از قبیل نقشه شهر و خط کشی خیابانها و مدرسه ساختن و طرحهای عمرانی دیگر - حق هیچ اظهار نظری نداشته باشد.زیرا در احکام و کلیات شرعی است که نمی توان تخلف کرد و اعمال حاکمیت نمود ولی در دائره مباحات و مصادیق و کیفیت اجرای قواعد کلی شرعی می توان از طریق شوراها و انجمنها و نظائر آن اظهار نظر نمود و مقرراتی را وضع کرد و با توافق به مرحله اجرا گذارد، این است معنی حاکمیت ملت. البته در این میان برخی هم حق حاکمیت ملی را در رابطه با نفی سلطه خارجی و متلازم با استقلال گرفته اند، به این معنی که هیچ فرد و دولتی نمی تواند بجای ملت تصمیم بگیرد و هر ملتی در رابطه با ملل دیگر حق دارد سرنوشت خویش را خود تعیین کند چه از طریق قوای خاص و یا با گزینش نظام الهی و ولایت فقیه و یا طریق دیگر، اما آمریکایی و انگلیسی و روسی هرگز حق آن را ندارد که بجای ملت و برای او تعیین تکلیف و سرنوشت نماید (۶). این تفسیر در بعد برون مرزی حاکمیت ملی را در کنار اصل خاص به مفهوم استقلال بعنوان یک اصل جداگانه نفی می کند و در درون مرزی به معنی انتخاب هر نظام و هر نوع طریق حاکمیت، قهرا حاکمیت ملی را در عرض حاکمیت خدا و ولایت فقیه قرار می دهد. آیت الله شهید بهشتی می گفت: حق حاکمیت بر این اساس مطرح شده که آیا در جامعه بشری، فردی، خانواده ای، گروهی بالذات حق حکومت بر دیگران دارند یا نه؟ آیا حق حاکمیت از چه چیز ناشی می شود؟ از نژاد خاص، سلسله خاص، از یکی از ویژگیها، یا حق حاکمیت بجای تعیین نفی می کند که گروهی و سلسله ای، قشری اولویت ذاتی داشته باشند؟ این یکی از شئون اصلی حق حاکمیت است و در برخی از کشورها حق حاکمیت معنی دیگری نیز دارد و آن حق قانونگذاری و تدوین قانون است که از مردم ریشه می گیرد (۷). در میان نظرات مختلف خبرگان در تفسیر حق حاکمیت این نظر جالب نیز دیده می شود که حق حاکمیت ملی نه تنها حق قانونگذاری نیست (نه بنحو توکیل و نه بطریق تفویض) بلکه همان تعیین سرنوشت عمومی است که خدا بر اساس اختیار فطری انسان برای رفاه همگان به او داده است.این حق مانع از انحصار طلبی در گرفتن حق و انحصار طلبی در پیاده کردن حق است بلکه به این معنی است که حق شناخت قانون خدا و شناخت قانون شناس برای همگان یکسان و ثابت است. این مردم هستند که قانون شناس (فقیه و رهبر) را می شناسند و انتخاب می کنند ومی پذیرند.حاکمیت ملت در حقیقت به مفهوم این است که کشور را چگونه بسازیم و بدست مردم چگونه به آن شکل بدهیم و در سازماندهی و اداره کشور به دست مردم چه سان بدان جامه عمل بپوشانیم (۸). حاکمیت ملت را تنفیذ حاکمیت خدا و ولایت فقیه تعبیر خاص اصل ۵۶ قانون اساسی جمهوری اسلامی با توجه به مذاکرات خبرگان نشان دهنده حساسیت موضوع و صالت حاکمیت الله و اصل ولایت فقیه است و به همین دلیل این مطلب بصورت سه اصل جداگانه نیامده و بصورت طولی، حاکمیت ملی و اراده و انتخاب ملت، مظهر حاکمیت خدا مطرح گردیده است و در نتیجه این مردمند که بر اساس ایمان به حقانیت اسلام، ولایت فقیه را در کیفیت نظام اجتماعی می پذیرند و مقام ولایت فقیه بر پایه تقوا و عملش حکم خدا را تنفیذ می کند. نهادهای قانونی اعمال حق حاکمیت ملت در اصل پنجاه و ششم قانون اساسی حاکمیت انسان بر سرنوشت اجتماعی خویش حقی نشات گرفته از حاکمیت مطلق خدا بر جهان و انسان معرفی شده و آثار حقوقی آن بصورت سه اصل زیر بیان شده است. ۱. حاکمیت انسان حقی است الهی و از او قابل سلب نیست.این اصل دارای دو مضمون است: نخست .اینکه کسی نمی تواند این حق الهی را از انسان به قهر و غلبه سلب کند و او را از حاکمیت بر سرنوشت خویش محروم نماید که در واقع انجام این کار به معنی سلب آزادی و اختیار از انسان و اجبار او بر انجام عملی است که نمی خواهد، و اسلام این شیوه را محکوم نموده است لا اکراه فی

الـدین قد تبین الرشد من الغی (۹). و اصولا اعمالی که از روی اجبار و تحمیل انجام پـذیرد فاقـد ارزش و اثر حقوقی است (رفع عن امتی تسعه...و ما استکرهوا علیه) . دوم. این حق الهی (حاکمیت انسان بر سرنوشت خویش) با انتقال اختیاری هم قابل سلب نیست، به این معنی که انسان خود نیز نمی توانـد زمام اختیار و حاکمیت بر خود را به دیگری تفویض کنـد و مسلوب الاختیار تابع دیگری باشـد (ام اتخذوا من دونه اولیاء فالله هو الولی) (۱۰).اصولاـ قرآن اطاعت از غیر خـدا را بعنوان بنـدگی و سلب اختیار نامشروع از انسان، شرک می شمارد. و ان اطعتموهم انکم لمشرکون (۱۱) و بزرگترین جرم طاغوتها و مستکبرین را در به اطاعت کشیدن مردم می داند. فاستخف قومه فاطاعوه (۱۲). ۲. حق الهی حاکمیت انسان بر سرنوشت خویش را نمی توان در خدمت منافع فرد یا گروهی خـاص قرارداد.زیرا هـدف از آزادی و اختیـار انسان بهره گیری او در دو بعـد زنـدگی مشترک اجتماعی در جهت منافع اختصاصـی خود یـا جـامعه خویش است و به استخدام کشیدن این موهبت الهی برای منـافع یک فرد یا گروه خاص انحراف از سنت خلقت و تعـدی از حـدود الهی و تجاوز به حقوق مردم است و من یتعد حدود الله فاولئک هم الظالمون (۱۳).و این همان استضعافی است که قرآن آن را محکوم می کند (و جعل اهلها شیعا یستضعف طائفهٔ منهم (۱۴).و علی علیه السلام در نکوهش آن می فرماید: (لکننی آسـی ان یلی امر هـذا الامه سفهائها و فجارهـا فیتخـذوا مال الله دولا و عباده خولا) (۱۵) ۳. افراد ملت این حـق الهی را مشترکـا در سازماندهی کشور و ایجاد تشکیلات سیاسـی بکار می گیرند و بطور دسته جمعی این حق خدادادی را از طریق نهادهای سیاسـی و قوای حاکم اعمال می نماینـد. از آنجا که ملت در این سازماندهی با استفاده از دستاوردهای حاصل شده از جریان تکامل انقلابی، از زنگارهای استبداد و اسارتهای طاغوتی زدوده و آزاد شـده و از آمیزه های فکری بیگانه خود را پاک نموده و به مواضع فکری و جهان بینی اسلامی باز گشته است، در اعمال حاکمیت قوای سه گانه مقننه، مجریه و قضائیه، نظر ولایت امر و امامت را معتبر دانسته است و صراحت اصل پنجاه و هفتم قانون اساسی در این مورد یک بار دیگر این خصیصه نظام جمهوری اسلامی را که در آن هر دو نوع حـاکمیت (ولایـت فقیه و حاکمیت ملی) یکجا و هماهنگ اعمال می گردد و نظام از دو نوع مشروعیت برخوردار می شود، ثابت می کند. در اصل ۵۷ قانون اساسی قوای حاکم که مظهر حاکمیت ملی محسوب می شود، قوای مقننه، مجریه و قضائیه معرفی شـده که زیر نظر ولایـت مطلقه امر و امـامت امت بر طبـق اصـول قـانون اساسـی اعمـال حـاکمیت می کننـد و این قوا که مستقل از یکـدیگر می باشـند بقرار زیر است: الف. قوه مقننه: ملت بـا توجه به اهـداف مبـارزه اصیل مکتبی که از سالهـا پیش به رهبری امـام خمینی آغاز نموده بود و نیز ماهیت انقلاب اسلامی و دستاوردهای پرارزش آن که قانون اساسی جمهوری اسلامی یکی از آن آثار شکوهمنـد است بی شـک در اعمـال قوه مقننه که از طریق مجلس شورای اسلامی مرکب از نماینـدگان منتخب مردم یـا در مسائل بسیار مهم اقتصادی، سیاسـی، اجتماعی، و فرهنگی از راه همه پرسـی و مراجعه مستقیم به آراء عمومی (با تصویب دو سوم مجموع نماینـدگان مجلس) صورت می گیرد (۱۶).ایمان خویش را به وحی و اصالت قوانین الهی و موازین اسلامی فراموش نمی کنـد و با وجود اینکه در عموم مسائل در حدود قانون اساسـی می تواند قانون وضع کند (۱۷).اما بر اساس تعهد انقلابی و اعتقاد اسلامی نمی تواند قوانینی وضع کند که با اصول و احکام و موازین اسلامی و مذهب رسـمی کشور مغایرت داشته باشد (۱۸) بدین ترتیب قانون اساسـی بـا قرار دادن شورای نگهبان که چشم ناظر ولایت فقیه است در کنار قوه مقننه نه تنها حاکمیت او را نقض نکرده بلکه آن را تکمیـل نموده و دو نوع حـاکمیت را در یک مسیر و متکی بر اراده انطباق یافته خـدا و انسان قرار داده است. ب. قوه مجریه: اعمال قـوه مجریه نیز که از طریـق رئیس جمهـور و نخست وزیر ووزراء صـورت می گیرد (۱۹) بـا اصل اعتقادی حاکمیت الهی هماهنگ گردیده و به دو صورت زیر انطباق یافته است: ۱. قسـمتی از امور اجرائی مستقیما بر عهده رهبری گذارده شده و این موارد در اصل یکصـد و دهم آمده است. ۲. تنفیـذ حکم ریـاست جمهوری پس از انتخـاب مردم. قـدرت اجرایی که عینیت حاکمیت قوه مقننه نیز هست یـک نوع ولاـیتی است که گرچه مردم به رئیس قوه مجریه تفویض می کننـد و مجلس نیز به نخست وزیر و وزراء اعطاء می نماید ولی تا مشروعیت الهی نداشته باشد نمی تواند بر مردم الزام آور باشد.حتی اگر از باب توکیل هم باشد قابل عزل است و بیعت

نیز اگر چه یک عقد الزام آور است ولی در مورد کسانی که در مسیر حاکمیت الهی قرار می گیرند و از مشروعیت الهی برخوردار می شوند صادق است. بنابر این قوه مجریه - از نظر مبانی مکتبی - تا بوسیله ولی فقیه حکمش تنفیذ و امضاء نشود از سلطه حاکمیت و قدرت اجرائی مشروع برخوردار نخواهد بود. ج. قوه قضائیه: اعمال قوه قضائیه که بوسیله دادگاههای دادگستری است، باید طبق موازین اسلامی تشکیل و به حل و فصل و حفظ حقوق عمومی، گسترش و اجرای عدالت و اقامه الهی بپردازد (۲۰) گرچه کار قضاوت قهرا طبق احکام الهی و توسط قضات واجد شرائط اسلامی صورت خواهد گرفت ولی به دلیل اهمیت مسئله و حساسیت بنیادی قضاء در اسلام و دقت در مکتبی بودن نظام قضائی کشور و پیشگیری از انحرافات کلی در ایجاد سیستم قضائی بر پایه عدل و قسط اسلامی، نظارت ولی فقیه در این مورد اجتناب ناپذیر است. از نظر اسلام فقهای عادل در اجرای امر قضاء و تشکیل دادگاه جهت حل و فصل و حفظ حقوق مردم بویژه شاکیان بر اساس موازین اسلامی استقلال دارند و لذا از این نقطه نظر برخی تصور می کنند که قوه قضائیه، هم از سلطه حاکمیت ملی بیرون است و هم تحت ولایت ولی فقیه نیست، ولی باید توجه داشت که این مردمند که با تشکیل و اعمال حاکمیت دسته جمعی دست به ایجاد تشکیلات قضائی می زنند و دادگاهها را بر طبق موازین اسلامی برای اجرای عدالت و اقامه حدود الهی بر پا می دارند.ایجاد دادگستری و الزام و التزام به احکام دادگاهها از آثار اعمال حاکمیت ملی است و از سوی دیگر گرچه دادگاهی که توسط قضات فقیه و عادل تشکیل می شود حکمش مشروع است ولی: اولا: دادگستری که احتیاج به نظارت ولی فقیه دارد تنها متشکل از قضات نیست و کل تشکیلات آن مورد بحث است. ثانیا: تنفیذ احکام این دادگاهها احتیاج به نوعی ولایت دارد. ثالثا: در بسیاری از موارد در دادگاهها از قاضی ماذون که بدون داشتن مقام فقاهت تنها به دلیل اجازه از فقیه عادل بکار قضاوت می پردازد نیز استفاده می شود. رابعا: حفظ نظم و هماهنگی در جامعه ایجاب می کند که سیستم قضائی از یک مسیر رهبری شود. بدیهی است که این رهبری به معنی دخالت در کار قضات عادل نیست بلکه برای حفظ نظم و هماهنگی و وحدت مدیریت جامعه و پیشگیری از انحراف و مراعات دقیق ضوابط اسلامی است و با نصب عالیترین مقام قضائی کشور از طرف رهبر و ولی فقیه (۲۱) که در اصل یکصد و شصت و دوم بعنوان رئیس دیوانعالی کشور و دادستان کل معرفی شده اند نظارت مقام ولایت فقیه بر اعمال قوه قضائیه که در اصل پنجاه و هفتم پیش بینی شده تحقق می یابد. پی نوشت ها: ۱. مذاکرات مجلس خبرگان، جلسه ۲۰، ص ۴۶۰. ۲. همان، ص ۴۱۸. ۳. همان جلسه ۲۰ ص ۴۲۰. ۴. همان، ص ۴۲۱. ۵. همان، ص ۴۲۲. ۶. همان، ص ۴۲۴. ۷. همان، ص ۴۲۶. ۸. همان، ص ۴۲۹. ۹. بقره، آیه ۲۵۶. ۱۰. شوری، آیه ۹، و مثل الذین اتخذوا من دون الله اولیاء کمثل العنکبوت اتخذت بیتا و ان اوهن البیوت لبیت العنکبوت: عنکبوت، آیه ۴۱. ۱۱. انعام، آیه ۱۲۱. ۱۲. زخرف، آیه ۵۴. ۱۳. بقره، آیه ۲۲۹. ۱۴. قصص، آیه ۴. ۱۵. نهج البلاغه، نامه ۶۲. ۱۶. قانون اساسی، اصل ۵۹. ۱۷. قانون اساسی، اصل ۷۱. ۱۸. قانون اساسی، اصل ۷۲. ۱۹. قانون اساسی، اصل ۶۰. ۲۰. قانون اساسی، اصل ۶۱. ۲۱. قانون اساسی، اصل ۱۱۰، بند ۲. منابع مقاله: فقه سیاسی، ج ۱، عمید زنجانی، عباسعلی؛

آزادی

آزادی و اما مسئله دوم،مسئله آزادی است.باید دید اساسا آزادی چیست و چه حقی برای بشر بحساب میآید؟معمولا.دو گونه آزادی برای انسان در نظر گرفته میشود،یکی آزادی باصطلاح انسانی و دیگری آزادی حیوانی یعنی آزادی شهوات،آزادی هوی و هوسها... و اگر به زبان قدما بخواهیم بحث کنیم،باید آزادی نوع دوم را آزادی قوه غضبیه و قوه شهویه بنامیم.واضح است که کسانی که درباره آزادی بحث میکنند،منظورشان آزادی حیوانی نیست،بلکه آن واقعیت مقدسی است که آزادی انسانی نام دارد.انسان استعداد هائی دارد برتر و بالاتر از استعدادهای حیوانی.این استعدادها یا از مقوله عواطف و گرایشها و تمایلات عالی انسانی است و یا از مقوله ادراکها و دریافتها و اندیشه هاست.به هر حال،همین استعدادهای برتر منشا آزادیهای متعالی او میشوند.

اینجا لازم است توضیح مختصری درباره دو نوع آزادی که مایه اشتباه کاری و مغلطه شده است داده شود.فرق است میان آزادی تفکر و آزادی عقیده.آزادی تفکر ناشی از همان استعداد انسانی بشر است که میتواند در مسائل بیندیشد.این استعداد بشری حتما باید آزاد باشد.پیشرفت و تکامل بشر در گرو این آزادی است.اما آزادی عقیده، خصوصیت دیگری دارد.میدانید که هر عقیده ای ناشی از تفکر صحیح و درست نیست.منشا بسیاری از عقاید،یک سلسله عادتها و تقلیدها و تعصبها است.عقیده به این معنا نه تنها راه گشا نیست که به عکس نوعی انعقاد اندیشه بحساب میآید.یعنی فکر انسان در چنین حالتی،به عوض اینکه باز و فعال باشد بسته و منعقد شده است.و در اینجا است که آن قوه مقدس تفکر،بدلیل این انعقاد و وابستگی،در درون انسان اسیر و زندانی میشود. آزادی عقیده در معنای اخیر نه تنها مفید نیست،بلکه زیانبارترین اثرات را برای فرد و جامعه بدنبال دارد.آیا در مورد انسانی که یک سنگ را میپرستد باید بگوئیم چون فکر کرده و بطور منطقی به اینجا رسیده و نیز به دلیل اینکه عقیده محترم است،پس باید به عقیده او احترام بگذاریم و ممانعتی برای او در پرستش بت ایجاد نکنیم؟ یا نه،باید کاری کنیم که عقل و فکر او را از اسارت این عقیده آزاد کنیم؟ منابع مقاله: پیرامون انقلاب اسلامی ، مطهری، مرتضی؛

آزادی فکر و عقیده در اسلام از دیدگاه شهید مطهری

آزادی فکر و عقیده در اسلام از دیدگاه شهید مطهری یکی از انواع آزادیها که از انواع آزادی اجتماعی شمرده می شود، به اصطلاح امروز آزادی عقیده و تفکر است.انسان در جمیع شئون حیاتی خود باید آزاد باشد یعنی مانعی و سدی برای پیشروی و جولان او وجود نداشته باشد، سدی برای پرورش هیچیک از استعدادهای او در کار نباشد.یکی از مقدسترین استعدادهایی که در بشر هست و شدیدا نیازمند به آزادی است، تفکر است و فعلا- عرض می کنیم فکر و عقیده که بعد میان ایندو تفکیک خواهیم کرد.بلکه مهمترین قسمتی از انسان که لازم است پرورش پیدا بکند تفکراست و قهرا چون این پرورش نیازمند به آزادی یعنی نبودن سد و مانع در جلوی تفکر است، بنابر این انسان نیازمند به آزادی در تفکر است.امروز هم می بینیم مسئله ای بسیار بسیار مهم و قابل توجه به نام آزادی عقیده در جهان مطرح است خصوصا بعد از انتشار اعلامیه های حقوق بشر.در مقدمه اعلامیه جهانی حقوق بشر اینطور می خوانیم: «ظهور دنیایی که در آن افراد بشر در بیان عقیده آزاد و از ترس و فقر فارغ باشند به عنوان بالاترین آرمان بشری اعلام شده است» .در اینجا عقیده اعم است از عقیده اجتماعی و سیاسی و عقیده مذهبی.پس در واقع بزرگترین آرزوی بشری اینست که جهانی آزاد به وجود بیاید که در آن بیان عقیده هر کسی آزاد باشد، هر کسی حق داشته باشد هر عقیده ای را می خواهد، انتخاب بکند و نیز در اظهار و بیان عقیده اش آزاد باشد .در آن دنیا ترس و فقر هم نباشد، امنیت کامل برقرار باشد، رفاه اقتصادی کامل در کار باشد .چنین دنیایی به عنوان آرمان بشری اعلام شده است.در ماده نوزدهم این اعلامیه چنین می خوانیم : «هر کسی حق آزادی عقیده و بیان دارد و حق مزبور شامل آنست که از داشتن عقائد خود بیم و اضطرابی نداشته باشد.در کسب اطلاعات و افکار و در اخذ و انتشار آن به تمام وسائل ممکن و بدون ملاحظات مرزی آزاد باشد» . ما می خواهیم این مسئله را از نظر اسلامی بررسی بکنیم که از نظر اسلام آیا آزادی فکر و عقیده صحیح است یعنی اسلام طرفدار آزادی فکر و عقیده است یا طرفدار آن نیست؟ اینجاست که ما باید میان فکر و آنچه که امروز غالبا عقیده نامیده می شود فرق بگذاریم.فرق است میان فکر و تفکر و میان عقیده.تفکر قوه ای است در انسان ناشی از عقل داشتن.انسان چون یک موجود عاقلی است، موجودمتفکری است.قدرت دارد در مسائل تفکر کند.به واسطه تفکری که در مسائل می کند حقایق را تا حدودی که برایش مقدور است کشف می کند، حال هر نوع تفکری باشد، تفکر به اصطلاح استدلالی و استنتاجی و عقلی باشد یا تفکر تجربی.خداوند تبارک و تعالی به انسان چنین نیرویی داده است، به انسان عقل داده است که با آن فکر کند، یعنی مجهولات را کشف کند.انسان، جاهل به دنیا می آید.در آن آیه شریفه می فرماید: خداوند شما را خلق کرد (در حالی که چیزی نمی دانستید) اخرجکم من بطون امهاتکم لا تعلمون

شیئا.انسان جاهل به دنیا می آید و وظیفه دارد که عالم بشود.چگونه عالم بشود؟ با فکر و درس خواندن باید عالم بشود.این را ما تفکر می گوئیم که انسان در هر مسئله ای تا حدودی که استعداد آن را دارد باید فکر کند و از طریق علمی آن مسئله را به دست آورد.آیا اسلام یا هر نیروی دیگری می تواند چنین حرفی بزند که بشر حق تفکر ندارد؟ نه، این یک عملی است لازم و واجب، و لازمه بشریت است.اسلام در مسئله تفکر نه تنها آزادی تفکر داده است بلکه یکی از واجبات در اسلام تفکر است، یکی از عبادتها در اسلام تفکر است.ما چون فقط قرآن خودمان را مطالعه می کنیم و کتابهای دیگر را مطالعه نمی کنیم کمتر به ارزش اینهمه تکیه کردن قرآن به تفکر پی می بریم.شما هیچ کتابی نه مذهبی و نه غیر مذهبی پیدا نمی کنید که تا این اندازه بشر را سوق داده باشد به تفکر، هی می گوید فکر کنید، در همه مسائل: در تاریخ، در خلقت، راجع به خدا، راجع به انبیاء و نبوت، راجع به معاد، راجع به تذکرات و تعلیمات انبیاء و.. .که در قرآن کریم زیاد است.تفکر حتی عبادت شمرده می شود.مکرر شنیده اید احادیث زیادی را که به این عبارت است: تفکر ساعهٔ خیر من عبادهٔ سنهٔ، تفکر ساعهٔ خیر من عبادهٔ ستین سنهٔ، تفکر ساعهٔ خیر من عبادهٔ سبعین سنهٔ یک ساعت فکر کردن از یک سال عبادت کردن افضل است، از شصت سال عبادت کردن افضل است، از هفتاد سال عبادت کردن افضل است.این تغییر تعبیرات همان طور که بسیاری از علما گفته اند به واسطه اینست که نوع و موضوع تفکرها فرق می کند .یک تفکر است که انسان را به اندازه یک سال عبادت جلو می برد، یک تفکر است که او را به اندازه شصت سال عبادت جلو می برد، یک تفکر است که او را به اندازه هفتاد سال عبادت جلو می برد.در احادیث ما وارد شده است: کان اکثر عبادهٔ ابی ذر التفکر اکثر عبادت ابی ذر فکر کردن بود.یعنی ابی ذری که شما او را تالی سلمان می شمارید و بلکه شاید هم ردید سلمان بشود او را شمرد، یعنی دیگر بعد از معصومین تقریبا می توان گفت مردی نظیر اینها در درجه ایمان نیامده است، خیلی خدا را عبادت می کرده است ولی بیشترین عبادت ابوذر فکر کردن بود. گذشته از اینها در اسلام، اصلی است راجع به اصول دین که وجه امتیاز ما و هر مذهب دیگری مخصوصا مسیحیت همین است.اسلام می گوید اصول عقائد را جز از طریق تفکر و اجتهاد فکری نمی پذیرم.یعنی جنابعالی باید موحد باشی، خداشناس باشی.اما چرا خداشناس باشم، به چه دلیل؟ می گوید دلیلش را خودت باید بفهمی، این یک مسئله علمی است، یک مسئله فکری و عقلی است.همین طور که به یک دانش آموز می گویند این مسئله حساب را خودت باید بروی حل بکنی، من حل بکنم به دردت نمی خورد، آنوقت به دردت می خورد که این مسئله را خودت حل بکنی، اسلام صریح می گوید: لا اله الا الله یک مسئله است، این مسئله را تو باید با فکر خودت حل بکنی.من اعتقاد داشته باشم به لا اله الا الله، من درک بکنم لا اله الا الله را برای تو کافی نیست.خودت باید این مسئله را طرح بکنی و خودت هم باید آن را حل بکنی. رکن دوم اسلام چیست؟ محمد رسول الله اسلام می گوید این هم مسئله دیگری است که باز تو باید مثل یک دانش آموز حلش بکنی یعنی فکر کنی و آنرا حل نمایی.معاد چطور؟ معاد را هم تو باید مثل یک مسئله حل بکنی، باید فکر بکنی، باید معتقد باشی.و همچنین سایر مسائل گو اینکه حل کردن این دو مسئله به حل سایر مسائل کمک می کند ولی به هر حال از نظر اسلام اصول عقائد، اجتهادی است نه تقلیدی یعنی هر کسی با فکر خودش باید آنرا حل بکند. پس این ادل دلیل بر اینست که از نظر اسلام نه تنها فکر کردن در اصول دین جایز و آزاد است یعنی مانعی ندارد، بلکه اصلا فکر کردن در اصول دین در یک حدودی که لا اقل بفهمی خدایی داری و آن خدا یکی است، پیغمبرانی داری، قرآن که نازل شده از جانب خداست، پیغمبر از جانب خداست، عقلا بر تو واجب است. (می گوید) اگر فکر نکرده اینها را بگویی من از تو نمی پذیرم. از همین جا تفاوت اسلام و مسیحیت بالخصوص و حتی سایر ادیان روشن می شود.در مسیحیت درست مطلب بر عکس است.یعنی اصول دین مسیحی، ماورای عقل و فکر شناخته شده است.یعنی اصول دین مسیحی، ماورای عقل و فکر شناخته شده است.اصطلاحی هم خودشان وضع کردند که اینجا قلمرو ایمان است نه قلمرو عقل یعنی برای ایمان یک منطقه قائل شدند و برای عقل و فکر منطقه دیگری.گفتند حساب عقل و فکر کردن یک حساب است، حساب ایمان و تسلیم شدن، حساب دیگری است .تو می خواهی فکر کنی در قلمرو ایمان حق فکر کردن

نداری.قلمرو ایمان فقط قلمرو تسلیم است، حق فکر کردن در اینجا نیست.ببینید تفاوت ره از کجاست تا به کجا؟ یکی اصول دین خودش را، منطقه ممنوعه برای عقل و فکر اعلام می کند، و دیگری نه تنها منطقه ممنوعه اعلام نمی کند، بلکه منطقه لازم الورود اعلام می کند که عقل باید در این منطقه وارد بشود، اگر وارد نشود من چیزی را نمی پذیرم.این، معنی آزادی تفکر است. بنابر این اگر کسی واقعا در این مسائل فکر کند، آیا از نظر اسلام حق دارد؟ مسلم حق دارد، لازم هم هست فکر کند.آیا اگر کسی واقعا به فکرش از نظر منطقی یک چیزی می رسد در باب خدا، در باب قیامت، در باب نبوت، فکر می کند و یک اشکال به ذهنش می رسد، حق دارد این اشکال را به دیگران بگوید که برای من در این مسئله شبهه ای پیدا شده است، بیائید این شبهه را برای من حل بکنید؟ البته آزاد است.اشکالش باید حل بشود.سؤال کردن در مسائل اصول دین، امر واجب و لازمی است.از پیغمبر اکرم سؤال می کردند، از علی (ع) سؤال می کردند، از سایر ائمه اطهار سؤال می کردند، زیاد هم سؤال می کردند و آنها هم جواب می دادند.این کتابهای احتجاجاتی که ما داریم (و غیر آنها) نشان می دهد در زمینه اصول دین در اسلام چقدر حق آزادی بیان و حق آزادی سؤال داده شده است.تا وقتی که انسان روحش روح تحقیق و کاوش است و انگیزه اش واقعا تحقیق و کاوش و فکر کردن است، اسلام می گوید بیا فکر کن، هر چه بیشتر فکر و سؤال بکنی، هر چه بیشتر برایت شک پیدا شود، در نهایت امر بیشتر به حقیقت می رسی، بیشتر به واقعیت می رسی.این مسئله را ما مسئله فکر می نامیم.اما عقیده چطور؟ عقیده البته در اصل لغت اعتقاد است.اعتقاد از ماده عقد و انعقاد و...است، بستن است، منعقد شدن است.بعضی گفته اند حکم گرهی را دارد.دل بستن انسان به یک چیز دو گونه است.ممکن است مبنای اعتقاد انسان، مبنای دل بستن انسان، مبنای انعقاد روح انسان همان تفکر باشد.در این صورت عقیده اش بر مبنای تفکر است.ولی گاهی انسان به چیزی اعتقاد پیدا می کند و این اعتقاد بیشتر کار دل است، کار احساسات است نه کار عقل.به یک چیز دلبستگی بسیار شدید پیدا می کند، روحش به او منعقد و بسته می شود، ولی وقتی که شما پایه اش را دقت می کنید که این عقیده او از کجا پیدا شده است؟ مبنای این اعتقاد و دلبستگی چیست؟ آیا یک تفکر آزاد این آدم را به این عقیده و دلبستگی رسانده است یا علت دیگری مثلا تقلید از پدر و مادر یا تأثر از محیط و حتی علائق شخصی و یا منافع فردی و شخصی؟ ، (می بینید به صورت دوم است) و اکثر عقائدی که مردم روی زمین پیدا می کنند، عقائدی است که دلبستگی است نه تفکر. آیا بشر از نظر دلبستگیها باید آزاد باشد؟ این دلبستگیهاست که در انسان تعصب و جمود و خمود و سکون به وجود می آورد، و اساسا اغلب، عقیده دست و پای فکر را می بندد.عقیده که پیدا شد، اولین اثرش اینست که جلوی فعالیت فکر و آزادی تفکر انسان را می گیرد چون دل بسته است به آن.حب الشیی ء یعمی و یصم چیزی که انسان به آن دل بست، چشم بصیرت را کور می کند، گوش بصیرت را کر می کند، دیگر انسان نمی تواند حقیقت را ببیند و نمی تواند حقیقت را بشنود.مثلا بت پرستهایی بتها راپرستش می کردند و می کنند.آیا این را ما باید برای آنها تفکر حساب بکنیم و عقیده و اعتقاد آنها را یک اعتقاد زائیده از فکر و عقل آزاد تلقی بکنیم؟ یا یک دلبستگی و یک جمود و یک خمودی که ناشی از یک سلسله تعصبات و تقلیدهایی است که طبقه به طبقه به اینها رسیده است.شما هیچ می توانید باور بکنید که یک بشر با فکر و عقل آزاد خودش به اینجا برسد که بت را باید پرستش کرد، هبل را باید پرستش کرد؟ ! آیا شما هیچ می توانید احتمال این قضیه را بدهید که یک بشر از فکر آزاد (یعنی فکر مدرسه ای، همان فکری که اسلام در اصول عقائد خواسته است) و فکر منطقی به اینجا برسد که گاو را باید پرستش کرد؟ ! همانطوری که الان میلیونها نفر در هندوستان گاو را پرستش می کنند.آیا ممکن است یک عده از افراد بشر از روی فکر آزاد و باز و بلا مانع و منطقی و تفکر درسی حتی به اینجا برسد که اعضای تناسلی را باید پرستش کرد که هنوز در ژاپن میلیونها نفر با این عقیده وجود دارند؟ ! نه، هیچوقت عقل و فکر بشر و لو ابتدایی ترین عقل و فکر بشر باشد، او را به اینجا نمی رساند.اینها ریشه هایی غیر از عقل و فکر دارد، مثلا در ابتدا افرادی پیدا می شوند سودجو و استثمارگر که می خواهند افراد دیگر را به زنجیر بکشند. (و این در دنیا زیاد بوده و هست) می خواهند رژیمی به وجود آورند.این رژیم یک تکیه گاه اعتقادی می خواهد، بدون تکیه گاه اعتقادی امکان پذیر نیست.آن کسی

که اول تأسیس می کند خودش می فهمد که چه می کند.دانسته کاری را انجام می دهد یعنی دانسته خیانت می کند.یک موضوعی را، یک بتی را، یک گاوی را، یک اژدهایی را به یک شکلی در میان مردم رائج می کند.مردمی اغفال می شوند، اول هم خیلی به آن دلبستگی ندارند ولی چند سالی می گذرد، بچه های اینهابه دنیا می آیند، بچه ها می بینند پدر و مادرها چنین می کنند، همان کار پدر و مادرها را تعقیب می کنند، نسل به نسل که می گذرد و سابقه تاریخی پیدا می کند، جزء سنن و مآثر ملی می شود، جزء ترادسیونها می شود، جزء غرور و افتخارات ملی می شود، دیگر نمی شود آنرا از افراد بشر گرفت.درست مثل گچی که در ابتدا که با آب مخلوط می شود یک ماده شلی است، آنرا به هر شکلی که بخواهید در می آورید، ولی وقتی که بالأخره به یک شکلی در آمد، تدریجا خشک می شود و هر چه خشکتر می گردد، سفتتر می شود.بعد به یک حالتی می رسد که با کلنگ هم نمی شود آنرا خرد کرد. آیا با اینها باید مبارزه کرد یا نباید مبارزه کرد؟ یعنی آیا آزادی فکر که می گوئیم بشر فکرش باید آزاد باشد شامل عقیده به این معنا می شود؟ مغالطه ای که در دنیای امروز وجود دارد در همین جاست.از یک طرف می گویند فکر و عقل بشر باید آزاد باشد، و از طرف دیگر می گویند عقیده هم باید آزاد باشد، بت پرست هم باید در عقیده خودش آزاد باشد، گاو پرست هم باید در عقیده خودش آزاد باشد، اژدها پرست هم باید در عقیده خودش آزاد باشد .هر کسی هر چه را که می پرستد، هر چیزی را به عنوان عقیده برای خودش انتخاب کرده باید آزاد باشد.و حال آنکه اینگونه عقائد ضد آزادی فکر است، همین عقائد است که دست و پای فکر را می بندد.آنوقت می آیند تعریف می کنند که بله انگلستان یک کشور صد در صد آزادی است، تمام ملل در آنجا آزادی دارند، بت پرست بخواهد بت پرستی کند، دولت به او آزادی می دهد، گاو پرست هم بخواهد گاو پرستی کند چون آنجا مرکز آزادی است، به او آزادی می دهند حتی وسیله برایش فراهم می کنند، معابد و معبودهای آنها را محترم می شمارند، بله، بشر عقیده ای دارد باید آزاد باشد! خود اعلامیه حقوق بشر همین اشتباه را کرده است.اساس فکر را این قرار داده است که حیثیت انسانی محترم است.بشر از آن جهت که بشر است محترم است . (ما هم قبول داریم) چون بشر محترم است، پس هر چه را خودش برای خودش انتخاب کرده، هر عقیده ای که خودش برای خودش انتخاب کرده محترم است.عجبا! ممکن است بشر خودش برای خودش زنجیر انتخاب کند و به دست و پای خودش ببندد.ما چون بشر را محترم می شماریم، (او را در این کار آزاد بگذاریم؟ !) لازمه محترم شمردن بشر چیست؟ آیا اینست که ما بشر را هدایت بکنیم در راه ترقی و تکامل یا اینست که بگوئیم آقا! چون تو بشر هستی، انسان هستی و هر انسانی احترام دارد، تو اختیار داری، هر چه را که خودت برای خودت بپسندی من هم برای تو می پسندم و برایش احترام قائلم و لو آنرا قبول ندارم و می دانم که دروغ و خرافه است و هزار عوارض بد دارد، اما چون تو خودت برای خودت انتخاب کرده ای من آنرا قبول دارم ! آن چیزی که خودش برای خود انتخاب کرده زنجیر است.او برای دست و پای فکر خودش زنجیر انتخاب کرده زنجیر است.او برای دست و پای فکر خودش زنجیر انتخاب کرده، تو چطور این زنجیر را محترم می شماری؟ ! این محترم شمردن تو این زنجیر را، بی احترامی به استعداد انسانی و حیثیت انسانی اوست که فکر کردن باشد.تو بیا این زنجیر را از دست و پایش باز کن تا فکرش آزاد باشد. ملکه انگلستان رفت به هندوستان، به همه معابد رفت، در همه جا احترام گزارد، وقتی می خواست به فلان بتخانه وارد بشود قبل از آنکه به کفشکن معروف برسد از بیرون کفشهایش را در آورد وگفت اینجا معبد است، اینجا محترم است.با اینکه می گفت من خودم مسیحی هستم و بت پرست نیستم اما (در آنجا گفت) از باب اینکه یک عده انسانها این بتها را محترم می شمارند، من باید آنها را محترم بشمارم، عقیده آزاد است! یا عده ای می گویند ببینید ما چه ملتی هستیم! ما در دو هزار و پانصد سال پیش اعلامیه حقوق بشر را امضا کردیم.کورش وقتی که وارد بابل شد با اینکه خودش بت پرست نبود و تابع مثلا دین زردشت بود، معذلک گفت تمام معابد بت پرستی ای که در اینجا هست، محترم است.پس ما ملتی هستیم طرفدار آزادی عقیده .این بزرگترین اشتباه است.از نظر سیاسی هر چه می خواهید، تمجید بکنید زیرا اگر کسی بخواهد ملتی را به زنجیر بکشد باید تکیه گاه اعتقادی او را هم محترم بشمارد اما از نظر انسانی این کار صد در صد خلاف است. کار صحیح

کـار ابراهیم (ع) است که خـودش تنهـا کسـی است که یـک فکر آزاد دارد و تمـام مردم را در زنجیر عقائـد سـخیف و تقلیـدی که کوچکترین مایه ای از فکر نـدارد، گرفتار می بینـد .مردم به عنوان روز عیـد از شـهر خارج می شوند و او بیماری را بهانه می کند و خارج نمی شود .بعـد که شـهر خلوت می شود وارد بتخانه بزرگ می شود، یک تبر بر می دارد، تمام بتها را خرد می کند و بعد تبر را بـه گردن بـت بزرگ می آویزد و می آیـد بیرون.عمـدا ایـن کـار را کرد برای اینکـه به نص قرآن کریم بتوانـد فکر مردم را آزاد بکنـد.شب وقـتی که مردم بر می گردنـد و به معبـد می رونـد می بیننـد اوضـاع واژگـونه است مثـل اینست که این بتهـا خودشـان با همدیگر دعوا کرده باشند و همدیگر را کشته باشند.تنها بتی که باقی مانده است، بت بزرگ است.چه کسی این کار را کرده است؟ به حکم فطرت می فهمیدنـد که این بتهـای بیجان خودشان نمی تواننـد به جان همـدیگر بیفتنـد لابـد کار یک موجود شاعر است.انا سمعنا فتی یـذکرهم یقال له ابراهیم یک جوانی بود به نام ابراهیم که به اینها بـد گویی می کرد، نکند کار او باشد.ابراهیم را احضار کنیـد تـا از او بـاز پرسـی کنیم.أ انت فعلت هـذا بالهتنا یا ابراهیم ابراهیم! آیا تو این کار را کردی؟ قال بل فعله کبیرهم فاسئلوهم ان کانوا ینطقون نه، من نکردم.علامت جرم را شـما دست کس دیگر می بینید، می آئید یقه مرا می چسبید؟ علامت جرم که همراه بت بزرگ است چرا به سـراغ من آمده اید؟ از خودشان بپرسـید تا جواب بدهند؟ فرجعوا الی انفسـهم با خودشان فکر کردند که راست می گوید.با این عمل رجعوا الی انفسـهم یعنی فکرشان را از زنجیر عقیده آزاد کرد.این را می گویند عمل انسانی. موسـی بن عمران عملش انسانی است که وقتی می بیند قومش گوساله سامری را به عنوان یک بت انتخاب کرده اند و دارند پرسـتش می کنند گفت: لنحر قنه ثم لننسـفنه فی الیم نسـفا به خـدا آتشـش می زنم، به خـدا خاکسترش را هم بر باد می دهم.برای اینکه اگر می ماند چه می کرد؟ غیر از اینکه مردمی را در زنجیر یـک خرافه گرفتـار می کرد مگر اثر دیگری داشت؟ واقعـا قوم موسـی که آمدنـد گوسـاله را پرسـتش کردنـد فکر آزادشان آنها را به آنجا کشانـد؟ یا چون از دریا بیرون آمـده بودنـد، چشـمشان افتاده بود به مردمی که بتهایی دارند و (آنها را) سـجده می کنند، و تا آنوقت هم بت سـجده کردن را ندیده بودند، خوشـشان آمده بود.یا موسی اجعل لنا الها کما لهم آلهـهٔ.سرگرمیهای خوبی دارنـد، اینها خوب چیزهایی است، از اینها خوشـمان می آید.موسـی! همانطور که اینها چنین چیزهایی دارند، برای ما هم قرار بده.یک زمینه خوشایند بشری. عمل صحیح عمل خاتم الانبیاست.سالهای متمادی با عقیده بت پرستی مبارزه کرد تا فکر مردم را آزاد کند.اگر عرب جاهلیت هزار سال دیگر هم می ماند همان بت را پرسـتش می کرد (همانطوری که حتی در ملتهـای متمـدن مثـل ژاپن هنوز بت پرستی وجود دارد) و یـک قـدم به سوی ترقی و تکامل بر نمی داشت.اما پیغمبر آمـد این زنجیر اعتقـادی را از دست و پـای آنهـا بـاز کرد و فکرشـان را آزاد نمود.و یضع عنهم اصرهم و الاغلال التی کـانت علیهم.قرآن اسم آن چیزی را که اروپایی می گوید بشر را باید در آن آزاد گذاشت، زنجیر می گذارد.می گوید شکر این را بکنید که خدا به وسیله این پیغمبر این بارهای گران یعنی خرافه ها را از دوش شـما برداشت.این زنجیرهایی را که خودتان به دست و پای خودتان بسته بودیـد، برداشت. در جنگ بـدر اسـرا را آورده بودنـد.طبق معمول اسیر را برای اینکه فرار نکنـد می بندنـد.آوردنـد پیش پیغمبر.پیغمبر یک نگـاهی به اینهـا کرد و بی اختیـار تبسم نمود.آنهـا گفتنـد ما از تو خیلی دور می دانستیم که به حال ما شـماتت بکنی.فرمود شـماتت نیست، من می بینم شـما را به زور این زنجیرها بایـد به سوی بهشت ببرم، به زور من باید این عقائد را از شـما بگیرم. بنابر این بسیار تفاوت است میان آزادی تفکر و آزادی عقیـده.اگر اعتقادی بر مبنای تفکر باشـد، عقیـده ای داشـته باشـیم که ریشه آن تفکر است، اسـلام چنین عقیده ای آزادی را می پذیرد، غیر از این عقیده را اساسا قبول ندارد.آزادی این عقیده آزادی فکر است.اما عقائدی که بر مبناهای وراثتی و تقلیدی و از روی جهالت به خاطر فکر نکردن وتسـلیم شدن در مقابل عوامل ضد فکر در انسان پیدا شده است، اینها را هرگز اسـلام به نام آزادی عقیـده نمی پـذیرد. آیا می دانیـد علت اینکه در دنیای اروپا آزادی دین و آزادی عقیده را اینطور فرض کردنـد که عقیـده بشـر باید به طور کلی آزاد باشد به همان معنایی که خودشان می گویند، چیست؟ این آزادی عقیده به این حـد افراط که شـما امروز در دنیای اروپا می بینید، بخشـی از آن عکس العمل یک جریان بسـیار شدید و سـختی است که در دنیای

اروپا بوده.جریانی است که همه شنیده اید : جریان و محکمه تفتیش عقائد.اینها قرنها در چنگال تفتیش عقائد بودند.کلیسا می آمد تجسس و جستجو می کرد ببیند آیا کسی در مسائلی که کلیسا درباره آن اظهار نظر کرده است و لو مثلا راجع به فلکیات باشد اعتقادی (بر خلاف نظر کلیسا دارد یا نه؟ !) آیا اگر مثلا کلیسا اظهار نظر کرده است که عناصر چهار تاست یا خورشید به دور زمین می چرخد، در این مسائل کسی فکری بر خلاف این دارد؟ و لو فکر او فکر علمی و فلسفی و منطقی بود، تا می دیدند چنین فکری پیدا شده بر خلاف آنچه کلیسا عرضه داشته است، فورا آن را به عنوان یک جرم بزرگ تلقی می کردند، به محکمه اش می کشاندند و شدیدترین مجازاتها از نوع سوختن زنده زنده (را در مورد او اعمال می کردند) شما تاریخ اروپای قرون وسطی را بخوانید که در این جهت مشرق زمین نظیر ندارد.یک وقت دیگر هم عرض کردم از نظر فجیع بدون جنایت، ما هر چه که مشرق زمین را توصیف بکنیم، هر چه که منبریها در منابر حتی مبالغه بکنند راجع به بنی امیه و بنی العباس و حتی حجاج بن یوسف ثقفی، هرگز به پای اروپائیهای قرون وسطی نمی رسد، به پای اروپایی امروز هم نمی رسد.مجازات زنده زنده آتش زدن به سادگی انجام می شد.تاریخ آلبرماله (قسمت قرون وسطای آن) را بخوانید.مثلا می نویسد یک دسته زن را (با اینکه زن بیشتر مورد ترحم است) به یک جرم خیلی کوچکی زنده زنده آتش زدند.چقدر دانشمندانی که به جرم اظهار نظر در مسائلی که کلیسا درباره آنها اظهار نظر علمی کرده است آنهم مسائلی که مربوط به اصول دین نیست مثل اینکه عناصر چند تاست یا زمین می گردد که مسئله مذهبی نیست (کشته شدند.) کلیسا در مسئله کلیات اظهار نظر کرده است، هیچ عالمی دیگر حق ندارد در این مسائل بر خلاف آنچه کلیسا اظهار نظر کرده است بگوید.قهرا عکس العمل آن تشدیدها این خواهد بود که بگویند هر جا پای مذهب در کار بیاید، هر جا که نام دین و مذهب باشد، مردم آزادند هر عقیده ای را می خواهند داشته باشند و لو بخواهند گاو را پرستش کنند. جهت دیگر اینست که از نظر طرز تفکر بعضی از فلاسفه اروپا دین و مذهب هر چه می خواهد باشد، می خواهد به صورت بت پرستی باشد، می خواهد به صورت گاو پرستی باشد، می خواهد به صورت خدا پرستی باشد، امری است مربوط به وجدان شخصی هر فرد.یعنی هر فردی در وجدان خودش نیازمند است که یک سر گرمی به نام مذهب داشته باشد.این مقدارش را قبول کرده اند که انسان نمی تواند بدون سرگرمی مذهبی باشد همینطوری که در مسئله هنر هم این حرف را می زنند: انسان نیازمند است به یک سرگرمی هنری، به یک سرگرمی شعری.مسائلی که مربوط به وجدان شخصی هر فرد است اصلا خوب و بد ندارد، راست و دروغ ندارد، حق و باطل ندارد، حق و باطل و راست و دروغش بستگی دارد به پسند شما.هر چه را که شما بپسندید آن خوب است.مثالی برایتان عرض می کنم : اگر کسی از شما بپرسد در میان رنگهای لباسها کدام رنگ بهتر است، جواب چیست؟ هر کس جواب مطلق بدهد بگوید بهترین رنگها که همه مردم باید آن رنگ را برای لباس خود انتخاب کنند فلان رنگ است، آدم جاهلی است.جواب اینست که در مسئله رنگها، ذوقها و سلیقه ها مختلف است، هر کسی رنگ مخصوصی را برای لباس خود می پسندد.از من نپرس که بهترین رنگها برای همه مردم چیست؟ از من بپرس تو کدام رنگ را برای لباسهایت معمولا انتخاب می کنی؟ ، تا من بگویم فلان رنگ.یا در میان خورشها کدامیک از همه بهتر است؟ کسی نمی تواند جواب مطلق بدهد که فلان خورش بهترین خورش است، این خورش را باید انتخاب کرد و سایر خورشها را باید دور ریخت.نه، تو حق داری از ذوق و سلیقه خودت حرف بزنی.انسان احتیاج دارد یک خورشی را با برنج مصرف بکند، هر کسی هر خورشی را می پسندد همان خوب است.اینها را ما می گوئیم مسائل سلیقه ای و شخصی که خوب و بد مطلق ندارد، خوب و بدش بستگی دارد به پسند انسان، هر کسی هر چه را می پسندد همان خوب است. در مسائل مذهبی و دینی چون آنها نمی خواهند به واقعیتی برای دین و نبوت اعتراف کرده باشند و قبول کنند که واقعا پیغمبرانی از طرف خدا آمده اند و یک راه واقعی برای بشر نشان داده اند و سعادت بشر در این است که آن راه واقعی را طی بکند، می گویند ما نمی دانیم واقع و ریشه مذهب چیست ولی همینقدر می فهمیم که انسان بدون مذهب نمی تواند زندگی بکند، یکی از شرائط زندگی انسان، یکی از سرگرمیهای زندگی انسان اینست که انسان به یک موضوعی به عنوان مذهب سرگرمی داشته باشد،

حالا می خواهـد آن چیزی که به عنوان معبود گرفته، خدای یگانه باشد، یا انسانی به نام عیسای مسیح یا گاو یا فلز و یا چوب، فرق نمی کند.بنابر این نباید مزاحم افراد شد.هر کسـی به ذوق و سـلیقه خودش هر چه را انتخاب می کند، همان خوب است. ایراد ما هم همین است.مـا می گوئیم طرز تفکر شـما در باب دین غلط است، آن دینی که تو می گویی عقیـده به آن دین آزاد است، اصـلا من قبولش ندارم.من دین را به عنوان یک راه واقعی برای سـعادت بشـر معتقدم، در راه واقعی برای سـعادت بشر نباید گفت عقیده یک انسان و لو آن عقیده بر مبنای تفکر نباشد آزاد است.باز مثال عرض می کنم: آیا شما در مسئله بهداشت و یا در مسئله فرهنگ هرگز می گویید که عقیده آزاد است؟ آیا شـما هرگز این حرف را می زنید که اعتقاد هر مردمی راجع به بهداشت آزاد است؟ ! اگر مردم منطقه ای دلشان می خواهـد که تراخم داشـته باشـند، صدی نودشان تراخم دارند، خودشان تراخم را انتخاب کرده اند، آیا شـما می رویـد از آنها اجازه می گیرید که آیا به ما اجازه می دهید که تراخمهای شـما را معالجه کنیم؟ یا از هر طریق ممکن که بتوانید و لو آنها را اغفال کنیـد و گولشان بزنیـد، و لو دست و پایشان را ببندیـد تراخمشان را معالجه می کنیـد و می گوییـد من به اینها خدمت کردم، خودشان نمی فهمنـد . مردم دیگر فرهنگ را نمی خواهند.شـما می روید برایشان مدرسه باز کنید، می آیند در مدرسه را می بندند و مبارزه می کنند.تعلیمات اجباری چطور است؟ اعلامیه جهانی حقوق بشـر چرا ضد تعلیمات اجباری قیام نمی کند؟ چرا نمی گویـد بشـر آزاد است و به همین جهت کسـی حق نـدارد تعلیمات را اجباری کنـد چون تعلیمات اجباری ضد آزادی بشـر است؟ بر عکس، همین اعلامیه جهانی حقوق بشـر در ماده بیست و شش تعلیمات در حدود ابتدایی را اجباری می داند یعنی حق آزادی را از بشـر در این قضـیه سـلب می کند.چرا؟ می گوید برای اینکه راه سعادت بشر است.غلط کرده آنکه می گوید من می خواهم جهالت را انتخاب بکنم، من نمی خواهم باسواد شوم، او نمی فهمـد .به زور بایـد با سوادش کرد، به زور بایـد به او خدمت کرد. اما در باب دین و مـذهب این حرف را نمی زنند.برای اینکه چنین فرض کرده اند که بهداشت یا فرهنگ یک واقعیتی است و سـعادت بشـر در این واقعیت است اما دین یک سـلیقه فردی و شخصـی است، یک احتیاج درونی است مثل یک عطشی است که انسان پیدا می کند که باید به یک وسیله ای تسکین پیدا کند.به قول آنها انسان نیاز پیدا می کند به پرستش، یک وقت در خودش احساس می کند که باید پرسـتش کند.این نیاز خودش را با یک پرستشـی باید رفع کند، هر چه را پرسـتش بکند فرق نمی کند، یک تقدیس و پرستشی بایـد بکند، هر چه شد.اینجاست که می گویند عقیده محترم است و فرقی میان عقیده و تفکر نمی گذارند.بنابر این در اینجا دو ایراد وارد است یکی اینکه دین را نبایـد به عنوان یک مسـئله سـلیقه ای وجـدانی شخصـی از قبیل انتخاب رنگ لباس در نظر گرفت.ثانیا انتخاب دین با انتخاب رنگ لباس فرق می کند.یعنی اگر بشـر یک عقیده ضد عقل انتخاب بکند، آن عقیده دیگر به عقل و فکرش مجال فعالیت و پیشـرفت نمی دهـد. بنابر این خلاصه عرایض امشب ما این شـد که در اسـلام آزادی تفکر هست و آزادی عقیده ای که بر مبنـای تفکر درست شـده باشـد هست امـا آزادی عقیـده ای که مبنـایش فکر نیست هرگز در اسـلام وجـود نـدارد.آن آزادی معنـایش آزادی بردگی است، آزادی اسـارت است، آزادی زنجیر در دست و پا قرار دادن است.بنابر این حق با انبیاء بوده است نه با روشی که دینای امروز می پسندد.حق با انبیاء بوده است که اینگونه زنجیرها را از دست و پای بشر می گرفتند، پاره می کردند و در نتیجه می توانسـتند بشـر را وادار به تفکر بکننـد.ما می بینیم که اسـلام از یک طرف با بت پرستیها به آن شدت مبارزه می کند، و از طرف دیگر به همان بت پرست می گویـد اگر می خواهی خـدا را بپذیری، در حالی که بت را پذیرفته ای قبول ندارم.باید خدا را با عقل آزاد بپـذیری، و فی الارض آیات للموقنین و فی انفسـکم افلا تبصـرون.خـدا را می خواهی بپـذیری؟ همین جوری قبول نیست، برو روی زمیـن مطـالعه کن، روی مخلوقـات زمین مطـالعه کن، در گیاههـا مطـالعه کن، در خلقت حیوانـات مطـالعه کن، در خلقت خودت مطالعه کن، در بدن و روحت مطالعه کن، در آسمانها مطالعه کن.اینقدر می گوید راجع به توحید مطالعه کن که انسان باید عـالم بشود، خود بخود یـک علمی به دست می آورد تـا از مجرای علم به توحیـد برسـد، به معاد برسـد، به نبوت برسـد: ان فی خلق السـموات و الارض و اختلاف اللیل و النهار لآیات لاولی الالباب الـذین یذکرون الله قیاما و قعودا و علی جنوبهم و یتفکرون فی خلق

السموات و الارض ربنا ما خلقت هذا باطلا سبحانک فقنا عذاب النار.همانا در خلقت این آسمانها و زمین نشانه هایی وجود دارد.بروید سراغ این نشانه های ما، بروید درباره این نشانه ها فکر کنید.اما به شرط اینکه لب و مغز داشته باشید، روح داشته باشید، فکر داشته باشید .ببینید تا چه اندازه عقل و فکر انسان را آزاد می کند. آیه دیگر قرآن می گوید: لا اکراه فی الدین قد تبین الرشد من الغی دین و ایمان اجباری نیست.راه واضح است، من فقط از شما تفکر می خواهم، دقت می خواهم.اساسا ایمانی که اسلام می خواهد، قابل اجبار کردن نیست، امکان اجبار ندارد.مگر می شود کسی را آن طوری که اسلام از او ایمان می خواهد، مجبور کرد؟ اگر ممکن باشد که بچه ای را به فلک ببندند، اینقدر چوب به او بزنند تا یک مسئله را حل بکند، چنین چیزی نیز ممکن است.زیر چون کسی نمی تواند مسئله حل بکند.او را باید آزاد گذاشت، فکرش را باید آزاد گذاشت تا مسئله را حل بکند .عقیده اسلامی یک چنین چیزی است. در شأن نزول آیه لا اکراه فی الدین قد تبین الرشد من الغی نوشته اند عده ای از انصار یعنی مردم مدینه از اوس و خزرج قبل از اینکه پیغمبر اسلام تشریف بیاورند به مدینه، بچه هایشان را می فرستادند نزد یهودیها چون آنها نسبت به بت پرستهای مدینه متمدنتر بودند و بعضی از ایشان (ده بیست نفر) سواد خواندن و نوشتن هم داشتند بر عکس اعراب بت پرست که سواد خواندن و نوشتن نداشتند.اینها بچه هایشان را اغلب می فرستادند پیش آنها که تربیت شوند و چیزهایی یاد بگیرند.این بچه ها که می رفتند پیش یهودیها می دیدند که ثقافت و فرهنگ آنها نسبت به پدر و مادر و قبیله خودشان خیلی بالاتر است، به آنها علاقمند می شدند و احیانا به دین ایشان در می آمدند.وقتی که اسلام آمد به مدینه، بت پرستها مسلمان شدند ولی اکثر یهودیها به دین خودشان باقی ماندند الا عده کمی که آنها هم مسلمان شدند.در میان بچه هایی که تحت تربیت یهودیها بودند، عده ای به همان دین یهود باقی ماندند تا قضیه بنی النضیر پیش آمد.قرار شد که بنی النضیر در اثر خیانتی که کرده بودند، نقض عهد و پیمانی که کرده بودند، مهاجرت کنند، جلای وطن کنند و از آنجا بروند.بچه های انصار که به اینها علاقمند بودند و با اینها محشور بودند و حتی دینشان را هم انتخاب کرده بودند، گفتند اگر بناست اینها بروند، ما هم با اینها می رویم.پدرها خواستند مانع آنها شوند، گفتند شما حق ندارید بروید، شما باید بمانید و باید هم مسلمان شوید.آمدند پیش پیغمبر اکرم، فرمود نه، باید ندارد، شما باید اسلام را بر آنها عرضه کنید، اگر پذیرفتند، پذیرفتند و اگر نپذیرفتند ما اسلام اجباری هرگز نمی خواهیم: لا اکراه فی الدین قد تبین الرشد من الغی، دیگر اکنون حقیقت آشکار شده است، راه هدایت از راه ضلالت آشکار است، اگر کسی راه هدایت را نگیرد جز بیماری چیز دیگری نیست. اسلام با آن عقیده هایی که غالبا تکیه گاه یک رژیمهای ظالمانه است مبارزه کرده.اسلام در همین ایران خودمان آمد چه کرد؟ تا آنجا که می خواست تکیه گاه یک رژیم فاسد را از بین ببرد مبارزه کرد، بعد خود اسلام را عرضه کرد گفت اختیار با خودتان، می خواهید اسلام را بپذیرید می خواهید نپذیرید.این تاریخ اسلام است، شما آن تهمت را نپذیرید، این متن تاریخ است.شرقی و غربی این تاریخ را پذیرفته است.هیچ دینی آزادی عقیده به معنایی که عرض می کنم، آزادی عقیده واقعی را به اندازه اسلام رعایت نکرده است.این مورخین غربی هستند که به این مطلب اعتراف دارند.و لهذا در صدر اسلام اکثریت قریب به اتفاق مردم ایران، زردشتی بودند.ایرانیها در زمانی مسلمان شدند که اتفاقا حکومتشان حکومت عرب نبود، حکومت ایرانی بود.ایرانیان در زمانی که حکومتشان حکومت ایرانی شد تدریجا مسلمان شدند و الا در زمان حکومت عرب مسلمان نبودند و مسلمان هم نشدند و اعراب هم آنها را مجبور به اسلام نکردند. و السلام علیکم و رحمهٔ الله و برکاته جلسه دوم اسلام و آزادی تفکر بسم الله الرحمن الرحیم الحمد لله رب العالمین باری ء الخلائق اجمعین و الصلوهٔ و السلام علی عبد الله و رسوله و حبیبه و صفیه سیدنا و نبینا و مولانا ابی القاسم محمد و آله الطیبین الطاهرین المعصومین اعوذ بالله من الشیطان الرجیم. لا اکراه فی الدین قد تبین الرشد من الغی بحث ما درباره آزادی عقیده بود.در جلسه گذشته بحثی شد درباره اینکه چگونه عقیده ای صحیح است آزاد باشد و چگونه عقیده ای صحیح نیست آزاد باشد و آزاد بودن بشر در آن بر خلاف حیثیت شرافتی انسان است.عرض کردیم معتقدات بشر بر یکی از دو پایه می تواند باشد.گاهی پایه اعتقاد بشر یک تفکر آزاد است، انسان با یک عقل و فکر آزاد از روی تأمل و اندیشه

واقعی عقیـده ای را برای خود انتخـاب می کنـد .ولی گـاهی عقیـده ای به بشـر تحمیل می شود از هر راهی و لو از راه تقلیـد آباء و اجداد، و بعـد انسان به آن عقیـده خو می گیرد و آن عقیـده بدون آنکه با قوه تفکر او کوچکترین ارتباطی داشته باشد، در روح او مستقر می گردد.اولین خاصیت و اثر اینگونه عقائـد اینست که جلو تفکر آزاد انسـان را می گیرد و به صورت زنجیری برای عقل و فکر انسان در می آیـد.اینگونه عقائـد عبارتست از یک سلسله زنجیرهای اعتیادی و عرفی و تقلیـدی که به دست و پای فکر و روح انسان بسته می شود، و همان طوری که یک آدم به زنجیر کشیده و به غل بسته شده خودش قادر نیست آن زنجیر را از دست و پای خودش باز بکند، شـخص دیگری لازم است تا با وسائلی که در اختیار دارد آن را از دست و پا و گردن او باز بکند، ملتهایی هم که نه از روی تفکر، عقائـدی را پـذیرفته انـد بلکه از روی یک نوع عادت، تقلید، تلقین و...آن عقائد را پیدا کرده اند چون فکر آنها را به زنجیر کشیده است، نیروی دیگری لازم است که این زنجیرها را پاره کند.عرض نمی کنم که یک زنجیر دیگری به دست و پای او بنهـد و عرض نمی کنم که یک فکر و عقیـده ای حتی یک عقیده مبتنی بر فکری را به او تحمیل بکند بلکه می گویم که او را از این زنجیرهـا آزاد بکنـد تا بتوانـد خودش آزادانه فکر کنـد و عقیـده ای را بر مبنای تفکر انتخاب بکنـد.این از بزرگترین خـدمتهایی است که یک فرد می تواند به بشـر بکند.یکی از کارهای انبیا همین بوده است که اینگونه پایگاههای اعتقادی را خراب بکنند تا فرد آزاد شـده بتوانـد آزادانه دربـاره خودش، سـرنوشت و اعتقاد خودش فکر کنـد.در این زمینه مثال خیلی زیاد است.برای اینکه اجمالا بدانید انسان در حالی که در زنجیر یک عادت گرفتار است، اصلا نمی تواند درباره آن فکر بکند، یک مثال کوچک برایتان عرض می کنم، قیاس بگیرید. یکی از معاریف صـحابه رسول خدا آمد در مقابل حضرت ایستاد و عرض کرد یا رسول الله! من هر چه فکر می کنم، می بینم نعمتی که خدا به وسیله تو بر ما ارزانی داشت بیش از آن اندازه ای است که ما تصور می کنیم.ظاهرا این سخن را در وقـتی گفت که پیغمبر اکرم به دخترشـان یـا به یـک دختر بچه دیگری مهربـانی می کرد.بعـد یـک جریـان قسـاوت آمیزی را از خودش نقـل کرد که واقعـا اسـباب حیرت است و خود او آنوقت حیرت کرده بود که چگونه بوده است که چنین کاری را انجام می داده انـد.می گویـد من از کسانی بودم که تحت تأثیر این عادت قرار گرفته بودم که دختر را نبایـد زنده نگه داشت، دختر مایه ننگ است و این مـایه ننگ را بایـد از میان برد.بعـد نقل می کنـد که زنش دختری می زایـد و سـپس دختر را مخفی می کنـد و به او می گویـد من دخترم را از میـان بردم.دختر بزرگ می شود، شـش هفت ساله می شود.یک روز این دختر را می آورد به این پـدر نشان می دهـد به اطمینان اینکه اگر ببینـد یک چنین دختر شـیرینی دارد دیگر کاری به کارش نخواهـد داشت، و بعـد با چه وضع قساوت آمیزی همین مرد این دختر را زنـده به گور می کنـد.می گویـد حالا من می فهم که ما چه جانورهایی بودیم و تو چطور ما را نجات دادی.ما آنوقتی که این کار را می کردیم فکر می کردیم چه کار خوبی داریم می کنیم. مسـئله اینکه بشر در چه چیزهایی باید آزاد باشـد و در چه چیزهایی نمی توانـد آزاد باشد و اصـلا فکر آزادی درباره آنها غلط است، اینست: بعضـی چیزهاست که اصـلا اجبار بردار نیست یعنی نمی شود بشـر را مجبور کرد که آن را داشته باشد، خود موضوع قابل اجبار نیست، اگر تمام قدرتهای مادی جهان جمع شونـد و بخواهنـد با زور آنرا اجرا بکننـد قابل اجرا نیست.مثلا محبت و دوستی.اگر یک فرد فرد دیگر را دوست نداشته باشد، آیا با زور می شود او رادوستدار و عاشق وی کرد؟ چنین چیزی محال است.اگر تمام قدرتهای جهان جمع شوند و بخواهند یک فرد را کـه فرد دیگر را دوست نـدارد، به زور دوسـتدار او بکننـد، امکـان نـدارد، زیرا این قلمرو، قلمرو زور نیست.بر عکس، اگر کسـی کسـی را دوست دارد بـاز با زور نمی توان آن دوستی را از دل او بیرون آورد. یکی از چیزهایی که خودش طبعا زور بردار نیست و چون زور بردار نیست موضوع اجبـار در آن منتفی است ایمان است.آنچه که اسـلام از مردم می خواهـد ایمان است نه تمکین مطلق اعم از آنکه ایمان داشـته باشـند یا ایمان نداشـته باشند، آن به درد نمی خورد، نمی تواند پایدار بماند، تا زور هست باقی است، زور کـه رفت آن هم منتفی می شـود به انتفـاء علت خـودش.قرآن کریم همیشه دم از ایمـان می زنـد و حـتی در مـوردی که عـده ای از اعراب بادیه نشـین آمدنـد ادعا کردند که ما هم ایمان آوردیم، (خطاب به پیامبر (ص)) می فرماید به اینها بگو شـما نگوئید ما ایمان

آوردیم، قالت الاعراب امنا قل لم تؤمنوا و لکن قولوا اسلمنا و لما یدخل الایمان فی قلوبکم شما همینقدر می توانید بگوئید ما اسلام آوردیم.یعنی یک اسلام ظاهری، اما نمی توانید بگوئید ما ایمان آوردیم.پیغمبر از مردم ایمان می خواهد.اسلام فقط اثرش اینست که همینقدر که کسی اظهار اسلام بکند، شهادتین را بگوید، مسلمین از جنبه اجتماعی می توانند او را در زمره خودشان حساب کنند و از نظر حقوق اجتماعی مساوی خودشان بدانند .یعنی اگر مرد است می توانند به او زن بدهند، اگر زن است در شرائطی می توانند با او ازدواج بکنند و همچنین سایر احکام حقوقی ای که افراد مسلمان نسبت به یکدیگر دارند.اما آیا اسلام فقط آمده است که یک اجتماع اسلامی که ازمقررات اسلامی تمکین بکند ایجاد کند؟ نه، این یک مرحله است.اسلام آمده است ایمان، عشق، شور و محبت در دلها ایجاد کند.ایمان را که نمی شود به زور به کسی تحمیل کرد.آیه لا اکراه فی الدین قد تبین الرشد من الغی شاید غیر از آن جهتی که در هفته پیش عرض کردم ناظر به این جهت است که تو از مردم ایمان می خواهی، مگر با اجبار هم می شود کسی را مؤمن کرد؟ ! اینست که قرآن می فرماید مردم را با حکمت دعوت کن: ادع الی سبیل ربک بالحکمهٔ و الموعظهٔ الحسنهٔ مردم را با دلیل و منطق دعوت کن تا روح و قلب آنها را خاضع بکنی، تا عشق و محبت در دل آنها ایجاد بکنی.در آیه دیگر می فرماید : فذکر انما انت مذکر لست علیهم بمصیطر ای پیغمبر! وظیفه تو گفتن و ابلاغ و یادآوری است، تو که مسلط بر این مردم نیستی که بخواهی به زور آنها را مؤمن و مسلمان بکنی.پس بعضی از موضوعات است که خود آن موضوعات زور بردار و اجبار بردار نیست.طبعا در اینگونه مسائل باید مردم آزاد باشند، یعنی امکانی غیر از آزادی وجود ندارد. یک سلسله مسائل دیگر است که در آنها می شود مردم را اجبار کرد ولی اجبار برای مردم کمال نیست.آن کمالی که در آن کار می خواهند به اجبار پیدا نمی شود.مثلا در اخلاقیات، مردم موظفند راستگو باشند، امین باشند، به یکدیگر خیانت نکنند، عادل باشند.می شود مردم را مجبور کرد که دروغ نگویند، امین باشند، اگر خیانت کردند، دزدی کردند دستشان هم بریده شود.ولی این از نظر مقررات اجتماعی است.در اینگونه مسائل یک جنبه دیگری هم وجود دارد که جنبه اخلاقی مطلب است و آن اینست که اخلاق از انسان می خواهد راستگو باشد، امین باشد .آنچه که اخلاق می خواهد این نیست که انسان راست بگوید بلکه اینست که انسان راستگو باشد یعنی راستگویی ملکه روحی او باشد، تربیت او باشد، تقوی در روح او وجود داشته باشد که راستی و درستی و امانت و آن چیزهایی که فضائل اخلاقی گفته می شود به طبع ثانوی از روح او صادر شود.یعنی وقتی که راست می گوید نه به خاطر ترس از قانون باشد که اگر دروغ بگوید قانون مجازاتش می کند، یا امانت داشته باشد نه به خاطر اینکه اگر خیانت بکند قانون مجازاتش می کند، بلکه امانت داشته باشد به دلیل اینکه امانت را برای خودش فضیلت و انسانیت می شمارد .راستگو باشد برای اینکه راستی را برای خودش شرف و کمال می داند و از دروغ تنفر دارد و آن را زشت می داند.پس راستی، درستی، امانت آنوقت برای بشر فضیلت و کمال است که به صورت یک تربیت در آید نه صرف اینکه فقط عمل او اجرا بشود.اینگونه مسائل هم قابل اجبار نیست یعنی به این شکل (که کمال مقصود در انسان ایجاد شود) قابل اجبار نیست. یکی دیگر از مسائلی که بشر باید در آن آزاد باشد نه از نظر اینکه اصلا قابل اجبار نیست بلکه از جنبه های دیگری، رشد بشر است.بشر اگر بخواهد رشد پیدا بکند باید در کار خودش آزاد باشد، در انتخاب خودش آزاد باشد.شما بچه تان را تربیت می کنید، خیلی هم علاقمند هستید که او آن طوری که دلتان می خواهد از آب در بیاید ولی اگر همیشه از روی کمال علاقه ای که به او دارید در تمام کارها از او سرپرستی کنید یعنی مرتب به او یاد بدهید، فرمان بدهید: این کار را بکن، از اینجا برو، اگر می خواهد چیزی بخرد همراهش بروید، هی به او دستور بدهید: این را بخر، آن را نخر، محال است که این بچه شما یک آدم با شخصیت از آب در بیاید.درحدودی برای شما لازم است بچه تان را هدایت کنید و در حدودی هم لازم است او را آزاد بگذارید.یعنی هم هدایت و هم آزاد گذاشتن.ایندو وقتی با یکدیگر توأم شد، آنوقت بچه شما اگر یک استعدادی هم داشته باشد، ممکن است که یک بچه با تربیت کاملی از آب در آید.در یکی از کتابهای حیوان شناسی خواندم بعضی از پرندگان (به روش خاصی پرواز را به بچه هایشان یاد می دهند.) مثل اینکه کرکس را مثال زده بود.نوشته بود این

حیوان وقتی می خواهـد پرواز را به بچه اش یـاد بدهـد بعـد از اینکه این بچه پر در آورد، یعنی جحازش از نظر جسـمانی کامل شـد ولی چـون هنـوز پرواز نکرده پرواز کردن را بلـد نیست، او را بـا نـوک خودش بر می دارد می انـدازد روی بـال خودش و پرواز می کنـد.یک مقـدار که بالا رفت، یک دفعه این بچه را رها می کنـد.او به حکم اجبار شـروع می کنـد به پر و بال زدن ولی پر و بالهای نـامنظم، گـاهی بالاـ می رود گـاهی پائین، گاهی افقی می رود، گاهی عمودی.مادر هم مراقب و مواظبش است تا وقتی که احساس می کند خسـته شده که اگر او را نگیرد سقوط می کند.آنوقت او را می گیرد و دو مرتبه روی بال خودش می گذارد.باز مقداری او را می برد و ضـمنا بـه او ارائـه می دهـد کـه اینطور بایـد حرکـت کرد و بـال زد.همینکـه رفع خسـتگیش شـد دو مرتبه آزادش می گـذارد.بـاز مـدتی پر و بـال می زنـد و همینطور.مـدتها بچه خودش را اینطور تربیت می کنـد تا پرواز کردن را به او یاد بدهـد.یعنی راهنمـایی را بـا بـه خـود واگذاشـتن تـوأم می کنـد تـا آن بچه پرواز کردن را یـاد بگیرد. بسـیاری از مسائـل اجتمـاعی است که اگر سرپرسـتهای اجتماع افراد بشـر را هدایت و سر پرستی نکنند، گمراه می شوند.اگرهم بخواهند و لو با حسن نیت (تا چه رسد به اینکه سوء نیت داشـته باشـند) به بهانه اینکه مردم قابل و لایق نیسـتند و خودشان نمی فهمند آزادی را از آنها بگیرند به حساب اینکه مردم خودشـان لیـاقت ندارنـد، این مردم تـا ابـد بی لیـاقت بـاقی می ماننـد .مثلاـ انتخابی می خواهـد صورت بگیرد، حالا یا انتخاب وکیل مجلس و یـا انتخـاب دیگری.ممکـن است شـما که در فـوق این جمعیت قرار گرفته ایـد واقعـا حسن نیست هم داشـته باشـید و واقعا تشخیص شما این باشد که خوب است این ملت فلان فرد را انتخاب بکند، و فرض می کنیم واقعا هم آن فرد شایسته تر است.اما اگر شما بخواهیـد این را به مردم تحمیل بکنید و بگوئید شـما نمی فهمید و باید حتما فلان شـخص را انتخاب بکنید، اینها تا دامنه قیامت مردمی نخواهنـد شـد که این رشـد اجتماعی را پیـدا کننـد.اصـلا بایـد آزادشان گذاشت تا فکر کنند، تلاش کنند، آنکه می خواهد وکیل بشود تبلیغات کنـد، آن کسـی هم که می خواهـد انتخاب بکنـد مدتی مردد باشد که او را انتخاب بکنم یا دیگری را، او فلان خوبی را دارد، دیگری فلان بـدی را دارد .یک دفعه انتخاب کنـد، بعـد به اشـتباه خودش پی ببرد، باز دفعه دوم و سوم تا تجربیاتش کامـل بشود و بعـد به صورت ملتی در بیایـد که رشـد اجتماعی دارد.و الا اگر به بهانه اینکه این ملت رشـد نـدارد بایـد به او تحمیل کرد، آزادی را برای همیشه از او بگیرنـد، این ملت تا ابد غیر رشـید باقی می ماند.رشدش به اینست که آزادش بگذاریم و لو در آن آزادی ابتدا اشتباه هم بکند.صد بار هم اگر اشتباه بکند باز باید آزاد باشد.مثلش مثل آدمی است که می خواهد به بچه اش شناوری یـاد بدهـد.بچه ای که می خواهـد شـناوری یـاد بگیرد آیـا با درس دادن و گفتن به او ممکن است شـناوری را یاد بگیرد؟ اگر شـما انسـانی را صـد سـال هم به فرض ببریـد سـر کلاـس هی به او بگوئیـد که اگر می خواهی شـناوری را یاد بگیری اول که می خواهی خودت را در آب بینـدازی، به این شـکل بینـداز، دسـتهایت را اینطور بگیر، پاهایت را اینطور، بعـد دسـتهایت را اینطور حرکت بده، پاهایت را اینطور، امکان ندارد که او شـناوری را یاد بگیرد.باید ضـمن اینکه قانون شناوری را به او یاد می دهید، رهایش کنید برود داخل آب، و قهرا در ابتـدا یک چنـد دفعه می رود زیر آب، مقـداری آب هم در حلقش خواهـد رفت، ناراحت هم خواهد شد ولی دسـتور را که می گیرد ضـمن عمل شناوری را یاد می گیرد و الا با دستور فقط بدون عمل آنهم عمل آزاد ممکن نیست شناوری را یاد بگیرد.یعنی حتی اگر او را ببرید در آب ولی آزادش نگذارید و همه اش روی دست خودتان بگیرید، او هرگز شـناور نمی شود. اینها هم یک سلسله مسائل است که اصلا بشر را باید در این مسائل آزاد گذاشت تا به حد رشد و بلوغ اجتماعی لازم برسد.از جمله اینهـاست رشــد فکری.همیـن طـوری کـه برای شــناوری بایــد مردم را آزاد گــذاشت، از نظر رشــد فکری هـم بایــد آنهـا را آزاد گـذاشت.اگر به مردم در مسائلی که بایـد در آنها فکر کننـد از ترس اینکه مبادا اشـتباه بکننـد، به هر طریقی آزادی فکری نـدهیم یا روحشان را بترسانیم که در فلان موضوع دینی و مـذهبی مبادا فکر بکنی که اگر فکر بکنی و یک وسوسه کوچک به ذهن تو بیاید، بـه سـر در آتش جهنم فرو می روی.این مردم هرگز فکرشـان در مسائـل دینی رشـد نمی کنـد و پیش نمی رود.دینی که از مردم در اصول خود تحقیق می خواهـد (و تحقیق هم یعنی به دست آوردن مطلب از راه تفکر و تعقـل) خواه ناخواه برای مردم آزادی فکری

قائل است.می گوید اصلا من از تو «لا اله الاالله» ی را که در آن فکر نکرده ای و منطقت را به کار نینداخته ای نمی پذیرم.نبوت و معادی را که تو از راه رشد فکری انتخاب نکرده ای و به آن نرسیده ای من از تو نمی پذیرم.پس ناچار به مردم آزادی تفکر می دهد.مردم را از راه روحشان هرگز نمی ترساند، نمی گوید مبادا در فلان مسئله فکر بکنی که این، وسوسه شیطان است و اگر وسوسه شیطان در تو پیدا شد به سر در آتش جهنم می روی .در این زمینه احادیث زیادی هست.از آن جمله است که پیغمبر اکرم فرمود: از امت من نه چیز برداشته شده است.یکی از آنها اینست: الوسوسهٔ فی التفکر فی الخلق یا: التفکر فی الوسوسهٔ فی الخلق یعنی یکی از چیزهایی که امت مرا هرگز به خاطر آن معذب نخواهند کرد، اینست که انسان درباره خلقت، خدا و جهان فکر بکند و وساوسی در دلش پیدا بشود.مادامی که او در حال تحقیق و جستجو است، هر چه از این شکها در دلش پیدا بشود، خدا او را معذب نمی کند و آن را گناه نمی شمارد.در حدیث معروفی است (این حدیث در فرائد شیخ، کتاب اصولی که طلاب می خوانند نقل شده است) که یک عرب بدوی آمد خدمت رسول خدا عرض کرد: یا رسول الله! هلکت تباه شدم.پیغمبر اکرم فورا درک کرد.فرمود فهمیدم چه می خواهی بگویی لابد می گویی شیطان آمد به تو گفت: من خلقک؟ تو هم در جوابش گفتی که مرا خدا آفریده است.شیطان گفت: من خلقه؟ خدا را کی آفریده است؟ تو دیگر نتوانستی جواب بدهی.گفت یا رسول الله همین است.پیغمبر فرمود: ذلک محض الایمان. (عجبا!) فرمود چرا تو فکر کردی که هلاک شدی؟ ! این عین ایمان است.یعنی همین تو را به ایمان واقعی می رساند، این تازه اول مطلب است.چنین فکری که در روح تو پیدا شد، این شک که پیدا شد (باید برای رفع آن تلاش کنی.) شک منزل بدی است ولی معبر خوب و لازمی است.یک وقتی بد است که تو در همین منزل بمانی: شیطان به تو گفت تو را چه کسی خلق کرده است؟ گفتی خدا.گفت خدا را چه کسی خلق کرده؟ گفتی دیگر نمی دانم، بعد هم سر جایت نشستی.این شک تنبلهاست، هلاکت است.اما تو که چنین آدمی هستی که وقتی چنین شک و وسوسه ای در تو پیدا شد، در خانه ننشستی، از مردم هم رودربایستی نکردی و نگفتنی که اگر من به مردم بگویم چنین شکی کرده ام، می گویند پس تو ایمانت کامل نیست، معلوم می شود که یک حس و طلبی در تو هست که فورا آمدی نزد پیغمبرت سؤال بکنی که اگر من چنین شکی پیدا کردم چه کنم؟ آیا این شک را با یک عمل رد بکنم، با یک فکر رد بکنم؟ ذلک محض الایمان (این عین ایمان است.) چرا از چنین چیزهایی می ترسی؟ ! اینست آزادی در تفکر.پس اسلام که رشته تقلید را از اساس پاره کرده است و می گوید من اصول دین را بدون آنکه آزادانه آنرا درک کرده باشید نمی پذیرم، چنین مکتبی آیا اصلا امکان دارد که مردم را مجبور بکند به اینکه بیائید اسلام را به زور بپذیرید؟ همین طور که در عمل هم نکرد.آنچه کرد غیر از این بود که مردم را مجبور به اسلام کرده باشد.آنچه کرد مبارزه با آن عقائد خرافی ای بود که یک ذره با عقل و فکر بشر سر و کار نداشت، فقط زنجیری شده بود برای عقل و فکر .زنجیرها را برداشت گفت حالا ـ آزادانه فکر کن تا بفهمی مطلب از چه قرار است.یا اگر با کشورهایی جنگید، با ملتها نجنگید، با دولتها جنگید یعنی با کسانی جنگید که این زنجیرهای خیالی و اجتماعی را به دست و پای مردم بسته بودند.اسلام با حکومتهای جابر جنگید.کجا شما می توانید نشان بدهید که اسلام با یک ملت جنگیده باشد؟ و به همین دلیل ملتها در نهایت شوق و رغبت اسلام را پذیرفتند که یکی از آنها ایران خودمان بود. یکی از صفحات بسیار درخشان تاریخ اسلام که متأسفانه مذاهب دیگر در اینجا صفحات تاریخشان سیاه و تاریک است، همین مسئله آزادی عقیده ای بود که مسلمین پس از آنکه حتی حکومت را در دست گرفتند به ملتها دادند و این نظیر ندارد. (متأسفانه ما آن طوری که باید و شاید در این مسائل دقت و فکر نمی کنیم). من جز اینکه شما را در اینگونه مسائل راهنمائی بکنم که تاریخ را مطالعه بکنید، راه دیگری ندارم چون فعلا چنین وقتی نداریم شما جلد سوم تاریخ آلبرماله را که تاریخ قرون وسطی است بخوانید ببینید مسیحیها همینهایی که امروز دارند در میان ما تبلیغ می کنند که اسلام با زور پیشروی کرده است، چه جنایاتی برای تحمیل عقیده مسیحیت مرتکب شده اند چه درباره خود مسیحیان یعنی فرقه های بدعتی مسیحیت به قول خودشان و چه درباره مسلمین و غیر آنها.تاریخ زردشتیها را بخوانید.مخصوصا توصیه می کنم تاریخ دوره

ساسانیان، ایران قبل از اسلام را بخوانید و مخصوصا ببینید روابطی که زردشتیهایی که حکومت را در دست داشتند و موبدها که در آن دستگاهها متنفذ بودند با عیسویان آن دوره داشتند (حالا ـ مانویان و مزدکیان به جای خود)، آزارهایی که درباره عیسویها و یهودیها کردند چه بوده است؟ ! جلد سیزدهم تاریخ تمدن ویل دورانت را بخوانید باز راجع به مظالم مسیحیهاست.همچنین جلد یازدهم تاریخ تمدن ویل دورانت را بخوانید که راجع به اسلام است، مخصوصا قسمتهای مختلفی که خود او نشان می دهد که اسلام و مسلمین چقدر برای آزادیهای ملتهایی که تحت فرمان آنها بودند احترام قائل بودند.چنین چیزی در تاریخ جهان نظیر ندارد .به عنوان نمونه جلد دوم کتاب محمد خاتم پیامبران یک مقاله بسیار عالی از یکی از اساتید دارد به نام کارنامه اسلام.لا اقل می توانید چند صفحه اول آن مقاله را بخوانید که راجع به انگیزه تمدن اسلامی بحث کرده است اگر چه به طور فشرده بحث کرده است.آنجا می توانید مطلب را کاملا ـ به دست آورید چون آن بحث یک بحث بسیار آزادی است.علما راجع به علل پیدایش و گسترش تمدن اسلامی خیلی بحث کرده اند.دو علت اساسی برایش ذکر نموده اند.اولین علت تشویق بیحدی است که اسلام به تفکر و تعلیم و تعلم کرده است.چون این دیگر در متن قرآن است.علت دومی که برای پیدایش و گسترش تمدن اسلامی ذکر کرده اند که چطور شد اسلام توانست از ملتهای مختلف نامتجانس که قبلا از یکدیگر کمال تنفر را داشتند چنین وحدتی را به وجود آورد؟ ، احترامی است که اسلام به عقائد ملتها گذاشت.به قول خودشان تسامح و تساهلی که اسلام و مسلمین راجع به عقائد ملتهای مختلف قائل بودند.لهذا در ابتدایی که این تمدن تشکیل می شد هسته اولی مسلمانها را اعراب حجاز تشکیل می دادند که تمدنی نداشتند.کم کم ملتها آمدند مسلمان شدند.در ابتدا عده کمی از آنها مسلمان شدند، بقیه یا یهودی بودند یا زردشتی یا مسیحی و یا صابئی (مخصوصا صابئیها خیلی زیاد بودند، زردشتی خیلی کم بوده است) .مسلمین به قدری با اینها با احترام رفتار کردند و اینها را وارد کردند در میان خودشان که کوچکترین دو گانگی با آنها قائل نبودند، و همین سبب شد که تدریجا خود آنها در اسلام هضم شدند یعنی عقائد اسلامی را پذیرفتند. منابع مقاله: پیرامون جمهوری اسلامی، مطهری، مرتضی؛

آزادی و حدود آن

آزادی و حدود آن ۱- نظریه سیاسی اسلام و شبهه محدود گشتن آزادی با توجه به این که جامعه اسلامی باید بر اساس احکام و قوانین اسلامی و قوانین متغیری که در چارچوبه ارزشهای اسلامی وضع می شود اداره گردد و سیستم حکومتی باید با قوانین اسلام منطبق باشد و مجریان قانون نباید از محدوده احکام و دستورات اسلامی پا را فراتر نهند و مردم نیز موظف اند که به قوانین اسلامی عمل کنند، حال این سؤال اساسی مطرح می شود که آیا چنین نظریه ای با آزادی انسان سازگار است؟ انسان باید در وضع مقررات زندگی خود و در کیفیت اجرای آن آزاد باشد، این که بگوییم حتما باید در این چارچوب حرکت کند و این مقررات را رعایت کند، با اصل آزادی انسان که یکی از حقوق مسلم بشر است منافات دارد. پیش از پرداختن به شبهه و سؤال فوق، لازم است نکته ای را به عنوان مقدمه عرض کنم که در بحثهای دیگر نیز مورد استفاده قرار می گیرد و باید با دقت مورد توجه قرار گیرد: هنگامی که ما با مفاهیم عینی و انضمامی سر و کار داریم، تفاهم چندان مشکل نیست.برای مثال، در علوم طبیعی ما با مفاهیم عینی روبرو هستیم، یعنی، وقتی می گوییم آب، حرکت و برق، و در امور پزشکی، وقتی می گوییم چشم، گوش، دست و پا، معده، ریه و کبد تفاهم درباره این مسائل آسان است، زیرا همه می فهمند که منظور از این الفاظ چیست.بله ممکن است بندرت موارد ابهام آمیزی وجود داشته باشد، مثل این که اگر آب گل آلود بود، باز هم آب هست یا نه؟ این گونه موارد نادر است و غالبا آنجا که سروکار ما با مفاهیم عینی و انضمامی است چندان مشکلی در تفاهم پیش نمی آید.اما آنجا که سروکار ما با مفاهیم انتزاعی است - مثل مفاهیم فلسفی و مفاهیمی که در علوم انسانی مانند روان شناسی، جامعه شناسی، حقوق، علوم سیاسی و امثال آنها به کار می رود - تفاهم مشکل می شود.گاهی واژه ای دارای تعریفهای بسیار متغایری است و این اختلاف در تعاریف که برای این واژه ذکر می

شود، موجب بروز مشکلات بسیاری در تفاهم می شود.غالبا در بحثهایی که بر سر چنین واژه هایی درگیر می شود، افراد به نتیجه قطعی و مشخصی نمی رسند. برای مثال، همه با واژه فرهنگ آشنا هستیم و این واژه در نظام آموزشی، در سطوح گوناگون، فراوان به کار رفته است و همچنین در اشعار و ادبیات و سخنان روزمره، با این وجود اگر از کسی بپرسند فرهنگ چیست؟ شاید در بین هزاران نفر، یک نفر پیدا نشود که درست بتواند فرهنگ را تعریف کند.حتی متخصصینی که در مقام تعریف واژه فرهنگ برآمده اند، معتقدند که این واژه از پنجاه تا پانصد تعریف دارد! طبیعی است که وقتی اصطلاح شایعی چنین ابهامی در تعریف آن باشد، آن ابهام و تفاوت نگرش مسائل و دغدغه های اجتماعی را نیز تحت تاثیر خود قرار می دهد.از این رو، وقتی سخن از توسعه فرهنگی به میان می آید، سؤال می شود توسعه فرهنگی چیست و مصادیق آن کدام است؟ و در چه صورت و چگونه فرهنگ توسعه می یابد؟ اگر بودجه ای در مجلس شورای اسلامی برای توسعه فرهنگی تصویب شد، اگر مصارف مشخص و مصادیق روشنی برای آن در نظر گرفته نشود، در هر وزارتخانه ای از این واژه انتزاعی به نوعی تعریف می شود و مصادیق خاصی مطمح نظر قرار می گیرد و زمینه برای سوء استفاده سود جویان فراهم می شود. ۲- تفاوت نگرش در مفهوم آزادی آنچه درباره واژه های انتزاعی عرض کردم که مصادیق مشخصی ندارند و تعریف آنها دشوار است، بدان جهت است که متوجه باشیم ما در بحث آزادی با یک مفهوم انتزاعی سر و کار داریم.وقتی می گویند «آزادی » ، احساس خوبی برای شنونده حاصل می شود و تقریبا همه اقوام و ملل قداست خاصی برای آزادی قائل اند، زیرا انسان فطرتا می خواهد آزاد باشد و همواره در پی کسب آزادی است. اگر بپرسند انسان بهتر است برده باشد یا آزاد؟ قهرا همه ترجیح می دهند که آزاد باشند و برای هیچ کس بردگی مطلوب نیست. اماچون تعریف روشنی از آزادی وجود ندارد، به مواردی بر می خوریم که قائلین به آزادی نیز خود دچار اختلاف می شوند: گاهی در یک طرف، کسی برداشتی را ارائه می دهد و در طرف دیگر، دیگری می گوید: آنچه تو گفتی منظور من نبود و منظور من از آن مفهوم و معنایی که از آن دفاع می کردم چیز دیگری بود.در مقابل، آن یکی نیز حرف طرف را نقض می کند و می گوید آنچه تو به من نسبت دادی منظورم نبود، منظورم چیز دیگری است. اگر مروری داشته باشیم بر مجموعه مقالات، کتابها و رساله هایی که در ارتباط با مفهوم آزادی است، بخصوص آثاری که در چند سال اخیر ارائه شده، در می یابیم که مفهوم مشخص و مشترکی بین صاحب نظران و نویسندگان وجود ندارد.یک نفر آزادی را به صورتی تعریف کرده است و از آن حمایت می کند و شخص دیگر به معنای دیگر، و به تعریف نویسنده دیگر انتقاد می کند.طبیعی است که با این اختلاف و تفاوت نگرش تفاهم حاصل نمی شود و برای حصول تفاهم باید تعریف مشترکی داشته باشیم تا بحث به نتیجه برسد.یعنی وقتی ما می توانیم به این سؤال که آیا آزادی با اسلام سازگار است یا خیر؟ پاسخ دهیم که بدانیم آزادی به چه معناست.در مورد واژه ای که دارای معانی متعددی است - تا آنجا که نویسندگان غربی، در کتابهایشان، برای آن تا حدود دویست تعریف ذکر کرده اند و هر چند بسیاری از آن تعاریف به هم نزدیک اند و تنها با کم و زیاد شدن یکی یا دو کلمه باهم اختلاف یافته اند، اما در مواردی نیز آن تعاریف با یکدیگر تنافی دارند - چگونه می توان قضاوت کرد که با اسلام سازگار است یا خیر؟ نظیر واژه آزادی واژه «دموکراسی » است که یک واژه غربی است و گاهی به «مردم سالاری » و گاهی به «حکومت و یا حاکمیت مردم » تعریف می شود.اما باز معنای دقیق و مشخصی از آن ارائه نشده است.مشخص نیست که آیا دموکراسی یک نوع حکومت است؟ یا نوعی روش در رفتار اجتماعی است؟ آیا به حوزه حکومت و مسائل سیاسی ارتباط دارد یا به حوزه جامعه شناسی یا مدیریت؟ در این خصوص بحثهای زیادی وجود دارد.بعلاوه، ترجمه چنین واژگانی از زبانی به زبان دیگر بر ابهام و مشکل می افزاید. همچنین واژه «لیبرالیسم » که سابقا «آزادی خواهی » ترجمه می شد و آزادی خواهی، به تبع واژه آزادی، از جاذبیت و قداست و مطلوبیت ویژه ای برخوردار بود و براین اساس در دهه های آخر حکومت پهلوی احزابی به نام «احزاب آزادی خواه » شکل گرفتند. پس با توجه به ابهامهایی که در این گونه مفاهیم انتزاعی وجود دارد، بحث مشکل می شود، چون با وجود این ابهامات، مفاهیم لغزنده می شوند و نمی توان بطور قطع بیان کرد که حد معنا

این است و دیگر تغییر نمی کند.این گونه مفاهیم کشدار هستند و حد و مرز مشخصی ندارند و قبض و بسط پیدا می کنند، طبیعی است که این مشکلات باعث می گردد که بحث دچار پیچیدگی و ابهام گردد. حال با توجه به این مشکلات و ابهامات و تفاوت برداشت و نگرش از آزادی – تا آنجا که در حدود دویست تعریف برای آن برشمرده اند – اگر در بررسی آزادی از دیدگاه اسلام، بخواهیم هر یک از تعاریف را جداگانه با اسلام مقایسه کنیم، چنین کاری در محیطهای آکادمیک دشوار و پیچیده است، تا چه رسد به یک بحث عمومی که برای اقشار گوناگون مطرح شود.بناچار باید بحث را به شیوه کاربردی و تطبیقی پیش برد و بنگریم که طرفداران آزادی چه معنا و مفهومی از آن در ذهن دارند؟ و از آزادی چه می خواهند؟ آنگاه ببینیم آنچه آنها می خواهند با اسلام سازگار است یا خیر.آنان که به دنبال آزادی هستند و از آن حمایت می کنند و مدعی می شوند که در این کشور آزادی وجود ندارد، چه معنایی را از آزادی اراده می کنند؟ آیا مطبوعات آزاد نیستند؟ یا افراد آزادی فردی ندارند؟ یا آزادی سیاسی، اجتماعی و اقتصادی ندارند؟ و یا آزادی بیان ندارند؟ اساسا باید دید آن مدعیان در چه حالت و چه صورت مردم را آزاد می دانند؟ اگر مقداری روی مصادیق بحث کنیم، امکان دارد که به نتیجه روشنی برسیم، زیرا حد اقل می دانیم طرف مقابل چه می گوید و چه می خواهد و در این صورت، در زمینه بحث و گفتگو جو مبهم و تیره و تاری وجود نخواهد داشت تا کسانی بتوانند از آن سوء استفاده کنند. ۳- مطلق نبودن آزادی و رد شبهه تقدم آن بر دین معمولا افراد فریبکار و مغرض از مفاهیم انتزاعی و لغزنده ای چون «آزادی » به نفع اغراض خود سوء استفاده می کنند، طوری آن را ذکر می کنند که مخاطب به شکلی می فهمد، ولی قصد اصلی این افراد دقیقا چیز دیگری است و با بیان کلمات فریبنده و با روشهای مغالطه آمیز اغراض سوء خود را تلقین می کنند.برای مثال، در بحثها، سخنرانی ها و مقالات برخی از مجلات و روزنامه ها این سؤال را مطرح کرده اند که آیا دین بر آزادی مقدم است و یا آزادی بر دین؟ آیا اصل آزادی است و دین تابعی از آزادی است، یا اصل دین است و آزادی تابعی از دین است؟ بی تردید، این سؤال به نظر می رسد که سؤالی علمی است و فهم این که دین اصل است یا آزادی جاذبه بسیاری دارد.اما در مقام بحث اگر بگوییم دین اصل است، می گویند: تا کسی آزاد نباشد چگونه دینی را انتخاب می کند؟ زیرا باید آزاد باشد تا دین را بپذیرد، پس معلوم می شود که آزادی بر دین مقدم است.آنگاه نتیجه می گیرند که دین نمی تواند آزادی را محدود کند، چون آزادی پدر دین است و بر آن تقدم دارد! پس انسان هرکاری را می تواند انجام دهد و به هر صورتی که خواست می تواند بیندیشد! چنانکه می نگرید، این استدلال مغالطه آمیز بظاهر موجه به نظر می رسد، زیرا اگر کسی آزاد نباشد، چگونه می تواند اسلام را بپذیرد.او باید آزاد باشد تا اسلام را بپذیرد، پس معلوم می شود که آزادی بر دین مقدم است و اساس آن است و به دین اعتبار می بخشد و اساسا علت وجودی دین است.در این حالت، دین دیگر نمی تواند عامل زاینده و سازنده خودش را از بین ببرد و یا محدود کند.در نهایت، نتیجه می گیرند که در هر محیط دینی هر فردی نهایت آزادی را خواهد داشت! عده ای دیگر استدلال می کنند که وقتی انسان آفریده می شود برده نیست، بلکه آزاد است، پس باید در زندگی نیز آزاد باشد. همچنین استدلال می کنند که داشتن اختیار و اراده آزاد یک ارزش بی همتاست.بر این اساس، اگر وقتی انسان وارد دنیا شد دست و پایش فلج باشد و زبانش لال باشد، چه ارزشی دارد؟ ارزش انسان در این است که آزاد باشد که هر کجا خواست برود و هر حرکتی که خواست با دستش انجام دهد و هر چه می خواهد بگوید.حال که انسان تکوینا آزاد آفریده شده است، قانونا نیز باید آزاد باشد! این همان مغالطه طبیعت گرایانه است که از «است » «باید» ناصحیح استنباط شده است.ما اگر بخواهیم به این مسائل جدی بپردازیم، نیازمند ارائه بحثهای فلسفی دقیق و آکادمیک هستیم و به این زودی ها به نتیجه نخواهیم رسید.همان طور که بیان شد، اگر بخواهیم درباره تعریف آزادی بحث کنیم، باید دهها تعریف را بررسی کنیم، از این رو، بهتر است که روی مصادیق آن بحث کنیم و به کسانی که فریاد آزادی سر می دهند بگوییم: آیا اجازه می دهید که کسی سیلی محکمی به گوش شما بزند و استدلال کند که آزادم؟ قطعا پاسخ منفی است و خواهند گفت بدیهی است که منظور ما این نیست، زیرا این تجاوز به حق دیگری است.پس نتیجه می گیریم که آزادی در حدی مطلوب

است که موجب تجاوز به حقوق دیگران نشود و آزادی مطلق نیست.حال اگر بگوییم اجازه می دهید کسی هر چه خواست درباره فامیل و ناموس شما بگوید؟ او به شما کتک نمی زند، بلکه تنها به شما بی حرمتی می کند و فحش و ناسزا می گوید.طبیعی است که اجازه نخواهد داد، چون این رفتار نیز تجاوز به حقوق دیگران است و عرض و ناموس هرکس، در جامعه، محترم است.پس معلوم می شود که تجاوز به عرض و ناموس منحصر به تجاوز فیزیکی نیست. حال اگر کسی بخواهد در روزنامه بر علیه او بنویسد و آبرو و شخصیت او را با مقاله و نوشته ای لکه دار کند، آیا در این صورت که برخورد فیزیکی صورت نگرفته و با زبان به او توهین و بی حرمتی نشده، او اجازه خواهد داد؟ مسلما او اجازه نخواهد داد و آن عمل را تجاوز به حقوق و به خطر افکندن عرض و ناموس خود می داند و اجازه نمی دهد که دیگران آبرویش را بریزند و حقوقش را پایمال کنند.پس تاکنون سه قید اصلی برای آزادی مورد تایید قرار گرفت و اگر این قیود رعایت نشود، به حقوق دیگران تجاوز شده است. ۴- لزوم رعایت ارزشها و مقدسات هر جامعه نکته دیگری که باید به آن بپردازیم این است که ارزشها و مقدسات در جوامع متفاوت اند و بطور نسبی مورد نظر قرار می گیرند. برای مثال، در برخی محیطها اگر کسی به دلخواه با خواهر کسی یا دختر کسی رابطه ای برقرار کند عیبی ندارد.همان گونه که در کشورهای اروپایی و آمریکایی بدون استثناء اگر هر کسی با هر زنی روابط دوستانه برقرار کند، به هر جا که بینجامد هیچ اشکالی ندارد، چون با رضایت طرفین است.اما اگر شاکی برود، در دادگاه، شکایت کند که به عنف به من تجاوز شده است و من راضی نبودم، دادگاه به شکایت او رسیدگی می کند.اما صرف این که مرد و زنی دوستانه و به دلخواه خود روابطی داشته باشند عیبی ندارد! حال اگر کسی به یک نفر بگوید: من با خواهر شما دوست هستم و دیشب هم فلان جا بودیم، در فرهنگ اروپایی این سخن زشت نیست و چه بسا خوشنود هم بشوند، اما در جامعه و محیط ما زشت است و فحش تلقی می شود و کسی حق ندارد چنین سخنی بگوید. از اینجا یک نتیجه دیگری می گیریم و آن این است که هر جامعه ای برای خود ارزشهایی دارد و چیزهایی را محترم و دارای قداست می شمارد، در حالی که ممکن است در جامعه دیگری این قداست ها و ارزشها مطرح نباشد.حال مبنای این قداست ها و ارزشها کدام است؟ بی شک مبنای این قداست ها و ارزشها فرهنگ و محیط اجتماعی و باورهای هر جامعه است و بدیهی است که این ارزشها بر اساس جامعه، فرهنگ و محیط اجتماعی هر فرد در هر کشوری تعریف می شود.لذا اگر در محیطی، بر اساس فرهنگ خاص آن مردم، چیزی قداست داشت و محترم بود، نباید به آن تجاوز و بی احترامی کرد و هر کس در هر محیطی حق ندارد که هر چه خواست بگوید، بلکه باید به گونه ای سخن گوید که به مقدسات آن مردم بی احترامی نشود. دریافتیم که آزادی دارای قیودی است و بطور خاص در هر جامعه باید ارزشها و مقدسات آن جامعه محترم شمرده شود.لازمه آزادی این نیست که انسان هر چه خواست بگوید و به هر قسم که خواست عمل کند.بله در محیطی که سخنی را بی احترامی تلقی نمی کنند، گفتنش رواست، اما در جامعه ای که آن سخن و یا عمل بی احترامی به مقدسات جامعه و مذهب تلقی می شود، کسی حق ندارد بدون توجه به ارزشها و مقدسات هر چه خواست بگوید و هرکار خواست انجام دهد و کسی چنین اجازه ای نمی دهد.گر چه در غرب برخی مسائلی که ذکر شد از قداست برخوردار نیستند و ارزش شمرده نمی شوند و هر کس در گفتنش و انجامش آزاد است، اما در جامعه ما به دلیل حاکمیت مقدسات و ارزشهای متفاوت با آنچه در غرب مطرح است، آزادی از آن وسعت و گستردگی برخوردار نیست که هر کس هر چه خواست به نوامیس مردم نسبت دهد.دلیل این امر آن است که در فرهنگ ما این مسائل ارزش دارند و رعایت ارزشها و مقدسات هر قوم و جامعه ای لازم است و تجاوز به آنها به بهانه آزادی صحیح نیست.پس آزادی به آن وسعتی که برخی تصور کرده اند، مورد قبول هیچ انسان عاقلی نیست و باید آزادی را به گونه ای تعریف کنیم که شامل هتک و زیر پا نهادن مقدسات و ارزشهای جامعه نشود.بر این اساس، در جامعه ای که نوعی سخن گفتن بی احترامی به مقدسات مردم تلقی می شود، گفتن آن سخن ممنوع است.در جامعه اسلامی کسی حق ندارد به بهانه آزادی، به مقدسات اسلامی و مقدسات مردم بی احترامی کند، مخصوصا آن مقدساتی که برای مردم از جانشان عزیزتر است. مردم ما ثابت کردند که حاضرند صدها هزار جان

عزیزانشان فدا بشود، اما اسلام پا برجا بماند.حال وقتی در فرهنگ غربی به هر صورت به کسی اهانت شود – مثلا به او بگویند دماغت بزرگ است و بد ریخت هستی – او حق دارد به دادگاه برود و شکایت کند، در فرهنگ ما نیز اگر کسی به چیزی توهین کند که از جان، ناموس، پدر، مادر، زن و فرزند برای مردم عزیزتر است، طبیعی است که مردم حق دارند به او اعتراض کنند که چرا به اسم آزادی به مقدسات ما توهین کردی. ۵- انگیزه های نامشروع در بیان آزادی آن کسانی که دم از آزادی می زنند و روضه نبودن آزادی می خوانند و مرثیه سرایی می کنند که آزادی در ایران نیست، چه می خواهند بگویند؟ برخی از آنها رفتارهایی را در کشورهای غربی دیده اند و یا شنیده اند و یا فیلمهایی را تماشا کرده اند و هوس کرده اند که زندگی ای مثل غربی ها داشته باشند، در ایران اجازه این کارها داده نمی شود.مگر حکومت اسلامی از کجا دستور می گیرد؟ مگر حکومت اسلامی از اسلام، خدا و پیامبر دستور نمی گیرد؟ آنها حکم خدا را نمی خواهند بپذیرند، برای ولی فقیه بهانه و اشکال تراشی می کنند و کینه او را به دل می گیرند.در صورتی که ولی فقیه از خودش چیزی نمی گوید: ...فانهم لا یکذبونک و لکن الظالمین بایات الله یجحدون (۱) کافران در واقع تو را تکذیب نمی کنند، بلکه آیات خدا را انکار می کنند. مگر فقیه صاحب رساله و مرجع تقلید از خودشان چیزی می گویند؟ آنها هر چه می گویند از قرآن، احادیث، کلام خدا و پیغمبر گرفته شده، اما آنها نمی خواهند این را بپذیرند.در دانشگاههای معتبر آمریکا در فضای باز اتفاق می افتد که دانشجویان دختر و پسر، در حضور دیگران، کاری انجام می دهند که ما از بردن نامش نیز شرم می کنیم.آن وقت معلوم است که در عشرتکده های چنین جامعه ای چه می گذرد و حدس بزنید آن فیلمی که از آن عشرتکده ها تهیه می شود، اگر در اختیار جوانان این مملکت قرار بگیرد، چه تاثیری روی آنان می گذارد! طبیعی است جوانی که چنین فیلمی را مشاهده کرده، صبح که به دانشگاه می رود آرامش ندارد، چون شب خوابش نبرده.از طرفی فشار غریزه زیاد است و از طرفی دیدن این فیلمها بیشتر آنها را تحریک می کند و آرامش و آسایش را از آنها سلب می کند.وقتی چنین جوانی فریاد می زند که آزادی نیست، معنایش این است که نمی گذارید آن چیزی که دلم می خواهد انجام دهم و منظور از بحثهای پراکنده ای که در اطراف آزادی و اسلام و تقدم و تاخر آن می کنند، آزادی در ارضاء غریزه جنسی است.پس از اول بگویید که از آزادی چه می خواهید؟ اگر می خواهید آنچه در محیط کفر و الحاد تجویز می شود و انجام می گیرد در محیط اسلامی نیز تجویز شود، بدانید و مطمئن باشید که چنین نخواهد شد.زیرا مردم جان عزیزانشان را فدا کردند تا ارزشهای اسلامی پیاده شود، نه هرزگی و فساد غرب رایج گردد. ممکن است کسانی بگویند که ما واقعا مسلمان هستیم و به این نظام رای داده ایم و به امام و رهبری نیز معتقدیم و آن نوع آزادی را که در غرب رایج است نمی خواهیم.بلکه ما علاقه مندیم که آنچه را می خواهیم صریح و مستقیم و بدون دغدغه بنویسیم، می خواهیم آزادی بیان و قلم و آزادی عمل داشته باشیم.این آزادی را به ما بدهید و بگذارید حرفمان را بزنیم.این سخن و درخواست موجهی است و در اعلامیه حقوق بشر نیز یکی از حقوقی که برای همه انسانها، به عنوان فوق قوانین موضوعه، در نظر گرفته شده آزادی مطبوعات و آزادی بیان است و این آزادی ها در دنیا به عنوان اصول دموکراسی شناخته شده است.به ایشان گفته می شود که شما آزادید نظر خودتان را راجع به مجریان قوانین بنویسید و بیان کنید.اما آیا شما همین چیزها را می خواهید بگویید؟ مثلا می خواهید بگویید فلان قاضی در فلان شهر درست عمل کرد یا نکرد؟ فلان شهردار درست عمل کرد یا خیر؟ فلان کارمند اداره درست رفتار کرد یا نکرد؟ یا می خواهید راجع به اصل اسلام و ارزشهای اسلام چیزی بنویسید و همه چیز را نفی کنید؟ یا می خواهید به مقدسات توهین کنید؟ ۶- محدودیت آزادی بیان اگر منظور شما از آزادی این است که آنچه انجامش جایز نیست، نوشتن و گفتنش جایز باشد، چنانکه در مثال عرض کردیم، چطور کسی مجاز نیست که حتی کلام اهانت آمیزی درباره شخص شما بگوید و چنین آزادی ای ندارد، اما وقتی نوبت می رسد به توهین به مقدسات و ارزشها می گویید آزادی بیان اقتضا می کند که ما هرچه می خواهیم بنویسیم و هر چه می خواهیم بگوییم! چطور نسبت به شخص خودتان اجازه نمی دهید کسی یک کلمه توهین آمیزی به زبان بیاورد و گفتید می رویم دادگاه و شکایت می کنیم.اجازه نمی دهید که مسائل

شخصی شما را در روزنامه بنویسند و گفتید کسی حق ندارد که اسرار مرا افشا کند و آنها را در روزنامه بنویسد.حال چطور شما حق دارید اسرار یک ملتی را افشا کنید؟ چطور در نظر شما افشای اسرار یک فرد جایز نیست، اما افشای اسرار یک ملت جایز است! یعنی در نظر شما وقتی یک فرد تبدیل به شصت میلیون شد، افشای اسرار او جایز می شود؟ آیا نباید نسبت به یک جامعه در گفتار و نوشتار حدودی را رعایت کرد و هر چیزی را نگفت و هر چیزی را ننوشت؟ جامعه نیز حقوقی دارد، مقدساتی و ارزشهایی دارد و باید حریم ارزشهای جامعه حفظ بشود و نباید مقدسات شکسته شود. همان طور که شما بی احترامی به شخص خودتان را تحمل نمی کنید و اجازه نمی دهید کسی به حریم ناموس و اسرار خانوادگی شما تجاوز کند، چطور به خود اجازه می دهید که به مقدسات یک جامعه شصت میلیونی که صدها هزار شهید برای پاسداری از آنها داده است، توهین کنید؟ آیا به نظر شما هیچ منعی نباید وجود داشته باشد؟ آیا به بهانه وجود آزادی، نباید هیچ حد و مرز قانونی وجود داشته باشد؟ مگر آزادی مطلق است؟ اگر آزادی مطلق بود که من نیز باید حق داشته باشم که هر چه خواستم درباره هر کسی بگویم! چطور وقتی حرمت و مقدسات یک ملت شصت میلیونی شکسته می شود، اگراعتراضی به شما بشود می گویید بیان آزاد است! چه مغالطه ای از این بالاتر که شکستن حریم یک فرد جایز نیست، اما شکستن حریم یک ملت ۶۰ میلیونی، بلکه یک جامعه یک میلیاردی مسلمان جایز است؟ این چه منطقی است؟ آیا به صرف این که در اعلامیه حقوق بشر آمده که مطبوعات یا بیان آزاد است، تجاوز به حریم مقدسات نیز آزاد می شود؟ ! یک کلمه مبهم آزادی به کار می رود و هر کسی آن را به دلخواه خود تفسیر و از آن سوء استفاده می کند. ۷- ضرورت تبیین مفاهیم و مصادیق واژه ها در اینجا پیشنهاد می کنم که به جای استفاده از الفاظ مبهم و کش دار بر مصادیق تکیه کنیم.بگویید این کار جایز است یا جایز نیست؟ مثلا به جای این که بگویید آیا اسلام با دموکراسی موافق است یا نه، بگویید شما چه می خواهید و چه کاری می خواهید انجام دهید؟ آیا می خواهید خدا و احکام او را نادیده بگیرید، این را اسلام نمی پذیرد.اگر دمکراسی به این معناست که مردم حق دارند هر قانونی را وضع کنند، گر چه بر خلاف قانون خدا باشد، اگر همه عالم هم جمع شوند ما چنین دموکراسی ای را نمی پذیریم.اما اگر دموکراسی، یعنی، مردم در سرنوشت خودشان مؤثر باشند، کسی بر آنها تحمیل نکند، اما مردم در چارچوبه ارزشهای اسلامی و قوانین و مبانی اسلامی حرکت کنند، این چیزی است که در کشور ما از آغاز انقلاب بدان عمل شده است: اگر ادعا کنیم که در هیچ کشوری از کشورهای دنیا به اندازه ایران به آرای مردم احترام گذاشته نمی شود، شاید ادعای گزافی نباشد. چون من اسناد و مدارک کافی در اختیار ندارم می گویم «شاید» ، ولی معتقدم که در هیچ جای دنیا چنین آزادی ای وجود ندارد. پس بهتر است به جای این که بر سر کلمه دموکراسی مجادله کنیم که آیا اسلام با دموکراسی مخالف است یا موافق، بیایید مصادیقش را مشخص کنید که مثلا آیا اسلام اجازه می دهد که همجنس بازی آزاد و قانونی شود و لو همه رای بدهند؟ بدیهی است که اسلام هرگز اجازه نمی دهد و لو مردم صد در صد به آن رای دهند.اگر دموکراسی این قدر بی حد و حصر است ما آن را قبول نداریم.اما اگر منظورتان از دموکراسی این است که مردم انتخابات آزاد داشته باشند، نمایندگان مجلس را آزادانه انتخاب کنند، رئیس جمهورشان را آزادانه انتخاب کنند و حق داشته باشند نمایندگان مجلس و مسؤولین نظام را استیضاح کنند، البته باید این آزادی وجود داشته باشد که دارد و ما نیز صد در صد از آن حمایت می کنیم.پس بهتر است که به جای استفاده از الفاظ و کشمکش بر سر آنها، بیاییم بر روی مصادیق بحث کنیم.بی پرده و عریان بگوییم که چه می خواهیم تا جواب قاطع هم بشنویم.وقتی الفاظ مبهم، کشدار، لغزنده و مفاهیم نامشخص به کار می رود، طبعا جواب مشخصی هم نخواهد داشت: مفاهیمی از قبیل آزادی، دموکراسی، لیبرالیسم، جامعه مدنی و تمدن و فرهنگ مفاهیمی هستند لغزنده و قابل تفسیرهای گوناگون که دعوا کردن بر سر اینها بر سر اینها به هیچ وجه عقلایی نیست.بگویید چه چیزی می خواهید، تا بگوییم با اسلام می سازد یا نمی سازد. پی نوشت: ۱. انعام / ۳۳. منابع مقاله: نظریه سیاسی اسلام ، مصباح یزدی، محمد تقی؛

حقوق و آزادیهای اساسی در اسلام و قانون اساسی

حقوق و آزادیهای اساسی در اسلام و قانون اساسی حقوق ملت: در قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران آنها که جامعه را دارای آن چنان واحد ارگانیکی می دانند که بمثابه یک موجود زنده از طریق نیروی هدایت کننده حکومت و دولت، در جهت خیر و صلاح هدایت می شود، و افراد را چون سلولهائی که در اختیار بدن است در خدمت به جامعه و دولت می انگارند و نهادها و سازمانهای سیاسی را همچون دستگاههای بدن موجود زنده، وسائلی برای حیات جامعه تلقی می کنند سخت در اشتباهند. زیرا بنابر این نوع بینش برای فرد استقلال و ابتکار و شخصیت و نقشی به جز خدمت به جامعه آن هم در درون یک موجود (ارگانیزم) باقی نمی ماند. اگر در این تشبیه دقت کنیم یاخته های بدن برای ادامه حیات بدن زندگی می کنند ولی بدن هیچگاه برای سلولها زندگی نمی کند. در جامعه ارزشها و نقشها و خلاقیتهای اجتماعی در وجود افراد بظهور می رسد و رشد آن بنوبه خود از هدفهای اصیل و قابل توجه زندگی انسان است. همان قدر که فدا کردن جامعه و وحدت برای فرد و واحد به دور از عقل و منطق و در جهت تخریب ارزشهاست، فدا کردن فرد در برابر جامعه و واحد در برابر وحدت نیز غیر منطقی و موجب پایمال شدن ارزشها و توقف رشد انسانی است. قابل تردید نیست که پیچیدگی وحدت و مناسبات در جامعه انسانی به گونه ای است که چو عضوی بدرد آورد روزگار دگر عضوها را نماند قرار (مثل المؤمنین فی توادهم و تراحمهم و تعاطفهم مثل الجسد الواحد اذا اشتکی منه عضو تداعی له سایر الجسد بالسهر و الحمی) (۱) و نیز شخصیت فرد در لابلای مناسبات پیچیده دستخوش تحولات می گردد ولی به آن معنی نیست که افراد در برابر جامعه و واحد در برابر وحدت در حکم خاک کوزه گری برای گوزه گر باشد، درست است که شخصیت فرد الگوی اجتماعی را در قالب خود ظاهر می کند ولی این شیوه ای است که از استقلال اراده او ناشی می شود و خود دلیل استقلال طلبی فرد است که خلق و خو و منش خویش را با رسوم و الگوهای اجتماعی وفق می دهد و با وجود این باز در فردیت خود باقی می ماند. فراموش نکنیم که احساس شباهتهای نژادی، تاریخی، فرهنگی و مشارکت در زبان و نظائر آن نیست که به انسانها وحدت حقیقی می بخشد، بلکه این اعتقاد و آرمان و منافع و ارزشهای مشترک است که در میان یک گروه ایجاد وحدت می کند و بر اختلافات موجود آنها غلبه پیدا می کند (انما یجمع الناس الرضا و السخط) . این حقیقت که اساس ملیت و تشکیل امت و پایه دموکراسی واقعی در تفکر سیاسی اسلام است (ان هذه امتکم امهٔ واحده و انا ربکم فاعبدون)، بنیاد نظریه تسلیم کامل فرد در برابر جامعه و انحلال واحد در وحدت را رد می کند. فرد بر حسب ادراک و اراده و اختیار خود و ایمانی که به ارزشهای والا دارد جزئیت کل (جامعه – ملت – امت) را می پذیرد و خود را وقف آن و گاه نیز فدای آن می نماید، و جامعه ترکیبی از افراد با چنین خصلتی است که اگر افراد نباشند جامعه نیز وجود نخواهد داشت. همانطوری که قبلا هم گفتیم در جهان بینی اسلام حق آزادی و اختیار در همه حال برای فرد بعنوان حق غیر قابل سلب ثابت و محفوظ است (فمن شاء فلیؤمن و من شاء فلیکفر) (۲). بر اساس این جهان بینی جامعه از ترکیب روحها، اندیشه ها عاطفه ها، اراده ها و فرهنگها بوجود می آید. انسانها هر کدام با سرمایه ای فطری و اکتسابی وارد زندگی اجتماعی می شوند و هویت جدیدی می یابند ولی در این ادغام، هویت فردی همچنان باقی می ماند زیرا کل به معنی واحد واقعی که واحدها در آن منحل شده باشند وجود ندارد و جامعه چیزی جز همان افراد عینی منسجم شده نیست. این اندیشه را از آنجا که هویت فرد و شخصیت آحاد را وجود کل و وحدت و جامعه حل شده نمی تواند و برای جامعه وجودی یگانه مانند ترکیبات شیمیائی قائل نیست، می توان متمایل به اصال فرد شمرد، اما از آن جهت که نوع ترکیب افراد را از نظر روحی و فکری و عاطفی و ارادی می داند و برای جامعه هویت یگانه و نوعی وجود جمعی قائل است متمایل به تفکر اصالت جامعه دانست. قرآن در داوریش در باره امتها و جامعه هائی که به علل تعصبات مذهبی یا ملی، تفکر جمعی یگانه ای داشته اند این چنین داوری نموده است که طبقات و نسلهای بعدی را به اعمال نسلهای قبلی مورد مؤاخذ قرار می دهد و حاضران را به اعمال غائبان و گذشتگان عتاب و ملامت می کند و در موردی که مردمی تفکر جمعی و روحیه جمعی داشته باشند داوری حق جز این

نمی تواند باشد (۳). اصولا تصویری که اسلام از انسان ترسیم می کند و او را خلیفه خدا در زمین (انی جاعل فی الارض خلیفه) (۴) و رهرو راه طولانی و پرتلاش تکامل به سوی الله (انک کادح الی ربک کدحا فملاقیه) (۵) می شمارد، می تواند روشنگر ارزشهای ویژه در مورد فرد فرد انسانها که صلاحیت چنین بارور شدن را دارند باشد. نتیجه منطقی این نوع بینش در باره انسان در اعتقاد به معاد تجلی پیدا می کند. زیرا این فرد است که در رابطه با اهداف و مسئولیتهای اجتماعیش سرانجام در صراط مستقیم سیر الی الله به رشد کافی می رسد و به قرب حق و شکوفائی استعدادهای نهفته اش نائل می گردد (ولقد جئتمونا فرادی کما خلقناکم اول مرة) (۶). نظام تربیتی اسلام که تکیه بر پذیرشها و استعدادهای فردی می کند و از طریق ایجاد تقوا و تحقق بخشیدن به ارزشهای اخلاقی در فرد به کار تربیت انسان همت می گمارد خود دلیل دیگری بر حفظ هویت و استقلال فرد در برابر جامعه است. در کنار خطابات عمومی قرآن و مسائلی که در رابطه با جامعه مطرح می کند آیات بسیاری نیز وجود دارد که فرد فرد انسان را مخاطب قرار می دهد و از فرد، تفکر، بینش و اسوه شدن و بالاخره مسئولیت و کمال می طلبد (کل امرء بما کسب رهین) (۷). بر این اساس اختیارات و اقتدارات دولتی هرگز نمی تواند بعنوان وسیله ای برای سلب حقوق و آزادیهای فردی و یا به صورت بهانه ای در جهت تضعیف آن مورد سوء استفاده قرار گیرد. در عین حال باید اعتراف کرد که مرزبندی حدود حاکمیت دولت و تعیین قلمرو دقیق حقوق و آزادیهای فرد در جامعه چنان ظریف و پیچیده است که در بسیاری از موارد - علی رغم صراحت قانون - تشخیص حدود آن بسیار دشوار است. و همین پیچیدگی است که وضع قوانین عادلانه و همه جانبه را برای بشر امری مشکل، بلکه ناممکن ساخته است و همواره مقررات قانونی در مرزبندی بین استفاده ها و سوء استفاده ها از حقوق و آزادیها و همچنین در ایجاد هماهنگی عادلانه میان فرد با سایر افراد با دشواریهای فراوان و بن بستهای جدی مواجه بوده است. در مسئله حقوق و آزادیهای فردی مشکل عمده تنها در رابطه با دستگاه حکومت نیست بلکه در این ماجرا فرد در برابر فرد یا افراد نیز قرار می گیرد و قوانین موضوعه بشری هر قدر هم واقع بینانه و عادلانه باشد، بالاخره در پیچ و خم این روابط پیچیده به کندی و سکوت می انجامد و بدون تشریک مساعی خود مردم کار به جائی نخواهد برد و همین مشکل بزرگ است که همواره تمامی قوانین و مقررات موضوعه بشری را به بن بست کشانیده است. بروز جنگهای خانمانسوز و کشمکشهای خونین بوده که دنیای غرب را به فکر حقوق فردی و آزادیهای اساسی انداخته و او را به دفاع از آن برانگیخته است. مطالعه مقدمه اعلامیه سازمان ملل متحد در باره حقوق بشر نشان دهنده این حقیقت تلخ است که انسان به دنبال یک دوره طولانی اعمال وحشیانه و زندگی پر از وحشت و ظلم و خون که وجدان انسانیت را جریحه دار نمود برای رسیدن به صلح و منیت به حمایت از حقوق بشر برخاست و به دنبال آثار شوم جنگ جهانی دوم و شرایط تفوق عوامل اقتصادی و تبعیضهای غیر قابل تحمل و طرح نقشه جدید سیاسی اروپا، سازمان ملل متحد با تشکیل کمیسیون حقوق بشر در این راه گام نهاد و در سالهای ۱۹۴۷ و ۱۹۴۸ اعلامیه حقوق بشر را توسط این کمیسیون تنظیم و در تاریخ ۱۹۴۸ به تصویب مجمع عمومی رسانید. این اعلامیه در ۳۰ ماده حقوق و آزادیهای اساسی را که همه مردم سراسر جهان می بایستی بدون هیچگونه تبعیض از آن برخوردار باشند تدوین کرده است. حقوق و آزادیها در اعلامیه حقوق بشر شامل: حق حیات، آزادی و امنیت فردی، آزادی از بردگی و کار اجباری، آزادی از توقیف و حبس خودسرانه، حق محاکمه در دادگاه مستقل و بیطرف، حق بیگناه شناخته شدن فرد مادام که جرم او به اثبات نرسیده است، عدم تجاوز به حریم خانه و عدم تفتیش مکاتبات افراد، آزادی فکر، وجدان و مذهب، آزادی عقیده و بیان، آزادی تشکیل اجتماعات مسالمت آمیز و شرکت در آنها، حق رای و شرکت در دولت، حق امنیت اجتماعی، حق کار، حق برخورداری از سطح زندگی مناسب، حق فرهنگ و حق شرکت در زندگی فرهنگی جامعه است. مجمع عمومی سازمان ملل متحد که هنگام تصویب اعلامیه، نمایندگان پنجاه و هشت کشور جهان در آن حضور داشتند، اصول آن را به مثابه معیارهای مشترک برای همه ملتها بیان نمود و ترویج و تضمین آنها را از همه ملتها درخواست کرد و در سال ۱۹۵۰ دعوت کرد که روز ۱۰ دسامبر هر سال را بعنوان روز حقوق بشر برگزار کنند. این اعلامیه و یا پاره ای از مواد آن بکرات در

قطعنامه های سازمان ملل متحد بعنوان معیار کار نقل شده و در تدوین قانون اساسی بیشتر کشورها مورد استفاده قرار گرفته است. تعدادی از میثاقهای بین المللی نیز از این اعلامیه الهام گرفته است مانند: میثاق مربوط به وضع پناهندگان مصوب ۱۹۵۱. میثاق مربوط به وضع اشخاص بی موطن مصوب ۱۹۵۴. میثاق حقوق سیاسی زنان مصوب ۱۹۵۲. میثاق مکمل مربوط به بردگی، تجارت بردگی و بنیاد و رسوم مشابه بردگی مصوب ۱۹۵۶. میثاق لغو کار اجباری مصوب ۱۹۵۷. میثاق رفع کلیه انواع تبعیضهای نژادی مصوب ۱۹۶۵. اعلامیه حقوق کودک مصوب ۱۹۵۹. سازمان ملل گرچه از طرق مختلف حتی با دادن بورس تحصیلی در رشته حقوق بشر و تشکیل سمینارهای فراوان بین المللی و قطعنامه ها بارها حمایت خود را نسبت به حقوق بشر اعلام نموده است (۸) ولی به دلیل نفوذ و سلطه ابرقدرتها و استکبار جهانی بر مرکزیت این سازمان هیچگاه موفقیت عینی چشمگیری در نجات انسانهای در بند بدست نیاورده است. گر چه با مطالعه تاریخچه تدوین و تصویب حقوق بشر، خود بخود فکر «ابتکار غرب در اعلان حقوق بشر» در ذهن تبادر می کند ولی با مقایسه آن با اصولی که در اسلام در زمینه حقوق و آزادیهای اساسی آمده نه تنها چنین قضاوتی سست و بی بنیان جلوه می کند بلکه اصولا برای هر محقق این تصور توام با تاسف پیش می اید که با وجود چنین منبع الهام بخش حقوق و آزادیهای بشری چرا دنیای غرب قرنها دور خود چرخیده و سرانجام بخاطر شرایط الزامی طاقت فرسای پس از جنگ جهانی دوم تن به حقوق بشر داده است؟ و چرا مسلمانان با در اختیار داشتن مبانی صریح حقوق بشر دست به تنظیم و اعلان آن به جهانیان نزدند. اصولا- در مقدمه اعلامیه حقوق بشر که شناسائی اصل کرامت و شرافت ذاتی انسان سرچشمه تمامی حقوق و آزادیهای اساسی او معرفی شده ریشه در تفکرتوحیدی دارد و تبیین درست و فلسفی آن را در جهان بینی اسلام می توان یافت. اصل کرامت و شرافت ذاتی انسان هرگز با بینشها و فلسفه های مادی و الحادی غرب قابل توجیه نیست و همین تضاد است که غرب را دچار تناقص گوئی نموده است. حقوق بشر از آن مکتبی که انسان را برترین پدیده زمین و جانشین خدا و حاکم در زمین معرفی می کند (انی جاعلک فی الارض خلیفه) و او را شایسته تکاملی در حد سیر تا بی نهایت می داند (یا ایها الانسان انک کادح الی ربک کدحا فملاقیه) و سرشت ذاتی او را معتدلترین و کاملترین سرشتها می شمارد (و نفس و ماسواها فالهمها فجورها و تقواها) و دارای فطرتی پاک و حقجو و انتقال ناپذیر می داند (انی وجهت وجهی للذی فطر السموات و الارض حنیفا و ما انا من المشرکین) . (۹) و او را در انتخاب و عمل، آزاد معرفی می کند (فمن شاء فلیؤمن و من شاء فلیکفر) . نکته دیگری که در این مقایسه باید مورد توجه قرار گیرد این است که شناسائی و احترام به کرامت و حیثیت ذاتی انسان به تنهائی نمی تواند انگیزه واقعی و الزام آور مراعات حقوق بشر باشد زیرا این نیاز انسان دارای کرامت و ارزش ذاتی است که در جهت تکامل و رشد استعدادها و ارزشهای نهفته او همه انسانها را متقابلا- به مراعات حقوق بشر وادار می کند. و به تعبیر دیگر این واکنش قهری فرد یا جامعه در برابر بی نظمی و پدیده اختلافات موجود نیست که احترام به حقوق بشر را به آدمی تحمیل می کند، بلکه عامل اصلی در احترام به حقوق دیگران، ایمان او به نیاز وی به تکامل و شناختی است که از سرشت متعالی ولی نیازمند خویش دارد و همین شناخت و معرفت ویژه است که او را در برابر خدا مسئول قرار می دهد. در این بینش نیازها و ابعاد وجودی انسان در قلمروهای مادی و فردی خلاصه نمی شود و شامل ابعاد معنوی و خیر و حقوق عمومی نیز می گردد و ایجاد هماهنگی دقیق و عادلانه بین آنها به ظرافتی در حد پیچیدگی ابعاد انسان احتیاج دارد و از اینرو بر اساس تفکر توحیدی قانونی که حمایت از حقوق انسانها را بر عهده می گیرداز همان مبدئی گرفته می شود که آفرینش انسان با تمام پیچیدگیهایش از آن مبدء آفریده شده است. در تفکر اسلامی تا انسان به شناخت صحیح خود و نیازهای پیچیده اش که رمز تکامل اوست نرسد نسبت به مسئولیتهایش جاهل خواهد بود (کفی بالمرء جهلا ان لا یعرف قدره) (۱۰) و هنگامیکه به چنین شناختی نائل گردد احترام به شخصیت و کرامت انسانی نسبت به دیگران را در خود احساس خواهد نمود (فانهم صنفان اما اخ لک فی الدین او نظیر لک فی الخلق) (۱۱) و هرگز بخود اجازه تحقیر دیگران را نخواهد داد (لا یسخر قوم من قوم) (۱۲). در فصل سوم قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران تحت عنوان «حقوق ملت » یک سلسله حقوق و آزادیهائی برای

عموم افراد ملت تضـمین شده که گرچه در پاره ای موارد با تعبیرات مشابه اعلامیه حقوق بشر بیان شده ولی در اصل از بنیاد و ریشه اسلامی نشات گرفته و به همین دلیل در برخی موارد با آن تفاوتهائی نیز دارد. کلیات حقوق و آزادیهای مشروع ملت طی بیست و چهار اصل در فصل سوم قانون اساسی ذکر شده و در بعضی موارد جزئیات آن به عهده قانون گذارده شده است (مانند اصول ۲۲ و ۲۴ و ۲۵ و ۳۲ و ۳۳) . در تقسیم بندی حقوق و آزادیهای اساسی شیوه های مختلفی بکار می رود که با توجه به ترتیب اصول قانون اساسـی و زیر بنای عقیـدتی و فکری آن می توان به منظور اختصار، تقسیم بنـدی کلی زیر را محور بحث قرار داد: الف: مساوات و برابری. ب: امنیت. ج: آزادیهـای اساسـی. د: حق دادخواهی. ه: حق آموزش و پرورش. و: حق برخورداری از تامین اجتماعی. اصول فوق اساسـی ترین حقوق و آزادیهائی را که انسانها و نهادهای یک جامعه بصورت فردی یا گروهی ملزم به رعایت آن نسبت به هر کدام از اعضای آن جامعه هسـتند شامل می گردد. اصل مساوات و برابری اصل مساوات و برابری نخستین پایه نظام اجتماعی اسـلام است و ادیان و مکتبهای فلسفی دیگر در این حد برای برابری انسان ارزش اجتماعی، سیاسی، حقوق و اقتصادی قائل نشده اند و این نوع تفاوت از اختلاف بینش در شـناخت شخصـیت و ارزشهای والای انسان ناشی می گردد. با مطالعه خصایص مشترک انسانی زیر می توان به عمق مسئله مساوات و برابری انسانها از دیدگاه اسلام پی برد: ۱. همه افراد انسان از هر نژاد و با هر نوع خصیصه مادی و معنوی، از دو انسان مرد و زن آفریده شده و نخستین مرد و زن که پدر و مادر همه انسانها هستند از نوع و طبیعت مشابه آفریده شده انـد. (الـذی خلقکم من نفس واحدهٔ و خلق منها زوجها و بث منهما رجالا کثیرا و نساء) (۱۳). ۲. انسان به مثابه بـذر و نهال است (نه ماده خام) و نسبت به شـکلها و حرکتها و جهتها و عوامل گوناگون یکسان نیست. حرکت او به سـمت کمال است و این جوشش و خیزش ریشه در فطرت او دارد و این خصـلت بطور همگـانی در عموم انسانهـا دیـده می شود (یـا ایهـا الانسان انک کادح الی ربک کدحا فملاقیه) (۱۴). ۳. گر چه انسانها بخشـی از شخصیت خود را از عواملی می گیرند که در زندگی و جامعه او نقش دارند ولی بخش دیگری از شخصـیت انسانها که حائز اهمیت است ریشه در سـرشت آنها دارد و همه انسانها این سرمایه عظیم را از خدا گرفته اند (و نفخت فیه من روحی) (۱۵) و انسانها شخصـیت و وجدان فطری را قبل از آنکه شخصـیت و وجدان اکتسابی را بدست آورند از پیش داشته اند و همه انسانها در این خصیصه مشترکند. ۴. تفاوت بینشها و اختلاف عقیده ها گرچه در میان انسانها فاصله انداخته است واز این رهگـذر گروه بندیهای زیادی دامنگیر انسان گشـته ولی اینگونه فاصـله ها، حتی مرز حق و باطل نیز هرگز انسانها را از طبیعت همگون انسانی خارج نساخته است (و ما کان الناس الا امهٔ واحدهٔ فاختلفوا) (۱۶). ۵. به همان گونه که اشتراک در خصایص اکتسابی انسانی پایه های وحدت بشـری و عوامل تشکل و تعاون و همکاری است همگونی در خصائص طبیعی و فطری مشترک نیز می تواند انگیزه اصیل و نیرومند در جهت مشارکت و همیاری و همزیستی باشد (فانهم صنفان: اما اخ لک فی الدین او نظیر لک فی الخلق) (۱۷). ۶. رمز اختلافات شـکلی و ظاهری در میان انسانها از قبیل اختلاف در جنس (زن و مرد) و نژاد و رنگ پوست و ملیتها و زبان را باید در اسـرار و پیچیدگیهای نظام آفرینش جستجو نمود که بیش از هر چیزی معرفت ساز و عرفان زاست (یا ایها الناس انا خلقناکم من ذکر و انثی و جعلناکم شعوبا و قبایل لتعارفوا ان اکرمکم عند الله اتقیکم) (۱۸) ، (و من آیاته خلق السموات و الارض و اختلاف السنتکم و الوانکم ان فی ذلک لایات للعالمین) (۱۹). ۷. خداوند فرزندان آدمی را کرامت و شرافت والائی بخشیده (و لقد کرمنـا بنی آدم و حملنـاهم فی البر و البحر) (۲۰) و انسان را حامل امانت و سـری بزرگ که آسـمانها و کوهها از پذیرش آن سـرباز زدند، قرار داده است (انا عرضـنا الامانهٔ علی السـموات و الارض و الجبال فابین ان یحملنها و اشـفقن منها و حملها الانسان) (۲۱). ۸. همه انسانهـا در برابر خـدا بطور یکسـان مسئولند و نیز نسـبت به افراد دیگر و جـامعه وظـائف مشترکی بر عهـده دارنـد. زیرا همگی مخلوق خدا و عضو جامعه اند (کلکم راع و کلکم مسئول عن رعیته) (۲۲). ۹. هیچگونه تفاوتی جز «تقوی » نمی تواند معیار تبعیض و نـابرابری تلقی گردد و نـابرابری و تمـایز بر اساس تقوا نیز معیاری در تقسـیم وظائف و وسـیله ای برای نیل به اهـداف عالیه انسانی است نه عامـل تبعیض در برابر قـانون (ایهـا النـاس ان ربکم واحـد و ان اباکم واحـد کلکم لادم و آدم من تراب ان اکرمکم عنـد الله

اتقیکم و لیس لعربی علی عجمی و لا ـ لا ـحمر علی ابیض و لا ـ لا ـبیض علی احمر فضـل الا ـ بالتقوی) (۲۳). ۱۰. ارزش هر انسـانی به میزان عمل و کیفیت آن بسـتگی دارد (کل نفس بما کسبت رهینه) (۲۴) و معیار ارزیابی هر فردی توانائی و شایسـتگی اوست (قیمهٔ کـل امرء ما یحسـنه) و شخصـیت واقعی هر انسان را بایـد در وجود خود او جسـتجو کرد (من فاته حسب نفسه لم ینفعه حسب آبائه) (۲۵) و شخصـیت اضافی و اعتباری بدون شخصـیت ذاتی سودی ندارد (من ابطا به عمله لم یسـرع به نسـبه) (۲۶) و اگر از شخصیت تقوائی انسانها صـرفنظر شود همه آنها علی رغم تمامی تفاوتها و اختلافهایشان برابرنـد. (اصل المرء دینه و حسـبه خلقه کرمه تقواه و ان الناس من آدم شـرع سواء) (۲۷). ۱۱. اسـلام امتیاز طلبیهای مبتنی بر ثروت و قـدرت را محکوم می کند (و قالوا نحن اکثر اموالا و اولادا و ما نحن بمعذبین قل ربی یبسط الرزق لمن یشاء و یقدر و لکن اکثر الناس لا یعلمون) (۲۸) و برای خصائص نژادی نقشی در تقسیم عادلانه حقوق مردم قائل نمی شود (انی لا اری فی هذا الفی ء فضیلهٔ لبنی اسماعیل علی غیرهم) (۲۹) و همه را در برابر قانون یکسان می شـمارد (الناس کلهم سواء کالسـنان المشط) (۳۰) و حقوق و وظـائف را متلازـم و متسـاوی در مورد همه تعمیم می دهد (الحق لا ـ یجری لاحـد الا ـ جری علیه و لا یجری علیه الا جری له) (۳۱) و به زمامـداران و دولتمردان دسـتور می دهـد که همه را در برابر حق یکسان ببینند (و لیکن امر الناس عندک فی الحق سواء) (۳۲) و اعلان شعار مساوات را در جامعه لازم می شمارد (و اعلموا ان الناس عدنا فی الحق اسوهٔ) (۳۳) (خذ سواء واعط سواء) (۳۴). علی (ع) به فرمانداران خود دسـتور می داد حتی در نگاه کردن به مردم نیزمراعـات مسـاوات کننـد (واس بینهـم فی اللحطه و النظرهٔ) (۳۵). ۱۲. تنهـا اختلـافی را که اسـلام بعنوان یک واقعیت اجتناب ناپـذیر و عینی معنی دار می پـذیرد اختلـاف موجـود بیـن زن و مرد است که از نظر فلسـفه آفرینش بعنـوان دو موجـودی که مکمل یکدیگرنـد و بـا اختلـافی که دارنـد مسـئولیتهای ویژه ای را بر عهـده گرفته انـد و در نتیجه در پاره ای موارد حقوقی تفاوت دارنـد، مطرح می نماید. بسـیاری وحدت و اشتراک دو جنس بشـری در انسانیت را موجب برابری و مساوات کامل می دانند، ولی می بینیم در آفرینش، این برابری وجود ندارد. زیرا اصل تفاوت که در نظام یک سیستم مقتضای حکمت است در خلقت مرد و زن نیز اعمال شـده است که نشـان دهنـده اختلـاف نقش و مسـئولیت آن دو است. این تحلیـل مـا به سه بخش قابـل توجه در آفرینش انسانهـا می رسیم: ۱. بخش مشترک انسـانی که در همه زنان و مردان یکسان وجود دارد. ۲. بخش اختصاصـی خلقت زنان و ویژگیهائی که در جنس زن از نظر آفرینش وجود دارد. ۳. بخش اختصاصی جنس مرد که از نظر خلقت او را از جنس زن متمایز می سازد. با توجه به این واقعیت، بی شـک شـعار «تسـاوی حقوق » بصورت یـک مارک تقلبی جلوه خواهـد کرد که مقلـدان غرب بر روی این ره آورد غربی چسبانیده انـد. وقتی ما بر اساس این تفاوتهای عینی که به مقتضای حکمت و تـدبیر در یک سیسـتم پیچیـده است، عدم تشابه حقوق زن و مرد را در پاره ای از موارد لازمه عدالت دانستیم، در حقیقت سـخن ما به فلسفه حقوق مربوط می گردد که ریشه آن را بایـد در دو اصـل توحیـدی حکمت و عـدالت جسـتجو کرد. قرآن با توجه دادن به فلسـفه آفرینش زن و مرد، ما را به رمز اختلافات حقوقی فیمابین این دو جنس از انسان واقف گردانیده است. تردیدی نیست که کلیه حقوق ناشی شده از جنبه انسانیت انسان بین زن و مرد مشترک و یکسـان است. بی شـک امـا اگر حقـایق عینی را آنچنـان که هست بنگریم، ویژگیهای زن (هویت اختصاصـی زن) حقـوق ویژه ای برای زنـان، و خصـائص موجود در مرد (هویت اختصاصـی مرد) حقوق خاصـی را ایجـاب می کنـد. نادیـده گرفتن اختلافهای حقیقی و عینی بین مرد و زن در تنظیم حقوق و مسـئولیتهای آن دو خسارتهای جبران ناپـذیری را به بار خواهـد آورد که هم اکنون دنیای غرب علی رغم چاره جوئیها و ترمیمهائی که با اسـتفاده از امکانات و سـرگرمیهای مختلف بعمل آورده هنوز دست به گریبـان آن است. اختلـاف عینی موجـود بین زن و مرد در پـاره ای موارد نه تنهـا مسـتلزم مسـئولیتها و حقوق متفـاوتی است بلکه آموزشـهای اختصاصـی و تربیت ویژه هر کـدام را به تنـاسب بخشـهای اختصاصـی و مسـئولیتهای ویژه هر یک ایجاب می نمایـد. به همین دلیل است که حقوق اختصاصی زن در قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران از اهمیت فوق العاده ای برخوردار است و دولت موظف است با رعایت موازین اسـلامی زمینه های مساعد را برای رشد شخصیت زن و احیای حقوق مادی و معنوی او فراهم آورد و

مادران را بالاخص در دوران بارداری و حضانت فرزند مورد حمایت قرار دهد و کودکان بی سرپرست را حمایت نماید و برای تضمین امنیت خانواده و حفظ کیان و بقای آن دادگاههای صالح ایجاد کند و با بیمه خاص، بیوگان و زنان سالخورده و بی سرپرست را تحت پوشش خاص قرار دهد و قیمومت فرزندان را به مادران شایسته اعطا و در جهت سود و مصلحت آنان، در صورت نبودن ولی شرعی قهری، قیمومت مادران را اولویت دهد. اصل امنیت مفهوم امنیت مصونیت از تعرض و تصرف اجباری بدون رضایت است، و در مورد افراد به معنی آن است که مورد هراس و بیمی نسبت به حقوق و آزادیهای مشروع خود نداشته و بهیچوجه حقوق آنان به مخاطره نیفتد و هیچ عاملی حقوق مشروع آنان را تهدید ننماید. لزوم و ضرورت امنیت در جامعه – به این مفهوم – از طبیعت حقوق بشری ناشی می گردد و لازمه حقوق و آزادیهای مشروع، مصونیت آنها از تعرض و دورماندن از مخاطرات و تعدیات است. اگر توجه کنیم به مخاطره انداختن و تهدید با مفهوم وسیعی که دارد شامل رفع هر نوع زمینه و عوامل احتمالی است که احیانا منجر به نقض و تعرض بالفعل حقوق مشروع افراد می گردد، ناگزیر باید امنیت را اعم از جلوگیری از نقض و تعرض بالفعل بدانیم و در تامین امنیت، ایجاد شرایط لازم برای صیانت حقوق و برطرف نمودن زمینه ها و عوامل تعرض احتمالی را نیز لازم و ضروری بشماریم. گاه امنیت به مفهوم حالتی که افراد در شرایط خاص نسبت به حفظ و صیانت حقوق مشروع خود احساس می کنند نیز اطلاق می شود که متلازم و مترادف با حالت آرامش و اطمینان در برابر اضطراب درونی است. معنی مقابل امنیت – در اینصورت – احساس وحشت و خوف و خطر است. بدیهی است امنیت به مفهوم عام آن که ابتدا گفته شد شامل این معنی روانی نیز خواهد بود. برای تحقق امنیت، وجود عوامل زیر لازم است: ۱. اجرا و تعمیم عدالت و قانون بطور یکسان و نفی هرگونه تبعیض در جامعه. ۲. مبارزه مداوم با عوامل تجاوزگر و زمینه های تعرض احتمالی و نیروهای فشار و وحشت و مهار کردن عواملی که زمینه تعرض دارند و پیشگیریهای لازم برای خشکانیدن ریشه های تعدی و تعرض. ۳. آشنائی عامه مردم با حقوق افراد و آگاهی لازم در جهت احترام به حقوق دیگران. ۴. ضمانت اجرای نیرومند معنوی (ایمان و اخلاق) . ۵. ضمانت اجرای قانونی برای کیفر دادن متجاوزین به حقوق مردم. قرآن امنیت را یکی از اهداف استقرار حاکمیت الله و استخلاف صالحان و طرح امامت می شمارد: وعد الله الذین آمنوا منکم و عملوا الصالحات لیستخلفنهم فی الارض کما استخلف الذین من قبلهم و لیمکنن لهم دینهم الذی ارتضی لهم و لیبدلنهم من بعد خوفهم امنا یعبدوننی لا یشرکون بی شیئا (۳۶). و نیز احساس امنیت را از خصائص مؤمن معرفی می کند: هو الذی انزل السکینه فی قلوب المؤمنین (۳۷) و همچنین مداهنه با دشمن و روح سازش را منافی با امنیت می داند: فلا تطع المکذبین ودوا لو تدهن فیدهنون (۳۸). و تامین امنیت را از اهداف جهاد می شمارد: و قاتلوهم حتی لا تکون فتنه و یکون الدین لله (۳۹). و شهری که در آن امنیت باشد از مثلها و الگوهای قرآنی است: ضرب الله مثلا قریه کانت آمنهٔ مطمئنهٔ یاتیها رزقها (۴۰). امیر المؤمنین علی علیه السلام تامین امنیت را در جامعه از انگیزه های قیام صالحین و اهداف عالیه امامت می داند: اللهم انک تعلم انه لم یکن الذی کان منا منافسهٔ فی سلطان و لا التماس شی ء من فضول الحطام و لکن لنرد المعالم من دینک و نظهر الاصلاح فی بلادک فیامن المظلمومون من عبادک (۴۱). و نیز در عهد نامه مالک اشتر ضمن تاکید نیز انعقاد پیمانهای صلح برای تامین امنیت، پیشگیری از عوامل تهدید کننده امنیت را توجیه می کند: لا تدفعن صلحا دعاک الیه عدوک لله فیه رضی فان فی الصلح دعه لجنودک و راحهٔ من هوموک و امنا لبلادک و لکن الحذر کل الحذر من عدوک بعد صلحه فان العدو ربما قارب یتغفل فخذ بالحزم (۴۲). اصولا اسلام هر نوع ایجاد وحشت و هراس را در دل انسانهائی که مرتکب خلافی نشده اند ظلم و تجاوزی بس بزرگ تلقی می کند و آن را از جرائم می شمارد. در حدیث است: لا ترعوا المسلم فان روعهٔ المسلم ظلم عظیم. مسلمانان را نترسانید زیرا ایجاد وحشت در مسلمان ظلمی بس بزرگ است. پیامبر اکرم می فرمود: من نظر الی مؤمن لیخیفه بها اخافه الله عز و جل یوم لا ظل الا ظله (۴۳). امام صادق فرمود: من روع مؤمنا بسلطان لیصیبه منه مکروه فلم یصبه فهو فی النار و من روع مؤمنا بسلطان لیصیبه منه مکروه فاصابه فهو مع فرعون و آل فرعون فی النار (۴۴). امنیت در حقوق اسلامی تنها در مورد جان و مال و عمل

و حقوق و آزادیهای مربوط به این موارد صادق نیست بلکه شامل شخصیت و شرف و حیثیت نیز می باشد. رسول اکرم فرمود: من اهان مؤمنا فقد بارزنی بالحرب و فرمود: سباب المؤمن فسوق و قتاله کفر و اکل لحمه معصیته و حرمهٔ ماله کحرمهٔ دمه (۴۵). امام صادق فرمود: من اهان علی مؤمن بشطر کلمهٔ لقی الله و بین عینیه مکتوب ایس من رحمهٔ الله (۴۶) تا آنجا که لطمه وارد کردن به حیثیت و شرف و شخصیت مؤمن حتی برای خود شخص نیز جائز نیست. ان الله فوض الی المؤمن اموره کلها و لم یفوض الیه ان یکون ذلیلا (۴۷). امام صادق فرمود: اذا قال الرجال لاخیه المؤمن اف خرج من ولایته و اذا قال انت عدوی کفر احدهما و لا یقبل الله من مؤمن عملا ـ و هو مضمر علی اخیه المؤمن (۴۸). اسلام به مسئله امنیت مسکن اهمیت فوق العاده قائل است و بدون اجازه ورود به مسکن دیگران را ممنوع و تعرض حتی به نگاه کردن به داخل خانه و محل سکونت مستور مردم را از مجوزات دفاع مشروع می شمارد تا آنجا که اگر شخص متعرض به هنگام دفاع صاحب خانه کشته شود خونش مهدور خواهد بود (۴۹). امنیت در اسلام اختصاص به صالحان و افرادی که مرتکب خلافی نشده اند و آنها که در مسیر انجام وظیفه اند و در مقام احترام به قانون هستند. و اما آنها که در مسیر خلافند و یا مرتکب بزه و جرم شده اند به دلیل ماهیت عملکردشان از حق امنیت محرومند. الذین آمنوا و لم یلبسوا ایمانهم بظلم اولئك لهم الامن (۵۰). قرآن به کسانی که در فکر توطئه و در اندیشه مکر السیئه هستند هشدار می دهد: افا من الذین مکروا السیئات (۵۱). و آنها را از مکر خدا یعنی بازتاب و پیامد توطئه ها و جرمها و عملکرد فاسدشان برحذر می دارد. افامنوا مکر الله فلا ـ یامن مکر الله الا القوم الخاسرون (۵۲). و به همین دلیل است که قانون اساسی تصریح می کند: حیثیت، جان، مال، حقوق، مسکن، شغل اشخاص از تعرض مصون است مگر در مواردی که قانون تجویز می کند (۵۳). آزادیهای اساسی در آغاز این بحث باید معنی آزادی را روشن نمائیم. آزادی مانند بسیاری از واژه های سیاسی دارای معانی مختلف و به گونه ای متفاوت مورد بهره برداری قرار گرفته است. می دانیم در یک جامعه که افراد بر اساس یک سلسله تعهدات و التزامات در آن زندگی می کنند یك فرد نمی تواند همه اعمال دلخواه خویش را همیشه و همه جا انجام دهد. آزادی مطلق چیزی جز هرج و مرج و نقض تعهدات اجتماعی نیست. خود محدود سازی اجتماعی در زندگی اجتماعی اجتناب ناپذیر است. سخن را باید به میزان و معیار این محدودیت اختصاص داد و از مانعها بحث نمود زیرا محدودیتها گاه بوسیله افراد، گروهها، دولت، جامعه، شرایط حاکم و بالاخره زمانی با قانون صورت می پذیرد. باید دید کدامیك از این عوامل می توانند آزادی افراد را محدود کنند و نیز براساس چه معیاری و به چه میزان و اندازه؟ از سوی دیگر آزادی در عرصه سیاست و در قلمرو اقتصاد و در زمینه های فرهنگی و اعتقادی و فکری و نیز آزادیهای مدنی و غیره از یکدیگر جدا نبوده و متلازم و وابسته اند. از اینرو ارائه تعریف دقیق از آزادی کاری بس مشکل و بصورت جامع آن، خارج از توانائی بیان است. منتسکیو آزادی را به «انجام هر چیزی که قانون اجازه داده » تعریف می کند. اعلامیه حقوق بشر فرانسه (مصوبه ۱۷۸۹) نیز آزادی را به معنی توانائی بر انجام کاری که به دیگران زیان نرساند تفسیر می کند. برخی نیز آزادی را میانگینی بین دو حالت بی نیازی جامعه نسبت به اجبار و حد افراطی کنترل کامل همه اعمال افراد می دانند، و بعضی دیگر آزادی را به فرصت دادن به هر فرد تا به زندگی خود برسد معنی کرده اند. رهائی از قیود در محدوده قانون و نیز حقوق قانونی که از زندگی در حوزه حاکمیت یك حکومت متشکل کسب می شود تعاریف دیگری است که برای آزادی ذکر شده است. بخش عمده بحثهای مربوط به آزادی، به رابطه فرد و دولت و به تعبیر دیگر، انسان و قانون مربوط می شود، و در حقیقت محور اساسی بحث آزادی، این است که فرد تا چه حد در فکر و اعتقاد و بیان آن دو و در فعالیتهای سیاسی و اجتماعی و اقتصادی می تواند از تعرض دولت و قانون مصون باشد. و بعبارت دیگر اقتدارات قانون و حاکمیت دولت تا چه حدی از قلمرو اعمال ایشان را باید تحت کنترل خود در آورد. غرب، فلسفه این آزادی را در اعتقاد به اصل سرمایه داری و ارضای تمایلات و خواسته ها و هوی و هوسهای مادی می داند و مبنای وضع قوانین و میزان حاکمیت دولتها را نیز براساس میل و شهوت اکثریت قرار می دهد. شرق نیز با اعتقاد به جبر تاریخ و حاکمیت قوانین دیالکتیکی بر جهان و انسان، آزادی انسان را در تشدید تضادها و ایجاد

شرایط و بالاخره نوعی هدایت محکوم به قانونمندیهای دیالکتیکی، منحصر می داند و هر کدام به گونه و جهت تعلیلی نیاز انسان به آزادی را بیان می کنند، یکی تمایلات حیوانی و مادی انسان و دیگری هماهنگی با قانونمندیهای تکامل را عامل اصلی می شمارد. در این میان اسلام برای آزادی، هویت و عامل انسانی قائل است و انسان را دارای استعدادهای فراوان و تمایلات عالی انسانی می داند، و همین استعدادها و تمایلات عالی را منشا آزادی انسان می شمارد و آزادی را بر اساس آن چیزی می داند که تکامل انسانی را ایجاب می کند، و آزادی در این دید یک حق انسانی است و ناشی از استعدادهای انسانی و رهائی این استعدادها و تمایلات عالی از هر نوع مانع و مزاحم و هموار بودن راه تکامل آن مفهوم صحیح آزادی در مکتب اسلام است. قرآن مسئله آزادی را در قالب توحید بیان می کند و به تقید و تعهد و التزام انسان به اطاعت فرمان خدا که بیانگر راه تکامل انسان است و نفی مطلق اطاعت غیر خدا به هر نوع و هر وسیله که باشد دعوت می نماید. خداپرست واقعی یک انسان آزاد است که در برابر هیچ قدرتی سر تعظیم فرود نمی آورد. چهره انبیا در قرآن بصورت آزاد مردانی ترسیم شده که برای رهائی مردمشان از قید و بند اسارت نمرودها و فرعونها و قیصرها و ابوجهلها تلاش می کرده اند و هدفشان آزاد سازی انسان از زنجیرهای اسارتهای درونی بوده است. و یضع عنهم اصرهم و الاغلال التی کانت علیهم (۵۴). آزادی به مفهوم اسلامی، نخست از درون آغاز می شود و تا انسان از قید و بند اسارتهای درونی آزاد نگردد از اسارت طاغوتها و عوامل برونی رها نمی گردد. آنچه که انسان را به زنجیر اسارت جباران می کشد، همان بندهای جهل و زبونی و طمع و پرستش هوی و هوسها و تمایلات حیوانی است، و حتی جباران و خودکامگان نیز که انسانها را به بند می کشند خود در اسارت هوسها و افزون طلبیها و قدرت پرستیها و خودخواهیها و دنیا پرستیها و شهوات خویشند. در اسلام مبارزه در راه آزادی با جهاد قهر آمیز و جنگ با دشمنان آزادی و ریشه کن نمودن کسانی که انسانها را به بند می کشند تمام نمی شود. مسلمان به موازات این جهاد باید دست به جهاد بزرگترین بزند که خود را از درون رها و آزاد کند و زنجیر اسارت را از دل و فکر خویش بگسلد و خود را از عبودیتها و وابستگیها و دلدادگیها آزاد نماید. امیر المؤمنین علی (ع) در یکی از خطبه های خود فرمود: «فان الله بعث محمدا (ص) لیخرج عباده من عبادهٔ عباده الی عبادته و من عهود عباده الی عهوده و من طاعهٔ عباده الی طاعته و من ولایهٔ عباده الی ولایته » (۵۵). هدف انبیاء رهائی انسانها از ولایت غیر خدا بود لا تتخذوا اولیاء من دون الله و مبارزه شان با طاغوتهای زمان خود در این جمله خلاصه می شد: ان عبدت بنی اسرائیل (۵۶). و اسلام بر این سخن تاکید دارد که: لا تکن عبد غیرک و قد جعلک الله حرا (۵۷) و نیز تصریح می کند که: الناس کلهم احرار (۵۸). آزادی در مفهوم اسلامی از تعهد انسان در برابر خدا و التزام به ولایت خدا و تسلیم در برابر حاکمیت تشریعی الهی تفکیک ناپذیر است و به همین دلیل معنی دار و مبتنی بر جهان بینی و دید توحیدی عمیقی است. در مفهوم اسلامی آزادی، عنصر عقلانی کاملا دخیل است و انسان هرگز نسبت به اعمال و افکار غیر عقلانی آزاد نیست و اسلام هرگز این نوع آزادی را احترام نمی گذارد. اسلام در عین اینکه با بیان اصل «لا اکراه فی الدین » احترام به فکر و آزادی عقیده را بیان می کند، ولی هرگز عقایدی را که از راه تقلید کورکورانه و از طرق غیر عقلانی بر انسانها تحمیل شده، مورد تایید قرار نمی دهد و برای آن احترامی قائل نمی شود. ابراهیم بتها را می شکند و پیامبر اسلام بتها را به بدی یاد می کند و سرانجام دستور سرنگونی آنها را صادر می کند و هرگز خرافات متکی به اوهام و تقلید و تحمیل را نمی پسندد. زیرا این نوع آزادی و احترام به چنین عقایدی در حقیقت اغراء به جهل و نگهداشتن انسانهای در بند، در اسارتشان است. دستورات قرآن در زمینه تفکر و تعقل و تدبر کلاـ دلالـت بر آزادی فکر و عقیده دارد زیرا این دو لازم و ملزوم یکدیگرند چنانکه هر دو مستلزم آزادی بیان و فکر و عقیده نیز هستند. ولی انتقال فکر و عقیده به دیگران تا چه حد می تواند آزاد باشد؟ حتی تا آنجا که قدرت تفکر را از دیگری سلب و فکر و عقیده ای را بر او تحمیل و یا او را گمراه نماید؟ در شرایط نابرابر و عدم توازن فکری، وقتی القاء عقیده بصورت غیر علمی و به دور از اختیار و به گونه ای انجام می گیرد که امکان اعمال اراده و آزادی را از دیگری سلب می کند، آیا آزادی بیان و مطبوعات و احزاب و ادیان می تواند قابل قبول باشد؟ قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران تصریح

می کند که: تفتیش عقاید ممنوع است و هیچکس را نمی توان بصرف داشتن عقیده ای مورد تعرض و مؤاخذه قرار داد (۵۹). و نیز تاکید می کند: نشریات و مطبوعات در بیان مطالب آزادند مگر آنکه مخل به مبانی اسلام و یا حقوق عمومی باشند. تفصیل آن را قانون مطبوعات بیان کرده است. بازرسی و نرساندن نامه ها، ضبط و فاش کردن مکالمات تلفنی، افشای مخابرات تلگرافی و تلکس، سانسور، عدم مخابره و نرساندن آنها، استراق سمع و هرگونه تجسس، نوعی سلب آزادی است، و جز در مواردی که قانون به حکم مصالح عمومی و حفظ امنیت و ضرورت تجویز می کند ممنوع است. احزاب و جمعیتها و انجمنهای سیاسی و صنفی و انجمنهای اسلامی یا اقلیتهای دینی شناخته شده (زرتشتیان، یهودیان، مسیحیان) آزادند، مشروط بر اینکه اصول استقلال، آزادی، وحدت ملی، موازین اسلامی و اساس جمهوری اسلامی را نقض نکنند. هیچکس را نمی توان از شرکت در این نوع تشکلها منع کرد یا به شرکت در یکی از آنها مجبور ساخت. قانون احزاب موارد استثنای این اصل را طی چند ماده بیان نموده و ممنوعیتها را مشخص کرده است. تشکیل اجتماعات و راه پیمائیها بدون حمل سلاح بشرط آنکه مخل به مبانی اسلام نباشد آزاد است و هر کس حق دارد شغلی را که بدان مایل است و مخالف اسلام و مصالح عمومی و حقوق دیگران نیست برگزیند. دولت موظف است با رعایت نیاز جامعه به مشاغل گوناگون برای همه افراد امکان اشتغال به کار و شرایط مساوی را برای احراز مشاغل ایجاد نماید. زیرا بدون چنین زمینه ای آزادی شغل معنای صحیحی نخواهد داشت و در اشتغال، تنها ملاک، امانت و کاردانی خواهد بود. چنانکه امیرالمؤمنین علیه السلام فرمود: لا تقلبن فی استعمال عمالک و امرائک شفاعة الا شفاعة الکفائه و الامانه (۶۰). هیچکس را نمی توان از محل اقامت خود تبعید کرد یا از اقامت در محل مورد علاقه اش ممنوع یا به اقامت در محلی مجبور ساخت مگر در مواردی که قانون مقرر می دارد. پیامبر اکرم (ص) فرمود: البلاد بلاد الله و العباد عیال الله حیثما اصبحت خیرا فاقم (۶۱). علی علیه السلام فرمود: خیر البلاد ما حملک (۶۲). حق دادخواهی شعار لا تظلمون و لا تظلمون (۶۳) و افشای ستم و ستمکار لا یحب الله الجهر بالسوء من القول الا من ظلم (۶۴) و حرمت ستم و ستمکشی در اسلام نه تنها حق دادخواهی را برای انسان محترم شمرده بلکه آن را برای احیای حق و عدالت و امحای باطل و ظلم واجب کرده است. اهمیت فوق العاده و ارزش خطیری که اسلام برای اجرای عدالت و امر قضاوت قائل شده نشانگر احترام به حق دادخواهی فرد است (۶۵). ایجاد دادگاههای صالح، اولین شرط احترام به حق دادخواهی است بطوریکه باید همگان امکان دسترسی به دادگاههای صالح را داشته باشند. قانون اساسی تصریح می کند: همه افراد ملت حق دارند اینگونه دادگاهها را در دسترس داشته باشند و هیچکس را نمی توان از دادگاهی که بموجب قانون، حق مراجعه به آن را دارد منع کرد. از آنجا که هر کسی قادر به دفاع از خود و اقامه دعوی در دادگاه نیست حق انتخاب وکیل از شرایط احترام به حق دادخواهی است. اهمیت مسئله قضاوت و شرایط خاص آن ایجاب می کند که مجازات جز از طریق دادگاه صالح و به موجب قانون اجرا نگردد و برای کنترل دستگاه قضائی و خودداری از هر نوع احتمال غرض ورزی دادرسان و نیز جلب اعتماد عمومی و کمک از وجدان جامعه، علنی بودن محاکمات لازمه آزادی و حق دادخواهی افراد است. اسلام با الغای اثر هر نوع عملی که با اجبار و اکراه انجام می گیرد (۶۶) اجبار به شهادت و اقرار یا سوگند را منع و فاقد اثر قرار داده است. اصل برائت از اصول عملیه در علم اصول فقه و از مبانی فقه اسلامی است و به مقتضای آن هر کسی تا جرمی درباره اش ثابت نشده محکوم به برائت است و برای مجرم شناخته شدن هر انسانی لازم است دادگاه صالح بر آن حکم نماید. از آنجا که بر اساس قاعده لاضرر زیان رسانی به دیگران ممنوع است هیچکس نمی تواند اعمال حق خویش را وسیله اضرار به غیر و یا تجاوز به منافع عمومی قرار دهد و بخاطر استیفای حق خویش مصالح جامعه و امنیت و سلامتی و حقوق دیگران را به مخاطره افکند. حق آموزش و پرورش تعلیم و تربیت از اهداف عالیه انبیاء و یزکیهم و یعلمهم الکتاب و الحکمه (۶۷) و ضرورتی اجتناب ناپذیر در رشد و تعالی انسان و امری واجب در اسلام و از موجبات برتری انسان از دیدگاه قرآن است (هل یستوی الذین یعلمون و الذین لا یعلمون) (۶۸). علم از دیدگاه اسلام پایگاه معرفت خدا و اساس ایمان است: و لیعلم الذین اوتوا العلم انه الحق من ربک فیومنوا به فتخبت له قلوبهم (۶۹). گزینشها در اسلام بر اساس میزان

برخورداری از تعلیم و تربیت است: ان الله اصطفاه علیکم و زاده بسطهٔ فی العلم و الجسم (۷۰). فقدان علم و تربیت علامت دل مردگی و طبع الله علی قلوبهم فهم لا یعلمون (۷۱) و کوردلی لان العلم نور الابصار من العمی (۷۲) و بیخردی و ما یعقلها الا العالمون (۷۳) و نفاق و لکن المنافقون لا یعلمون (۷۴) و موجب انحطاط و رجعت (فاذا کتم العالم علمه. . . و استکبر الجاهل عن طلب العلم رجعت الدنیا علی تراشها قهقری) (۷۵) و مایه خواری و خفت است (اذا ارذل الله عبدا حظر علیه العلم) (۷۶) و در نهایت ارزش هر انسانی به میزان علم اوست (اکثر الناس قیمهٔ اکثرهم علما و اقل الناس قیمهٔ اقلهم علما) (۷۷). رسول خدا می فرمود: لست احب ان اری الشاب منکم الا غادیا فی حالین اما عالما او متعلما (۷۸). امام صادق می فرمود: لو علم الناس ما فی العلم لطلبوه و لو بسفك المهج و خوض اللجج (۷۹). در نظام جمهوری اسلامی تنظیم برنامه اقتصادی کشور باید بصورتی باشد که شکل و محتوا و ساعات کار به هر فرد آن امکان را بدهد که علاوه بر تلاش شغلی فرصت و توان کافی برای خودسازی معنوی و سیاسی و اجتماعی و شرکت فعال در رهبری کشور و افزایش مهارت و ابتکار داشته باشد. دولت موظف است وسائل آموزش و پرورش رایگان را برای همه ملت تا پایان دوره متوسطه فراهم سازد و وسائل تحصیلات عالی را تا سر حد خود کفائی کشور بطور رایگان گسترش دهد. مسئله تعمیم سطح تعلیم و تعلم در اسلام که همه اقشار جامعه در یك زمان هم معلمند و هم متعلم و ریزش و رشد علمی بطور مداوم در جامعه اسلامی با شتاب سریع در جریان است ضرورت همکاری و مشارکت مردم را با دولت در امر آموزش و پرورش ایجاب می نماید. حق برخورداری از تامین اجتماعی طبیعت انسان آن چنان نیست که از قدرت کار و خلاقیت در همه شرایط و برای همیشه در طول حیات خویش برخوردار باشد. فردی که به دلائلی کاری برای خود دست و پا نکرده و بیکار است و یا به دلیل پیری و فرسودگی و از کار افتادگی قادر به تامین زندگی خویش نیست و همچنین آنها که احتیاج به سرپرست دارند و فاقد سرپرستند و یا در راه ماندگان که علی رغم داشتن امکانات مالی در شرایط عسرت قرار گرفته اند و نیز کسانیکه دچار حوادث و سوانح شده و بیمار و نیازمند به خدمات بهداشتی و درمانی و مراقبتهای پزشکی هستند از چه راهی باید تامین شوند؟ آیا در جامعه اسلامی هر کس تا زمانی که قادر به کار است حق حیات دارد و در شرایط ضروری باید افراد به حال خود رها شوند؟ یا باید گذاشت تا به حال دریوزگی و همچون طفیلی در خفت بسر برند؟ در دوران خلافت علی علیه السلام، هنگامیکه حضرت پیر مرد از کار افتاده نابینائی را می بیند که از مردم تقاضای کمك می کند و از حالش جویا می شود و می گویند نصرانی است، آثار خشم در چهره اش آشکار می گردد و فریاد بر می آورد: او تا جوان بود به کارش کشیدید اکنون که پیر شده و ناتوان گشته وی را به حال خود رها نموده و از احسان و کمك محروم می نمائید؟ ! آنگاه این دستور را صادر می فرماید: انفقوا علیه من بیت المال (برای وی از بیت المال مستمری قرار دهید) (۸۰). دولت اسلامی مکلف است طبق قوانین از محل درآمدهای عمومی و درآمدهای حاصل از مشارکت مردم خدمات و حمایتهای مالی را در مواردی که ذکر شد برای یك افراد کشور تامین نماید و از طریق بیمه و غیره زندگی آینده افراد را تضمین کند. قانون تامین اجتماعی تامین اجتماعی در قانون مصوب ۱۹/۳/۵۴ در موارد زیر اطلاق می گردید: الف: حوادث و بیماریها. ب: بارداری. ج: غرامت دستمزد. د: از کار افتادگی. ه: بازنشستگی. و: مرگ. سازمان تامین اجتماعی که موضوع این قانون ۱۱۸ ماده ای بود زیر نظر وزیر رفاه اجتماعی اداره می شد و دارای شخصیت حقوقی و استقلال مالی و اداری بود و در شورای عالی سازمان که بالاترین ارگان آن بود غیر از وزیر رفاه اجتماعی وزیر امور اقتصادی، وزیر بهداری، وزیر تعاون روستائی، وزیر کار و امور اجتماعی، وزیر مشاور، رئیس سازمان برنامه و بودجه، رئیس کل بانك مرکزی، دبیر کل سازمان امور اداری، رئیس کل بیمه مرکزی و مدیر عامل جمعیت شیر و خورشید سرخ ایران یا معاونین آنها عضویت داشتند و حضور دو نفر نماینده اصناف و سه نفر نماینده کارگران و دو نفر از سایر گروهها در شورای عالی تامین اجتماعی پیش بینی شده بود. منابع مالی سازمان از طریق حق بیمه، درآمد حاصل از وجوه ذخائر و اموال سازمان، وجوه خاصی از خسارت و جریمه های نقدی و کمکها و هدایا تامین می گردید (۸۱). صندوق تامین اجتماعی در ماده ۱۱ قانون تشکیل وزارت بهداری و بهزیستی مصوب تیر ماه ۱۳۵۵

صندوقی به نام صندوق تامین اجتماعی پیش بینی گردید و صندوقهای قبلی مربوط به قانون حمایت کارمندان در برابر اثرات ناشی از پیری و از کار افتادگی و فوت به این صندوق منتقل شد و طبق تصویب مجلس شورای اسلامی از تاریخ اول فروردینماه ۱۳۶۰ با لغو قانون تشکیل وزارت بهداری و بهزیستی صندوق پیش بینی شده در ماده ۱۱ آن قانون لغو و قانون سابق حمایت کارمندان و قانون تامین اجتماعی مصوب ۱۳۵۴ معیار عمل قرار گرفت (۸۲). لایحه قانونی اصلاح قانون تشکیل سازمان تامین اجتماعی اولین گامی بود که توسط شورای انقلاب در جهت اقدام اساسی برای طرح مسئله تامین اجتماعی متناسب با شرایط جامعه انقلابی و اسلامی ایران برداشته شد (۸۳) و با تصویب این لایحه در تاریخ ۲۸/۴/۵۸ سازمان مستقلی به نام سازمان تامین اجتماعی به منظور اجرا و تعمیم و گسترش انواع بیمه های اجتماعی و استقرار نظام هماهنگ و متناسب با برنامه های تامین اجتماعی، همچنین تمرکز وجوه و درآمدهای موضوع قانون تامین اجتماعی و سرمایه گذاری و بهره برداری از محل وجوه و ذخائر شکل گرفت و کلیه واحدهای اجرائی تامین اجتماعی، سازمانهای منطقه ای بهداری و بهزیستی استانها از سازمانهای مذکور منتزع و با کلیه وظائف و دارائی و مطالبات و دیون و تعهدات به سازمان منتقل گردید. در ماده اول این لایحه قانونی پیش بینی شد که سازمان تامین اجتماعی باید طبق اساسنامه ای که به تصویب هیئت وزیران می رسد اداره شود. هیئت وزیران دولت موقت جمهوری اسلامی ایران در تاریخ ۱۰/۶/۵۸ اساسنامه سازمان را به تصویب رسانید و اساس سازمان بر قانون تشکیل سازمان مصوب ۱۳۵۴ نهاده شد و اعضای شورای عالی سازمان مرکب از وزیر بهداری، وزیر کار، وزیر مشاور، وزیر اقتصاد، سه نفر نمایندگان کارفرمایان، سه نفر نمایندگان بیمه شدگان اعلام گردید (۸۴). با تصویب قانون اساسی این هدف با اصل بیست و نهم قانون اساسی تامین گردید. و پیرو اجرای این اصل مجلس شورای اسلامی طی ماده واحده مصوب ۱۳/۴/۶۱ دولت را مکلف کرد حداکثر ظرف شش ماه نسبت به تهیه و تقدیم لایحه تامین اجتماعی به مجلس شورای اسلامی اقدام نماید و تا تصویب قانون جدید از تاریخ اجرای این ماده واحده خسارات تاخیر تادیه و بهره تقسیط مانده بدهی و زیان دیر کرد مندرج در قانون تامین اجتماعی را حذف نمود (۸۵). و همچنین ماده واحده مصوب ۱۷/۸/۶۲ دولت را مکلف نمود که نسبت به تضمین بیمه و رفاه زنان و کودکان بی سرپرست موضوع بند چهارم اصل بیست و نهم قانون اساسی اقدام و حداکثر ظرف سه ماه لایحه آن را برای تصویب به مجلس تقدیم نماید. با تشکیل کمیته امداد امام اعطای کمکهای بلاعوض از قبیل کمکهای مستمری نقدی و غیر نقدی به افراد بی بضاعت تحت پوشش و کمکهای ازدواج و جهیزیه و تبدیل به احسن و خودکفائی (کمکهای سرمایه ای) و درمانی و سایر کمکها و هزینه های مربوط در قالب برنامه های پیش بینی شده امکان پذیر گردید. تصویب نامه مورخ ۱۱/۳/۶۲ هیئت وزیران سازمان بهزیستی کشور را مکلف نمود که در سال ۱۳۶۲ تا مبلغ پانزده میلیارد ریال از محل طرح شهید رجائی برای هر یک از کشاورزان روستانشین نیازمند که سن آنان متجاوز از ۶۰ سال باشد تا مبلغ سه هزار ریال در ماه تامین نماید و ضمن نظارت کامل بر حسن اجرای این آئین نامه در سراسر کشور نتایج آن را تا پایان سال به هیئت وزیران گزارش کند تا در مورد ادامه این طرح یا اصلاح و تجدید نظر آن در سالهای آتی تصمیم لازم اتخاذ گردد (۸۶). هیئت وزیران در تاریخ ۶/۴/۶۲ آئین نامه ای را به تصویب رسانید که طبق آن سازمان بهزیستی کشور موظف بود برای حمایت و بازپروری زنان ولگرد منحرف و آسیب پذیری که بنا به تشخیص مراجع قضائی به امور سرپرستی و ارشاد سازمان بهزیستی کشور معرفی می شوند هزینه های لازم را برای آموزش و پیشگیری مصرف نماید. در این هزینه ها پرداخت ماهیانه برای کمک به تامین زندگی مدد جویان و فرزندان و مسکن و هزینه های درمانی و کمک هزینه ازدواج و جهیزیه پیش بینی شده بود (۸۷). قوانینی در زمینه اجرای اصل بیست و نهم قانون اساسی به تدریج تصویب شده است که بعنوان نمونه به موارد زیر اشاره می شود: ۱. قانون تعیین حداکثر حقوق بازنشستگی و وظیفه کارکنان دولت و مشمولین صندوق تامین اجتماعی، مصوب ۳۰/۳/۶۱. (۸۸) ۲. قانون افزایش مستمری دریافت کنندگان مستمری از کار افتادگی جزئی ناشی از کار، مصوب ۱۵/۱۰/۶۲. (۸۹) ۳. قانون حداکثر حقوق بازنشستگی، مصوب ۲۶/۱۱/۵۹. ۴. قانون تربیت بهداشت کار دندان و دهان به منظور

گسترش خدمات درمانی و بهداشتی در روستاها، مصوب ۲۳/۱/۶۰ (۹۰). ۵. قانون مربوط به درمان و اشتغال به کار معتادین، مصوب ۱۹/۳/۵۹ شورای انقلاب. ۶. قانون الزام دولت جهت بازسازی و احیاء مناطق روستائی کشور بوسیله ایجاد خدمات و امکانات رفاهی، صنعتی، فرهنگی و بهداشتی، مصوب ۱۲/۱۰/۶۲ (۹۱). ۷. قانون برقراری حقوق وظیفه و مستمری برای کسانی که به شهادت می رسند یا در راه انجام وظیفه فوت یا معلول می شوند، مصوب ۲/۸/۶۱ (۹۲). ۸. قانون برقراری حقوق وظیفه از کار افتادگی و وظیفه عائله تحت تکفل جانبازان و شهدای انقلاب اسلامی ایران و جنگ تحمیلی و پرداخت حقوق و مزایای مجروحین جنگ تحمیلی و انقلاب اسلامی مصوب ۲۵/۱۱/۶۱ (۹۳). ۹. قانون حمایت از پرسنلی که در عملیات خنثی سازی مواد منفجره یا محترقه جان خود را از دست داده و یا معلول می شوند، مصوب ۲۷/۵/۶۲ (۹۴). ۱۰. قانون خدمت نیمه وقت بانوان مصوب ۱۰/۹/۶۲ که بر اساس این قانون به وزارتخانه ها و مؤسسات دولتی اجازه داده شد که در صورت تقاضای بانوان کارمند رسمی و ثابت خود و موافقت بالاترین مقام مسئول خدمت آنان را نیمه وقت تعیین نمایند. بی شک این نوع حمایت منطبق با اصل بیست و نهم قانون اساسی بوده و بصورت برنامه دراز مدت در برخورداری زنان از تامین اجتماعی مفید است (۹۵). ۱۱. قانون معافیت آن عده از معلولین انقلاب اسلامی که قادر به انجام کار می باشند و همچنین افراد خانواده شهداء و معلولین، مصوب ۱/۳/۶۳ (۹۶). ۱۲. قانون برقراری حقوق وظیفه و مستمری وراث و حقوق و مزایای شهدای نیروهای مسلح جمهوری اسلامی ایران، مصوب ۲۶/۳/۶۲ (۹۷). ۱۳. قانون اعاده بخدمت کارکنان بازنشسته دولت، مصوب ۱۸/۱۰/۶۰. (۹۸) ۱۴. قانون برقراری مستمری در باره بیمه شدگانی که به علت همکاری با نیروهای مسلح شهید یا معلول شده یا می شوند، مصوب ۱۸/۱۱/۶۰ (۹۹). ۱۵. قانون معافیت یک نفر از فرزندان خانواده شهدا از خدمت نظام وظیفه، مصوب ۲۵/۱۱/۶۱ (۱۰۰). ۱۶. کلیه قوانینی که در زمینه بیمه و بهداشت و درمان تصویب شده و به اجرا در آمده است. پی نوشت ها: ۱. سفینة البحار، ج ۱، ص ۱۳. این نوع وحدت را در این آیه نیز می بینیم: من قتل نفسا بغیر نفس او فساد فی الارض فکانما قتل الناس جمیعا. (مائده، آیه ۳۲) . ۲. کهف، آیه ۲۹. ۳. المیزان، ج ۴، ص ۱۱۲. ۴. بقره، آیه ۳۰. ۵. انشقاق، آیه ۶. ۶. انعام، آیه ۹۴، و (یوم تجد کل نفس ما علمت من خیر محضرا) آل عمران، آیه ۳۰. ۷. طور، آیه ۲۱. ۸. برای اطلاع بیشتر از مسائل مربوط به حقوق بشر سازمان ملل متحد به کتاب راهنمای سازمان ملل متحد، ص ۶۴۹- ۵۹۵ مراجعه نمائید. ۹. انعام، آیه ۷۹. ۱۰. نهج البلاغه. ۱۱. نهج البلاغه، نامه ۵۳. ۱۲. حجرات، آیه ۱۱. ۱۳. نساء، آیه ۱. ۱۴. انشقاق، آیه ۹۴. ۱۵. ص، آیه ۷۲. ۱۶. یونس، آیه ۱۹. ۱۷. نهج البلاغه، نامه ۵۳. ۱۸. حجرات، آیه ۱۳. ۱۹. روم، آیه ۲۲. ۲۰. اسراء، آیه ۷۰. ۲۱. احزاب، آیه ۷۰. ۲۲. ورام، ص ۶۰. ۲۳. از سخنان پیامبر اسلام (ص) در حجة الوداع، رجوع شود به تحف العقول، ص ۲۹. ۲۴. مدثر، آیه ۳۸. ۲۵. نهج البلاغه، باب حکم شماره ۳۸۹. ۲۶. نهج البلاغه، باب حکم شماره ۲۲. ۲۷. امام باقر (ع) سفینة البحار، ج ۲، ص ۳۴۸. ۲۸. سبا، آیه ۳۶ و ۳۵. ۲۹. وسائل الشیعه، ج ۱۱، ص ۸۰. ۳۰. من لا یحضره الفقیه، ص ۵۷۹. ۳۱. نهج البلاغه، خطبه ۲۱۶. ۳۲. نهج البلاغه، نامه ۵۹. ۳۳. نهج البلاغه، نامه ۷۰. ۳۴. وسائل الشیعه، ج ۱۲، ص ۱۰. ۳۵. نهج البلاغه، نامه ۲۷. ۳۶. نور، آیه ۵۵. ۳۷. الفتح، آیه ۴. ۳۸. قلم، آیه ۹. ۳۹. بقره، آیه ۱۹۳. ۴۰. نحل، آیه ۱۱۲. ۴۱. نهج البلاغه، خطبه ۱۳۱. ۴۲. نهج البلاغه، نامه ۵۳. ۴۳. اصول کافی، ج ۲، ص ۲۷۳. ۴۴. اصول کافی، ج ۲، ص ۲۷۴. ۴۵. سفینة البحار، ج ۱، ص ۴۱. ۴۶. همانجا. ۴۷. وسائل الشیعه، ج ۱۱، ص ۴۲۴. ۴۸. سفینة البحار، ج ۱، ص ۴۱. ۴۹. تحریر الوسیله، ج ۱، ص ۴۹۱. ۵۰. انعام، آیه ۸۲. ۵۱. نحل، آیه ۴۵. ۵۲. اعراف، آیه ۹۹. ۵۳. قانون اساسی، اصل ۲۲. ۵۴. اعراف، آیه ۱۵۷. ۵۵. وافی، ج ۳، ص ۲۰۱۴/۲۲ و نهج البلاغه، خطبه ۱۵۴. ۵۶. شعرا، آیه ۲۱. ۵۷. نهج البلاغه، نامه ۳۱. ۵۸. وسائل الشیعه، ج ۳، ص ۲۴۳. ۵۹. قانون اساسی، اصل ۲۳. ۶۰. نهج البلاغه، نامه ۵۳. ۶۱. نهج الفصاحه، ص ۲۲۳. ۶۲. نهج البلاغه، حکم شماره ۴۴۲. ۶۳. بقره، آیه ۲۷۹. ۶۴. نساء، آیه ۱۴۸. ۶۵. در بخش قوه قضائیه بحثی در این زمینه به میان آورده ایم. ۶۶. حدیث رفع: «رفع عن امتی تسعه. . . ما اکرهوا علیه » . ۶۷. آل عمران، آیه ۱۶۴. ۶۸. زمر، آیه ۹. ۶۹. حج، آیه ۵۴. ۷۰. بقره، آیه ۲۴۷. ۷۱. توبه، آیه ۹۳. ۷۲. از علی علیه السلام. ۷۳. عنکبوت، آیه ۴۳. ۷۴. منافقون، آیه ۸. ۷۵. رجوع شود به

الحیاة، ج ۱، ص ۵۷. ۷۶. نهج البلاغه، حکم ۲۸۸. ۷۷. امالی صدوق، ص ۱۹. ۷۸. بحار الانوار، ج ۱، ص ۱۷۰. ۷۹. بحار الانوار، ج ۱، ص ۱۷۷. ۸۰. وسائل الشیعه، ج ۱۱، ص ۴۹. ۸۱. رجوع شود به مجموعه قوانین و مقررات کار و تامین اجتماعی، نشریه شماره ۹، ص ۳۶۱. ۸۲. همـان، ص ۳۹۷. ۸۳. همـان، ص ۳۹۸. ۸۴. رجـوع شود به مجموعه قوانین سـال ۱۳۵۸، ص ۷۴، و مجمـوعه قوانین و مقررات کار و تامین اجتماعی، ص ۴۰۲. ۸۵. رجوع شود به مجموعه قوانین سال ۱۳۶۱، ص ۲۲. ۸۶. رجوع شود به مجموعه قوانین سال ۱۳۶۲، ص ۷۷. ۸۷. رجوع شود به مجموعه قوانین سال ۱۳۶۲، ص ۱۰۰. ۸۸. مجموعه قوانین دوره اول مجلس شورای اسلامی، ص ۱۸۷. ۸۹. همان، ص ۵۴۹. ۹۰. همان، ص ۲۲. ۹۱. همان، ص ۵۴۷. ۹۲. همان، ص ۲۷۷. ۹۳. همان، ص ۳۵۲. ۹۴. همان، ص ۵۱۷. ۹۵. همـان، ص ۵۴۵. ۹۶. همان، ص ۶۲۱. ۹۷. همان، ص ۴۴۶. ۹۸. همان، ص ۱۳۹. ۹۹. همان، ص ۱۴۰. ۱۰۰. همان، ص ۳۵۲. منابع مقاله: فقه سیاسی، ج ۱، عمید زنجانی، عباسعلی؛

قلمرو آزادی در حقوق بشر

قلمرو آزادی در حقوق بشر می دانیـد که در عصـر اخیر مساله ای به عنوان اعلامیه جهانی حقوق بشـر مطرح شـد.ابتـدا این اعلامیه توسط نمایندگان ۴۶ دولت به امضاء رسـید و سپس، به مرور زمان، کشورهای دیگری به آنها ملحق شدند و در نتیجه آن اعلامیه به صورت اعلامـیه جهـانی مطرح شـد.در این اعلامـیه، حقوقی برای انسانها مطرح شـده است که از جمله آنها حق آزادی بیان، آزادی اختیار مسکن، آزادی اختیار شـغل، آزادی انتخاب مـذهب و انتخاب همسـر است.این که این حقوق - که اسـتدلالی هم در اعلامیه برای آنها نشـده - از کجا نشات گرفته انـد و چطور به عنوان حقوق همه انسانها مطرح شـده اند، تاریخچه مفصلی دارد. درباره این اعلامیه، از سوی حقوقدانانی که آشنا به فلسفه حقوق بودند (به خصوص حقوقدانان مسلمان) بحثهایی مطرح شد، از جمله این که: ریشه فلسفی مطالبی که شما با عنوان حقوق انسانها مطرح می کنیـد و آنها را مطلق می دانید و معتقدید که هیچ کس نباید آنها را محدود کند چیست؟ و چه اسـتدلالی برای آنها وجود دارد؟ آیا مرز و حدود مشخصـی دارند یا خیر؟ و آیا این حقوق به طور مطلق فوق قانون انـد و هیـچ قانونی اجازه محـدود کردن این حقوق را نـدارد؟ آیا هیچ قانونی اجازه تعیین حدود آزادی بیان رانادارد؟ آیا هیچ قانونی اجازه محدود کردن انتخاب همسر را ندارد؟ آیا هیچ قانونی اجازه ندارد که بیان کند شـما حق انتخاب مسکن بیرون از محـدوده را ندارید؟ آیـا قـانون اجازه نـدارد مرز مشخصـی برای این حقوق تعیین کنـد؟ وقتی ما می گوییم فلان مطلبی حق طبیعی است و مقتضـای طبیعت انسـان است، به فرض این که اسـتدلال عقلی هم داشتیم، آیـا معنایش این است که این حقوق حـد و مرزی ندارند؟ اگر مرزی دارند چه کسـی حد و مرزشان را تعیین می کند؟ حقیقت این است که خود نویسندگان اعلامیه و کسانی که آن را تفسیر کرده انـد، غالبا - تا آن جا که بنـده اطلاع دارم - از پاسخ دادن صـحیح به این پرسـش ها طفره رفته اند. بالاخره منظور از این که آزادی فوق قانون است چیست؟ آیا آزادی هایی وجود دارنـد که هیچ قانونی اجازه نداشته باشد آنها را محدود کند؟ نباید بپرسـیم که انتهای این آزادی ها تا کجاست؟ آیا آزادی بیان این است که هرکس هر چیز دلش خواست بگوید؟ ! می بینیم در هیچ کشوری چنین اجـازه ای را نمی دهنـد و برای آزادی بیان حـد و مرزی قائل می شونـد، مثلا توهین به شخصـیت افراد در هیـچ جای عالم پـذیرفته نیست. بروز تعارض در حد آزادی این سؤال که حد و مرز آزادی ها تا به کجاست و چه کسـی آن را تعیین می کند؟ یـک جواب اجمـالی دارد و آن این است که: وقتی گفته می شود آزادی فوق قانون است و نبایـد محـدود شود، منظور آزادی های مشـروع است.عده ای هم گفته اند آزادی های مشـروع و معقول و عده ای هم قیدهای دیگری اضافه کرده اند.در بعضـی از بندهای اعلامیه حقوق بشـر نیز تعبیر «اخلاقی » وجود دارد که رعایت حقوق همراه با موازین اخلاقی را متـذکر می شود و کم و بیش دارای مفاهیم مبهمی است.روشن است که منظورشان از مشروع این نیست که شریعتی مثل اسلام آن را تجویز کرده است.درست است که از نظر لغت ریشه مشروع و شریعت یکی است، اما مشروع در زمینه حقوق و سیاست به معنای قانونی و آن چیزی است که دولت آن

را معتبر می دانـد، نه این که حتما شـرع اجازه داده باشـد.این مطلب نبایـد بعضـی از متـدینین را به شـبهه بیندازد که وقتی می گوییم حقوق مشـروع یـا آزادی هـای مشـروع، یعنی، آنچه شـریعت اسـلام تعیین کرده است.منظور آنها ازمشـروع یعنی حقوقی که معتبر و قـانونی است و نامشـروع امـوری است که تجـاوز به حقـوق دیگران است. امـا این سـؤال مطرح می شود که کـدام حقوق مشـروع و معقول است و کدام نامشروع و نامعقول؟ چه کسی باید آنها را تعیین کند؟ چاره ای جز این نیست که پاسخ دهند: جزئیات و حدود مربوط به آزادی را قانون تعیین می کنـد و این جاست که اولین تناقض و تعارض پیـدا می شود: از یک طرف می گویند این حقوق و آزادی ها فوق قانون است و هیـچ قانونی نبایـد آنها را محـدود کند.اما وقتی می گوییم: آزادی مطلق است یا محدود؟ می گویند: مطلق نیست و چون نمی تواننـد جواب درستی بدهند، می گویند: منظورمان آزادی های مشـروع است.می گوییم مشـروع یعنی چه؟ می گوینـد: یعنی چیزی که قانون تصویب کرده است.این قانون است که حد آزادی را تعیین می کند.شـما که گفتید این آزادی ها فوق قـانون است، ممکن است در جواب بگوییـد منظور از آزادی های مشـروع و معقول را همه انسانها و عقلا می داننـد.به آنها می گوییم اگر مطلبی را همه مردم و عقلا می دانند، دیگر جای بحث ندارد، چون ما و همه مسـلمانها از آن جمله ایم و مسلمانهای عالم که در حدود یک میلیارد و چند صد میلیون نفر جمعیت جهان را شامل می شوند، از جمله عقلاء هسـتند و می توانند بگویند که در اسـلام چه نوع آزادی هـایی پـذیرفته شـده است و آنهـا چه نوع آزادی هایی را می پذیرنـد و قبول دارنـد و چه نوع آزادی هایی را مردود می داننـد.بالاخره این سؤال با توجه به معلومات و مطالعاتی که ما داریم، هنوز بی پاسخ مانده است و فیلسوفان حقوق جوابی قطعی برای آن ندارند که چه چیزی آزادی ها را محدود می کند؟ قلمرو آزادی در حقوق بشـر آنچه شارحین اعلامیه حقوق بشـر و فیلسوفان حقوق در کتابهای فلسـفه حقوق درباره حـدود آزادی نوشـته اند چند چیز است: نخستین چیزی که به عنوان محدود کننده آزادی هـای فردی مطرح شـده، آزادی دیگران است، یعنی، هر فردی تا آنجا آزاد است که مزاحم آزادی دیگران نشود و به حقوق دیگران تجـاوز نکنـد.این مهمترین موضوعی است که فیلسوفان حقوق گفته انـد و روی آن پافشاری می کننـد و در واقع در اعلامیه حقوق بشـر، که به منزله انجیـل فیلسوفـان حقوق غربی است، بر آن تاکیـد شـده است که هر کسـی تـا آنجا آزاد است که به آزادی دیگران لطمـه وارد نکنـد.ولی اگر آزادی فردی برای دیگری مزاحمـت فراهـم کرد، او از چنـان آزادی ای محروم است و در این جـاست که آزادی محـدود می شود. در اینجا سؤالهای زیادی مطرح می شود که: اولا مزاحمت با آزادی دیگران را در چه مقوله ها و عرصه هـایی تصور می کنیـد؟ آیـا این مزاحمت هـا فقط در امور مادی است، یا امور معنوی را هم شامل می شود؟ آیا مخالفت با مقدسات دینی مردم مخالفت با آزادی آنها هست یا نیست؟ تفکر لیبرال غربی می گوید: حدود آزادی ها امور معنوی را شامل نمی شود و مخالفت با امور معنوی آزادی را محدود نمی کند، لذا وقتی گفته می شود که اسـلام توهین کننده به خدا و پیغمبر صـلی الله علیه و آله و سلم و مقدسات اسلام را مرتد می داند، به عنوان مثال قتل سلمان رشدی را به جهت توهین به مقدسات اسلام جایز می دانـد، نمی پذیرنـد و می گوینـد بیـان آزاد است.او نویسـنده است و هرچه بخواهـد می توانـد بنویسـد، شـما هم هر چه می خـواهید بنویسید! سؤال ما این است که آیا مطالب این کتاب توهین به مقدسات دیگران هست یا نیست؟ مسلما نمی توانید بگویید که توهین نیسـت. آیـا آزادی بیـان آن قـدر گسـترده اسـت کـه فردی بتوانـد از آن طرف دنیـا بـه مقـدسات بیش از یـک میلیـارد مسـلمان که پیغمبرشـان را از جان خودشان بیشتر دوست می دارنـد و حاضـرند صـدها عزیز خود را فـدای او کننـد، توهین کنـد؟ آیا به این کار آزادی بیان می گویند؟ ! و این همان مطلبی است که همه مردم آن را درک می کنند؟ چه عقل و منطق و اسـتدلال و شریعتی اجازه می دهـد که یـک نفر به مقـدسات یـک میلیـارد انسـان دیگر توهین کنـد؟ ! اگر منظور از آزادی بیـان در اعلامیه حقوق بشـر چنین چیزی است، مـا براحتی و بـدون چون و چرا این اعلامیه را نمی پـذیریم. اشـکالات مرزبنـدی آزادی در غرب سؤال اساسـی مـا از کسانی که این اعلامیه را معتبر می دانند و آن را در حد انجیل محترم می شـمارند، این است که این اعلامیه از کجا اعتبار پیدا کرده است؟ آیا دلیل عقلی دارد؟ در این صورت، شما باید با عقل هم بر آن استدلال کنید.براحتی نمی توان گفت که «آزادی فوق قانون

است و نمی توان آن را محدود کرد» .اگر می گویید که اعتبارش بدان جهت است که نمایندگان کشورها آن را امضاء کرده اند، پس معلوم می شود که اعتبارش تابع امضاء می باشد.حال کسانی که این اعلامیه را امضاء نکرده اند و یا به صورت مشروط امضاء کرده اند چطور؟ آیا آنها هم باید بدون چون و چرا از آن تبعیت کنند؟ هر جامعه ای دارای فرهنگ، مقدسات و احکام خاصی می باشد و در یکی از بندهای همین اعلامیه حقوق بشر آمده است که هر کسی در انتخاب مذهب آزاد است، خوب وقتی انسان مذهبی را انتخاب کرد، باید به احکامش عمل کند.انتخاب مذهب فقط به این نیست که به زبان بگوید، بلکه باید در عمل هم آزاد باشد و آزادانه به مذهب خود عمل کند.حال ما آزادانه اسلام را انتخاب کردیم، اسلام هم می گوید کسی که به اولیاء اسلام توهین کند، مجازاتش مرگ است.فرهنگ غربی می گوید که این حکم اسلام خلاف حقوق بشر است، خلاف حقوق طبیعی انسانهاست، زیرا هر انسانی به مقتضای طبیعتش حق دارد هر چه می خواهد بگوید! پس این دو مطلب که در اعلامیه حقوق بشر آمده است با یکدیگر تعارض دارند. برمی گردیم به سخن اول که چه دلیلی بر این مطلب هست که هرکسی حق دارد هر چه می خواهد بگوید؟ ! پس چرا شما در کشور خودتان اجازه نمی دهید هر کس هر چه می خواهد بگوید؟ ! اگر کسی تهمت زد، در دادگاه از او شکایت می کنید.وقتی او می گوید «آزادی بیان » است و هر مطلبی را که خواستم بیان کردم، به چه دلیل می گویید این حرف را نباید مطرح می کرد؟ پس معلوم می شود که آزادی بیان مطلق نیست و بعضی مطالب را نمی توان گفت.این مطلب را همه انسانهای عالم قبول دارند که آزادی مطلق نیست و گرنه انسانیت و جامعه ای باقی نمی ماند، تا در آن قانونی حاکم و حقوقی رعایت شود.پس هیچ کس نمی پذیرد که آزادی مطلق باشد، اما سخن در این است که حدش تا کجاست؟ آزادی بیان به عنوان نمونه مطرح شد و گفتیم که نمی توانید بگویید نامحدود است، هیچ کس هم نگفته است و عملا هم هیچ دولتی نمی تواند بپذیرد که هر کس هر چه دلش می خواهد بگوید و بنویسد و لو تهمت و افترا باشد و باعث گمراهی دیگران شود و یا بر خلاف امنیت ملی باشد.اما گاهی به زبان و در مقام سخن می گویند که جای بحث دارد.اگر گفتمان آزاد است، ما هم گفتگو می کنیم.اگر اجازه بدهند ما هم از آنها سؤال می کنیم.مؤدبانه خدمت نویسندگان اعلامیه حقوق بشر زانو می زنیم و اجازه می گیریم که سؤالمان را مطرح کنیم.سؤالمان این است که به چه دلیل انسان آزاد است که هر چه می خواهد بگوید؟ اگر آزادی مطلق است، چرا خود شما نمی پذیرید؟ در مورد تهمت زدن، افترا زدن و توهین کردن آیا خودتان قبول دارید که آزادی مطلق است؟ پس قبول کردید که آزادی محدود است.پس محدودیتش تا کجاست؟ تا آن جا که شما دلتان می خواهد؟ ! وقتی می گویید نباید مزاحم آزادی دیگران شد، سؤال ما این است که شما تا چه حد آزادی های دیگران را معتبر می دانید؟ آیا حد آزادی را تنها تا آنجا می دانید که موجب وارد شدن خسارت مالی و جانی و حیثیتی به دیگران نشود؟ آیا لطمه هایی که بر روح، حیات معنوی و ایده ها و آرمانهای مقدسشان وارد می شود، ممنوع است یا نه؟ اگر ممنوع است ما با هم اختلافی نداریم.ما هم می گوییم آزادی بیان محدودیت دارد.به مقدسات نباید توهین شود، چرا که این تجاوز به حقوق دیگران است. عنایت قانون اسلام به مصالح معنوی و مادی حال در ادامه این بحث، این سؤال مطرح می شود که بر اساس بینش اسلامی آزادی چگونه است و قلمرو و حد و مرز آن چیست؟ با توجه به ویژگی هایی که قبلا برای قانون ذکر شد، معلوم گردید که وجود قانون در جامعه برای رسیدن به اهداف زندگی اجتماعی و برای تامین مصالح مادی و معنوی انسانهاست، اگر زندگی اجتماعی نباشد، مصالح مادی و معنوی افراد تامین نمی شود.در پرتو زندگی اجتماعی انتظار می رود که انسان هم از نعمت های مادی خدا دادی، از قبیل علوم، تکنولوژی و صنایع و هم زیر نظر اساتید و مربیان از معارف و کمالات روحی بهره مند گردد.کسب این معارف و علوم تنها در زندگی اجتماعی میسر است.در نتیجه، قانون باید به گونه ای باشد که رشد انسانی را در جهات مادی و معنوی تضمین کند.پس این که قانون فقط نظم جامعه را بر قرار کند، کافی نیست.مثلا اگر دو نفر، بدون این که به دیگران لطمه ای وارد کنند و نظم جامعه را مختل کنند، با هم توافق کنند که یکدیگر را بکشند آیا کار صحیحی انجام داده اند؟ اگر به یاد داشته باشید چندی پیش، در یکی از شهرهای آمریکا، گروهی انسان سوزانده

شدند و اعلام کردند که این افراد عضو یک فرقه مذهبی هستند که در رسم خودشان خودکشی را کمال می دانند! البته این مطلب جای سؤال و شک دارد و احتمال می رود که خود دولتمردان آمریکا، چون این گروه را مخالف نظام خویش می دیدند، همه آنها را سر به نیست کرده باشند.فرض کنید که این گروه طبق عقیده مذهبی مورد نظرشان این کار را انجام داده اند، آیا این کار صحیح است؟ آیا می توان گفت که چون به دیگران لطمه ای وارد نشده است و خودشان با هم توافق کرده اند و همدیگر را کشته اند، کار درستی انجام داده اند؟ آیا دولت باید اجازه چنین کاری را بدهد؟ آیا قانون باید این اجازه را بدهد یا خیر؟ اگر ملاک فقط این است که نظم و امنیت رعایت شود، این نظم و امنیت با خودکشی دسته جمعی برقرار می ماند! قانون هم که وظیفه دیگری ندارد. در نگرش و گرایش لیبرالی، وظیفه دولت تنها برقراری نظم است و قانون فقط برای جلوگیری از هرج و مرج است نه چیز دیگر. نتیجه این طرز تفکر همان چیزی است که کم و بیش در کشورهای غربی ملاحظه می شود.از قبیل فسادهای اخلاقی، جنسی، اجتماعی و غیره.همه این مسائل نتیجه این است که می گویند: دولت حق دخالت در حقوق و زندگی افراد را ندارد و فقط باید نظم را برقرار کند.دولت فقط باید پلیس مسلح در داخل دبیرستانها باشد، تا بچه ها همدیگر را و یا معلمانشان را نکشند، برقراری نظم و امنیت در آنجا تا همین حد است.آیا وظیفه قانون فقط همین است؟ یا وظایف دیگری از قبیل ایجاد زمینه رشد و تعالی انسانها نیز بر عهده قانون است؟ باید از مفاسد اخلاقی هم جلوگیری کند؟ بر اساس آنچه که عرض کردیم و بینشی که داریم، نتیجه گیری می کنیم که قانون باید مصالح معنوی را هم در نظر داشته باشد. بنابراین، آنچه برای مصالح معنوی انسانها و برای شخصیت، روح الهی، مقام خلیفهٔ اللهی و انسانیت ایجاد مزاحمت می کند و همچنین آنچه به مصالح مادی و سلامتی و امنیت انسانها ضرر می رساند نیز ممنوع است.مگر اجتماع برای این شکل نگرفته است که انسان در جهت انسانیت رشد کند و نه تنها به اهداف حیوانی، بلکه به اهداف انسانی نیز برسد؟ ! پس قانون باید متکفل مصالح مادی و معنوی هر دو باشد.لذا تعرض به حیثیت، کرامت و مقدسات مذهبی مردم، چون مانع از رشد و تعالی روحی و معنوی انسانها می شود، ممنوع است.همان طور که ترویج مواد مخدر یا تزریق سموم ممنوع است، چون انسان را بیمار می کند و از هستی ساقط می کند و مصالح مادی او را به خطر می اندازد.حال اگر کسی به این سموم معتاد شد و در کارهای حیوانی اش خللی ایجاد نشد و به ظاهر سالم بود، ولی فهم و شعورش را از دست داد جایز خواهد بود؟ و اگر نوعی دیگر از آفات و سموم به کار گرفته شد که باعث از بین رفتن سلامت معنوی و ایمانش شد، آیا انجام این کار ممنوع نیست؟ مگر این ضرر زدن به انسانیت انسان نیست؟ اگر کسانی، در جامعه، شرایطی فراهم کردند که مردم را از دینداری دورکنند، باید آزاد باشند؟ صد عن سبیل الله و کفر به و المسجد الحرام (۱) چیزی که راه تعالی، ترقی و آشنا شدن انسانها به حقایق دین را ببندد و باعث مشوه جلوه دادن دین در نزد جوانها می شود، ممنوع است، چون به انسانیت انسان ضرر می رساند.چطور چیزی که به حیوانیتش لطمه می زد ممنوع است، ولی چیزی که به انسانیتش ضرر می رساند باید آزاد باشد؟ ! دنیا می گوید: بله، اما اسلام می گوید: نه.ما معتقدیم قانونی که در جامعه پیاده می شود باید مصالح معنوی انسانها را رعایت کند و رعایت مصالح معنوی بالاتر و مهمتر از مصالح مادی است. (توجه داشته باشیم که آنچه می گوییم مربوط به بحث علمی است و ممکن است مصداق عینی پیدا نکند، لذا این طور تلقی نشود که نظر بنده این است که باید از اقتصاد صرف نظر کرد.) تقدم مصالح معنوی و دینی بر مصالح مادی اگر در شرایطی قرار گرفتیم که امر دایر شد بین این که با پیشرفت اقتصاد دینمان لطمه بخورد یا در دینمان پیشرفت کنیم و لو این که اندک ضرری به اقتصادمان وارد آید، کدام را انتخاب می کنیم؟ ما معتقدیم پیشرفت اسلام تضمین کننده پیشرفت اقتصادی نیز هست.منتها در یک برنامه دراز مدت، به این شرط که به طور کامل پیاده شود.ولی گاهی ممکن است، در کوتاه مدت به منافع اقتصادی لطمه بخورد و کسانی را در تنگنا قرار دهد.حال اگر وضعیت به این صورت درآمد، با توجه به مقدمات و استدلالهای مطرح شده، مصلحت دینی تقدم دارد یا دنیوی؟ چنانکه فرموده اند: «فان عرض بلاء فقدم مالک دون نفسک، فان تجاوز البلاء فقدم مالک و نفسک دون دینک » (۲) ، اگر جانت در معرض خطر قرار گرفت، مالت را فدای جانت

کن، اگر خطر دایر شـد بین مال و جان، مال را فدای جان کن.اما اگر امر دایر شد بین جان و دین، زنده ماندن با کفر یا کشـته شدن با ایمان، باید جان و مال را سپر دین قرار داد، اینجا اگر انسان کشـته شود ضرر نمی کند: قل هل تربصون بنا الا احدی الحسنیین (۳) کسـی که در راه دینش کشته شود چه ضرری می کند؟ ! او یکراست به بهشت می رود.اما به فرض که صد سال دیگر بی دین زنده بماند، چه فایده ای دارد، جز این که روز به روز بر عذابش افزوده می شود.پس از دیدگاه اسلامی، مصالح دینی و معنوی از مصالح مادی مهمتر است.بنابراین، قانون علاوه بر این که بایـد مصالـح معنوی را رعایت کنـد، بایـد اولویت را هم به مصالـح معنوی بدهـد. بحث ما اسـتدلالی است و استدلال خود را به کسی تحمیل نمی کنیم، اگر کسانی خواستند می پذیرند و اگر نخواستند رد می کنند. بر اساس این اسـتدلالها، مـا مطلبی غیر منطقی بیـان نکرده ایم. تفـاوت قیود و قلمرو آزادی در اسـلام و لیبرالیسم بنـابراین، از نظر ما آزادی محـدود است، همان طور که همه عقلای عالم می گوینـد.فرقی که ما با آنها داریم این است که آنها می گوینـد قیـد آزادی تجاوز به آزادی دیگران است و ما می گوییم قیـد آزادی تجاوز به هر مصلحتی از مصالح اجتماعی است.انسانها در زندگی آزادند که حرف بزننـد، بخورنـد، کار کننـد، تجارت کننـد، اقتصاد داشـته باشـند، بحث کننـد، سـفر برونـد، قرارداد امضاء کنند و خلاصـه مجازنـد که هر کـاری را انجـام دهنـد، تـا کجـا؟ تـا آنجا که به مصالـح مادی و معنوی جامعه لطمه نزننـد.آنجا که آزادی، از لحاظ مادی، به مصالـح جامعه لطمه برسانـد ممنوع است و همچنین آنجا که اسـتفاده از آزادی ها با مصالـح معنوی جامعه اصـطکاك پیدا کنـد ممنوع است، در هر دو مورد آزادی ممنوع است، این دلیـل و منطق مـاست.اگر کسـانی منطقی بهتر از مـا دارنـد، حاضـریم که بشـنویم و اسـتفاده کنیم.از اساتید فلسفه حقوق خواهش می کنم بیشتر توجه کنند.تا آنجا که ما اطلاع داریم، هیچ فیلسوف حقوق و سیاست تا به حال پاسخ قطعی و منطقی به این سؤال که حد آزادی کجاست نداده است.اگر در قانون اساسی ما و یا قوانین عادی، یا در کلمات بزرگان عالم، یا حتی در کلمات حضـرت امام قدس سـره تعابیر متشابهی وجود داشته باشد، باید به اهلش مراجعه کرد تا آنها را تفسـیر کننـد.ما هم طرفـدار اجرای قانونیم، تعهد ما به قوانین در کشور اسـلامی بیش از دیگران است. فرق ما این است که ما قوانین را از آن رو معتبر می دانیم که ولی فقیه آنهـا را امضـاء کرده است، چون امـام قـدس سـره فرمود: «اطـاعت از دولت اسـلامی واجب است » .عـده ای هم می گویند: چون مردم رای داده اند.حال کدام منطق قوی تر است؟ کدام یک برد و تاثیرش بیشتر است؟ وقتی به کسی بگویند چون مردم رای داده اند واجب است به این قانون عمل کنی؟ ممکن است بگوید من به این نماینده رای نداده ام.یا من از این قانون راضـی نبودم! ولی وقتی امام قدس سره فرمود: اگر دولت اسـلامی دسـتوری داد، وقتی مجلس شورای اسلامی چیزی را تصویب کرد، باید به عنوان وظیفه شـرعی از آن اطاعت کرد، آن وقت ببینید چه پشتوانه ای به وجود می آید.حالا ما قانون مـدارتر هستیم یـا آنهـا؟ اگر در قانون ابهامی هست بهتر است به مرجع صالـح مراجعه شود، تا آن را تفسـیر کنـد.حتی اگر در قانون اساسـی هم ابهامی وجود داشـته باشد، باید به مرجع صـلاحیت دار رجوع کرد تا تفسیر کند و لا غیر.نتیجه گرفتیم که آزادی در بین همه ملل و همه عقلا محدود است، اما از دیدگاه اسـلامی حدش مصالح مادی و معنوی جامعه است.همه انسانها آزادند، تا آنجا که به مصالـح مادی و معنوی جامعه لطمه ای نرسد. پی نوشت ها: ۱- بقره/۲۱۷. ۲- ابن ابی الحدید، شرح نهج البلاغه، ج ۸، ص ۲۵۰. ۳- توبه/۵۲. منابع مقاله: نظریه سیاسی اسلام، مصباح یزدی، محمد تقی؛

نفی سلطه و استبداد

نفی سـلطه و استبداد حالا این شـیوه و رفتار را مقایسه کنیـد با رفتار پادشاه انگلسـتان وقتیکه برای دیـدار از هندوسـتان به آنجا رفته بود.در هندوسـتان جزء برنامه سـفرش،بازدید از یک بتخانه گنجانده شده بود.خود مردم هند وقتیکه میخواسـتند داخل صحن بتخانه شوند، کفشـهای خود را میکندند،اما او بنشانه احترام بیش از حد،هنوز بصـحن نرسیده کفشهایش را کند و بعد هم از همه مؤدب تر در مقابل بتها ایستاد. در تفسـیر این حرکت عـده ای ساده انـدیش میگفتنـد ببینید نماینده یک ملت روشـنفکر چقدر به عقاید مردم

احترام میگذارد.غافل از اینکه این نیرنگ استعمار است.استعماریکه میداند که همین بتخانه هاست که هند را به زنجیر کشیده و رام استعمارگران کرده است.اینگونه احترام گذاشتنها،خدمت به آزادی و احترام به عقیده نیست،خدمت به استعمار است. ملت هند اگر از زیر بار این خرافات بیرون بیاید که دیگر بار به انگلیسیها نخواهد داد. منابع مقاله: پیرامون انقلاب اسلامی ، مطهری، مرتضی؛

معنویت و دینداری

معنویت و دینداری آنجا که میفرماید ای مسلمانان، در آستانه پیروزی و شکست خصم،دیگر از دشمن بیرونی نترسید،بلکه از دشمن درون ترس داشته باشید،به یک معنا با آن حدیث معروف که پیغمبر اکرم خطاب به جنگاورانی که از غزوه ای برمیگشتند بیان فرمود،ارتباط پیدا میکند.پیغمبر در آنجا فرموده بود:شما از جهاد کوچکتر باز گشتید اما جهاد بزرگتر هنوز باقی است (۱). پی نوشت: ۱- مرحبا بقوم قضوا الجهاد الاصغر و بقی علیهم الجهاد الکبر. منابع مقاله: پیرامون انقلاب اسلامی ، مطهری، مرتضی؛

نقش مردم درحکومت اسلامی

نقش مردم درحکومت اسلامی یک سوال مهم واساسی در فلسفه سیاست این است که چه کسی حق دارد بر مسند حکومت قرار بگیرد و اداره امور یک جامعه را در دست داشته باشد. به عبارت دیگر، ملاک این که فرد یا گروهی حق امر و نهی کردن در امور اجتماعی داشته باشد و مردم ملزم به اطاعت باشند چیست؟ این بحثی است که ما از آن با عنوان «مشروعیت» تعبیر می کنیم. همان طور که در بحث پیش فرضهای نظریه ولایت فقیه متذکر شدیم از نظر تفکر اسلامی حق حاکمیت و حکومت ذاتاً و اصالتاً از آن خدای متعال است و هیچ فرد یا گروهی از چنین حقی برخوردار نیست مگر این که دلیلی در دست باشد که خداوند چنین حقی را به او داده است. بر طبق دلایلی که داریم معتقدیم خداوند این حق را به پیامبر گرامی اسلام ـ صلی الله علیه و آله ـ و دوازده امام معصوم پس از آن حضرت و به فقیه جامع الشرایط درزمان غیبت امام زمان ـ علیه السلام ـ نیز داده است. اما آیا در مکتب اسلام این حق به همه افراد جامعه نیز داده شده است؟ درپاسخ به این سوال است که بحث «مشروعیت و مقبولیت» و «نقش مردم درحکومت اسلامی و نظام ولایت فقیه» مطرح می شود. به لحاظ اهمیت خاص این بحث دراین جا به آن می پردازیم. معنای مشروعیت هم چنان که اشاره کردیم منظور ما از مشروعیت دراین جا «حقّانیت» است؛ این که آیا کسی که قدرت حکومت را در دست گرفته وتصدی این پست را عهده دار گردیده آیا حق داشته دراین مقام بنشیند یا خیر؟ یعنی صرف نظر از این که از نظر شخصیت حقیقی و رفتار فردی انسان شایسته و صالح و عادلی است یا نه، آیا به لحاظ شخصیت حقوقی دارای ملاک و اعتبار لازم برای حاکمیت و حکومت هست؟ ونیز با صرف نظر از این که قوانینی را که وضع و اجرا می کند قوانینی خوب و عادلانه و بر اساس مصالح عمومی جامعه اند یا نه، آیا اصولاً این شخص حق داشته که عامل اجرا و پیاده کردن این قوانین باشد؟ با توضیخ بالا معلوم شد گر چه ا ز نظر لغوی، کلمه مشروعیت به ریشه «شرع» باز می گردد و از آن مشتق شده است اما از آن جا که این واژه در مقابل کلمه انگلیسی «Legitmacy» و معادل آن قرار داده شده که به معنای قانونی و بر حق بودن است، بنابراین اختصاص به شرع و شریعت، و دین و دین داران ندارد که این پرسش فقط برای آنان باشد بلکه درباره هر حاکمی وهر حکومتی چنین سؤالی مطرح است وهمه مکاتب فلسفه سیاست و اندیشمندان این حوزه در برابر چنین پرسشی قرار دارند. همچنین معلوم شد که تفسیر مشروعیت به «خوب بودن و موافق مصلحت بودن قانون»، آن چنان که افلاطون و ارسطو و برخی دیگر گفته اند، به نظر ما صحیح نیست. زیرا در بحث مشروعیت، سؤال این نیست که آیا قانون خوب و کامل است و مصلحت جامعه را تأمین می کند یا نه، بلکه بحث بر سر مجری قانون است که آیا به چه مجوّزی «او» حق اجرا دارد. ونیز بحث مشروعیت برسر کیفیت ونحوه اجرای قانون نیست که آیا فرضاً این قانون خوب و بی نقص آیا در مقام اجرا هم خوب و بی نقص اجرا می شود یا اینکه مجریان، شایستگی و توان لازم برای تحقیق و

اجرای آن را ندارنـد. بلکـه بر فرض کـه هم قـانون و هم اجرای آن کاملاً ـ خـوب و بی عیب و نقص باشـد، بحث در خـودِ مجری و مجریان است که براساس چه ضابطه ای براین مسند تکیه زده اند. مفهوم مقابل مشـروعیت در این جا مفهوم «غصب» است و منظور از حکومت نامشـروع بر اساس این اصـطلاح، حکومت غاصب است. بنابراین، بر اساس تعریفی که ما از مشروعیت ارائه دادیم فرض دارد که حکومتی در عین حال که رفتارش خوب و عادلانه است اما غاصب و نامشـروع باشـد. مقبولیت منظور از مقبولیت، «پذیرش مردمی» است. اگر مردم به فرد یـا گروهی برای حکومت تمایـل نشـان دهنـد و خواسـتار اعمـال حـاکمیت از طرف آن فرد یـا گروه باشـند و در نتیجه حکومتی بر اسـاس خواست و اراده مردم تشـکیل گردد گفته می شود آن حکومت دارای مقبولیت است و در غیر این صورت از مقبولیت برخوردار نیست. به عبـارت دیگر، حاکمـان و حکومت هـا را می توان به دو دسـته کلی تقسیم کرد: الف ـ حاکمـان و حکومت هـایی که مردم و افراد یـک جـامعه از روی رضـا و رغبت تن به حـاکمیت و اعمال سـلطه آنها می دهنـد، ب ـ حاکمان و حکومت هایی که مردم و افراد یک جامعه از روی اجبار و اکراه از آنان اطاعت می کننـد؛ ویژگی مقبولیت اختصاص به دسته اول دارد. رابطه مشروعیت با مقبولیت تعیین رابطه مشروعیت با مقبولیت بستگی به ضابطه ای دارد که برای مشروعیت قائل می شویم. بدیهی است که اگر ملاک مشـروعیت یک حکومت را «پذیرش مردمی» آن بدانیم و این که افراد یک جامعه بر اساس رضـا و رغبت حاکمیت آن را گردن نهاده باشـند، دراین صورت مشـروعیت و مقبولیت پیوسته با هم خواهند بود و هر حکومت مشروعی از مقبـولیت نیز برخـوردار خواهـد بود و به عکس، هر حکومت مقبولی مشـروع نیز خواهـد بود. و از آن طرف نیز این که حکومـتی مشـروع باشـد اما مقبولیت مردمی، نداشـته باشـد و یا این که علی رغم برخوردار بودن از مقبولیت مردمی، مشـروعیت نداشته باشـد فرض نخواهـد داشت. اما اگر ملاک مشـروعیت را امر دیگری غیر از «پذیرش مردمی» قرار دهیم آن گاه امکان انفکاک مشـروعیت از مقبولیت وجود خواهد داشت و ممکن است حاکمان و حکومت هایی را پیدا و یا فرض کرد که گر چه مشروعیت دارند اما مردم به آنهـا اقبـالی ندارنـد و یـا به عکس، می توان حاکمان و حکومت هایی را یافت که علی رغم تمایل مردم به آنان و برخورداری از محبوبیت مردمی، مشـروعیت نداشـته و از انواع غاصـبانه حکومت محسوب گردنـد. بنـابراین سؤال اصـلی ما همین است که «ملاک مشروعیت در اسلام چیست؟» اگر پاسخ این سؤال روشن شود جایگاه مقبولیت و نقش مردم در حکومت اسلامی و نظام ولایت فقیه تبیین واضـح تری خواهـد یـافت. این مسأله را در بحثی تحت عنوان «نقش مردم در حکومت اسـلامی» پی می گیریم. نقش مردم در حکـومت اسـلامی منظور از این که «نقش مردم درحکومت اسـلامی چیست؟» ممکن است یـک سؤال تـاریخی باشـد؛یعنی محققی بخواهد بررسـی کند در طول تاریخ اسـلام و از پیدایش اولین حکومت اسـلامی در مدینه توسط پیامبر اسـلام ـ صلی الله علیه و آله ـ تـاکنون، حکـومت هـا در جوامع اسـلامی چگونه به وجود آمـده انـد. ومردم عملاً ـ تـا چه انـدازه در ایجـاد آنهـا و تقویت قـدرت و گسترش حاکمیت آنها تأثیر داشـته انـد. دراین جا ما در صـدد بررسـی این پرسـش از این زاویه نیستیم بلکه مقصود فعلی ما بررسـی تئوریک مسأله و بیان نظر اسـلام دراین زمینه است. با توجه به توضیحاتی که پیرامون مشروعیت و مقبولیت دادیم این سؤال نیز خود به دو سؤال دیگر قابـل تحلیل است: یکی این که مردم چه نقشـی درمشـروعیت حکومت دارنـد که اگر آن را ایفا نکننـد حکومت، قانونی و مشـروع و بر حق نخواهد بود و دیگر این که مردم چه نقشـی در تحقق و به جریان افتادن دسـتگاه حکومت اسـلامی دارند، یعنی بعد از آن که حکومت برحق و قانونی و مشـروع مشخص شد آیا این حکومت باید با قوه قهریه خودش را بر مردم تحمیل کند یـا این که درمقام پیاده شـدن تئوری و اسـتقرار حکومت اسـلامی مردم بایـد خودشان موافق باشـند واین تئوری را بپذیرنـد و از سر اختیـار حکـومت اسـلامی را انتخـاب کننـد و به آن تن در دهنـد؟ بنـابراین بطـور خلاـصه دو سـؤال مطرح است: ۱ـ نقش مردم در مشروعیت حکومت اسلامی چیست؟ ۲ـ نقش مردم در تحقق حکومت اسلامی و حاکمیت یافتن آن چیست؟ برای پاسخ دادن به این دو سؤال می توانیم تاریـخ اسـلام را حـداقل به سه دوره تقسیم کنیم. یکی زمان خود پیامبر ـ صـلی الله علیه و آله ـ، دوم زمان ائمه معصومین ـ علیهم السـلام ـ و حضور امـام معصوم ـ علیه السـلام ـ در میـان مردم، و سوم در زمانی مثل زمان ما که امام معصوم ـ علیه

السلام ـ در میان مردم و جامعه نیست. اما نسبت به زمان حضور پیامبر اکرم ـ صلی الله علیه و آله ـ ظاهراً بین مسلمانان هیچ اختلافی نیست که مشروعیت حکومت آن حضرت هیچ ارتباطی با نظر و خواست مردم نداشته است بلکه مشروعیت آن صرفاً از طرف خداوند متعال بوده و خداوند شخصاً وبدون آن که نظر مردم و تمایل آنها را خواسته باشد همان گونه که آن حضرت را به پیامبری برگزید حق حکومت را نیز به ایشان عطا فرموده است. چه مردم بپذیرند و چه نپذیرند، حاکم بر حق و قانونی، شخص رسول خدا ـ صلی الله علیه وآله ـ بوده است و اگر هم مردم حکومت ایشان را نمی پذیرفتند تنها این بود که آن حکومت تحقق پیدا نمی کرد نه این که مشروعیت پیامبر برای حکومت و حق حاکمیتی که خداوند به آن حضرت داده بود نیز از بین می رفت و باصطلاح، خداوند حکم ریاست حکومت و حاکمیتی را که علاوه بر پیغمبری برای پیامبر اسلام ـ صلی الله علیه وآله ـ صادر کرده بود بخاطر عدم قبول و پذیرش مردم پس می گرفت و لغو می کرد. یعنی پیامبر اکرم دو منصب جداگانه از طرف خداوند داشت؛ یکی منصب پیامبری و دیگری منصب حکومت؛ وهمان طور که اگر مردم پیامبری آن حضرت را نمی پذیرفتند و انکار می کردند این باعث نمی شد که خداوند، پیامبری پیامبر را لغو کند و آن حضرت دیگر پیامبر نباشد، درمورد منصب حکومت آن حضرت نیز مسأله به همین صورت است. همچنین در مورد این که مردم چه نقشی در حکومت رسول خدا داشتند، باز هم ظاهراً جای هیچ تردید و اختلافی نیست که مردم نقش اساسی را در تحقق حکومت داشتند. یعنی پیامبر اکرم ـ صلی الله علیه و آله ـ حکومتش را با استفاده از هیچ نیروی قاهره ای بر مردم تحمیل نکرد بلکه عامل اصلی خود مردم بودند که ایمان آوردند و با رضا و رغبت، حکومت آن حضرت را که از طرف خداوند تشریع شده بود و حق حاکمیتی را که خداوند به آن حضرت داده بود پذیرفتند و به نشانه تسلیم و پذیرش آن، با پیامبر بیعت کردند و با نثار جان و مال خود آن حضرت را همراهی کرده و پایه های حاکمیت ایشان را استقرار بخشیده و حکومتش را محقق ساختند. بنابراین، نقش مردم در مشروعیت حکومت پیامبر صفر بود ولی در تحقق و استقرار آن صد در صد بود و تمام تأثیر مربوط به کمک مردم بود. البته امدادهای غیبی و عنایات الهی نیز در این زمینه جای خود را دارد و منکر آن نیستیم اما منظور این است که هیچ تحمیل و زوری در کار نبود و آن چه موجب تحقق و استقرار حکومت آن حضرت شد پذیرش مردم و تمایل و رغبت خود آنان نسبت به حکومت و حاکمیت پیامبر بود. مسلمان هایی که جامعه اسلامی را تشکیل می دادند درباره حکومت پیامبر هیچ اکراه و اجباری نداشتند مگر بعضی گروهک های منافقی که در آن جامعه بودند و قلباً به حکومت ایشان راضی نبودند ولی چون در اقلیت قلیلی بودند، هیچ اظهار وجودی هم نمی توانستند بکنند و عملاً ـ و علناً مخالفتی نشان نمی دادند. به هر حال نسبت به زمان پیامبر اکرم ـ صلی الله علیه و آله ـ به نظر می رسد مسأله روشن است و بحثی ندارد. تحقیق نظر صحیح درمورد نقش مردم در حکومت در زمان غیبت امام معصوم ـ علیه السلام ـ در اینجا از میان نظرات سه گانه ای که در باب نقش مردم در حکومت در زمان غیبت امام معصوم ـ علیه السلام ـ مطرح شده نظر صحیح را بررسی می کنیم . به اعتقاد ما نظر صحیح از میان سه رأی مطرح شده در زمینه همان نظر اول است که معتقد است اصل تشریع حکومت و حاکمیت فقیه از طرف خداوند و امام زمان ـ علیه السلام ـ است وهمچنین تعیین شخص آن هم باید به نوعی به امام زمان ـ علیه السلام ـ واجازه آن حضرت انتساب پیدا کند اما تحقق و استقرار حاکمیت و حکومتش بستگی به قبول و پذیرش مردم دارد. دلیل ما بر این مدعا این است که: براساس بینش اسلامی معتقدیم که علت ایجاد همه هستی و جهان و از جمله انسان ها، خداوند است. اوست که لباس وجود را بر اندام همه موجودات پوشانده و به آنها هستی بخشیده است و هر آن چه که درآسمان ها و زمین است همه از آن خداوند است و او مالک حقیقی همه آنهاست : فَاِنَّ لِلهِ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الاَرْضِ(۱) پس هر آینه آن چه در آسمان ها و آن چه در زمین است از آن خداست. بر اساس تفکر اسلامی، همه انسان ها عبد و مملوک خدا هستند؛ آن هم نه ملک اعتباری و قرار دادی که بر اساس جعل و اعتبار بوجود آمده باشد بلکه ملک حقیقی؛ یعنی حقیقتاً هیچ جزء از وجود ما از آن خودمان نیست وهستی ما تماماً از اوست و هیچ چیز حتی یک سلول هم که متعلق به خودمان باشد و ما آن را بوجود آورده باشیم نداریم. از طرف دیگر، عقل هر انسانی درک می کند

که تصّرف در ملک دیگران بدون اجازه آنان مجاز نیست و کاری ناپسند و نارواست و شاهدش هم این است که اگر کسی در آن چه متعلّق به ماست (مثل خانه و ماشین و کفش و لباس و...) بدون اجازه و رضایت ما تصّرف کند ناراحت می شویم و فریادمان بلند می شود و معتقدیم درحقّ ما ستم شده است. این قضاوت بر اساس همان قاعده عقلی است که هر کسی می فهمد که تصّرف در ملک دیگران ناروا و ناپسند است. بنابراین، اگر از طرفی همه عالم و از جمله همه انسان ها ملک حقیقی خداوند هستند و تمام هستی و ذرّیات وجود آنها متعلّق به خداوند است و از خود چیزی ندارند، و از طرف دیگر هم عقل تصدیق می کند که تصّرف در ملک دیگران کاری ناروا و ناپسند و ظالمانه است بنابراین هیچ انسانی حقّ تصرّف، نه در خود و نه در دیگران را، بی اذن و اجازه خداوند ندارد. و بدیهی است که لازمه حکومت، گرفتن و بستن و زندان کردن و جریمه کردن و مالیات گرفتن و کشتن و اعدام و خلاصه انواع تصرف ها و ایجاد محدودیت های مختلف در رفتارها و زندگی افراد و مردم جامعه است؛ بنابر این حاکم باید برای تصرفات، از مالک حقیقی انسان ها که کسی غیر از خداوند نیست اجازه داشته باشد و گرنه تمامی تصرفات او بر اساس حکم عقل، ناروا و ظالمانه و غاصبانه خواهد بود. براساس ادلّه ای که در دست داریم خداوند این اجازه و حق را به پیامبر اسلام و امامان معصوم بعد از ایشان داده است: اَلنَّبِیُّ اَوْلَی بِالْمُؤْمِنِینَ مِنْ اَنْفُسِهِمْ(۲) پیامبر نسبت به مؤمنان از خودشان به آنان سزاوارتر (مقدم تر) است. اَطِیعُوا اللّه وَ اَطِیعُوا الرَّسُولَ وَ اوُلِی الاَمْرِ مِنْکُمْ (۳) خدا را فرمان برید و پیامبر و صاحبان امر و فرمانتان را اطاعت کنید. همچنین بر اساس ادله اثبات ولایت فقیه، در زمان غیبت چنین حقّی به فقیه جامع الشرایط داده شده و از جانب خدا و امام زمان ـ علیه السلام ـ برای حکومت نصب شده است. اما دلیلی در دست نداریم که این حق به دیگران و از جمله، به آحاد مردم و افراد یک جامعه و مسلمانان هم داده شده باشد. البتّه این نصب عام است؛ یعنی فرد خاصّی را معین نکرده اند بلکه صفاتی بیان شده که در هر فردی یافت شود او برای این کار صلاحیت دارد. اما چون روشن است که یک حکومت با چند حاکم مستقل سازگار نیست و در صورت وجود چند حاکم مستقّل، دیگر «یک» حکومت نخواهیم داشت ناچار باید یک نفر از میان آنان انتخاب شود. اما این انتخاب در واقع نظیردیدن هلال ماه است که اول ماه را ثابت می کند و نظیر تعیین مرجع تقلید است. توضیح این که: ما به عنوان مسلمان مکلّفیم که ماه رمضان را روزه بگیریم. اما برای این که بدانیم ماه رمضان شده یا نه، باید رؤیت هلال کنیم و ببینیم آیا هلال شب اول ماه در آسمان دیده می شود. اگر هلال ماه رؤیت شد آن گاه «کشف» می کنیم که ماه رمضان شده وباید روزه بگیریم. دراین جا این گونه نیست که ما به ماه رمضان مشروعیت بدهیم؛ یعنی ماه رمضان را ماه رمضان کنیم بلکه در خارج یا هلال شب اول ماه واقعاً وجود دارد یا واقعاً وجود ندارد، اگر هلال ماه وجود داشته باشد ماه رمضان هست و اگر نباشد ماه رمضان نیست. آنچه ما در این میان انجام می دهیم و به عهده ما گذاشته شده تنها کشف این مسأله است که آیا هلال ماه وجود دارد یا نه؟ ویا در مسأله تقلید، ما معتقدیم هر مسلمانی که خودش متخصّص در استنباط و شناسایی احکام دین نیست باید از کسی که چنین تخصّصی را دارد، که همان مجتهد است، تقلید کند. دراین مسأله هم وقتی کسی بدنبال تعیین مرجع تقلید برای خودش می رود این طور نیست که می خواهد به مرجع تقلید مشروعیت بدهد و او را مجتهد کند. بلکه آن شخص قبل از تحقیق ما واقعا مجتهد هست و یا واقعا مجتهد نیست وصلاحیت برای تقلید ندارد. ما با تحقیق فقط می خواهیم «کشف» کنیم که آیا چنین صلاحیتی در او وجود دارد یا ندارد. بنابراین ، کار ما «خلق و ایجاد» آن صلاحیت نیست بلکه «کشف وشناسایی» آن است. در مورد ولی فقیه هم مسأله به همین ترتیب است. یعنی با نصب عام از ناحیه خداوند و امام زمان ـ علیه السلام ـ فقیه حق حاکمیت پیدا کرده و مشروعیت دارد و ما فقط کارمان این است که این حق حاکمیت را که واقعاً و در خارج وقبل از تحقیق ما وجود دارد کشف وشناسایی نماییم. با این بیان معلوم می شود که تعیین نمایندگان مجلس خبرگان رهبری از جانب مردم و بعد هم تعیین رهبر بوسیله این نمایندگان ،حقیقت و ماهیتش چیزی غیر از آن چه گفتیم ، یعنی کشف وشناسایی فردی که واجد صلاحیت ومشروعیت برای منصب ولایت فقیه ورهبری است نخواهد بود. بنابراین، هم اصل مشروعیت ولی فقیه و هم تعیین او به نوعی منتسب به امام زمان ـ علیه السلام ـ است. البته این کشف

بـدان معنـا نیست که این شـخص خـاص، مورد نظر امـام زمـان ـ علیه السـلام ـ بوده است بلکه همـان طور که گفتیم این مسأله نظیر کشف وشناسایی مرجع تقلید است که در آن مورد هم شـخص خاصی برای تقلید معین نشده بلکه یک ویژگی هایی عام بیان شده وهر کس دارای چنین ویژگی هـایی باشـد مرجعیت او مورد قبول و رضـای خـدا و امـام زمان ـ علیه السـلام ـ خواهـد بود. تا این جا معلوم شـد که در زمـان غیبت امـام معصوم نیز به ماننـد زمـان حضور پیـامبر و امامـان معصوم ـ علیهم السـلام ـ مردم هیـچ نقشـی در مشـروعیت بخشـی به حکـومت فقیه)نه در اصـل مشـروعیت ونه در تعیین فرد و مصـداق (ندارنـد. و امـا نسـبت به تحقق و اسـتقرار حکومت و حـاکمیت فقیه در زمـان غیبت امـام معصوم ـ علیه السـلام ـ بایـد بگوییم که این مسأله تماماً به پـذیرش جامعه ومقبولیت مردمی بسـتگی دارد. یعنی این مردم و مسـلمانان هستند که باید زمینهتحقق و استقرار این حاکمیت را فراهم کنند و تا مردم نخواهند نظام اسلامی محقق نخواهد شد و فقیه در اصل تأسیس حکومت خود هیچ گاه متوسل به زور وجبر نمی شود بلکه نظیر همه پیامبران وامامـان، تنهـا در صورتی که خود مردم به حکومت وی تمایـل نشان دهنـد دست به تشـکیل حکومت خواهـد زد. در این مورد هم نظیرهمه احکام و دسـتورات الهی، مردم می توانند به اختیار خودشان آن را بپذیرند واطاعت کنند و می توانند هم نافرمانی کرده سر پیچی نماینـد. البته مردم در طـول تاریـخ ملزم و مکلـف بوده انـد که به حـاکمیت الهی و حکومت پیـامبران وامامـان تن دهنـد وحق حاکمیت آنان را به رسمیت شناخته بپذیرند و اگر نپذیرفته اند در پیشگاه خداوند گناه کار ومعاقب خواهند بود بررسی ونقد دو نظر دیگر کسـانی که معتقدنـد در زمـان غیبت امـام زمـان ـ علیه السـلام ـ مردم به نـوعی در مشـروعیت بخشـیدن به حکومت اسـلامی و حـاکمیت فقیه (یـا در اصـل مشـروعیت حـاکمیت فقیه و یـا در تعیین مصـداق آن) نقش دارنـد مطـالبی را دراین بـاره مطرح کرده اند.(۱) . نساء / ۱۳۱. (۲) . احزاب / ۶. (۳) . نساء /۵۹. از جمله این که گفته اند درزمان غیبیت امام زمان ـ علیه اسلام ـ در اسـلام هیـچ قانون و حکمی در مورد حکومت بیان نشـده بلکه این از مواردی است که به عهـده خود مردم گزارده شـده است. در توضـیح بیشتر این سـخن بایـد اشـاره کنیم که در احکـام شـرعی مواردی وجود دارد که حکم آنهـا از طرف خود شـارع بیان شـده ویکی از احکـام پنـج گـانه (وجوب، حرمت، اسـتجاب، کراهت، ابـاحه) به آن اختصـاص یافته است، اما در مواردی هم وجود دارد که هیچ حکمی از طرف شـارع در مورد آنهـا به مـا نرسـیده و آیه و روایتی درباره آن نـداریم؛ در این گونه موارد معمولاً فقها طبق اصول و قواعد خاصّی که دارند می گویند چیزهایی که حکم آنها از طرف خداوند به ما نرسیده و امر و نهی در مورد آن وجود ندارد مباح است یعنی فعل و ترکش مساوی و رجحانی ندارد و هر طور که خودتان مایلید می توانید رفتار کنید. در زمینه حکومت ولی فقیه در زمان غیبت هم کسانی این گونه فکر می کننـد که چون خداوند متعال امر و نهی خاصّی در قرآن نفرموده و مراد از «اولی الامر»هم درآیـه « اطیعـوالله و اطیعـوا الرسـول و اولی الامـر منکم» بیـان شـد که دوازده امـام معصـوم ـ علیهم السـلام ـ هسـتند، بنـابراین مسأله حکومت در زمـان غیبت چیزی است که شـارع مقـدس در قبـال آن سـکوت کرده و چیزی نفرموده پس امر آن را به اختیـار و اراده خـود مردم موکـول نمـوده است. و یـا گـاهی گفته می شـود بر اسـاس این قاعـده فقهی که « اَلنّاس ُ مُسَـلَّطُونَ عَلَی اَمْوَالِهِمْ : مردم بر دارایی هـای خودشان سـلطه دارنـد» مردم برجان ومال خودشان مسلّط هسـتند ونسـبت به آنها حق دارنـد و می تواننـد این حق را به دیگری واگذارکننـد ویا در مورد آن به دیگری وکالت بدهند(۱). بر این اساس در زمان غیبت، مردم خودشان بایـد برونـد و حاکم تعیین کننـد، و برگزاری انتخابـات عمومی هم در واقع به همین معنـاست که مردم آن حقّی را که در تصـرف جـان و مـال خودشـان دارند به دیگری واگذار می کنند. در نقد این دو استدلال باید بگوییم اما در مورد این که گفته می شود از نظر اسلام مردم برجان و مال خودشان تسلّط دارند و حق دارند که هر گونه که خودشان می خواهند و مایلند در آن تصرف کنند، سؤال ما این است که چه کسـی گفته است که نظر اسـلام این است و مردم چنین حقی دارنـد؟ بلکه برعکس، همه مسـلمان ها می داننـد که انسان حق ندارد هرگـونه که دلش می خواهـد رفتـار کنـد و در خودش تصـرف نمایـد؛ مـا حق نـداریم چشم خود را کور کنیم؛ حق نـداریم دسـت خودمان را قطع کنیم؛ حق نـداریم اعضا و جوارح بـدن خودمان را بسوزانیم و فاسـد کنیم. در مورد اموال و دارایی های خودمان نیز

حق هر گونه تصرفی نداریم. مثلاً ـ نمی توانیم بگوییم چون این ماشین یا خانه مال خودم است دلم می خواهد آن را آتش بزنم و بسوزانم. چرا خودکشی در اسلام حرام است؟ این بر اساس همان مناسبت است که انسان ها حق ندارند هر طور که دلشان می خواهد در وجود خودشان تصرف کنند. از نظر تفکّر و بینش اسلامی، همان طور که پیش تر نیز گفتیم، همه ما عبد و مملوک خداوند هستیم و وقتی همه هستی ما از او باشد بدون اجازه او حق هیچ گونه تصرفی حتّی در خودمان را نیز نداریم. پس ما که حتّی حق تصرف در خودمان را نیز نداریم چگونه می توانیم به دیگران این حق را تفویض کنیم که بتوانند در جان ومال آحاد جامعه و امور مربوط به آن دخالت و تصرف نمایند؟ ما چگونه می توانیم حق وضع و اجرای قانون در مورد خودمان و سایر افراد را، که لازمه هر حکومتی است، به دیگران واگذار کنیم در حالی که اصولاً صدور احکام و قوانین از جانب خداوند و بیان آنها در شریعت به این معناست که ما برای تعیین قوانین مربوط به شخص خودمان هم باید تابع مالک حقیقی خویش بوده و مطابق خواست و اراده او رفتار کنیم. این ولایتی که به فقیه نسبت می دهیم آن چیزی است که خداوند برای فقیه تعیین کرده وامام زمان ـ علیه السلام ـ بیان فرموده است نه این که مردم به او ولایت داده باشند. اگر براساس «اَلنَّاسُ مُسَلَّطُونَ عَلَى اَمْوَالِهِمْ وَاَنْفُسِهِمْ» مردم حق داشته باشند به هر کسی خودشان مایلند حق ولایت و حاکمیت داده و به او مشروعیت ببخشند سؤال می کنیم که اگر روزی مردم اصلاً ولایت و حکومت فقیه را نخواستند و رأی دادند که یک فرد غیر فقیه، مثلاً یک دکتر یا یک مهندس، در رأس حکومت باشد آیا حکومت او از نظر خدا ورسول مشروع است؟ اگر حقیقتاً رأی مردم مشروعیت آور است فرض می کنیم اگر مردم به حکومت یزید و هارون الرشید و رضاخان پهلوی و امثال آنان رأی بدهند، آیا در این صورت حکومت آنها از نظر خدا و رسول مشروع و بر حق می شود؟ ما از کسانی که معتقدند رأی مردم مشروعیت آور است سؤال می کنیم اگر مردم فردا رأی بدهند که ما قانون اساسی فعلی را که با محوریت ولایت فقیه تدوین شده نمی خواهیم موضع شما چه خواهد بود؟ آیا خواهید گفت نظر اسلام همین است؟ آیا آنان که با ادعای پیروی از خط امام، نفهیمده و نسنجیده و یا احیاناً از روی عمد و عناد از این سخن حضرت امام خمینی ـ رحمه الله علیه ـ سوء استفاده می کنند که «میزان رأی ملّت است» معتقدند که اگر مردم رأی دادند ما نظام ولایت فقیه را نمی خواهیم و اصل ولایت فقیه را در قانون اساسی قبول نداریم، باید بگوییم میزان رأی ملت است ونظر اسلام همان است که مردم رأی داده اند؟ یا آن چه که از سراسر فرمایشات حضرت امام استنباط می شود این است که ولایت فقیه یک اصل خدشه ناپذیر است و به همین دلیل هم هست که در قانون اساسی از آن به عنوان «اصل غیر قابل تغییر» یاد شده است. واما در مورد استدلال دیگر که گفته می شود چون نسبت به مسأله حکومت در زمان غیبت امام معصوم ـ علیه السلام ـ بیانی و دستوری از طرف خدای متعال و صاحب شریعت صادر نشده بنابراین از اموری است که اختیار آن بدست خود مردم داده شده، باید بگوییم در فصل بعد که به بررسی و ذکر ادلّه اثبات ولایت فقیه خواهیم پرداخت روشن خواهد شد که این ادعا صحت ندارد بلکه مطابق ادلّه ای که در دست داریم صاحب ـ شریعت، تکلیف ما را نسبت به مسأله حکومت در زمان غیبت امام معصوم ـ علیه السلام ـ روشن نموده است. برخی نیز خواسته اند با تمسک به مسأله بیعت که در صدر اسلام بسیار معمول ومتداول بوده است چنین نتیجه گیری کنند که مشروعیت حاکم اسلامی از رأی و انتخاب مردم ناشی می شود و مثلاً می گویند رسول خدا ـ صلی الله علیه و آله ـ در غدیرخم از مردم خواست تا با حضرت علی ـ علیه السلام ـ بیعت کنند؛ اگر مشروعیت یافتن حکومت حضرت علی ـ علیه السلام ـ واقعاً هیچ ارتباطی به رأی مردم نداشت پس اصرار پیامبر بر بیعت مردم با آن حضرت برای چه بود؟ اما با اندکی تحقیق و تدبر در مورد جایگاه بیعت در تاریخ صدر اسلام و اعراب آن زمان و همچنین فرمایشات پیامبراکرم ـ صلی الله علیه وآله ـ ونیز آیه شریفه «یا ایها الرسول بلغ ما انزل الیک من ربک ... » که در روز غدیرخم نازل شده بخوبی روشن می گردد که بیعت در واقع عهدی بوده که شخص بیعت کننده برای اطاعت و فرمان برداری از شخص بیعت شونده با او می بسته است؛یعنی اعلام آمادگی شخص بیعت کننده برای همکاری وهمراهی با یک فرمانده یا حاکم بوده است. و این مسأله غیر از مشروعیت بخشی و دادن حق حاکمیت به یک فرد است. حقیقت امر در بیعت، سپردن التزام به

اطاعت از حاکم مشروع و برحق بوده است نه این که مشروعیت نیز با بیعت ایجاد گردد. خلاصه و نتیجه این که بر اساس مبنای صحیح اسلامی، مشروعیت ولی فقیه به نصب عام از طرف امام معصوم ـ علیه السلام ـ است و مردم در تحقق و استقرار و عینیت بخشیدن به حکومت و حاکمیت فقیه، نقش صد در صد دارند. واین دقیقاً شبیه آن چیزی است که در مورد مشروعیت حکومت پیامبر و امامان معصوم ـ علیهم السلام ـ و نقش مردم درحکومت آنان بیان کردیم.(۱) . در این جا اگر حق را به دیگری واگذار کنند دیگر قابل برگشت و رجوع نیست اما اگر دیگری را وکیل کنند می توانند هرموقع که بخواهند آن را فسخ کرده و پس بگیرند. در اندیشه سیاسی، در مورد چگونگی رأی مردم وماهیت آن، هر دو نظر ابراز شده است. از جمله این که گفته اند درزمان غیبت امام زمان ـ علیه اسلام ـ در اسلام هیچ قانون و حکمی در مورد حکومت بیان نشده بلکه این از مواردی است که به عهده خود مردم گزارده شده است. در توضیح بیشتر این سخن باید اشاره کنیم که در احکام شرعی مواردی وجود دارد که حکم آنها از طرف خود شارع بیان شده ویکی از احکام پنج گانه (وجوب، حرمت، استجاب، کراهت، اباحه) به آن اختصاص یافته است، اما در مواردی هم وجود دارد که هیچ حکمی از طرف شارع در مورد آنها به ما نرسیده و آیه و روایتی درباره آن نداریم؛ در این گونه موارد معمولاً فقها طبق اصول و قواعد خاصّی که دارند می گویند چیزهایی که حکم آنها از طرف خداوند به ما نرسیده و امر و نهی در مورد آن وجود ندارد مباح است یعنی فعل و ترکش مساوی و رجحانی ندارد و هر طور که خودتان مایلید می توانید رفتار کنید. در زمینه حکومت ولی فقیه در زمان غیبت هم کسانی این گونه فکر می کنند که چون خداوند متعال امر و نهی خاصّی در قرآن نفرموده و مراد از «اولی الامر»هم درآیه « اطیعوالله و اطیعوا الرسول و اولی الامر منکم» بیان شد که دوازده امام معصوم ـ علیهم السلام ـ هستند، بنابراین مسأله حکومت در زمان غیبت چیزی است که شارع مقدس در قبال آن سکوت کرده و چیزی نفرموده پس امر آن را به اختیار و اراده خود مردم موکول نموده است. و یا گاهی گفته می شود بر اساس این قاعده فقهی که « النَّاسُ مُسَلَّطُونَ عَلَی اَمْوَالِهِمْ : مردم بر دارایی های خودشان سلطه دارند» مردم برجان ومال خودشان مسلّط هستند ونسبت به آنها حق دارند و می توانند این حق را به دیگری واگذارکنند ویا در مورد آن به دیگری وکالت بدهند(۱). بر این اساس در زمان غیبت، مردم خودشان باید بروند و حاکم تعیین کنند، و برگزاری انتخابات عمومی هم در واقع به همین معناست که مردم آن حقّی را که در تصرف جان و مال خودشان دارند به دیگری واگذار می کنند. در نقد این دو استدلال باید بگوییم اما در مورد این که گفته می شود از نظر اسلام مردم برجان و مال خودشان تسلّط دارند و حق دارند که هر گونه که خودشان می خواهند و مایلند در آن تصرف کنند، سؤال ما این است که چه کسی گفته است که نظر اسلام این است و مردم چنین حقی دارند؟ بلکه برعکس، همه مسلمان ها می دانند که انسان حق ندارد هرگونه که دلش می خواهد رفتار کند و در خودش تصرف نماید؛ ما حق نداریم چشم خود را کور کنیم؛ حق نداریم دست خودمان را قطع کنیم؛ حق نداریم اعضا و جوارح بدن خودمان را بسوزانیم و فاسد کنیم. در مورد اموال و دارایی های خودمان نیز حق هر گونه تصرفی نداریم. مثلاًـ نمی توانیم بگوییم چون این ماشین یا خانه مال خودم است دلم می خواهد آن را آتش بزنم و بسوزانم. چرا خودکشی در اسلام حرام است؟ این بر اساس همان مناسبت است که انسان ها حق ندارند هر طور که دلشان می خواهد در وجود خودشان تصرف کنند. از نظر تفکّر و بینش اسلامی، همان طور که پیش تر نیز گفتیم، همه ما عبد و مملوک خداوند هستیم و وقتی همه هستی ما از او باشد بدون اجازه او حق هیچ گونه تصرفی حتّی در خودمان را نیز نداریم. پس ما که حتّی حق تصرف در خودمان را نیز نداریم چگونه می توانیم به دیگران این حق را تفویض کنیم که بتوانند در جان ومال آحاد جامعه و امور مربوط به آن دخالت و تصرف نمایند؟ ما چگونه می توانیم حق وضع و اجرای قانون در مورد خودمان و سایر افراد را، که لازمه هر حکومتی است، به دیگران واگذار کنیم در حالی که اصولاً صدور احکام و قوانین از جانب خداوند و بیان آنها در شریعت به این معناست که ما برای تعیین قوانین مربوط به شخص خودمان هم باید تابع مالک حقیقی خویش بوده و مطابق خواست و اراده او رفتار کنیم. این ولایتی که به فقیه نسبت می دهیم آن چیزی است که خداوند برای فقیه تعیین کرده

وامـام زمـان ـ علیه السـلام ـ بیـان فرمـوده است نه این که مردم به او ولاـیت داده باشـند. اگر براسـاس «اَلنَّاسُ مُسَـلَّطُونَ عَلَی اَمْـوَالِهِمْ وَاَنْفُسِـهِمْ» مردم حق داشته باشـند به هر کسـی خودشان مایلند حق ولایت و حاکمیت داده و به او مشروعیت ببخشند سؤال می کنیم که اگر روزی مردم اصلاً ولایت و حکومت فقیه را نخواستند و رأی دادند که یک فرد غیر فقیه، مثلاً یک دکتر یا یک مهندس، در رأس حکومت باشـد آیـا حکومت او از نظر خـدا ورسول مشـروع است؟ اگر حقیقتاً رأی مردم مشـروعیت آور است فرض می کنیم اگر مردم به حکومت یزید و هارون الرشید و رضاخان پهلوی و امثال آنان رأی بدهند، آیا در این صورت حکومت آنها از نظر خدا و رسـول مشـروع و بر حق می شود؟ مـا از کسـانی که معتقدنـد رأی مردم مشـروعیت آور است سؤال می کنیم اگر مردم فردا رأی بدهنـد که مـا قـانون اساسـی فعلی را که با محوریت ولایت فقیه تـدوین شـده نمی خواهیم موضع شـما چه خواهـد بود؟ آیا خواهید گفت نظر اسـلام همین است؟ آیـا آنـان که بـا ادعای پیروی از خط امام، نفهیمـده و نسـنجیده و یا احیاناً از روی عمـد و عناد از این سخن حضـرت امام خمینی ـ رحمه الله علیه ـ سوء اسـتفاده می کننـد که «میزان رأی ملّت است» معتقدنـد که اگر مردم رأی دادند ما نظام ولایت فقیه را نمی خواهیم و اصل ولایت فقیه را در قانون اساسـی قبول نداریم، باید بگوییم میزان رأی ملت است ونظر اسـلام همـان است که مردم رأی داده انـد؟ یـا آن چه که از سراسـر فرمایشات حضـرت امام اسـتنباط می شود این است که ولایت فقیه یک اصل خدشه ناپذیر است و به همین دلیل هم هست که در قانون اساسی از آن به عنوان «اصل غیر قابل تغییر» یاد شده است. واما در مورد اسـتدلال دیگر که گفته می شود چون نسـبت به مسأله حکومت در زمان غیبت امام معصوم ـ علیه السلام ـ بیانی و دستوری از طرف خـدای متعال و صاحب شـریعت صادر نشده بنابراین از اموری است که اختیار آن بدست خود مردم داده شده، باید بگوییم در فصل بعـد که به بررسـی و ذکر ادلّه اثبات ولایت فقیه خواهیم پرداخت روشن خواهـد شد که این ادعا صـحت ندارد بلکه مطابق ادلّه ای که در دست داریم صـاحب ـ شـریعت، تکلیـف مـا را نسبت به مسـأله حکومت در زمـان غیبت امـام معصوم ـ علیه السـلام ـ روشن نموده است. برخی نیز خواسـته اند با تمسک به مسأله بیعت که در صدر اسـلام بسـیار معمول ومتداول بوده است چنین نتیجه گیری کنند که مشـروعیت حاکم اسـلامی از رأی و انتخاب مردم ناشی می شود و مثلاً می گویند رسول خدا ـ صلی الله علیه و آله ـ در غدیرخم از مردم خواست تا با حضـرت علی ـ علیه السلام ـ بیعت کنند؛ اگر مشروعیت یافتن حکومت حضرت علی ـ علیه السلام ـ واقعاً هیچ ارتباطی به رأی مردم نداشت پس اصـرار پیامبر بر بیعت مردم با آن حضرت برای چه بود؟ اما با اندکی تحقیق و تدبر در مورد جایگاه بیعت در تاریخ صدر اسلام و اعراب آن زمان و همچنین فرمایشات پیامبراکرم ـ صلی الله علیه وآله ـ ونیز آیه شریفه «یا ایها الرسول بلغ ما انزل الیک من ربک ... » که در روز غدیرخم نازل شده بخوبی روشن می گردد که بیعت در واقع عهدی بوده که شخص بیعت کننده برای اطاعت و فرمان برداری از شخص بیعت شونده با او می بسته است؛یعنی اعلام آمادگی شخص بیعت کننده برای همکاری وهمراهی با یک فرمانـده یا حاکم بوده است. و این مسأله غیر از مشـروعیت بخشـی و دادن حق حاکمیت به یک فرد است. حقیقت امر در بیعت، سپردن التزام به اطاعت از حاکم مشروع و برحق بوده است نه این که مشروعیت نیز با بیعت ایجاد گردد. خلاصه و نتیجه این که بر اساس مبنای صحیح اسلامی، مشروعیت ولی فقیه به نصب عام از طرف امام معصوم ـ علیه السلام ـ است و مردم در تحقق و اسـتقرار و عینیت بخشـیدن به حکومت و حاکمیت فقیه، نقش صـد در صد دارند. واین دقیقاً شبیه آن چیزی اسـت که در مورد مشـروعیت حکومت پیامبر و امامان معصوم ـ علیهم السـلام ـ و نقش مردم درحکومت آنان بیان کردیم.(۱) . در این جا اگر حق را به دیگری واگـذار کننـد دیگر قابل برگشت و رجوع نیست اما اگر دیگری را وکیل کنند می توانند هرموقع که بخواهند آن را فسخ کرده و پس بگیرند. در اندیشه سیاسی، در مورد چگونگی رأی مردم وماهیت آن، هر دو نظر ابراز شده است.

حقوق مردم و ولی فقیه

حقـوق مردم و ولی فقیه حکـومت هـایی که در مغرب زمین به نـام دین یـا بـا اتکـای به آن حکـومت کردنـد، نوعـاً سـر از اسـتبداد

درآورده و حقوق مردم را به بهانه های مختلف نادیـده انگاشـتند. اما آیین مقدس اسـلام اهتمام و عنایت خاصـی به حقوق مردم در مقابل حکومت داشـته است، و چهارده سده پیش مردم خود را - که مردمی قبیله ای و به دور از تمدن و دمکراسی بودند - صاحب حقوق متعـدد اجتمـاعی و سیاسـی و طـبیعی بر شـمرده و حاکمـان را ملزم به رعـایت آن نمود. ۱. حـاکم، وکیل و امین مردم شـهید مطهری (رحمه ا.. علیه) با اختصاص یک فصل از کتاب نفیس «سـیری در نهـج البلاغه» به حقوق مردم در مقابل حاکم، تحت عنوان «اعـتراف به حقـوق مردم»، ابتـدا به تـبیین نـوع رابطه حـاکم و مردم در فلسـفه هـای مختلـف می پردازد. رابطه اول، رابطه «مالـک و مملوک»، «ذیحق و مکلف»، « چوپـان و گوسـفند» است. بنابراین تئوری، مردم در برابر حاکم برده و مملوک هسـتند، و اصـلاً وجود آنها به خاطر رفاه و آسایش حاکم است و مردم جز ادای تکلیف و وظیفه حقی ندارنـد و حق فقط برای حاکم منحصـر شـده است و اگر حـاکمی گـاهی به اصـلاح امور مردم و رفاه آنان می پردازنـد، همچون تیماری است که مالک یک حیوان برای حیوانش انجام می دهد. استاد از «گرسیوس» صاحب کتاب «حق جنگ و صلح» (۱۶۲۵)و هوبز، به عنوان موافقان این رأی یاد می کنـد. و سپس انـدیشه فوق را انـدیشه خطرناک و گمراه کننـده توصیف می کنـد که توسط افکار کلیسایی در قرون وسطی تبلیغ می شد و زمینه شورش و هجمه تشـنگان آزادی و دمکراسـی را بر ضـد کلیسا، بلکه بر ضد دین و خدا، به وجود می آورد. اما رابطه دوم، رابطه دو سویه و دو طرفه است. سـخن از رابطه مالکیت و بردگی در هیچ کدام نیست، و اگر حقی هست ـ که هست ـ در هر دو طرف است. مردم برای خود حقوقی دارنـد که حـاکم نمی توانـد آنهـا را سـلب کنـد و هم چنین حاکم از حقوقی بر خوردار است که مردم نمی تواننـد در برابر آن شـانه خـالی کننـد. یکی از حقوق مردم، این است که حکومت در دست حاکم امانتی است که مردم آن را به او سپرده انـد، و نقش حـاکم نقش یک «وکیل» و «امین صالـح» و «راعی و نگهبان»(۱) و نقش مردم، نقش «موکـل» و «صـاحب حق و امـانت» است. و اگر قرار است یکی برای دیگری باشـد این حـاکم است که بایـد برای مردم محکوم یا فـدا گردد. این جا این سؤال طرح می شود که اسـلام با کدام نظر موافق است؟ استاد در این باره می نویسد: از نظر اسـلام درست امر بر عکس آن اندیشه (اول) است ـ در نهـج البلاغه که اکنون موضوع بحث ماست با آن که این کتاب مقـدس قبل از هر چیزی کتاب توحید و عرفان است و در سراسـر آن سـخن از خداست و همه جا نام خدا به چشم می خورد ـ از حقوق واقعی توده مردم و موقع شایسـته و ممتاز آنها در برابر حکمران و این که مقام واقعی حکمران امانتـداری و نگهبانی حقوق مردم است، غفلت نشـده بلکه سـخت بدان توجه شده است. در منطق این کتاب شـریف، امام و حکمران، امین و پاسبان حقوق مردم و مسؤول در برابر آنها است. از این دو ـ حکمران و مردم ـ اگر بنـاست یکی برای دیگری باشـد این حکمران است که برای توده مردم محکوم است، نه توده محکوم برای حکمران(۲) استاد شهید مطهری برای تأیید نظریه امانت بودن حکومت که توسط مردم به حاکم سپرده می شود، به آیه ذیل استناد می کند: ان الله یأمرکم ان تؤدوا الأمانـات الی اهلهـا و اذا حکمتم بین الناس ان تحکموا بالعـدل(۳) قرآن کریم حـاکم و سـرپرست اجتمـاع را به عنوان امین و نگهبان اجتماع می شـناسد، حکومت عادلانه را نوعی امانت که به او سپرده شـده است و باید ادا نماید، تلقی می کند. برداشت ائمه دین و بالخصوص شخص امیرالمؤمنین علی(علیه السلام) عیناً همان چیزی است که از قرآن کریم استنباط می شود(۴) یکی دیگر از ادله و شواهـد، فرازهـای متعـدد نهـج البلاـغه است که در آنها به «امانت بودن حکومت» «نگهبان و وکیل بودن حاکمان» تصـریح و تأکیـد شـده است. حضـرت علی (علیه السـلام)در نـامه ای به حـاکم آذربایجـان می نویسـد: ان عملـک لیس لک بطعمه و لکنّه فی عنقـک امانه و انت مُسترعی لمن فوقک، لیس لک اَن تفتات فی رعیه(۵) مبادا بپنداری که حکومتی که به تو سپرده شده است یک شکـار است که به چنگت افتاده است، خیر، امانتی بر گردنت گذاشـته شـده است و مافوق تو از تو رعایت و نگهبانی و حفظ حقوق مردم را می خواهـد. تو را نرسد که به اسـتبداد و دلخواه در میان مردم رفتار کنی(۶). باز حضـرت در بخشنامه ای به مأموران مالیاتی خود می فرمایـد: فانصـفوا النـاس من انفسـکم و اصبروا لحوائجهم فـانکم خزّان الرعیه و وکلاـء الاـمه و سـفراء الائمه(۷). به عـدل و انصاف رفتار کنیـد، به مردم درباره خودتان حق بدهیـد، پر حوصـله باشـید و در بر آوردن حاجات مردم تنگ حوصـلگی نکنید که

شما گنجوران و خزانه داران رعیت و نمایندگان ملت و سفیران حکومتید(۸). دلالت «فی عنقک امانه»، خزان الرعیه»، «وکلاء الامه» بر ذیحق بودن مردم، بی نیاز از توضیح است(۹). ۲. حق انتخاب حاکم (عدم تحمیل حکومت) پذیرفتن نظریه امین و وکیل بودن حاکم، خاستگاه حقوق فراوانی برای مردم در قبال حاکم است، که به بعضی از این حقوق متعرض می شویم. اولین ثمره و لازمه نظریه فوق، پذیرفتن حق انتخاب و عزل حاکم توسط موکلان یعنی مردم است. به این معنا که پذیرفتن حکومت و والی خاص و انتخاب آن جزء حقوق اولیه انسان است و حکومت ها و حکام نمی توانند به بهانه های مختلف مثل دین و انتخاب از سوی خدا، خود را بر مردم تحمیل کنند، و باید تعیین حکومت از مدار دمکراسی صورت گیرد. آیین مقدس اسلام چهارده سده پیش ـ که مصادف با شروع قرون وسطی در اروپا بود ـ به این اصل کاملاً توجه داشته و آن عرضه را نموده است. نکته جالب و مورد توجه این که اسلام، تشکیل حکومت اسلامی، آن هم به دست یک امام معصوم، مانند حضرت علی (علیه السلام) را هم منوط به انتخاب و پذیرش آن از سوی مردم کرده است. چنان که امام علی (علیه السلام) از پیامبر روایت می کند که به وی فرمود: «یا علی ولایت امت من بر عهده توست، اگر در کمال عافیت و رضایت به حکومت تو تن دادند، رشته حکومت را به دست گیر، اما اگر درباره تو اتفاق نظر نداشتند و راه اختلاف را پیش گرفتند کار آنان را به خودشان واگذار»(۱۰) در این موضوع روایات متعددی وجود دارد که مجال اشاره نیست، بر این اساس شرط حکومت امام حق(معصوم) هم پذیرفتن مردم است. اگر امام به حق را مردم از روی جهالت و عدم تشخیص نمی خواهد، او به زور نباید و نمی تواند خود را به امر خدا تحمیل کند. لزوم بیعت هم برای این است(۱۱). و در جای دیگر: هیچ کس نمی خواهد اسلامی بودن جمهوری اسلامی را برای مردم تحمیل کند. این تقاضای خود مردم است.(۱۲) عبارت دیگر شهید مطهری مانند «اساساً فقیه را خود مردم انتخاب می کنند.»، «ولایت شرعی یعنی مهر ایدئولوژی مردم» «جمهوری اسلامی... حکومتی است که شکل آن، انتخاب رئیس حکومت از سوی عامه مردم است» همه ناظر به حق مردم در انتخاب حکومت خودشان است. ۳. حق نظارت و انتقاد حق مردم فقط در انتخاب حاکم منحصر نشده، بلکه مردم به عنوان موکّل و صاحب حق، حق نظارت و انتقاد بر نحوه حکومت حاکم دارند. از سوی دیگر اسلام حاکمان را موظف به پاسخ گویی در مقابل مردم کرده است. روایت معروف پیامبر اسلام گواه این مدعاست که فرمود: النصیحه لائمه المسلمین(۱۳) نظریه مقابل آن، مصونیت حاکم از هر گونه نظارت و انتقاد و بازخواست دیگران است که در قرون وسطی از سوی کلیسا تبلیغ و «پاپ» مقام مقدس و غیر قابل نقد تلقی می شد، نظریه فوق، این برداشت را در اذهان مردم به وجود آورد که اعتقاد به دین و خدا، ملازم با پذیرش قدرت مطلقه حاکم است. استاد شهید مطهری در این باره می گوید: از نظر فلسفه اجتماعی، نه تنها نتیجه اعتقاد به خدا پذیرش حکومت مطلقه افراد نیست و حاکم در مقابل مردم مسؤولیت دارد، بلکه از نظر این فلسفه، تنها اعتقاد به خداست که حاکم را در مقابل اجتماع مسؤول می سازد و افراد را ذیحق می کند و استیفای حقوق را یک وظیفه لازم شرعی معرفی می کند(۱۴). در اندیشه سیاسی تشیع مقام حکومت مخصوصاً در غیر معصوم ملازم با مقام قدسی و الوهیت نیست تا از دایره نظارت و انتقاد به دور باشد و به اصطلاح، فوق مسؤولیت و نظارت باشد. مقام قدسی داشتن حکام اختصاص به جهان تسنن دارد، در شیعه هیچ گاه چنین مفهومی وجود نداشته است. تفسیر شیعه از «والی الامر» هرگز به صورت بالا نبوده است(۱۵) در واقع فلسفه وجود نظارت و انتقاد از حاکم غیر معصوم، پیشگیری از خطر «استبداد» است. ... هر مقام غیر معصومی که در وضع غیر قابل انتقاد قرار گیرد، هم برای خودش خطر است و هم برای اسلام... ضمن این که مانند عوام فکر نمی کنم که هر که در طبقه مراجع قرار گرفت، مورد عنایت خاص امام زمان(عجل ا... تعالی فرجه) است و مصون از خطا و گناه و فسق. اگر چنین چیزی بود، شرط عدالت بلا موضوع بود(۱۶). ۴. حقوق اجتماعی فطری فلاسفه سیاسی و متفکران مغرب زمین برای انسان و جامعه یک سری حقوق فردی و اجتماعی، مانند حق آزادی فردی و اجتماعی، آزادی بیان و عقده، مساوات و حق تملک، مطرح می کنند که خاستگاه و مبدأ آنها را نه در قرار داد و اعتبار، که در فطرت و طبیعت باید جستجو کرد.(۱) . واژه «رعیت» علی رغم مفهوم منفوری که تدریجاً در زبان فارسی به خود گرفته است،

مفهومی زیبا و انسانی داشته است. استعمال کلمه «راعی» را در مورد «حکمران» و کلمه «رعیت» را در مورد «توده مردم» اولین بار در کلمات رسول اکرم (صلی الله علیه وآله) و سپس به وفور در کلمات علی(علیه السلام) می بینیم. این لغت از ماده «رعی» است که به معنای حفظ و نگهبانی است، به مردم از آن جهت کلمه «رعیت» اطلاق شده است که حکمران عهده دار حفظ و نگهبانی جان و مال و حقوق و آزادی های آنهاست (نقل از: سیری در نهج البلاغه، ص ۸۹). (۲) . سیری در نهج البلاغه، استاد شهید مطهری ص ۸۹ / و نیز: امامت و رهبری، ص ۲۳۳ / استاد جعفر سبحانی، امانت بودن حکومت را یکی از ادله پنجگانه خود، در مدخلیت رأی مردم در مشروعیت حاکم در عصر غیبت قرار داده است. ر.ک: مبانی حکومت اسلامی، ص۱۸۲. (۳) . سوره نساء، آیه ۵۸. (۴) . سیری در نهج البلاغه استاد شهید مطهری، ص۹۱. (۵) . نهج البلاغه، نامه ۵. (۶) . سیری در نهج البلاغه استاد شهید مطهری، ص ۹۲. (۷) . نهج البلاغه، نامه ۵۱. (۸) . سیری در نهج البلاغه استاد شهید مطهری، ص ۹۲. (۹) . روایات دیگر حضرت بر امانت بودن حکومت دلالت می کند. مانند: «حق علی الامام ان یحکم بما انزل الله و ان یؤدی الأمامه». الأموال، ابی عبید سلام. «ایها الناس ان امرکم هذا لیس لاحد فیه حق الامن امرتم و انه لیس لی دونکم الامفاتیح مالک معی»، تاریخ کامل، ج ۳، ص ۱۹۳. نقل از: مبانی حکومت اسلامی، ص ۱۸۴. (۱۰) . «قد کان رسول الله عهد الیّ عهداً فقال: یابن ابی طالب لک ولاء امتی و ان ولوک فی عافیه و اجمعوا بالرضا فقم بامرهم و ان اختلفوا علیک فدعهم و ما هم فیه» (نقل از: مستدرک نهج البلاغه، باب دوم، ص ۳۰). (۱۱) . حماسه حسینی استاد شهید مطهری، ج ۳، ص ۲۰۷. (۱۲) . پیرامون انقلاب اسلامی استاد شهید مطهری، ص ۶۶. (۱۳) . اصول کافی مرحوم کلینی، ج ۱، ص ۳۳۲. (۱۴) . مجموعه آثار استاد شهید مطهری، ج ۱، ص ۵۵۴. (۱۵) . نهضت های اسلامی استاد شهید مطهری، ص ۲۷. (۱۶) . پاسخ های استاد به نقدهایی بر کتاب حجاب، ص ۷۱ / امام خمینی که خود طرفدار ولایت مطلقه فقیه است، اما با این وجود طرفدار حق نظارت هر فرد و استیضاح حاکم است، «هر فردی از افراد ملت حق دارد که مستقیماً در برابر سایرین، زمامدار مسلمین را استیضاح کند و به او انتقاد کند، و او جواب قانع کننده ای بدهد، در غیر این صورت، اگر بر خلاف وظایف اسلامی خود عمل کرده باشد، خود به خود از مقام زمامداری معزول است» (صحیفه نور، ج ۴، ص ۱۹۰ و نیز ج ۸، ص ۴۷؛ ج ۲۰، ص ۱۷۰). و چون این حقوق را طبیعت به انسان ها بخشیده است نه حاکمان، از این رو حکومت ها نمی توانند آنها را از انسان سلب یا تقیید کنند. آیا اسلام هم با این نظریه یعنی فطری بودن حقوق فردی و اجتماعی انسان موافق است یا نه؟ شهید مطهری بعد از طرح پرسش فوق(۱) و تعریف و تمجید از فلاسفه و متفکرانی چون، روسو، ولتر و منتسکیو(۲)، که اندیشه فوق را تدوین و تنسیق نموده و موجب پدید آمدن اعلامیه حقوق بشر شده اند، می نویسد: روح و اساس اعلامیه حقوق بشر این است از یک نوع حیثیت و شخصیت ذاتی قابل احترام برخوردار است و در متن خلقت و آفرینش، یک سلسه حقوق و آزادی ها به او داده شده است که به هیچ نحو قابل سلب و انتقال نیست. و گفتیم که این روح و اساس مورد تأیید اسلام و فلسفه های شرقی است(۳). منشأ فطری بودن این حقوق، استعدادهای خدادادی و مقام «خلیفه اللهی» انسان است و چون غرب بدان در این حد معتقد نیست، طرح و پذیرفتن حقوق بشر را توسط آنان، صوری می داند(۴). اما چون اسلام دین فطرت است تمامی حقوق فطری انسان را به رسمیت می شناسد و از آن دفاع می کند. مثلاً در رابطه با آزادی و نفی سلطه و استثمار دیگران امام علی(علیه السلام) به فرزندش امام حسن فرمود: و لا تکن عبد غیرک و قد جعلک الله حرا(۵). پسرم حسن، بنده غیر خودت نباش، چرا که خداوند تو را (یعنی هر انسانی را) آزاد آفریده است. با استشهاد به روایت فوق و دیگر روایات تعلیمات لیبرالیستی ـ به معنای واقعی آن ـ در متن تعالیم اسلامی وجود دارد(۶). روح آزاد خواهی و حریت در تمام دستورات اسلامی به چشم می خورد، در تاریخ اسلام، با مظاهری روبرو می شویم که گویی به قرن هفدهم دوران انقلاب کبیر فرانسه و یا قرن بیستم دروان مکاتب مختلف آزادی خواهی متعلق است.(۷) آزادی های اجتماعی شهید مطهری «آزادی اجتماعی» را از اهداف پیامبران ذکر می کند: یکی از مقاصد انبیا به طور کلی و به طور قطع، این است که آزادی اجتماعی را تأمین کنند و با انواع بندگی ها و بردگی های اجتماعی و سلب آزادی هایی که در اجتماع

هست، مبارزه کنند(۸). علامه شهید با تقدیس آزادی اجتماعی، در تبیین آن به روایت ذیل پیامبر(صلی الله علیه و آله) استناد می کند: اذا بلغ بنو ابی العاص ثلاثین اتخذوا عبادالله خولا و مال الله دولا و دین الله دخلاً. اولاد ابی العاص (اموی ها) اگر به سی نفر برسند، بندگان خدا را بنده خود و مال خدا را مال خود حساب می کنند، و در دین خدا هم آنچه بخواهند، بدعت ایجاد می کنند(۹). در این حدیث، پیامبر اسلام تسلط بر بندگان خدا و سلب آزادی ها و لجام کشیدن (یکی از معانی خول) توسط حکومت ها را محکوم واز صفات مذموم امویان ذکر می کند. آزادی بیان اما درباره حق آزادی های عقیدتی، سیاسی و احزاب و مخالفان، ایشان معتقد به آن است و آن را یکی از افتخارات اسلام ذکر می کند. استاد در تشریح آن به اظهار عقیده منکران خدا نزد پیامبر و برخورد احترام آمیز مسلمانان با آنها اشاره می کند که همین شیوه و سنت حسنه در حکومت امام علی (علیه السلام) و در عصر سایر امامان ادامه داشت که تاریخ برخی از مباحثات امامان با ملحدان و اهل کتاب را ضبط نموده است. اعطای آزادی های اجتماعی و سیاسی به خوارج توسط حضرت علی (علیه السلام) نمونه اعلای دمکراسی را که در جهان کم نظیر یا بی نظیر است؛ به تصویر می کشد. خوارج آزادانه عقایدشان را ابراز می کردند و چه بسا در مسجد کوفه (مرکز خلافت علی (علیه السلام)) وی را تکفیر می کردند.) امیرالمؤمنین با خوارج در منتهی درجه آزادی و دمکراسی رفتار کرد. هر گونه اقدام سیاسی و حکومتی برایش مقدور بود، اما او زندانشان نکرد و شلاقشان نزد. و حتی سهمیه آنها را از بیت المال قطع نکرد. با آنها همچون سایر افراد رفتار می کرد(۱۰). (۱) . ر.ک: مجموعه مقالات استاد شهید مطهری، ص ۷۴. (۲) . ر.ک: نظام حقوق زن در اسلام استاد شهید مطهری، ص۶. (۳) . نظام حوق زن در اسلام استاد شهید مطهری، ص ۱۴۱. (۴) . همان، ص ۱۳۶. (۵) . ر.ک: نهج البلاغه، نامه ۳۱، شماره ۸۷. (۶) . ر.ک: پیرامون انقلاب اسلامی استادشهید مطهری، ص ۳۴و ۳۵. (۷) . همان، ص ۳۲. (۸) . گفتارهای معنوی استاد شهید مطهری، ص ۱۸. (۹) . ابن ابی الحدید، شرح نهج البلاغه، شرح خطبه ۱۲۸؛ و نیز: گفتارهای معنوی، ص ۱۸ و ۱۹. (۱۰) . جاذبه و دافعه استاد شهید مطهری، ص ۱۴۳. محمد حسن قدردان ملکی- با تلخیص از کتاب حکومت دینی، ص۱۲۳

دموکراسی در سایه ولایت فقیه

دموکراسی در سایه ولایت فقیه دموکراسی الهی در نظام سیاسی اسلام، حق تشریع و تقنین، مخصوص خداوند بوده ؛و وظیفه‌ی رهبران و حاکمان الهی، تفسیر، تبیین و اجرای آن قوانین است و قوانین جاری حکومتی، در چارچوب قوانین الهی تدوین می‌شود. به جز خداوند، کسی به طور مستقل، حق تصرف در جان و مال افراد و حق حکومت و دخالت در سرنوشت مردم را ندارد و مشروعیت حکومت، منوط به اذن خداوند است. فلسفه حکومت دینی، تامین خیر و سعادت افراد جامعه در بعد مادی و معنوی از طریق نشر معارف دینی و اجرای قوانین قرآن و سنت است.«حق و «تکلیف ، میان حکومت و امت، دو جانبه بوده و حکومت ورهبری دینی، خدمتگزار مردم است. حکومت دینی بر پایه‌ی مشورت، ارشاد،نصیحت و نظارت دوجانبه‌ی رهبری و مردم استوار است و در تصمیم گیری‌های‌مربوط به امور جامعه، با آنان به مشورت می‌پردازد ؛و پس از تبادل‌رای، و ارزیابی جهات مختلف موضوع، و در نظر گرفتن جنبه‌های سود وزیان و مصالح و مفاسد، مسئولیت تصمیم نهایی را پذیرفته و همان اجراءمی گردد. همان گونه که رهبر و نمایندگان و همکاران او، وظیفه دارندبر اخلاق و رفتار جامعه نظارت کرده و حافظ سلامت فرهنگی جامعه باشند،جامعه نیز موظف است‌بر جریان امور حکومت، نظارت کرده، از دادن‌پیشنهاد و انتقاد دلسوزانه دریغ نورزند. در این جهت، فرقی میان‌رهبران معصوم و غیرمعصوم نیست. از این رو امام علی(ع) که خود اززمامداران جهان اسلام، است، از مردم می‌خواهد که از برخورد چاپلوسانه‌و ریاکارانه با او بر حذر باشند، و از انتقاد مشفقانه و ارشادنیک‌اندیشانه دریغ نورزند.(۱) تاکید بر روش مشورت و انتقاد در رهبری‌و حکمرانی از طرف کسانی چون پیامبر اکرم(ص) علی (ع)، که مصون ازلغزش و خطا بوده‌اند ضمن این که نوعی حرمت نهادن به شخصیت مردم ومایه‌ی شکوفایی اندیشه‌ها و تقویت روحیه‌ی خودباوری و آزادمنشی است،الگویی

روشن از شیوه‌ی زمامداری دینی را نیز به بشر عرضه می‌کند. حکومت اسلامی، ضمن در برداشتن مزایای نظام دموکراتیک بشری، از نواقص آن مصون است. احترام گذاشتن به حقوق افراد جامعه و آزادی‌های مشروع آنان، و نفی استبداد و خودکامگی در صحنه‌ی سیاست و حکومت، از مزایای‌دموکراسی است که در حکومت اسلامی، به صورت احسن برآورده شده است. درحکومت اسلامی، همه‌ی افراد جامعه در برابر قانون، یکسان و دربرخورداری از ثروت‌های ملی و امکانات دولتی مساوی‌اند. امتیازات، به‌میزان تلاش افراد، نیاز آنها و خدماتیست که به جامعه یا نظام حکومتی‌عرضه می کنند. نژاد، رنگ، زبان، قومیت، و حتی مذهب به خودی خودمعیار امتیاز، در این زمینه، به شمار نمی‌رود. از این روست که وقتی‌امام علی(ع)، برای حل منازعه، فی ما بین او و فردی یهودی، نزد خلیفه‌ی‌دوم عمر بن خطاب می‌رود ;و خلیفه، امام را با کنیه‌ی «ابوالحسن صدامی‌زند و یهودی را به «نام ; امام، این برخورد را مخالف با رویه‌ی‌عدالت و مساوات در قضاوت تلقی می کند، و برافروخته می‌شود.(۲) و آن‌زمان، که پیرمرد نصرانی را می‌بیند که برای گذران زندگی دست‌به گدایی‌زده است، امام(ع) از دیدن این ضعیت‌سخت آزرده خاطر می‌شود و زبان به‌اعتراض گشوده می‌فرماید: «وقتی که توان کارکردن داشت او را به کارگرفتید ;و اکنون که ناتوان شده است ;به حال خود، رهایش کرده‌اید!»آن‌گاه، دستور داد تا از بیت‌المال مسلمین به او انفاق‌کنند.(۳) آن حضرت، در عهدنامه خود به مالک اشتر، توصیه‌ی مؤکد می کندکه با مردم از روی مهربانی و خیرخواهی رفتار کند ;و در پی جمع‌آوری‌ثروت و چپاول سرمایه‌های عمومی و بهره‌کشی از مردم نباشد ;و تصریح‌می کند که در این جهت فرقی میان مسلمان و غیرمسلمان وجود ندارد.(۴) پیشگیری از استبداد در حکومت الهی برای جلوگیری از استبداد و خودکامگی، صفات اخلاقی مهمی، به عنوان شرایطرهبر دینی و رجال حکومت،مقرر شده است. که از طریق عدالت،تقوا و زهد وپارسایی تامین می‌شود و استبداد، صفت و رفتاری زشت و نامشروع بوده ودر نظام سیاسی اسلام،از آن به شدت نکوهش شده است. متقابلا برخورد متواضعانه‌و خیرخواهانه با مردم، از ارزنده‌ترین صفات انسانی و به ویژه، برای‌حاکمان و والیان به شمار آمده است.اصل مشورت نیز از ارکان حکومت ورهبری دانسته شده است. اما علاوه بر همه ضمانتهای درونی، نصیحت، نظارت‌و انتقاد از رجال حکومت، حق مسلم و بلکه وظیفه مردم تلقی شده است. درصورت رعایت این موازین اخلاقی، سیاسی و فرهنگی، مجالی برای پیدایش‌پدیده‌ی شوم استبداد و خودکامگی در صحنه‌ی سیاست و حکومت فراهم نخواهدشد. مظهر حکومت الهی بودن، غیر از خدایی کردن است! حکومت‌سلیمان‌پیامبر، مظهر حکومت و فرمانروایی خداوند است ;و او، قدرت خود راموهبتی الهی می‌داند که وسیله‌ای برای آزمایش اوست: «هذا من فضل ربی‌لیبلونی ا اشکر ام اکفر». (۵) ولی حکومت فرعون از قبیل خدایی کردن برمردم، یعنی حکومت طاغوتی و اهریمنیست. همان‌گونه که قرآن کریم نیزیادآوری می‌کند، که فرعون، می‌گفت: «انا ربکم الاعلی . (۶) «حکومت الهی »، هیچ نسبتی با «خدایی کردن ، ندارد. هیچ حکومت‌الهی داعیه‌ی خدایی کردن ندارد ;ولی باید نماینده‌ی حکومت‌خداوند برمردم باشد. تفکیک دین از حکومت؟! برخی مدعی شده‌اند که مساله‌حکومت، مورد اهتمام قرآن نیست، و اصولا دین کاری به حکومت ندارد;زیرا «دین تنها یک مقوله‌ی معنوی، و «حکومت ، مقوله‌ای مادی و دنیوی‌است ;و این دو ربط و پیوندی با یکدیگر ندارند. ادله‌ای که آورده‌اند،بدین قرار است: دلیل اول: گفته شده است: «آن چه از مجموعه‌ی آیات وسوره‌های قرآن برمی‌آید، قسمت اعظم و اصلی آن بر محور دو مساله‌ی خداو آخرت است; ضمن آن که، احکام فقهی، کمتر از دو درصد آیات قرآن رابه خود اختصاص داده است. و قرآن که ثمره و خلاصه‌ی دعوت و زبان رسالت‌است، نه تنها سفارش و دستوری برای دنیای ما نمی‌دهد، بلکه ما را ملامت‌می کند که چرا این اندازه به دنیا می‌پردازید و آخرت را که بهتر است وماندگارتر، فراموش و رها می‌کنید.» (۷) پاسخ: تردیدی نیست که دعوت به‌توحید و قیامت، محور عمده‌ی دعوت پیامبران را تشکیل می‌هد ;اما بااهتمام دین به مساله‌ی حکومت‌به انگیزه‌ی برقراری عدل، و اجرای‌احکام الهی در جامعه بشری نه تنها هیچ تعارضی ندارد، بلکه مستلزم‌آن نیز می‌باشد و لذا آیات نبوت نیز به امر حکومت، اهتمام ورزیده است.قرآن کریم، کلام خداوندی است و از هر گونه تعارض گویی پیراسته است ;پس‌هرگاه حکومت در خدمت اهداف توحیدی و اخروی

باشد، وسیله‌ای لازم و دینی‌و خداپسند خواهد بود ;و هرگاه در خدمت اهداف مادی و طاغوتی و شیطانی‌باشد، وسیله‌ای مذموم و نکوهیده و ضد دینیست. وقتی که عبدالله بن عباس‌در «ذی‌قار» بر امام علی (ع)، وارد شد، امام را در حال تعمیرکردن‌کفش‌های خود دید.امام به ابن‌عباس فرمود:«این کفش‌ها، چه قدر ارزش دارد؟» گفت: «ارزشی ندارد!» امام فرمود: «به خدا سوگند! در نزد من ازحکومت‌بر شما، محبوب‌تر است ;مگر این که حقی را برپای دارم، و یا ازاجرای باطلی، جلوگیری کنم . (۸) امام(ع) حکومت را مردود نمی‌شمارد;بلکه مطلوب‌بودن ذاتی آن را، رد می‌کند. ولی، اگر وسیله‌ای برای تحقق‌بخشیدن به حق و جلوگیری از اجرای باطل بتواند باشد، مقبول و مطلوب‌خواهد بود. امام(ع) در رد نظریه‌ی خوارج، درباره‌ی مساله‌ی حکمیت ازحکومت و حکمران به عنوان یک ضرورت اجتماعی یاد کرده، یادآور می‌شودکه ضرورت این امر تا حدیست که اگر جامعه از داشتن حاکم و زمامداری‌صالح محروم شود، و کار، به دو راهی «نداشتن حکومت یا «داشتن حکومت‌غیرصالح منتهی گردد حکومت غیرصالح، بر بی‌حکومتی و هرج و مرج،برتری دارد ;چنان که می‌فرماید: «لابد للناس من امیر بر اوفاجر». (۹) آن چه از دیدگاه قرآن کریم مذموم و مردود است‌دنیاگرایی است نه دنیاداری ;و این دو مقوله، با یکدیگر، ملازمه‌ندارند. قرآن کریم درباره آرمان‌های حکومت، می‌فرماید: «الذین ان‌مکناهم فی الارض اقاموا الصلوه و ءاتوا الزکوه، و امروا بالمعروف ونهوا عن المنکر ;و لله عاقبه الامور» همانان که اگر در زمین، قدرت وفرمانروایی‌شان عطا کنیم ;نماز را برپای داشته، زکات می‌پردازند، وافراد را به معروف فرمان می‌دهند و از منکر باز می‌دارند ;و این گونه‌است، که سرانجام کارها، به دست‌خداست. دلیل دوم: گفته شده است: در هیچ یک از این سرفصل‌ها یا سر سوره‌ها وجاهای دیگر دیده نمی‌شود که گفته شده باشد ما قرآن را فرستادیم تا به‌شما درس حکومت و اقتصاد و مدیریت‌یا اصلاح امور زندگی دنیا و اجتماع‌را بدهد. (۱۰) پاسخ: آموزشهای مربوط به روش حکومت و مدیریت، دو گونه‌است: آموزش‌های کلی و جزئی. آن چه می‌توان از یک شریعت جهانی و ابدی انتظار داشت، آموزشهای نوع‌اول است، که در شرایط مختلف قابل اجرا و تطبیق است ;ولی، نوع دوم که‌متغیر و نسبیست در چهارچوب آموزش‌های کلی و ثابت نمی‌گنجد تا شریعت‌آسمانی آنها را تبیین و ترسیم کند، مثلا در مورد روابط بین‌المللی‌آن چه، می‌توان به عنوان یک خط مشی کلی ترسیم کرد، عبارت است از: اصل‌استقلال سیاسی ;سلطه‌ناپذیری، داشتن رابطه‌ی مسالمت‌آمیز با قدرت‌هایی که قصد تعدی و تجاوز به ملت اسلامی را ندارند ;چنان که قرآن کریم‌می‌فرماید: «و لن یجعل الله للکافرین علی المؤمنین سبیلا» (۱۱) خداوند برای کافران راه سلطه بر مؤمنان را مقرر نکرده است.(۱) . نهج‌البلاغه، خطبه‌ی ۲۱۶. (۲) . آیت الله سبحانی، مفاهیم القرآن، ج۲، ص۴۲. (۳) . شیخ حر عاملی، وسائل الشیعه، ج۱۱، ص۴۹. (۴) . نهج‌البلاغه، نامه‌ها، شماره‌ی ۵۳. (۵) . سوره نمل، آیه۴۰. (۶) . سوره‌ی نازعات، آیه‌ی ۲۴. (۷) . گزیده‌ای از ادله مذکور در مجله کیان، شماره ۲۸، آخرت و خدا هدف‌بعثت انبیاء، مهندس مهدی بازرگان. (۸) . نهج البلاغه، فیض‌الاسلام، خطبه‌ی ۳۳. (۹) . نهج البلاغه، فیض الاسلام، خطبه‌ی ۴۰. (۱۰) . آخرت و خدا هدف بعثت انبیاء، مهندس مهدی بازرگان . (۱۱) . سوره‌ی نساء، آیه‌ی ۱۴۱. این، یک اصل کلی، در سیاست‌خارجی و روابط بین‌المللیست ;اما، تشخیص‌مصادیق و ترسیم شیوه‌ی خاص آن در شرایط گوناگون مختلف است، ونمی‌توان معیار کلی و ثابتی را برای آن ارائه کرد. همین‌گونه است‌مسایل مربوط به امور تولید، توزیع، آموزش و پرورش، قوای نظامی وانتظامی، دستگاه قضایی، قوه‌ی مجریه و سایر نهادهای ملی یا سایرسازمان‌های دولتی. ولی، برنامه‌ها و روش‌های جزئی و موردی، به‌کارشناسی‌های ویژه و در خور شرایط مختلف نیاز دارد. دلیل سوم: نویسنده‌ی مقاله‌ی «آخرت و خدا، هدف بعثت انبیا» می‌گوید:«قرآن و رسالت پیامبران نسبت‌به امور دنیایی ما نه بیگانه است و نه‌بی‌نظر و بی‌اثر ;آن چه، از این بابت عاید انسانها می‌گردد، «محصول‌فرعی محسوب می‌شود، و به طور ضمنی به دست می‌آید. بدون آن که اصل واساس باشد یا به حساب هدف بعثت و وظیفه‌ی دین گذارده شود ;نه تنهاوظیفه‌ی دین نیست، بلکه همان طور که می‌دانیم و در درس‌های تعلیمات‌دینی تاکید می‌شود (شرط) قبولی عبادات قصد قربت است، یعنی اگر کسی‌وضو بگیرد و غسل کند که پاکیزه شده باشد، برای معالجه‌ی چاقی و دفع‌سموم بدن روزه بگیرد یا به عنوان ورزش عضلات

نماز بخواند و قصد قربت‌و نیت عبادت برای خداوند سبحان را نداشته باشد، آن نماز و روزه وغسل‌ها باطل است و ارزش اخروی و الهی ندارد». (۱) پاسخ : اسلام،خواهان سلامتی جسم و روح، و سعادتمندی انسان در حیات دنیوی و اخروی‌است ;هر چند، به تناسب نقش متفاوتی که احکام دینی دارند، در موردبرخی تنها به آثار و نتایج روحی و اخلاقی آن توجه شده، و در برخی‌دیگر به آثار اجتماعی یا سیاسی یا نظامی، و در پاره‌ای از آنها هر دوجنبه مورد توجه قرار گرفته است. در مورد «نماز» بر این مطلب که نمازموجب تحکیم یاد خدا و مایه‌ی بازداری از پلیدی‌هاست، تاکید شده‌است. (۲) و در مورد «زکات به اثر تهذیب و تزکیه‌ی نفس از صفت‌بخل وحرص توجه شده است، و در مورد «حج ، به منافع دنیای اسلام که هم‌جنبه‌ی مادی دارد و هم جنبه‌ی سیاسی و اجتماعی و نیز، به «یادخدا» که جنبه‌ی عبادی آن است توجه شده است. (۳) و درباره «روزه قرآن کریم بر اثر تربیتی آن، و نقش ویژه‌ای که در تقویت روحیه‌ی تقواو پاکدامنی دارد تاکید کرده است (۴;) و در احادیث معصومین، برفواید جسمانی و آثار اجتماعی آن نیز توجه شده است ;چنان که درحدیث معروف نبوی آمده است «صوموا تصحوا»: روزه بگیرید تا سالم‌باشید ;و امام صادق (ع) درباره‌ی فلسفه‌ی روزه‌داری فرمودند: «علت آن،این است که ثروتمندان، سختی گرسنگی را تجربه و نسبت‌به تهی‌دستان‌ترحم کنند. (۵) امام‌علی(ع) درباره‌ی فلسفه‌ی برخی از احکام الهی‌می‌فرماید که «خداوند»: ۱- ایمان را، برای پاکسازی افراد و جامعه، از آلودگی شرک واجب داشت. ۲- نماز را، برای منزه ساختن افراد، از کبر و خودبینی ;۳- زکات را،برای سبب روزی ;۴- روزه را، برای آزمایش اخلاص بندگان ;۵- حج را، برای نزدیک‌شدن دین‌داران ;۶- جهاد را، برای عزتمندی اسلام; ۷- امر به معروف را، به انگیزه‌ی مصلحت توده‌ی مردم ;۸- نهی از منکر را، برای بازداری بی‌خردان ;۹- صله‌ی رحم را، برای کثرت افراد ;۱۰- قصاص را، برای حفظ خون‌ها ;۱۱- اقامه‌ی حدود را، برای بزرگداشت محرمات الهی ;۱۲- ترک شرابخواری را، برای پاسداری از عقل ;۱۳- دوری از سرقت را، به جهت‌حفظ عفت ;۱۴- ترک زنا را، به جهت‌حفظ انساب ;۱۵- ترک لواط را، برای افزایش و بقای نسل بشر ;۱۶- شهادت و گواهی را، برای اظهار حق در برابر انکارها ;۱۷- ترک دروغگویی را، به خاطر شرافت راستگویی ;۱۸- سلام را، برای امنیت‌یافتن از ترسها ;۱۹- امامت را، برای نظام‌یافتن امت ;۲۰- اطاعت از امام را، برای بزرگداشت مقام امامت. (۶) در این تعالیم‌بیست‌گانه که نمونه‌ای از آموزه‌های اعتقادی، احکام فرعی، دستورات‌اخلاقی و امور سیاسی را در بر دارد امام از فلسفه و هدف قوانین‌دینی سخن گفته است، که ناظر به مصالح دنیوی و سعادت معنوی واخرویست. در این صورت، فرعی و ضمنی دانستن نتایج‌سازنده‌ی تعالیم واحکام دینی، از قبیل اجتهاد در برابر نص، و نوعی پیش داوریست. آنچه،درباره‌ی سلامت و کمال حیات دنیوی می‌توان گفت، این است که سعادتمندی وکامیابی دنیوی جنبه‌ی مقدمی و ابزاری دارد ;و هدف نهایی سعادت وکامیابی اخرویست ;زیرا که حیات دنیوی، موقت و گذراست و حیات اخروی‌پایدار و ابدی (انما هذه الحیوه الدنیا متاع، و ان الآخره هی‌دار القرار). (۷) آخرت به منزله‌ی مزرعه است ;و نیز آمده است که «من‌لا معاش له لا معاد له . و خداوند، خطاب به قارون، می‌فرماید: «و ابتغ‌فیما ءاتاک الله الدار الآخره، و لا تنس نصیبک من الدنیا ;و احسن کمااحسن الله الیک; و لا- تبغ الفساد فی الارض، ان الله لا یحب‌المفسدین (۸) به وسیله آنچه خداوند به تو ارزانی داشته سعادت‌اخروی را برگزین ;و بهره‌ی خود را از دنیا فراموش مکن ;و همچنان که‌خدا به تو احسان کرده، به مردم احسان کن ;و فساد را در زمین برمگزین که خداوند مفسدان را قطعا دوست نمی‌دارد. نویسنده‌ی محترم، میان‌اعمال عبادی و قربی نیز فرق نگذاشته، و بر این اساس نتیجه گرفته‌است که در اسلام شرط قبولی اعمال دینی، قصد قربت است ;ولی، این حکم،ویژه‌ی اعمال عبادیست نه مطلق اعمال دینی. دلیل چهارم: گفته شده است: «از یادآوری‌های مکرر و مؤکدی که خداوندعزیز حکیم به رسول خود، و به گروندگان دینش می‌کند، یکی «انما انت‌مذکر. لست علیهم بمصیطر»، (۹)دیگری «لا اکراه فی الدین (۱۰) است;به نضمام دهها آیه «و ما انا علیکم بوکیل ، (۱۱) که دلالت‌بر مامور و موکل نبودن و مسئول کفرو دین مردم نشدن آن حضرت می‌کند. نازل‌کننده‌ی قرآن و فرستنده‌ی‌پیامبران نخواسته است، و نمی‌خواهد، که آیین او جز از طریق اختیار وآزادی، با حفظ کرامت انسانی و با پشتوانه‌ی ارشاد

و علم، ارائه واجرا شود. نام اسلام، هم‌ریشه با تسلیم است، ولی نه تسلیم آمرانه واجباری، بلکه تسلیم داوطلبانه‌ی عارفانه و عاشقانه به اسلام و صفا و رضا. پاسخ: اگر مفاد آیات یادشده این باشد، که پیامبر اکرم(ص)نباید در راه دعوت به توحید و مبارزه با شرک و جاهلیت، از روش قهر واعمال قدرت و جهاد و پیکار استفاده کند ;و تنها وظیفه‌ی او، دعوت‌زبانی و ابلاغ پیام‌های الهی و انذار و بشارت دادن بوده است ;این‌معنا با آیات مربوط به «جهاد» که صریحا یادآور می‌شود: «با مشرکان‌پیکار کنید، تا همگان، مطیع خداوند شوند» «و قاتلوهم حتی لاـ تکون‌فتنه و یکون الدین کله لله . (۱۲) و آیات مربوط به اهل «بغی که‌پیکار با آنان را، تا تسلیم‌شدن در برابر حق، واجب داشته است:«فقاتلوا التی تبغی حتی تفیء الی امر الله (۱۳) و نیز آیات مربوطبه قصاص و حدود، تعارض خواهد داشت ;همچنان که با سیره‌ی‌پیامبر اکرم(ص) در جنگهای ابتدایی صدر اسلام، نیز، ناسازگار خواهدبود. درست است که گسترش آیین اسلام، معلول شمشیر و عامل قدرت و خشونت‌نبوده است، ولی در این که عامل قدرت و غلبه‌ی شمشیر فی‌الجمله درپیشبرد دعوت اسلام مؤثر بوده است، جای تردید نیست. این مطلبیست، که‌هم از نصوص قرآنی، و هم از شواهد تاریخی به دست می‌آید. در آیه لا ـ اکراه فی الدین مقصود از دین، باور و ایمان است ;که مربوط به‌قلب و روان آدمی است، نه جوارح و اعضا. و بدیهیست که چنین حقیقتی،اکراه‌پذیر نیست. ایمان، به سان محبت و عداوت است، که نمی‌توان آن رابا اکراه و اجبار در ضمیر کسی ایجاد کرد ;آن چه در اختیاردیگران است، مبادی و مقدمات یا اسباب و علل آن است. و مقصود، ازآیه‌ی «انما انت مذکر لست علیهم بمصیطر» و مانند آن، این است که‌حقیقت ایمان که امر قلبیست، و اکراه‌پذیر نیست از سیطره و قدرت‌پیامبر اکرم(ص)، بیرون است. وظیفه پیامبر، ابلاغ پیام الهی به مردم،انذار و بشارت و اندرز، تعلیم کتاب و حکمت، تهذیب و تزکیه‌ی نفوس،اجرای احکام و حدود الهی که سبب جلوگیری از نفوذ و گسترش بیماری‌های‌مهلک اخلاقی در جامعه است. و تلاش، در جهت‌برقراری قسط، در جامعه‌ی‌بشری است. تحقق برخی از این اهداف و مسئولیت‌ها بدون تشکیل حکومت وبهره گیری از اهرم‌های حکومتی، امکان‌پذیر نیست ;و هیچ یک از آنها بااصل «لا اکراه فی الدین و «انما انت مذکر» منافاتی ندارد. قرآن و حکومت: قرآن کریم، «ولایت‌بر انسان را، مخصوص خدا دانسته ومی‌فرماید: «فالله هو الولی (۱۴) و نیز، می‌فرماید: «و ما لکم من‌دون الله من ولی و لا ـ نصیر» (۱۵) و آیات دیگر... همان‌گونه، که حکمرانی را نیز مخصوص خداوند دانسته، و می‌فرماید: «ان الحکم‌الا لله امر الا تعبدوا الا ایاه (۱۶) ولی، در عین حال، هم ولایت و هم‌حکومت را، به غیر خداوند نیز نسبت داده است. چنان که، می‌فرماید:«و المؤمنین و المؤمنات بعضهم اولیاء بعض (۱۷)و نیز، می‌فرماید: «ومن قتل مظلوما فقد جعلنا لولیه سلطانا»(۱۸) و درباره‌ی حکومت،می‌فرماید: «و ان خفتم شقاق بینهما فابعثوا حکما من اهله و حکما من‌اهلها» (۱۹) . همین گونه است، مساله‌ی «امر» به معنی شان وفرمان، که ولایت‌بر آن مخصوص خداوند است ;چنان که می‌فرماید: «قل ان‌الامر کله لله (۲۰) . با این حال که آن را به غیر خدا نیز نسبت‌داده، می‌فرماید: «اطیعوا الله و اطیعوا الرسول و اولی الامرمنکم (۲۱) .(۱) . مقاله‌ی مهندس بازرگان. (۲) . اقم الصلوه لذکری(طه/۱۴ ;)ان الصلوه تنهی عن الفحشاء و المنکر ولذکر الله اکبر(عنکبوت/۴۵). (۳) . حج/۲۸ ۲۷. (۴) . بقره/۱۸۳. (۵) . علل الشرایع، ص۳۸۷، باب ۱۰۸. (۶) . نهج البلاغه، فیض الاسلام، کلمات قصار، شماره‌ی ۲۴۴. (۷) . سوره‌ی غافر، آیه‌ی ۳۹. (۸) . سوره‌ی قصص، آیه‌ی ۷۷. (۹) . سوره‌ی غاشیه، آیه‌های ۲۲ ۲۱. (۱۰) . سوره‌ی بقره، آیه‌ی ۲۵۶. (۱۱) . سوره‌ی یونس، آیه‌ی ۱۰۸. (۱۲) . سوره‌ی انفال آیه‌ی ۳۹ (۱۳) . سوره‌ی حجرات، آیه‌ی ۹. (۱۴) . سوره‌ی شورا، آیه‌ی ۹. (۱۵) . سوره‌ی بقره، آیه‌ی ۱۰۷. (۱۶) . سوره‌ی یوسف، آیه‌ی ۴۰. (۱۷) . سوره‌ی توبه، آیه‌ی ۷۱. (۱۸) . سوره‌ی اسرا، آیه‌ی ۳۳. (۱۹) . سوره‌ی نساء، آیه‌ی ۳۵. (۲۰) . سوره‌ی آل عمران، آیه‌ی ۱۵۴. (۲۱) . سوره‌ی نساء، آیه‌ی ۵۹. ولی، میان این دو دسته آیات تعارض وجود ندارد. زیراآنچه مخصوص خداوند است ولایت، حکومت و فرمانروایی بالذات و مستقل‌است ;و آنچه به غیر خدا نسبت داده شده، ولایت و حکومت غیرمستقل، یعنی‌ماذون از جانب خداوند است. آیه‌ی «ولایت و مسئله حکومت دینی ۱- از جمله آیات مربوط به ولایت و رهبری الهی ، آیه‌ی ۵۵ سوره‌ی مائده‌است، که می‌فرماید: «انما ولیکم الله و رسوله و الذین ءامنوا الذین یقیمون الصلوه ویؤتون

الزکوه و هم راکعون . مقصود از مؤمنـان، با صـفات ویژه‌ای که در این آیه برای آنها بیان‌شـده است، علی(ع) است.تفسـیر «ولایت ، در آیه‌ی یـاد شـده، به محبت‌یـا نصـرت صـحیح نیست. آیه‌ی‌ولا‌یـت، ناظر به مساله پیشوایی و رهبری امت اسـلامیست ;که گذشـته ازدخالت در شـئون دینی مسلمین، تصرف در امور دنیوی آنان را نیز شامل‌می‌شود. آیه‌ی «اولی الاءمر» و مساله‌ی حکومت دینی ۲- آیـه‌ی دیگری، که به بحث رهـبری و حکـومت دینی مربـوط است، آیه‌ی ۵۹سوره‌ی «نسـاء» است. «یـا ایها الـذین ءامنوا اطیعوا الله و اطیعوا الرسول و اولی الامرمنکم هان ای مؤمنان! از خدا، رسول و اولی‌الامر خویشـتن فرمانبری کنید.«امر» در لغت‌به معنی فرمان (در مقابل «نهی) و نیز، شان به کاررفته است. چنان که، به معنی فعل ابـداعی و غیر تدریجی (در مقابل خلق)نیز، اسـتعمال شده است ;و مقصـود از آن، در آیه‌ی مـورد بحث، یکی از دومعنـای نخست است ;و معنـای دوم (شـان) راجـح است، به قرینه‌ی آیـاتی چـون:«و شـاورهم فی الامر» (۱) و «امرهم شـوری بینهم (۲) . بنـابراین، مقصود از اولی‌الامر، کسانی‌انـد که از جانب خداونـد، حق دخالت‌در شؤون دینی و دنیوی مردم را دارنـد. (۳) و در تعیین مصـداق آن،اقوال زیر نقل شده است: الف- مقصود، امرا و حکمرانان منصوب از جـانب پیـامبر(ص)، در زمـان آن‌حضـرت است. ب- امرکننـدگان به معروف، مقصود است. ج- مقصود، علمای اسـلامیست . د- مقصود، ائمه‌ی اهـل بیت(ع) است. قول اخیر، از امـام باقر و صادق(ع)روایت‌شـده، و مورد قبول‌علمای امامیه است ;و اقوال دیگر، از برخی صحابه نقل شده، ومورد قبول علمای اهل سنت است. (۴) دلیل قول شیعه، این است‌که لزوم اطاعت اولی‌الامر بدون هیچ‌گونه قید و شـرطی، و قرار گرفتن آن‌در ردیف اطاعت از پیامبر خدا جز با عصمت اولی‌الامر قابل توجیه نیست.زیرا، هرگز خداوند پیروی بی‌قیـد و شـرط فرد یـا افرادی را، که معصوم‌نیسـتند و احتمـال خطـا، در قـول و فعـل آنهـا، وجود دارد واجب نمی‌کنـد.و جز ائمه‌ی اهـل‌بیت ، هیـچ کس از خلفا و حکمرانان، دارای صـفت عصـمت‌نبوده است! عصـمت ائمه‌ی اهل‌بیت(ع)، از آیه‌ی تطهیر و حـدیث ثقلین وسـفینه و مانند آن نیز به دست می‌آید، که بحث درباره‌ی آن، فرصت‌دیگری را طلب می‌کند. در هر حال، آیه‌ی «اولی الامر» ناظر به مساله‌رهبری و حکومت دینیست. آیه‌ی «تبلیغ و حکومت دینی ۳- «یا ایها الرسول بلغ ما انزل الیك من ربك ;و ان لم تفعل فمابلغت رسالته...» (۵) . این آیه، در حجه‌الوداع بر پیـامبر اکرم(ص) نـازل شـده است(سـال دهم هجرت ;)و در آن زمـان، اصول و فروع دین اسـلام بیان شـده بود،و حکمی باقی نمانـده بود که ابلاغ آن با ابلاغ کل رسالت‌برابری کنـد،مگر مساله امامت و خلافت; که گرچه، در موارد مختلف و در جمع‌هـای کوچك‌بیـان شـده بود، ولی به صورت یك ابلاغ عمومی که به گوش مسـلمانان‌مناطق مختلف برسد انجام نشده بود. احادیث مربوط به شان نزول آیه،نیز، گواه بر این مطلب است. آیه‌ی «اکمال دین و حکومت دینی ۴- «الیـوم اکملت لکم دینکم و اتممت علیکم نعمـتی و رضـیت لکم الاسـلام‌دینا» (۶) . روایـات مربوط به شـان نزول آیه، گویـای این مطلب است، که پس از آن که‌پیامبر اکرم(ص)، علی(ع) را در غدیر خم به عنوان مولا، به‌مسـلمانان معرفی کرد، آیه‌ی مذکور، نازل شد. علت‌یاس و نومیدی کافران، این بود که توطئه‌هایشان عقیم ماند وعاقبت، تنها بدان امید بسـته بودند که در امر رهبری اسـلامی، رخنه‌ایجاد کننـد. کامل‌شـدن دین با امامت علی(ع)، از این روست، که اولا:بخشـی از احکام الهی که زمینه‌ی بیان آنها توسط پیامبر اکرم(ص) فراهم‌نشده بود، توسط آن حضرت بیان می‌شد، ثانیا: معارف و احکام الهی،توسط او که باب مدینه‌ی علم پیامبر بود تبیین می‌شـد. ثالثا:مـدیریت و رهبری قاطعانه و حکیمانه‌ی او، می‌توانست جامعه‌ی اسـلامی را،در مسیر صـحیح رهبری کند. مساله امامت ائمه‌ی اهل‌بیت(ع)، در احادیث اسـلامی، نیز مطرح‌شده است ;که از آن صـرف‌نظر می‌کنیم ;و تنها حدیث غدیر را، یادآورمی‌شویم که پیـامبر اکرم(ص)، قبل از آن که ولایت علی(ع) را به‌مردم ابلاغ کنـد، اولویت‌خود را نسبت‌به مؤمنان یادآور شـد. زیرا،خـداوند فرموده است: «النبی اولی بالمؤمنین من انفسـهم (۷) پیامبر نسبت‌به امورمؤمنین از خود آنان سزاوارتر است. و: «من کنت مولاه فعلی مولـاه هر کس من بر او ولـایت دارم، علی نیزبر او ولـایت دارد. اولویت پیـامبر و امـام، نسبت‌به مؤمنـان، بـدون هیـچ قیـد و شـرطی بیان‌شـده است و در نتیجه، همه‌ی شؤون و ابعـاد مربوط به زنـدگی معنوی و مادی‌آنان را شامل می‌شود ;یعنی پیامبر و امام بر مردم، ولـایت مطلقه دارنـد.این اطلـاق، در مقـایسه بـا ولـایت مردم است، و نه در مقـایسه بـا ولـایت الهی.آنـان، از جنبه‌ی الهی ، صاحب

هیچ گونه ولایتی نیستند ;و ولایت آنان، برگرفته از ولایت‌خداوند است و ولایت آنان، در طول ولایت‌خداست، نه درعرض آن. پس امامت نیز به سان نبوت، با «حکومت ملازمه دارد ;و حکومت، یکی ازشئون و وظایف امام است. ولایت فقیه، آری یا خیر؟! ۱- کسانی به کلی مرجعیت دینی را منکرند ;و اطاعت، در احکام دین‌را حتی در مسایل عبادی و فردی قبول ندارند. طبعا، از این‌دیدگاه، ولایت فقیه به این معنا که رای مجتهد دین‌شناس که شرایطتقلید را داراست در مسایل کلی و کلان جامعه و اداره‌ی امور جامعه،حجیت و اعتبار شرعی داشته و پیروی از او لازم و نافذ است، معنانخواهد داشت. یکی از طرفداران این نظریه، می گوید: «هیچ تفسیر رسمی وواحد از دین و لذا هیچ مرجع و مفسر رسمی از آن وجود ندارد و درمعرفت دینی همچون هر معرفت‌بشری دیگر، قول هیچ کس حجت تعبدی برای کس‌دیگر نیست.» (۸)۲- کسانی، که به تفکیک میان دین و سیاست قائل‌اند،و بر این باورند که حتی نبوت و امامت نیز هیچ گونه ارتباطی بامساله‌ی حکومت ندارد، و ما چیزی به عنوان حکومت دینی نداریم. و اگردر طول تاریخ نیز پیامبران یا امامان به تشکیل حکومت دست‌زده‌اند، این کار آنان، صبغه‌ی دینی نداشته و صرفا یک کار بشری وعقلایی بوده است.(۹) اما طرفداران ولایت فقیه سه تقریر از مدعای خوددارند: ۱- فقیه جامع شرایط، از طرف خداوند و به واسطه‌ی ائمه‌ی معصومین(ع)،به چنین مقامی برگزیده شده است. البته، این انتصاب، به وصف است‌نه به اسم. کسی که دارای صفت‌یا مقام فقاهت و عادل و پرهیزگار است،و علم و کفایت رهبری سیاسی جامعه را نیز دارد ;در عصر غیبت امام‌معصوم، همان ولایت و زعامتی را داراست، که امام معصوم از جانب‌خداوند داراست ;مگر این که، کاری از شئون خاص امام معصوم به شمارآمده باشد. ۲- ولایت فقیه، از قبیل ولایت‌بر امور حسبیه است ;یعنی کارهایی، که‌انجام آنها مطلوب شارع است، و مسئول خاصی نیز ندارد ;از قبیل‌تصرف در اموال کسی که از او خبری در دست نیست، و اگر اموال او به‌حال خود رها شود از بین خواهد رفت. در این صورت، بر مؤمنان عادل‌واجب است، که به حفظ آن مال اهتمام ورزند، و با حفظ امانت در آن‌تصرف کنند. بدیهی‌ست، در این کار، مجتهد عادل، بر دیگران اولویت داردزیرا او از احکام دین آگاه است، و غیر مجتهد در این جهت‌باید ازاو تقلید کند. البته، تصرف مجتهد، لازم نیست‌به صورت مباشرت باشد;بلکه می‌تواند فردی را بگمارد. حفظ اموال عمومی جامعه مانند دریاها،جنگل‌ها، معادن و غیره، و نیز برقراری و حفظ امنیت اجتماعی، وجلوگیری از تجاوز بیگانگان و متجاوزان به حریم جان و مال و ناموس‌مؤمنان، از مهمترین موارد امور حسبیه است ;که یقینا مطلوب شارع مقدس است، و در نتیجه، فقیه جامع شرایط بر تصدی این مهم بر دیگراناولویت دارد. ۳- دیدگاه سوم، این است که آن چه از طرف شرع در باره‌ی‌ولایت فقیه وارد شده، همان صفات و شایستگی‌هایی‌ست که ولی امر مسلمانان‌در عصر غیبت امام معصوم باید دارا باشد. اما نصب وی، به چنین‌مقامی، منوط به انتخاب مردم است. به عبارت دیگر، هر گاه فردی مجتهدو عادل و دارای کفایت رهبری باشد، زمینه و صلاحیت رهبری در وی موجوداست ;ولی فعلیت این مقام، در گرو بیعت‌یا رای و انتخاب مردم است.دیدگاه نخست، همان است که فقیهان برجسته‌یی چون صاحب جواهرمحقق نراقی، میرزای نائینی و امام خمینی(رضوان الله علیهم)آن را برگزیده‌اند اختیارات مناصب فقیه واجد شرایط فتوا، عبارت است از: ۱- افتا (فتوا دادن) در آن چه مکلفان غیرمجتهد، در زمینه‌ی مسایل‌دینی، به آن نیاز دارند ;و آن دو مورد کلی دارد: یکی احکام و فروع‌شرعی، و دیگری موضوعات استنباطی در ارتباط با احکام دینی. در این باره، میان مجتهدان اختلافی وجود ندارد ;مخالف در این مساله کسانی‌اند، که تقلید در احکام دینی را، جایز ندانسته‌اند. ۲- قضاوت در مرافعات و منازعات. در این مورد نیز اختلافی وجودندارد ;و تفصیل بحث درباره‌ی شرایط قاضی و احکام داوری، مربوط به‌مبحث قضاوت است.(۱) . سوره‌ی آل عمران، آیه‌ی ۱۵۹. (۲) . سوره‌ی شوری آیه‌ی ۳۸. (۳) . المیزان، ج۴، ص۳۹۱. (۴) . مفردات راغب، ص۲۵، کلمه امر، مجمع البیان، ج۴۳، ص۶۴. (۵) . سوره‌ی مائده، آیه‌ی ۶۷. (۶) . سوره‌ی مائده آیه‌ی ۳. (۷) . سوره‌ی احزاب، آیه‌ی ۶. (۸) . ماهنامه‌ی کیان، شماره‌ی ۳۶، ص ۴، مقاله‌ی «صراطهای مستقیم ،عبدالکریم سروش. (۹) . کیان، شماره‌ی ۲۸، مقاله‌ی «آخرت و خدا، هدف بعثت انبیا»، مهدی‌بازرگان. ۳- ولایت تصرف در اموال و نفوس. گسترده دانسته، حکومت و اداره‌ی اموراجتماع را،

از مناصب و شئون فقیه واجد شرایط می‌دانند. (۱) یکی ازمحققان، در این باره، کلام جامعی دارد ;که خلاصه‌ی آن را یادآورمی‌شویم: ۱- اخباریین، برای فقیه سمتی جز نقل و شرح حدیث قایل نیستند.مردم، حدیث را، از طریق عالم اخباری می‌شنوند، و به مضمون آن عمل‌می‌کنند. ۲- حق اجتهاد و استنباط احکام الهی ، در زمینه‌ی افعال مکلفان. ۳- علاوه بر حق اجتهاد، در انجام کارهای اجتماعی‌ای که مؤمنان عادل‌نیز می‌توانند انجام دهند، مقدم است ;این گونه امور، همان امورحسبیه‌ای است که در صورت فقدان مؤمن عادل، مسلمان فاسق نیز می‌تواندآن را انجام دهد، از قبیل رسیدگی به مال غایب و قاصر، یا تجهیز وتدفین میتی که ولی و وصی ندارد. ۴- علاوه بر مناصب یا اختیارات قبل، مساله‌ی قضاوت، نیز در زمان‌غیبت‌حق مجتهد است. لیکن، برخی در باره‌ی اجرای احکامی که ازناحیه‌ی قاضی صادر می‌شود، سکوت کرده‌اند ;و بعضی دیگر، اجرای حکم را،نیز بر عهده‌ی فقیه دانسته‌اند. ۵- اجرای حدود الهی نیز از حقوق یا وظایف دیگر مجتهد، در عصرغیبت است ;زیرا، اگر فقیه در حد موعظه و صیحت‌بسنده کند، در زمان‌غیبت، تمامی حدود الهی که برای محرمات معین شده است تعطیل خواهدشد ;و در این صورت، جواب این سؤال باقی می‌ماند، که در این مدت با چه‌قانونی باید مانع معصیت و تبهکاری گناهکارانی شد، که به حقوق افرادتجاوز می‌کنند؟! مسلما، قوانین غیر دینی حجیت ندارد ;و چاره‌ای، جزپیاده کردن قوانین اسلامی نیست. ۶- گرچه، با پذیرش ولایت فقیه در بخش قضا و حدود، بسیاری از شعب ولایت‌فقیه تثبیت می‌شود ;لیکن، برخی دیگر از مجتهدین، به طور مطلق، قائل‌به ولایت فقیه در عصر غیبت‌شده‌اند ;یعنی، ولایت فقیه را، در جمیع‌مواردی که برای ائمه‌معصومین(ع) ثابت‌شده است‌به استثنای آن‌چه، که به دلیل خاص‌مستثنی شده (۲) نافذ می‌دانند.(۳) از عبارت محقق کرکی، به دست‌می‌آید که «ولایت مطلقه‌ی فقیه ، مورد اتفاق فقهای امامیه بوده است. وی‌می‌گوید: «اصحاب ما، اتفاق نظر دارند که فقیه عادل واجد شرایط فتوادر زمان غیبت، از طرف اهل‌بیت(ع) در همه‌ی آن چه نیابت‌پذیر است، نیابت‌دارد.» (۴) ولایت مطلقه ولایت مطلقه، در مقابل ولایت مقیده است. اطلاق در ولایت، معانی و مظاهرمختلفی دارد ;که لازم است‌با بیان آنها، مقصود از آن را در باب‌ولایت فقیه روشن کنیم: ۱- اطلاق، در ولایت تکوینی و تشریعی: ولایت تکوینی نه نسبت‌به انسان، و نه نسبت‌به غیر انسان از شئون‌فقیه نیست. ولایت تشریعی، به معنای تشریع و قانونگذاری، نیز مختص خداوند است ;وپیامبران الهی نیز نقش پیام‌رسانی و ابلاغ شریعت الهی را، به‌مردم داشته‌اند. ۲- اطلاق، به معنای تصرف بی‌قید و شرط، و بدون در نظر گرفتن هیچ معیارو ملاکی. چنین ولایتی، نه برای فقیه ثابت است، و نه برای امام وپیامبر. و حتی، برای خداوند نیز ثابت نیست ;مگر این که، به‌نظریه‌ی اشاعره معتقد شویم، که به اراده‌ی گزاف و بی‌ملاک در موردخداوند عقیده دارند، و حسن و قبح عقلی و ذاتی افعال را منکر شویم، وبه هیچ معروف و منکر عقلی قایل نشویم ;که همه‌ی این فرضیه‌ها، نادرست‌است، و با احکام صریح عقل و نصوص شرع، تعارض دارد. ۳- اطلاق، به معنی این که اولا و بالذات هیچ تکلیفی، در برابرکارهای نیکی که دیگران برای جلب رضای وی انجام می‌دهند ندارد ;مگر آن‌که خود، از سر رحمت و رافت، خود را در این باره مکلف بداند، و برای‌کارهای نیکی که جهت جلب رضای او می‌شود پاداش مقرر دارد. ولایت مطلقه، به این معنا، مخصوص خداوند است و بس. زیرا آفریدگار ومالک همه چیز است. ۴- اطلاق، از نظر دایره‌ی تصرفات مربوط به امر حکومت و مدیریت جامعه.این، همان معنای مقصود در بحث ولایت فقیه است، در مقابل نظریه‌ی کسانی‌که ولایت فقیه را منحصر در امور حسبیه آن هم به معنای محدود آن‌می‌دانند. عده‌ای، امور حسبیه را تنها شامل، مسایلی از قبیل اموال یتیمان‌بی‌سرپرست، یا اموال افراد مجنون یا سفیه که ولی و قیم ندارند، تجهیزو تکفین میت مسلمانی که ولی و وصی ندارد و نظایر آن و امور محدود ومخصوصی از این قبیل دانسته‌اند. ولی، دیدگاه دیگر، این است که مصادیق امور حسبیه، منحصر در مسایل‌محدودی نظیر آنچه بیان شد نیست ;بلکه، برقراری و حفظ امنیت اجتماعی،دفاع از جان، ناموس و اموال مسلمانان، از برجسته‌ترین مصادیق امورحسبیه است ;و روشن است، که فقیه عادل و کاردان از سایر افراد درانجام چنین مسؤولیت‌های بزرگی، شایسته‌تر است ;و نیز، روشن است که‌انجام این امور بدون داشتن قدرت حکومت، و اهرمهای حکومتی‌امکان‌پذیر نیست. نظریه‌ی انتخاب در این که ولایت و حکومت

پیامبران و امامان (علیهم السلام) به‌نصب و تعیین خداوند است، میان متکلمان و فقهای شیعه، اختلافی وجودندارد. ولی در مورد ولایت و حکومت فقیه و مجتهد جامع شرایط، دودیدگاه است. دیدگاه مشهور، این است که ولایت و حکومت او نیز به‌نصب و تعیین الهی ست ;که توسط پیامبر اکرم(ص) یا ائمه اهل بیت(ع)،انجام گرفته است. همچنان که، دلایل این نظریه در فصل قبل نقل وبررسی شد. ولی، برخی از محققان، دلایل نصب را، کافی و تمام ندانسته،و گفته‌اند: آن‌چه از احادیث اسلامی در این باره به دست می‌آید، جزاین نیست که شرایط و صفات حاکم اسلامی را بیان کرده‌اند ;که از آن‌جمله، فقاهت و عدالت و توان مدیریت و رهبریست. و در نتیجه، فقیهان‌واجد شرایط، صلاحیت رهبری و حکومت را دارند. ولی، نصب آنان به حکومت،از طریق انتخاب و رای مردم صورت می‌گیرد. به عبارت دیگر، احادیث وروایات، تنها شانیت رهبری و حکومت را، برای فقیهان واجد شرایطاثبات می‌کند ;اما فعلیت این مقام و منصب، به رای و انتخاب افرادجامعه، واگذار شده است. (۵) این نظریه، مبتنی بر دو مطلب است: ۱- ادله‌یی که بر نظریه‌ی نصب فقهای واجد شرایط اقامه شده، ناتمام است. ۲- از قرآن کریم و احادیث اسلامی به دست می‌آید، که خداوند، حق حکومت‌را به مردم سپرده است ;مگر در مورد پیامبران و ائمه معصومین، که‌رهبری و حکومت آنان امری‌ست الهی ;و از جانب خداوند به طور مستقیم‌به مقام رهبری و حکومت نصب شده، و نقش مردم، حمایت آنان و پیروی واطاعت از آنان است. یعنی: وظیفه‌ی مردم بوده است، که در تشکیل حکومت‌الهی ، پیامبران و امامان را یاری داده، و پس از تشکیل حکومت نیزاز اوامر و دستورات آنان، پیروی کنند. اما، شانیت و فعلیت مقام‌ولایت و حکومت آنان، به جعل و تشریع خداوند باز می‌گردد. ولی، در مورد فقهای واجد شرایط، شانیت مقام حکومت، از جانب خداوند ;و فعلیت آن،از جانب مردم است. اصولا، در اصل تشریع خواه در بحث امامت، و یا در هر مساله یا حکم‌دیگر تفکیك میان شانیت و فعلیت، معقول نیست. تفکیك میان این دو،مربوط به تشریع و ابلاغ حکم است. یعنی: نخست، حکم و قانون، تشریع ;وآن گاه، اعلان و ابلاغ می‌شود. اما، در خود تشریع، شانیت و فعلیت،معنا ندارد. تشریع امامت و رهبری، خواه به صورت اسم باشد و یا وصف، عین فعلیت است. ولی، از نظر ابلاغ و اعلان، دو مرحله دارد:شانیت و فعلیت. اما، فعلیت‌به معنای تحقق عینی و تشکیل حکومت‌پس از مشروعیت آن است ;که هم در تشریع به اسم، و هم در تشریع به‌وصف، منوط و مشروط به حمایت و پشتیبانی مردم است ;و در این جهت،فرقی میان نصب امامت و رهبری به صورت اسم یا وصف وجود ندارد.چنان که، شانیت‌به معنای اعطای صفات، و ویژگی‌های تکوینی که تشریع‌امامت و رهبری مبتنی بر آنهاست نیز ربطی به شانیت در تشریع آن‌ندارد، و نسبت‌به نصب امامت از طریق اسم و وصف یکسان است. اشکال ثبوتی، که بر نظریه‌ی ولایت فقیه از طریق نص و نصب شده، این است‌که هرگاه دو یا چند فقیه واجد شرایط رهبری وجود داشته باشد، از نظرمقام ثبوت، چند فرض متصور است، که تنها یکی قابل قبول است ;و آن‌نیز به نظریه‌ی انتخاب باز می‌گردد، و نه نظریه‌ی انتصاب. بنابراین،نظریه‌ی نصب و نص در ولایت فقیه، از نظر مقام ثبوت نااستوار است ;و باوجود اشکال در مقام ثبوت، دیگر نوبت‌به بحث در مقام اثبات نمی‌رسد.این فرض‌ها، عبارتند از: ۱- هر یک، به طور مستقل و جداگانه، دارای ولایت‌بالفعل و حق اعمال‌ولایت است. با توجه به این که، اختلاف نظر میان فقها و مجتهدان، امری‌طبیعی‌ست ;و از طرفی، رای هر یک برای خود او حجت‌شرعی است. فرض‌مزبور، مستلزم اختلاف، در مسایل مربوط به رهبری جامعه و مایه‌ی هرج ومرج می‌شود ;که با فلسفه‌ی حکومت و رهبری، تعارض آشکار دارد. ۲- هر یک، ولایت مستقل دارد ;ولی، اعمال آن، جز برای یکی از آنان،جایز نیست. اشکال این فرض، این است که تعیین فردی که اعمال ولایت‌مخصوص اوست، معیار و طریق می‌خواهد که یا انتخاب عمومی است، یا رای‌صاحب‌نظران (اهل حل و عقد) و یا توافق خود فقها. در همه‌ی این صور،رای و انتخاب افراد، در تعیین والی دخالت دارد. ۳- تنها یکی از آنان، به مقام ولایت و رهبری نصب شده است، و آن اعلم‌مجتهدان است. اشکال این فرض، این است که اولا: ممکن است در میان آنان اعلم یافت‌نشود، و دو یا چند مجتهد که از نظر علم و ضیلت‌برابرند موجود باشد;و ثانیا: تشخیص اعلم، کار دشواری است ;و غالبا، میان اهل نظر، دراین باره اختلاف نظر وجود داشته است.(۱) . ر. ك: المكاسب، شیخ انصاری، ص ۱۵۳

۱۵۴;جواهر الکلام، ج ۲۱، ص ۳۹۶ ۳۹۷ (۲) . مانند جهاد ابتدایی (۳) . ولایت فقیه، آیت الله جوادی آملی ص ۱۱۴-۱۱۹ (۴) . جواهر الکلام، ج ۲۱، ص ۳۹۶ (۵) . دراسات فی ولایه الفقیه، حسینعلی منتظری، ج۱، ص۴۰۹. در نتیجه، راهی برای شناخت والی‌و رهبر اسلامی، وجود نخواهد داشت ;و جعل و نصب ولایت، لغو و بی‌ثمرخواهد بود. ۴- ولایت و رهبری، برای مجموع آنان، جعل و تشریع شده است. به گونه‌یی که، مجموع آنان به منزله‌ی یک امام و رهبر است ;در این صورت، بر آنان‌لازم است، که در مقام اعمال ولایت اتفاق نظر داشته باشند. (۱)این‌فرض، ارزش کاربردی ندارد ;زیرا، توافق رای چند مجتهد در تمام مسایل‌عملا ناممکن است ;و به این جهت، در سیره‌ی عقلا و متدینین نیزسابقه ندارد. (۲) از فرض‌های یادشده، فرض دوم درست است. یعنی: هرفقیه و مجتهدی، که شرایط لازم برای تصدی امر حکومت و رهبری را واجداست، از طرف خداوند به این مقام نصب شده است ;و او، حق اعمال ولایت‌دارد ;مشروط به این که، مجتهد دیگری به آن، اقدام نکرده باشد. زیرا،در آن صورت، دیگر موضوع باقی نیست، تا او نسبت‌به آن اعمال ولایت‌کند ;مانند این که: بر هر مسلمانی، که شرایط امر به معروف و نهی ازمنکر را داراست، واجب است که نسبت‌به این فرضیه‌ی الهی اقدام کند.حال، اگر فردی به انجام آن اقدام کرد، و موضوع برطرف شد ;یعنی معروف‌مورد نظر انجام و منکر مورد نظر ترک شد، دیگر برای دیگران تکلیف‌یا حقی، نسبت‌به آن باقی نخواهد ماند. و اما این که چگونه یکی ازآنان، به اعمال ولایت در مساله‌ی حکومت و رهبری پیشقدم شود، راه‌های گوناگونی دارد. گاهی، به صورت طبیعی، و بدون نیاز به انتخاب مردم یاخبرگان یا توافق مجتهدان انجام می‌پذیرد همان‌گونه، که در مورد امام‌خمینی «ره چنین شد و ممکن هم هست از طریق رای خبرگان، تحقق یابدهمان‌گونه، که در مورد رهبر کنونی انقلاب، حضرت آیت الله خامنه‌ای‌انجام گرفت و در هر حال، رای مردم یا خبرگان، یا توافق خودمجتهدان منشا مشروعیت رهبری و حکومت فقیه نیست ;بلکه، تنها شرایطمناسب برای اعمال ولایت الهی را فراهم می‌سازد. و به عبارت دیگر،رای و انتخاب، در تحقق موضوع ولایت فقیه مؤثر است ;و نه در حکم وتشریع آن. این گونه تاثیر، در مورد ولایت ائمه‌ی طاهرین و پیامبران‌الهی نیز وجود داشته است. اشکال کننده‌ی محترم ـ خود ـ به این‌نکته توجه کرده، و گفته است: «مگر این که گفته شود نصب نیز لازم‌است، تا ولایت‌به خداوند منتهی شود و مشروعیت داشته باشد. پس، نصب‌ولایت، برای مشروعیت آن ;و انتخاب، برای تعیین متصدی بالفعل ولایت وحکومت است.» ولی، بار دیگر اشکال کرده است، که به هر حال‌انتخاب، دخالت دارد ;و دخالت در رهبری و حکومت، برای کسی که انتخاب‌نشده است، جایز نخواهد بود.(۳)از مطالب قبل، نادرستی این اشکال،روشن است. زیرا، جواز دخالت در امر ولایت و حکومت، برای فقیه واجدشرایط، منوط به چیزی نیست. تنها شرطی که در این جا معتبر است،وجود موضوع برای اعمال ولایت است ;و آن، در صورتی‌ست که مجتهد واجدشرایط دیگری، اعمال ولایت نکرده باشد. و چون، در یک جامعه، تنها یک‌حکومت لازم است ;در نتیجه، پیوسته یکی از مجتهدان، امکان اعمال ولایت‌دارد ;و جایز نبودن اعمال ولایت‌برای دیگران، نه به جهت تشریع نشدن‌حق ولایت‌برای اوست ;بلکه به جهت وجود نداشتن موضوع، برای اعمال ولایت‌است. چنان که، در واجبات کفایی، چنین است. نقد «نظریه انتخاب دراین جا، برخی از ادله «نظریه‌ی انتخاب را ارزیابی می‌کنیم: ۱- دلیل‌اول و دوم، مبتنی بر حکم عقل بر ضرورت وجود حکومت، و سیره‌ی عقلاـ درمورد انتخاب رهبر، و اقدام به تاسیس حکومت است. ولی، این دو دلیل،در صورتی قابل استناد است که دلیلی بر نص و نصب رهبر و حاکم دینی‌از جانب خداوند در دست نباشد.ولی، باتوجه به‌ادله‌ی عقلی و شرعی ولایت فقیه دو دلیل مزبور، ناتمام است. ۲- استدلال به اولویت تسلط انسان بر مال. چنان که، در حدیث آمده است:«الناس مسلطون علی اموالهم هر گاه به حکم عقل و شرع، انسان بر مال‌خود سلطه‌ی قانونی دارد، و تصرف دیگران در مال او بدون اذن و اجازه‌ی‌وی عدوانی و نارواست ;این قاعده، در مورد جان انسان، به طریق اولی‌جاری‌ست. و این، در حالی‌ست که قوانین حکومتی، دایره‌ی اختیارات انسان‌را محدود کرده، و در امور مربوط به مال و جان افراد دخالت می‌کند.مجاز بودن چنین تصرفی، منوط به رضایت و خواست افراد جامعه است، که‌از طریق انتخاب حاکم تحقق می‌پذیرد. شکی نیست، که این قاعده، در مورد ولایت و رهبری پیامبران و ائمه‌ی‌طاهرین ، تخصیص

خورده است ;و مخصص آن، چیزی جز نصوص و ادله‌ی مربوطبه نبوت و امامت نیست. بنابراین، ادله و نصوص مربوط به ولایت فقیه‌نیز مخصص آن نخواهد بود. اصولا، مفاد قاعده‌ی تسلط افراد بر جان و مال خود، این نیست که هرگونه‌تصرفی برای آنان مجاز است.بلکه، به حکم عقل و شرع، این تصرفات محدود و مشروط به شرایط ویژه‌یی‌است. کلیت این قاعده، در جانب سلبی آن است، یعنی مجاز نبودن تصرف‌دیگران. و این که، تصرف دیگران در سرنوشت افراد، منوط به اذن خداوندو یا خود افراد است ;ولی، روشن است که اذن و اجازه‌ی افراد خودبه طور مستقل اعتباری ندارد، بلکه باید به اذن و مشیت الهی‌بازگردد. در این صورت، اذن افراد به دیگران برای تصرف در شئون‌زندگی آنان ملاک مستقل نیست ;ملاک بودن آن، نیازمند دلیلی از عقل یاشرع است، تا ثابت‌شود که خداوند، چنین اذن و اجازه‌یی را مشروع‌می‌داند. و قاعده‌ی مزبور، هیچ‌گونه دلالتی، بر این مطلب ندارد. ۳- انتخاب رهبر، و تفویض امور اجتماعی به او، نوعی عقد و پیمان است‌که میان افراد و رهبری برگزیده برقرار می‌شود ;و این امری‌ست که سیره‌ی‌عقلای بشر، بر آن، استقرار یافته است. و ادله‌ی لزوم وفای به عهد وپیمان، از قبیل آیه‌ی «یا ایها الذین آمنوا اوفوا بالعقود»(۴) وحدیث «المؤمنون عند شروطهم (۵) شامل آن است. اشکال این استدلال، این است که با توجه به مساله‌ی نبوت و امامت،سیره‌ی عقلاـ در مساله‌ی رهبری تخطئه و رد شده است و با قطع نظراز ادله‌ی ولایت فقیه احتمال تخطئه‌ی آن در مورد رهبری در عصر غیبت‌داده می‌شود ;و با وجود چنین احتمالی، نمی‌توان به آن استناد کرد. ۴- آیات و روایاتی، که بر شورایی بودن امور اجتماعی تاکید دارند;مانند: «و امرهم شوری بینهم (۶) ، و «من جاءکم... و یتولی من غیر مشوره فاقتلوه (۷) در مورد آیه‌ی‌کریمه و حدیث اول، یادآور می‌شویم اولاـ: اگر چنین استدلالی تمام باشد،به مساله‌ی ولایت فقیه اختصاص ندارد ;بلکه مساله‌ی خلافت و امامت رانیز شامل می‌شود. چنان که، برخی از علمای اهل سنت ، برای اثبات‌عقیده‌ی خود، به آن استدلال کرده‌اند ;در حالی که، قایل به نظریه‌ی‌مزبور، به این امر ملتزم نیست. اگر گفته شود، در مورد امامت‌به دلایل‌عقلی و نقلی، استدلال می کنیم ;پاسخ این است که، در مورد ولایت فقیه‌نیز به دلایل عقلی و نقلی، استدلال می‌شود چنان که گذشت و ثانیا:رهبری، در مورد امام و فقیه جامع شرایط، از سنخ رهبری پیامبران الهی‌ست;یعنی، قلمرو آن: به امور مربوط به زندگی دنیوی و مادی اختصاص‌ندارد ;بلکه، امور معنوی و دینی را هم شامل می‌شود. چنان که،متکلمان اعم از شیعه و اهل سنت امامت را، به «ریاست کلی، درامور دین و دنیای مسلمانان ، تعریف کرده‌اند ;و این در حالی است، که‌آن‌چه در سیره‌ی عقلای بشر معهود بوده است، انتخاب رهبر و تاسیس حکومت‌در قلمرو زندگی دنیوی و مادی‌ست. اکنون می گوییم، استدلال به آیه وحدیث، به این که امر رهبری در عصر غیبت‌به مردم سپرده شده است،از قبیل استدلال به عام، در مورد شبهه‌ی مصداقی آن است. زیرا، احتمال‌دارد که این مساله به سان نبوت و امامت مربوط به انتصاب الهی‌باشد، و نه انتخاب مردم. حال، اگر ادله‌ی ولایت فقیه را در نظر آوریم،نادرستی استدلال، روشن‌تر خواهد بود. (۸) و در مورد حدیث دوم، یادآورمی‌شویم، احتمال دارد مقصود زمامدارانی باشد، که در اعمال ولایت‌برمردم روشی استبدادی دارند، و با مردم یا برگزیدگان آنان و صاحب‌نظران‌صالح مشورت نمی‌کنند. این احتمال، با توجه به این که حدیث از پیامبراکرم(ص) است، و شامل همه‌ی زمامداران پس از خود از جمله ائمه‌ی اهل‌بیت(ع) نمی‌شود، متعین است. ۵- آیاتی که جامعه‌ی اسلامی را، مخاطب‌قرارداده، و تکالیفی مانند: جهاد با دشمنان اسلام، سرکوبی یاغیان وطاغیان در اجتماع، امر به معروف و نهی از منکر، اجرای حدود الهی ومانند آن را متوجه آنها کرده است. از آنجا که اجرای چنین تکالیفی،بدون تشکیل حکومت، امکان‌پذیر نیست ;بر افراد جامعه، واجب است، که به‌تشکیل حکومت و انتخاب رهبر، قیام کنند. نادرستی این استدلال، روشن‌است. زیرا، این دلیل، تنها ضرورت تشکیل حکومت را اثبات می‌کند ;اما،نحوه‌ی تشکیل و تعیین رهبر را، بیان نمی‌کند. در این که، مردم وظیفه‌دارند در تشکیل حکومت تلاش ورزند، شکی نیست ;ولی نصوص و ادله‌ی ولایت‌پیامبر، امام معصوم و فقیه عادل، گویای این است که همه‌ی این کارهاباید با رهبری او انجام گیرد. ۶- آن‌گاه که، مسلمانان پس از قتل عثمان به سوی امام علی(ع)روی آورده، و اعلان حمایت و بیعت کردند ;امام(ع)، به آنان فرمود:«اگر مرا به حال خود واگذارید، و دیگری را به ولایت‌برگزینید، شایدمن نسبت‌به او

از همه‌ی شما، شنواتر و اطاعت‌کننده‌تر باشم . (۹) اگر در کلمات امام(ع) که قبل از جمله مزبور فرموده‌اند دقت‌شود،روشن می‌شود که امام(ع) در پی آن است که به آنان اتمام حجت کند، که‌او در امر حکومت و رهبری جز به آن‌چه خود مصلحت می‌داند، و جز براساس دانش و بینش خود از قرآن کریم و سنت پیامبر اکرم(ص) عمل‌نخواهد کرد ;و در این راه، به خوشایند و بدآیند این و آن، اعتنایی‌نخواهد کرد.(۱) . فرض اول را در اصطلاح عام استغراقی، و فرض اخیر را، عام‌مجموعی گویند (۲) . دراسات فی ولایه الفقیه، ج۱، ص ۴۱۴-۴۰۹. (۳) . مدرک قبل، ص ۴۱۵-۴۱۴. (۴) . سوره‌ی مائده، آیه‌ی ۱. (۵) . الوسایل، ج۲۱، ص۲۷۶. (۶) . سوره‌ی شورا، آیه‌ی ۳۸ (۷) . بحار الانوار، ج۲۹، ص۴۳۴. (۸) . در این باره، به کتاب «ولایت فقیه ، تالیف آیت الله جوادی‌آملی، ص ۱۵۳-۱۵۰ رجوع شود. (۹) . نهج‌البلاغه، فیض الاسلام، خطبه‌ی ۲۷۱. او، تنها مجری احکام اسلام خواهد بود، و بس! در این‌صورت، اگر مردم آمادگی تحمل اجرای حق و عدالت را ندارند، بهتر است‌از بیعت‌با امام دست‌بشویند، و فرد دیگری را، به رهبری برگزینند. به‌راستی، آیا معقول است که امام در عین این که خود را خلیفه‌ی بر حق‌پیامبر می‌داند، و در مساله‌ی امامت، به نص و نصب الهی معتقد است،تعیین امام را حتی در زمان خود، حق مردم بداند؟! ۷- امام علی(ع)،پس از آن که مردم، تصمیم جدی خود را بر بیعت‌با او اعلان کردند،به‌آنان فرمود: «این کار، باید در مسجد، و با رضایت مسلمانان، انجام‌گیرد». (۱) از این جا، به دست می‌آید که، رضایت مردم در امر رهبری وحکومت دخالت دارد ;و امامت، ناشی از خواست و رضایت مردم است. اشکالی که بر استدلال قبل وارد شد، بر این استدلال نیز وارد است. دقت‌در این سخن امام(ع)، نیز، گویای این مطلب است که آن حضرت(ع) باآگاهی از عناصری، که بعدا علم مخالفت‌برپا خواهند کرد در پی آن‌بود، که راه هر گونه عذر و بهانه را به روی آنان ببندد ;و با بیعت‌علنی و آشکار مسلمانان، با آن حضرت، کسانی چون معاویه، مخفیانه بودن‌بیعت‌با امام را، بهانه‌ی مخالفت‌خود نسازند. از این جا، نادرستی استدلال به کلام دیگر امام(ع)، که بر رای مهاجرین‌و انصار در مساله‌ی امامت تاکید کرده است نیز روشن می‌شود.این گونه سخنان امام(ع)، ناظر به شرایط حاکم بر جامعه‌ی اسلامی در آن‌روزگار است ;و هرگز، بیانگر ضوابط کلی در مساله‌ی امامت نیست ;درغیر این صورت، باید امام(ع) را، به تناقض‌گویی نسبت داد، که نادرستی‌آن، بر هیچ خردمندی پوشیده نیست. شگفت این جاست، که به این کلام پیامبر(ص)، بر انتخابی بودن‌امامت، استدلال شده است که خطاب به علی(ع) فرمود: «ولایت‌بر امت من‌حق توست، پس اگر آنان از سر رضا و رغبت آن را پذیرفتند، به امرامامت قیام کن ;ولی، اگر در این باره اختلاف کردند ;آنان را به حال‌خود واگذار». (۲) این حدیث، دلیلی روشن بر نظریه‌ی نصب در امر امامت‌است ;و رضایت امت، به آن جهت قید شده است که اقدام امام(ع) به امرامامت در آن زمان بدون اتفاق و وحدت نظر مسلمانان، اختلاف را درمیان آنها عمیق می‌کرد که به هیچ وجه به صلاح اسلام و مسلمانان‌نبود.همان گونه که، حفظ وحدت اسلامی و مصلحت مسلمانان، باعث‌شد که‌امام علی (ع) نیز در مساله‌ی امامت و حکومت دست‌به اقدام‌خشونت‌آمیز نزند. ۸- امام علی(ع) و امام حسن(ع)، در احتجاج بامعاویه به بیعت مردم استدلال کرده‌اند. (۳) این گونه استدلال، درحقیقت، از باب جدل احسن است ;که به هیچ وجه، بیانگر دیدگاه واقعی‌استدلال‌کننده نیست. بدون شک، استدلال و احتجاج با معاویه که به‌نظریه‌ی انتخاب در امامت معتقد بود نافذتر از این بود، که امام(ع)بخواهد به نصوص امامت استدلال کند ;و گواه بر این مطلب، سخنان دیگرامام(ع) است، که بر حقانیت‌خود در مساله‌ی امامت و خلافت‌بلافصل‌پیامبر مکرم احتجاج کرده است. (۴) (۱) . تاریخ طبری، ج۶، ص ۳۰۶۶. (۲) . کشف المحجه، سید بن طاووس، ص ۱۸۰. (۳) . نهج‌البلاغه، نامه‌ی شماره‌ی ۶، شرح نهج البلاغه ابن ابی الحدید، ج۴، ص۱۲. (۴) . جهت آگاهی، از این گونه استدلال‌ها،به کتاب الغدیر، ج۱، رجوع شود. علی ربانی گلپایگانی ـ فصلنامه کتاب نقد، ش۸

انس مردم با امام(ره) و رهبری

انس مردم با امام(ره) و رهبری پیوند و بیعت مردم با امام خمینی ـ قدس سره ـ در عصر حاضر نیز همه به روشنی مشاهده کردیم که

پیوند مقدس مردم با امام خمینی ـ قدس سره ـ چه معجزه بزرگی آفرید, این پیوند دو سویه, و هوشیاری و صلابت رهبری موجب شد که امام پس از پانزده سال تبعید, با استقبال بی نظیر در تاریخ ایران, وارد کشور شود و بساط ۲۵۰۰ ساله ستم شاهی را از بنیان برکند و به زباله دان تاریخ افکند. چنین معجزه ای پس از یاری خداوند, جز نتیجه انسجام مردم و رابطه نیرومند آن ها با رهبرشان حضرت امام ـ قدس سره ـ نبود. همین پیوند موجب تشکیل حکومت اسلامی شد, و باعث دفع شدید دشمن در هشت سال جنگ تحمیلی عراق گردید, و صدها توطئه دشمنان, به ویژه آمریکا را خنثی ساخت. امام خمینی ـ قدس سره ـ در بهشت زهرا در فرازی از نطق تاریخی خود به نقش آفرینی حضور مردم در صحنه تصریح کرد و فرمود: «من دولت تعیین می کنم, من به اتکاء این ملت تو دهن این دولت می زنم». امام برای این پیوند, ارزش بسیار قایل بود, به مردم عشق می ورزید, در مورد شهادت داوطلبانه شهید فهمیده نوجوان سیزده ساله کرجی فرمود: «به من نگویید رهبر, رهبر ما آن نوجوان سیزده سال است». برای روشن شدن مطلب, نظر شما را به نمونه هایی از پیوند پرشور مردم با امام جلب می کنم: حضرت آیت الله العظمی خامنه ای فرمود: «خانمی در تبریز به من گفت: پسر من در دست عراقی ها اسیر بوده و اخیراً شنیدم که پسر اسیرم را شهید کرده اند, آمدم به شما بگویم که به امام بگویید از بابت بچه های ما ناراحت نباشد, ما سلامتی امام را می خواهیم. وقتی که من این سخن را به امام ابلاغ کردم, آن چنان قیافه امام متغیر شد و اشک از چشمشان آمد که دیدن آن حالت ایشان انسان را متأثر می کرد».(۱) آقای رحیمیان یکی از اعضاء دفتر امام, می گوید: یکی از آقایان که در رابطه با موشک بارانهای رژیم عراق به مسجد سلیمان, به این شهر رفته و مراجعت کرده بود, به خدمت امام رسید و چنین گزارش داد: «در جریان اصابت یک موشک عراق به مسجد سلیمان که عده ای شهید و زخمی شده بودند, بعد از ساعت های متمادی هنگامی که هنوز با برداشتن آوارها در جستجوی کشته ها و زخمی های احتمالی بودند, کودکی خردسال که به شکل معجزه آسایی بعد از این همه مدت, زنده مانده بود, از زیر آوار خارج شد, زخمی و مجروح و خاک آلود, وقتی که چشمش را به روشنایی باز کرد و انبوه جمعیت کمک رسان را دید, بدون مقدمه با صدای رسا قبل از هر سخنی فریاد کشید: جنگ جنگ تا پیروزی, خدایا خدایا تا انقلاب مهدی خمینی را نگه دار». امام با شنیدن این گزارش آن چنان تحت تأثیر قرار گرفت که اشک در چشمشان حلقه زد, و نگاهشان را به پایین دوختند و چشمانشان را به هم فشردند.(۲) پیوند و عشق و شور امام با مردم به ویژه رزمندگان به قدری عاشقانه و شورانگیز بود که غالباً مردم در پای سخنرانی امام گریه شوق می نمودند, گریه شور و اشتیاق حاضران, صحبت امام را مکرر قطع می کرد, جوّ ملکوتی و عرفانی خاص فضای حسینیه جماران را فرا می گرفت, امام هم ساکت شده و به شور و شوق فرزندانشان نگاه می کردند. در یکی از این دیدارها امام خطاب به رزمندگان فرمودند: «ما افتخار می کنیم که از هوایی استنشاق می کنیم که شما از آن هوا استنشاق می کنید ...». حاضران به محض شنیدن این جملات که نشانگر تواضع امام به رزمندگان بود, گریه های بلند سر دادند. واقعیت این بود که امام و رزمندگان همدیگر را خوب می شناختند و به هم عشق می ورزیدند.(۳) آنگاه که حضرت آیت الله خامنه ای ـ مد ظله ـ به سازمان ملل رفته بودند و در آنجا نطق تاریخی فرمودند, در محضر امام سخن از آن به میان آمد و یکی از حاضران برای امام دعا کرد و گفت: «از برکت وجود رهبر انقلاب اسلامی, اینک اسلام عزیز در مجامع بزرگی چون سازمان ملل مطرح است». امام با تواضع خاص خود فرمودند: «این ملت است که راه خود را یافته است و مسؤولین می دانند چه باید انجام دهند, حال چه من باشم و چه نباشم این راه ادامه خواهد یافت, این حضور ملت در صحنه است که برای ما عزت آورده است. ... من مطمئن هستم که ملت ایران در صحنه باقی خواهند بود, حتی چگونگی حضور آن ها بیش از این نیز خواهد شد».(۴) آری با ملاحظه این فرازها برای همه ما به خوبی روشن می شود که مسأله پیوند محکم و عاشقانه مردم با رهبر تا چه اندازه از اهمیت برخوردار است که هم چون تلاقی الکتریسته منفی و مثبت موجب روشنایی تاریکی و نتایج درخشان دیگر برای دوستان, و صاعقه ای مرگبار برای مستکبران خواهد شد. نگاهی به عظمت مقام معظم رهبری, حضرت آیت الله خامنه ای : حضرت امام با آن درایت و هوشیاری و شناخت فوق العاده خود, به خوبی دوستان لایق را می شناخت,

در میان آن فرزانگان, عنایت خاصی به مقام معظم رهبری داشت, او می دانست که پیوند دو سویه مردم با مقام معظم رهبری, تداوم بخش انقلاب اسلامی خواهد شد, از این رو در فرصت های مناسب با اشاره و تصریح, این مصداق عظمای ولایت را تعیین می کرد. و به راستی که چه عمیق و زیبا پیش بینی نمود, و چقدر به جا و شایسته به آینده نگریست. حجت الاسلام و المسلمین رحیمیان یکی از اعضای دفتر امام پس از بیان نظم و حساب دقیق در زندگی امام, می نویسد: «چند برنامه به طور استثنایی ـ برخلاف برنامه ریزی و نظم دقیق ـ رخ داد, یکی از آن ها در مورد حضرت آیت الله خامنه ای ـ مد ظله ـ بود, وقتی که امام مطلع شد که ایشان در اول وقت (ساعت ۸ صبح) در دفتر حضور دارند, دستور دادند شما کارهایتان را برای بعد بگذارید, به این ترتیب بر خلاف معمول, اول ملاقات با حضرت آیت الله خامنه ای انجام شد, و بعد از آن ما مشغول کار شدیم. در آن زمان ما متوجه دلیل این امتیاز و عنایت ویژه حضرت امام نسبت به آیت الله خامنه ای نبودیم, ولی دیری نپایید که با مرور زمان نمونه ای دیگر از آینده نگری و ژرف اندیشی امام نمودار شد».(۵) پس از پیروزی انقلاب اسلامی, شورای انقلاب از بزرگانی مانند آیت الله شهید مطهری, مرحوم آیت الله طالقانی, آیت الله شهید بهشتی و .... تشکیل شد, که یکی از اعضای این شورا حضرت آیت الله خامنه ای ـ مد ظله ـ بودند. حضرت امام پس از حادثه بمب گذاری و مجروح شدن حضرت آیت الله خامنه ای, پیامی صادر کردند, در فرازی از آن پیام خطاب به معظم له چنین آمده: «... شما سربازی فداکار در جبهه جنگ, و معلمی آموزنده در محراب, خطیبی توانا در جمعه و جماعات, و راهنمایی دلسوز در صحنه انقلاب می باشید ... اینان (منافقین) با سوء قصد به شما, عواطف میلیون ها انسان متعهد را در سراسر کشور, بلکه جهان جریحه دار نمودند ...».(۶) حضرت امام در چند نوبت تصریح به رهبری حضرت آیت الله خامنه ای ـ مد ظله ـ, بعد از خود کردند: مرحوم حاج احمد آقا (فرزند امام) نقل کرد: «هنگامی که حضرت آیت الله خامنه ای به کره شمالی سفر کرده بود, امام گزارش های آن سفر را از تلویزیون می دیدند, آن منظره دیدار از کره, استقبال مردم, و سخنرانیها و مذاکرات ایشان در آن سفر, خیلی برایشان جالب بود, فرمودند: «الحق ایشان (آقای خامنه ای) شایستگی رهبری را دارند».(۷) حضرت حجت الاسلام و المسلمین هاشمی رفسنجانی فرمود: «در جلسه ای با حضور سران سه قوه (که در آن عصر عبارت بودند از آیت الله خامنه ای, و آقایان هاشمی رفسنجانی و موسوی اردبیلی) در محضر امام بودیم, آقای حاج احمد آقا و میرحسین موسوی نخست وزیر وقت نیز بودند, صحبت از این به میان آمد که بعد از رحلت امام, ما مشکل داریم, زیرا ممکن است خلأ رهبری پیش آید, امام فرمودند: «خلأ رهبری پیش نمی آید, و شما آدم دارید». گفته شد: چه کسی؟ امام (اشاره به آقای خامنه ای کرد و) فرمود: «این آقای خامنه ای». و نیز فرمودند: «من به طور خصوصی به حضور امام رسیدم, مقداری روی بازتری داشتم و مطالب را بی پرده می گفتم, در مورد قائم مقامی رهبر و مشکلاتی که پیدا می شود صحبت کردم, باز ایشان با صراحت گفتند: «شما در بن بست نخواهید بود, چنین فردی (آیت الله خامنه ای) در میان شما است, چرا خودتان نمی دانید».(۸) بحمدالله همان گونه که حضرت امام با دورنگری خردمندانه و نیک اندیشی داهیانه پیش بینی نمودند, اکنون مقام معظم رهبری از پیوند متقابل بسیار عمیق, عارفانه و عاشقانه ای با مردم برخوردارند, و به راستی که گویی حضرت امام به صورت جوان برگشته و نور و بوی معطر امام از وجود ایشان که از سلاله سادات حسینی هستند آشکار می باشد.(۹) از گفتنی ها ـ برای تقویت ایمان ـ این که طبق خبر موثق, حضرت آیت الله العظمی محمدتقی بهجت ـ مد ظله ـ در آستانه رحلت امام خمینی ـ قدس سره ـ در عالم خواب, مجلس باشکوهی پر از جمعیت را دیدند که حاضران منتظر امام بودند تا بیاید و سخنرانی کند, ناگاه دیدند امام همراه آیت الله خامنه ای ـ مد ظله ـ وارد مجلس شدند, امام به آقای خامنه ای اصرار کرد که شما به جای من سخنرانی کنید, سرانجام حضرت آیت الله خامنه ای سخنرانی نمودند. آنگاه حضرت آیت الله العظمی بهجت برای آیت الله خامنه ای چنین پیام دادند: «مطابق این رؤیا شما رهبر می شوید, و موفق خواهید شد».(۱) – روزنامه جمهوری اسلامی, ۷ / ۸ / ۶۲. (۲) – برداشتهایی از سیره امام خمینی, ج ۱, ص ۱۳۸. (۳) – همان, ص ۱۷۴. (۴) – همان, ص ۱۲۳. (۵) – در سایه آفتاب, ص ۱۹۱ ـ ۱۹۰. (۶) – آشنایی با ستارگان هدایت, ص ۲۹. (۷) –

همان, و روزنامه اطلاعات, ۱۳ / ۳ / ۷۷, ص ۷. (۸) – همان مدرک. (۹) – شمه ای از زندگی پر حماسه مقام معظم رهبری در فصل ۱۲ این کتاب آمده است. نمونه ای از این پیوند مقدس به تازگی در ماجرای حادثه تلخ کوی دانشگاه رخ داد, و ایشان در روز ۲۱ تیر امسال (۱۳۷۸ هـ.ش) در حسینیه امام خمینی صحبت کردند, شور و شوق حاضران به قدری عمیق و عاشقانه بود که در چند مورد صدای گریه شوق حاضران بلند می شد, و آن ها نهایت احساسات پاك دینی و غیرت مکتبی خود را به آن رهبر بزرگوار نشان دادند, و همه را به یاد دیدارهای حضرت امام انداختند, و همین جلسه پرشور آن چنان شور و نشوری ایجاد کرد و تحولی انقلابی در مردم پدیدار ساخت که در روز چهارشنبه ۲۳ تیر راهپیمایی عظیم و اجتماع میلیونی را در تهران و شهرستانها به وجود آورد, به گونه ای که ضد انقلاب و بدخواهان به تعبیر مقام معظم رهبری, چون کاغذ مچاله شده, با کمال ذلت عقب نشینی کردند.(۱) یکی از اساتید حوزه علمیه قم در همین رابطه اظهار می دارد: «سخنرانی آیت الله العظمی خامنه ای(۲) وجدان جامعه را تکان داد, دانشجویان خیلی زود ترفند دشمن را فهمیدند و شجاعانه کنار کشیدند, الواط و اشرار در صحنه تنها ماندند و پیش از همه بسیج وارد صحنه شد, سپاه مانند شیر غرّید و مردم در روز چهارشنبه ۲۳ / ۴ / ۷۸ هـ.ش با تظاهرات میلیونی خود بار دیگر فریاد زد: «ما اهل کوفه نیستیم, علی تنها بماند. استکبار شکست خورد و انقلاب پیروز شد, و ایادی مرموز به سوراخ های خود خزیدند».(۳) این پیوند مقدس امت و رهبر است که ضامن استقلال و امنیت کشور می باشد, و از نتایج و آثار درخشان حکومت اسلامی در پرتو ولایت فقیه است, که باید قدر آن را بشناسیم و هوشیار باشیم که هستیم, در غیر این صورت, دشمنان داخلی و خارجی, کشور عزیز ما را به فلسطینی دیگر تبدیل خواهند کرد. مقام معظم رهبری به راستی عمود خیمه انقلاب اسلامی و پایه استوار نظام هستند, و در حوادث و فراز و نشیبها بارقه امیدی برای دلها می باشند و روحی تازه در کالبدها می دمند. باید با کمال هوشیاری و تلاش, در عرصه ها و صحنه ها حضور داشت, و گوش به زنگ برای شنیدن فرمان رهبری و اجرای آن بود, در این صورت است که در پرتو چنین پیوند وانسجامی هرگز جامعه ما آسیب نمی بیند, و روز به روز بر رونق انقلاب اسلامی در همه ابعادش می افزاید. (۱) – خطبه نماز جمعه, ۲۵ / ۵ / ۷۸. (۲) – در تاریخ ۲۱ / ۴ / ۷۸ در رابطه با ماجرای کوی دانشگاه. (۳) – بیانیه دانشمند محقق آقای محمد آل اسحاق. محمد محمدی اشتهاردی– کتاب ولایت فقیه، ص۱۹۲

رابطه متقابل ولایت فقیه و مردم

رابطه متقابل ولایت فقیه و مردم اشاره: بدون تردید مردم برای سامان دادن به شؤون مادی و معنوی خود نیاز به رهبر شایسته دارند, و سامان یافتن جامعه بستگی کامل به روابط محکم و حسنه بین مردم و رهبر دارد. در اسلام از این رو از رهبر و مردم, به امام و مأموم تعبیر می شود که یکی پیشرو و دیگری پیرو, یکی ریشه و دیگری درخت آن ریشه است, باید بین این دو رابطه محکم برقرار باشد, و آن درخت از آن ریشه دائماً تغذیه کند, وگرنه با قطع ریشه, درخت نابود خواهد شد. در بینش تشیع, ولی فقیه جانشین امام معصوم است, و هنگامی ولی فقیه می تواند جامعه را به سوی تکامل همه جانبه سوق دهد که از پشتیبانی محکم مردمی برخوردار باشد, و رابطه او با امت به قدری استوار باشد که به پیوند معنوی عمیق, و رابطه عارفانه و عاشقانه تبدیل شود. اطاعت محکم و عمیق از رهبر نشانه چنین پیوندی است که بدون آن, ولایت فقیه برقرار نمی شود و حکومت او در مقام اجرا و توسعه در ابعاد گوناگون, درمانده خواهد شد. این مسأله در زندگی پیامبر اسلام ـ صلی الله علیه و آله و سلم ـ و امامان معصوم ـ علیهم السلام ـ از مسایل اصلی بود, هر جا که رابطه متقابل بین آن ها و امت محکم و استوار بود, به اهداف خود می رسیدند, وگرنه در ظاهر شکست می خوردند. در این راستا ایمان و عشق و شناخت, نقش اساسی را در استحکام این پیوند دارد. بر همین اساس خداوند در قرآن می فرماید: «یا ایها الذین آمنوا اطیعوا الله و اطیعوا الرسول و اولی الامر منکم؛ (۱) ای کسانی که ایمان آورده اید, اطاعت کنید خدا را و اطاعت کنید پیامبر خدا و صاحبان امر (امامان و نایبان آن ها) را». مسأله پیوند و ارتباط آگاهانه در عمل, در مسأله امام و

مأموم از مهم ترین بحثهای ولایت فقیه است. برای توضیح لازم است تاریخ اسلام را ورق بزنیم و با ارائه نمونه های عینی به اهمیت و ارزش آن واقف گردیم. با این اشاره نظر شما را به مطالب زیر که هر کدام بیانگر نقش مهم پیوند مردم و رهبر در پیشبرد اهداف است جلب می کنم: پیوند مردم و رهبر در عصر پیامبر ـ صلی الله علیه و آله و سلم ـ پیامبر اکرم ـ صلی الله علیه و آله و سلم ـ در مکه به خاطر نداشتن یار و یاور, مجبور به هجرت که نوعی تبعید بود گردید. ابوطالب پدر بزگوار حضرت امیرالمؤمنین علی ـ علیه السلام ـ صمیمانه با کمال ایثار از آن حضرت حمایت می کرد, وقتی که از دنیا رفت جبرئیل امین وحیِ خدا نزد پیامبر ـ صلی الله علیه و آله و سلم ـ آمد و گفت: «اخرج منها فقد مات ناصرك؛ (۲) از مکه بیرون برو که یاور تو از دنیا رفت». ولی بیعت قبلی گروهی از مردم مدینه با پیامبر ـ صلی الله علیه و آله و سلم ـ موجب شد که پیامبر ـ صلی الله علیه و آله و سلم ـ به سوی مدینه هجرت کرد, مردم مدینه با شور و شوق فراوان از آن حضرت استقبال کردند, به گونه ای که هر طایفه ای از آن حضرت دعوت می کرد که به محله و خانه آن ها قدم نهد و مهمان آن ها باشد, پیامبر ـ صلی الله علیه و آله و سلم ـ در پاسخ می فرمود: «خلّوا سبیها فانّها مأموره؛ راه این شتر را باز بگذارید که او مأمور است, هر جا که زانو به زمین زد, من همان جا پیاده می شوم». سرانجام در کنار خانه ابوایوب انصاری زانو زد, پیامبر ـ صلی الله علیه و آله و سلم ـ در همانجا پیاده شده و مهمان ابوایوب انصاری که از نیک مردان و مسلمانان شایسته بود گردید.(۳) پیامبر ـ صلی الله علیه و آله و سلم ـ در همان آغاز ورود به مدینه حکومت اسلامی را بر پا نمود, روز به روز بر تعداد مسلمانان افزوده شد و هم زمان با افزایش یاران و پیوند محکم آنان با پیامبر ـ صلی الله علیه و آله و سلم ـ بر رونق حکومت اسلامی می افزود, و با پیشرفت سریع به راه خود ادامه می داد. ارتباط و پیوند تنگاتنگ و عمیق مسلمانان با پیامبر ـ صلی الله علیه و آله و سلم ـ و علاقه آن حضرت به مسلمانان و رهنمودهای پرمهر ایشان, عامل اصلی برای برقراری حکومت بود. در این جا برای این که این رابطه عمیق را به روشنی دریابید, نظر شما را به چند فراز از عشق و علاقه مردم به پیامبر ـ صلی الله علیه و آله و سلم ـ در ماجرای جنگ احد که در سال سوم هجرت رخ داد جلب می کنم: قرعه کشی برای کشته شدن در آستانه جنگ احد پیرمرد زنده دلی به نام خَیثَمه به حضور پیامبر ـ صلی الله علیه و آله و سلم ـ آمد و چنین گفت: «... من متأسفم که در جنگ بدر شرکت نکردم, علتش این بود که من و پسرم بسیار علاقمند بودیم که در جنگ بدر شرکت کنیم, از همدیگر پیشی می گرفتیم, من به پسرم گفتم: «تو جوانی و آرزوهای زیادی داری, می توانی نیروی جوانی خود را در راهی مصرف کنی که راه رضای خداوند باشد, ولی من پیرمَردم و عمرم به آخر رسیده, اجازه بده که من در جنگ بدر شرکت کنم, پسرم اصرار ورزید که من شرکت می کنم, سرانجام قرعه کشی نمودیم, قرعه به نام او اصابت کرد, او در جنگ شرکت نموده و به شهادت رسید, من دیشب او را در خواب دیدم که در باغهای بهشت قدم می زند, با کمال محبت به من گفت: «پدر جان! من در انتظار تو هستم». ای پیامبر خدا! محاسن من سفید شده استخوانهایم ناتوان گشته, مشتاق دیدار پسرم هستم و لقای خدای را دوست دارم, استدعا می کنم از درگاه خداوند بخواه تا مرا به مقام شهادت برساند». پیامبر ـ صلی الله علیه و آله و سلم ـ برای او دعا کرد, او در جنگ اُحد شرکت نموده و به شهادت رسید.(۴) شهادت مُخَیریق کلیمی طبق نقل واقدی «مَخیریق» از دانشمندان یهود بود. وی در روز شنبه که جنگ اُحد رخ داد به یهودیان گفت: سوگند به خدا شما می دانید که محمد پیامبر است, بر شما سزاوار است که او را یاری کنید. آن ها گفتند: وای بر تو, امروز شنبه (روز تعطیل و عبادت ما) است. مخیریق گفت: اکنون شنبه ای در کار نیست, سپس اسلحه خود را برداشت و به سوی میدان احد شتافت و در رکاب پیامبر ـ صلی الله علیه و آله و سلم ـ با دشمن جنگید تا به شهادت رسید. رسول خدا ـ صلّی الله علیه و آله و سلّم ـ فرمود: «مخیریق برترین فرد یهود است». جالب این که مخیریق هنگام خروج از مدینه چنین وصیت کرد: «اگر از دنیا رفتم, همه اموال من از آنِ محمد ـ صلی الله علیه و آله و سلم ـ است, در هر جا که او اجازه داد مصرف شود, و این اموال جزء صدقات آن حضرت باشد و در مخارج عمومی صرف کند».(۵) شایعه کشته شدن پیامبر ـ صلی الله علیه و آله و سلم ـ و عکس العمل مسلمین در جنگ اُحد پیامبر اسلام ـ صلی الله علیه و آله و سلم ـ مجروح شد, یکی از ضاربین که آن

حضرت را مجروح کرده بود, فریاد زد محمد را کشتم, همین موضوع موجب شد بین مسلمین و مردم مدینه شایع شود که پیامبر کشته شده است, شور و غوغایی به پا شد, نگرانی شدید همه جا را فرا گرفت, پیوند مسلمین با پیامبر به قدری صمیمانه و پر محبت و عاشقانه بود که حاضر بودند فرزندان و بستگانشان کشته شده باشند, ولی به پیامبر ـ صلی الله علیه و آله و سلم ـ کوچکترین آسیبی نرسیده باشد. در این راستا به چند نمونه زیر توجه کنید: ۱ـ بانویی از طایفه بنی نجار از مدینه به سوی احد بیرون آمد, پدر و شوهر و برادر او در جنگ اُحد به شهادت رسیده بودند, در مسیر راه به یکی از مسلمانان گفت: از رسول خدا ـ صلّی الله علیه و آله و سلّم ـ چه خبر؟ آیا زنده است؟ او پاسخ داد: آری, بانو گفت: آیا می توانم به محضرش برسم؟ گفت: آری. مسلمانان راه باز کردند, آن بانو به حضور پیامبر ـ صلی الله علیه و آله و سلم ـ رسید تا چشمش به آن حضرت افتاد با نشاطی پرشور گفت: «کل مصیبه جلل بعدک یا رسول الله؛ هر رنج و مصیبتی بعد از تو ای رسول خدا, کوچک و ناچیز است». این را گفت و به خانه اش بازگشت.(۶) ۲ـ سعد بن ربیع یکی از رزمندگان مخلص بود که در جنگ اُحد آن چنان مجروح شد که در میدان بر روی خاک افتاد و بسیاری گمان کردند که کشته شده است. پس از جنگ, پیامبر ـ صلی الله علیه و آله و سلم ـ جویای حال او شد, یکی از اصحاب به نام اُبیّ بن کعب گفت من می روم و از او خبر می آورم. اُبیّ به میدان آمد و در میان اجساد کشته شدگان به تکاپو پرداخت ناگاه چشمش به سعد افتاد, صدا زد ای سعد, او جواب نداد. اُبیّ دریافت که هنوز سعد رمقی دارد و زنده است, نزدیک او شد و گفت: «ای سعد! پیامبر جویای حال تو است». سعد که می پنداشت پیامبر ـ صلی الله علیه و آله و سلم ـ کشته شده است, با شنیدن این سخن جان تازه ای گرفت و هم چون جوجه ای که از تخم بیرون می جهد تکانی خورد و پرسید: آیا پیامبر زنده است؟ اُبیّ گفت: آری سوگند به خدا هم اکنون پیامبر به من خبر داد که دوازده نفر نیزه دار از دشمنان دور تو را گرفته بودند, سعد گفت: «حمد و سپاس خدا را که پیامبر ـ صلی الله علیه و آله و سلم ـ زنده است, آری پیامبر راست می گوید, دوازده نفر نیزه دار به من نیزه زدند که هر کدام برای کشتنم کافی بود, سلام مرا به پیامبر برسان, و از طرف من به انصار بگو مبادا پیمانی را که در عقبه با آن حضرت بستید بشکنید و فراموش کنید, سوگند به خدا تا چشم شما باز و یک نفر از شما زنده است, اگر خاری به پای آن حضرت برود در پیشگاه خدا معذور نیستید». سپس آهی کشید و به شهادت رسید. اُبیّ می گوید به حضور پیامبر ـ صلی الله علیه و آله و سلم ـ آمدم و پیام و شهادت سعد را به آن حضرت خبر دادم, فرمود: «خدا سعد را رحمت کند, او تا زنده بود ما را یاری می کرد, و هنگام مرگش سفارش ما را نمود».(۷)(۱) – سوره نساء (۴), آیه ۵۹. (۲) – الغدیر, ج ۷, ص ۳۹۰. (۳) – سیره ابن هشام, ج ۲, ص ۱۴۰ ؛ بحارالانوار, ج ۱۹, ص ۱۰۹. (۴) – کحل البصر, ص ۲۱۴ ـ ۲۱۳. (۵) – همان, ص ۱۱۲. (۶) – اعلام الوری, ص ۹۴. (۷) – بحار الانوار, ج ۲۰, ص ۶۲ ؛ اسدالغابه, ج ۲, ص ۲۷۷. ۳ـ یکی از بانوان مسلمان به نام هند, به میدان اُحد آمد و جسد مطهر شوهر و برادر و دو پسرش را که به شهادت رسیده بودند یافت, آن ها را بر شتر بار نمود تا به مدینه آورد, در مسیر راه بعضی از بانوان می پرسیدند: ای هند چه خبر! او در پاسخ می گفت: «خبرهای خوش دارم, یکی این که پیامبر ـ صلی الله علیه و آله و سلم ـ زنده است, و با زنده بودن او هر مصیبتی کوچک است, و دیگر این که خداوند کسانی از مردان ما را به افتخار شهادت نایل گرداند, دیگر این که خداوند دشمنان را با ناکامی (بی آن که به هدف برسند) بازگرداند».(۱) ۴ـ یکی از رزمندگان جنگ احد می گوید: پس از جنگ از میدان باز می گشتم, در مسیر راه زن جوانی از انصار را دیدم که شتابان به سوی میدان حرکت می کرد, او را شناختم که پدر و شوهر و برادرش شهید شده بودند و او خبر نداشت, تا به من رسید پرسید: «از پیامبر چه خبر؟» گفتم: ای خواهر, پدر شما کشته شده است. زن انصاری تکان ملایمی خورد و پس از لحظه ای گفت: «از پیامبر چه خبر؟» گفتم: ای خواهر, برادر شما کشته شده است. زن تکانی خورد و ناراحت شد, ولی اندیشه پیامبر ـ صلی الله علیه و آله و سلم ـ چنان او را کلافه کرده بود که از فکر پدر و برادر منصرف شد و گفت: از تو می پرسم از پیامبر چه خبر؟ آیا آن حضرت سالم است؟ باز من خود را به بی خبری زدم و گفتم: «ای خواهر, شوهر شما نیز کشته شده است». زن انصاری این بار با خشم و گستاخی گفت: «من نمی خواهم

بدانم چه کسانی از بستگانم کشته شده اند و یا کشته نشده اند, خواهشمندم از حال پیامبر برایم بگو». گفتم: پیامبر زنده و سالم است, ناگهان دیدم صورت زن از این خبر خوشحال کننده برافروخت و با حالی روحانی و پرشور گفت: «پس قربانی های ما به هدر نرفته است!»(۲) این نمونه ها در طول تاریخ زندگانی پیامبر ـ صلی الله علیه و آله و سلم ـ که به صدها و هزارها می رسد, به طور روشن بیانگر آن است که پیوند مسلمانان با رهبرشان رسول خدا ـ صلی الله علیه و آله و سلم ـ در اوج استحکام و ایثار و عشق بود, و همین پیوند نقش مؤثری در پیروزی های پیاپی اسلام در عرصه های مختلف داشت. برخورد مهرانگیز پیامبر ـ صلی الله علیه و آله و سلم ـ با مسلمانان از سوی دیگر پیامبر نیز نسبت به مسلمانان لطف و مرحمت و ارتباط صمیمانه داشت, و در همه ابعاد زندگی با آن ها می جوشید, و صادقانه و مخلصانه در خدمت آن ها بود, به عنوان نمونه: «پیامبر ـ صلی الله علیه و آله و سلم ـ به قدری با مسلمانان مهربان بود که خداوند دو نام خود «رئوف و رحیم» (پرمحبت و مهربان) را به او بخشید, و در قرآن او را چنین معرفی کرد: «لقد جائکم رسول من انفسکم عزیز علیه ما عنتم حریص علیکم بالمؤمنین رئوف رحیم؛(۳) همانا رسولی از خودتان به سوی شما آمد که رنجهای شما بر او سخت است, و اصرار بر هدایت شما دارد, و نسبت به مؤمنان پر محبت و مهربان است». امام صادق ـ علیه السلام ـ فرمود: رسول خدا ـ صلی الله علیه و آله و سلم ـ اوقات خود را به طور عادلانه بین اصحاب و مسلمانان تقسیم نموده بود, و به همه آنان به طور مساوی می نگریست, او هرگز پای خود را نزد اصحابش نمی گشود, و وقتی که مردی با او مصافحه می کرد, آن حضرت دستش را نمی کشید تا او بکشد». هرگاه پیامبر ـ صلی الله علیه و آله و سلم ـ در نماز بود و شخصی نزد او می آمد و می نشست, آن حضرت نمازش را سبک بجا می آورد و سپس از او می پرسید چه حاجت داری؟ وقتی که او نیاز خود را می گفت, پیامبر ـ صلی الله علیه و آله و سلم ـ آن را انجام می داد و سپس به نماز می ایستاد. جریر بن عبدالله می گوید: از آن هنگامی که اسلام را پذیرفتم, هیچ گاه بین من و رسول خدا ـ صلی الله علیه و آله و سلم ـ حجابی نبود, هر وقت خواستم به محضرش رسیدم, هر وقت او را دیدم خنده بر لب داشت, او با اصحاب خود مأنوس بود, با آن ها مزاح می کرد, با کودکان آن ها مهربان بود, و آن ها را در کنار خود می نشانید و در آغوش می گرفت, و دعوت آزاد و برده و کنیز و فقیر را می پذیرفت, و از بیماران در دورترین نقاط مدینه عیادت می کرد, و جنازه ها را تشییع می نمود, و معذرت عذرخواهان را می پذیرفت و در خوراک و پوشاک, با بردگان هیچ امتیازی نداشت». «اَنَس بن مالک می گوید: من ده سال در خدمت پیامبر ـ صلی الله علیه و آله و سلم ـ بودم, او در این ده سال حتی اُف به من نگفت. از برای آن بزرگوار شربتی بود که با آن افطار می کرد, و غذای سحری او بیشتر از مقداری شربت نبود, آن شربت مقداری شیر یا مقداری آب بود که اندکی نان در آن می آمیخت و می خورد, شبی آن شربت را برای او آماده کردم, دیر به خانه آمد, گمان کردم که بعضی از اصحاب او را دعوت کرده اند, آن شربت را خودم خوردم, ساعتی بعد از عشاء آمد, از یکی از همراهانش پرسیدم: آیا پیامبر ـ صلی الله علیه و آله و سلم ـ افطار کرده است؟ گفت: نه. آن شب را با اندوه بسیار گذراندم, آن بزرگوار گرسنه خوابید و روز آن شب روزه گرفت, و از من در مورد آن شربت سؤال نکرد, و تاکنون با من در این مورد سخن نگفته است. هرگاه آن حضرت سه روز یکی از مسلمانان را ملاقات نمی کرد, جویای حال او می شد, اگر اطلاع می یافت به مسافرت رفته برای سلامتیش دعا می کرد, و اگر با خبر می شد که در وطن است به دیدار او می رفت, اگر مطلع می شد که بیمار است, از او عیادت می نمود. پاهایش را نزد اصحابش دراز نمی کرد, آنان را که بر او وارد می شدند احترام می نمود و چه بسا فرش زیر پایش را برای آن ها پهن می کرد و خود روی خاک می نشست, و تأکید می کرد که آن ها روی فرش بنشینند, و مسلمانان را با محبوبترین نامشان می خواند, تا به آن ها احترام کرده باشد, هیچ گاه سخن شخصی را در وسط قطع نمی کرد بلکه صبر می کرد تا سخن او تمام شود. روایت شده: پیامبر ـ صلی الله علیه و آله و سلم ـ در سفری همراه یاران بود, دستور فرمود تا گوسفندی را ذبح کرده و گوشتش را آماده سازند, یکی گفت: ذبح آن با من, دیگری گفت: پوست کندن آن با من, سومی گفت: پختن آن با من. پیامبر ـ صلی الله علیه و آله و سلم ـ فرمود: جمع هیزم برای تهیه آتش با من. حاضران گفتند: ای

رسول خدا! شما زحمت نکشید, ما این کار را انجام می دهیم. پیامبر ـ صلی الله علیه و آله و سلم ـ فرمود: «می دانم که شما این کارها را انجام می دهید, ولی من دوست ندارم که در میان شما امتیاز داشته باشم, زیرا خداوند از بنده اش نمی پسندد که در میان اصحابش دارای امتیاز باشد».(۴) کوتاه سخن آن که هرگاه پیوند امام و امت, متقابل و دوسویه باشد, موجب دلگرمی و محبت و رابطه محکم شده و در نتیجه همه کارها به خوبی سامان می یابد, و از رخنه و نفوذ دشمن به طور قاطع جلوگیری خواهد شد. پیوند مردم با امامان ـ علیهم السلام ـ در آیینه زندگی امامان معصوم ـ علیهم السلام ـ از حضرت علی ـ علیه السلام ـ تا حضرت امام حسن عسکری ـ علیه السلام ـ نیز به خوبی روشن است که هرگاه پیوند و ارتباط مردم با امامان محکم و تنگاتنگ بوده, امامان توانسته اند زمام امور رهبری را به دست گرفته و به سامان برسانند, ولی با کمال تأسف, چنین رابطه ای بین مردم و امامان ـ علیهم السلام ـ به ندرت برقرار شد, از این رو آن بزرگواران نتوانستند به اهداف خود برسند, و همه آن ها با مظلومانه ترین وضع به شهادت رسیدند. و به همین دلیل همه آنان ـ جز علی (علیه السلام) و امام حسن (علیه السلام), آن هم چند صباحی ـ همه از حکومت فاصله داشتند و نتوانستند زمام رهبری مردم را به دست بگیرند. امامان ـ علیهم السلام ـ در این بحرانها غالباً به انقلاب فرهنگی و زمینه سازی پرداختند, چرا که یار و یاور برای انقلاب عظیم سیاسی, و سپس تشکیل حکومت اسلامی نداشتند. زندگی مظلومانه آن ها به خصوص زندگی و شهادت جان سوز امام حسین ـ علیه السلام ـ درس بزرگ و عبرت آموزی برای همه ما است, که هم اکنون نیز بپا خیزیم و با برقراری رابطه نیرومند با حضرت مهدی ـ عجل الله تعالی فرجه الشریف ـ به مساله ولایت فقیه که نیابت عام از سوی آن حضرت است ارج نهیم, که امروز مصداق صحیح «انتظار فرج» که طبق روایات بهترین عمل است, در پرتو همین رابطه و پیوند مقدس و خلل ناپذیر تحقق می یابد. نفوذ مراجع و علما, عامل مهم مقابله با نفوذ استعمار در طول تاریخ در هر عصری که مراجع تقلید و علمای بزرگ دارای امکانات و یار و یاور بودند, و پیوند مردم با آن ها محکم و مسؤولانه بود, مراجع و علماء توانستند موجب عزت و سرافرازی مسلمانان شوند, و سد محکمی در برابر استعمارگران گردند. شواهد در این راستا بسیار است, که در این جا به ذکر چند نمونه می پردازیم: ۱ـ ناصرالدین شاه قاجار در یکی از سفرهای خود به اروپا, همراه نخست وزیر خود, مهمان امپراتور یکی از کشورهای اروپا شد, امپراتور خواست قدرت و شوکت نظامی خود را به شاه ایران نشان دهد, روزی فرمان داد ارتش کشورش با تمام تجهیزات مدرن در برابر شاه ایران رژه بروند. در همین حال امپراتور اروپا به شاه ایران گفت: «تعداد نفرات ارتش شما در ایران چقدر است؟» نخست وزیر می گوید: من که در آنجا حاضر بودم, با شنیدن این سؤال پریشان شدم, رنگم زرد شد, و با خود گفتم: «اگر ناصرالدین شاه در جواب سؤال امپراتور حقیقت را بگوید, موقعیت نظامی ما به قدری شرم آور است که پیش او سرافکنده خواهیم شد, و اگر به دروغ چیزی بگوید, موجب بدنامی و سلب اطمینان خواهد گردید (زیرا کارشناسان نظامی اروپا اطلاع می یابند) ولی دیدم ناصرالدین شاه با حفظ اقتدار خود جواب خوبی داد و گفت: «ارتش ایران در زمان صلح, ده هزار نفر هستند, ولی در زمان جنگ ده میلیون نفر می باشند».(۱) – بررسی تاریخ عاشورا, ص ۲۰۴. (۲) – داستانهایی از تاریخ اسلام, ج ۲, ص ۴۵. (۳) – سوره توبه (۹), آیه ۱۲۸. (۴) – کحل البصر, ترجمه مؤلف, ص ۱۶۷ ـ ۱۶۱ (به طور اقتباس). امپراتور با تعجب پرسید: چنین چیزی چطور ممکن است؟ ناصرالدین شاه جواب داد: «در زمان صلح, ده هزار نفر برای حفظ امنیت داخلی کافی است, ولی در زمان جنگ وقتی که دولت بیگانه به ما هجوم آورد ما عالِم مذهبی (به نام مرجع تقلید) داریم, به جهاد و وجوب دفاع عمومی فتوا می دهد, اطاعت از فتوای او بر همه واجب می شود, آنگاه همه مردم ما بسیج می شوند و دشمن را از خاک خود بیرون می رانند». چهره امپراتور اروپا از این پاسخ دگرگون و زرد شد و هم چون درماندگان سکوت کرد. آری ناصرالدین شاه این موضوع را به خوبی دریافته بود, چنان که در ماجرای هجوم نیروهای انگلیس به کشور عراق, مرحوم آیت الله العظمی میرزا محمدتقی شیرازی فتوای بسیج عمومی برای دفاع داد و در سال ۱۳۴۰ هـ.ق قیام عمومی شروع شد, ارتش انگلیس مفتضحانه عقب نشینی کرده و شکست خورد.(۱) ۲ـ نیز نقل شده: مرحوم آیت الله شیخ جعفر شوشتری, یکی از علمای وارسته و معروف عصر

ناصرالدین شاه در یکی از سفرها از نجف اشرف به تهران آمد, مردم تهران و اطراف, استقبال پرشور و وسیعی از او نمودند, در یکی از جلسات که سفیر روسیه نیز حضور داشت, مردم از آن عالم ربانی که تأثیر نَفسِ عجیبی داشت خواستند که آن ها را نصیحت کند. آن بزرگمرد علم و تقوا خطاب به حاضران گفت: «متوجه باشید که خداوند در همه جا حاضر است». همین جمله کوتاه آن چنان در مردم اثر کرد که اشک از چشمانشان سرازیر شد و حالشان منقلب گردید. سفیر روسیه وقتی که آن منظره را دید, در نامه ای برای «نیکولای» امپراتور روسیه تزاری چنین نوشت: «تا قشر روحانیون مذهبی در میان مردم ایران هستند, مردم از آن ها پیروی می کنند, در این صورت ما نمی توانیم بر آن ها مسلط گردیم, زیرا یک جمله موعظه آن ها وقتی که آن گونه انقلاب روحی در آن ها ایجاد کند, قطعاً حکم و فتوای آن ها نفوذی چشم گیر و آسیب ناپذیر خواهد داشت».(۲) ماجرا فتوای معروف میرزای شیرازی نیز نمونه دیگری از رابطه و پیوند محکم مردم با مراجع تقلید و آثار درخشان آن است, خلاصه این ماجرا چنین بود: در عصر ناصرالدین شاه, یکی از شرکتهای انگلیسی امتیاز کشت توتون و تنباکو را در انحصار خود گرفت و این انحصار طیّ یک قرارداد استعماری و ننگین به امضاء دولت ایران رسید. در سایه شوم این امتیاز, کشور ایران محل تاخت و تاز اروپاییان می شد, و رگ و ریشه اقتصاد کشور به دست انگلیس ها می افتاد, و بازتابهای شوم دیگر را به دنبال داشت. مرجع تقلید آن عصر حضرت آیت الله العظمی سید محمدحسن شیرازی ـ قدس سره ـ اعتراض شدید کرد, ولی دولتمردان ایران به اعتراض او توجه نکردند, او دست به قلم برد و آن فتوای معروف را صادر کرد که چنین بود: «امروز استعمال توتون و تنباکو حرام و در حکم محاربه با امام زمان ـ عجل الله تعالی فرجه الشریف ـ می باشد». این فتوا دهان به دهان گشت و به گوش مردم رسید و آن چنان اثر کرد که مردم در مدت کوتاهی همه قلیان ها و چپق ها را شکستند و کار به جایی رسید که زنان خدمتکار کاخ ناصری همه وسایل دخانیات را که در داخل کاخ وجود داشت شکسته و نابود کردند. روزی شاه قلیان طلبید تا طبق معمول قلیانی بکشد, خدمتکار به قلیان خانه رفت, ولی دست خالی نزد شاه بازگشت, شاه سه بار او را فرستاد, او هر سه بار دست خالی بازگشت, شاه که سخت عصبانی شده بود فریاد زد: قلیان قلیان! خدمتکار دست به سینه خدمت شاه آمد و چنین گفت: «قربان! سرور من! مرا ببخش در کاخ حتی به عنوان نمونه یک قلیان پیدا نمی شود, خدمتکاران همه قلیانها را شکستند و گفتند میرزا فتوا داده است». به این ترتیب نهضت عظیمی بر ضد استعمار انگلیس برپا شد, ناگزیر شرکت انگلیسی به لغو امتیاز انحصار کشت توتون و تنباکو اقدام نمود و با کمال ذلت, بساط استعماری خود را از کشور ایران برچید.(۳) (۱) – الی حکم الاسلام, ص ۸۰. (۲) – پندهایی از رفتار علماء, ص ۵۳. (۳) – اُسره المجدد الشیرازی, ص ۵۰. محمد محمدی اشتهاردی– کتاب ولایت فقیه، ص۱۷۵

مردم سالاری از دیدگاه امام خمینی (ره)

مردم سالاری از دیدگاه امام خمینی (ره) مردم سالاری به عنوان یکی از بحث انگیز ترین پدیده های سیاسی جهان معاصر محسوب می شود، هر چند اختلاف آرا و دیدگاه در خصوص این پدیده، منجر به بروز اختلافات و مجادلات علمی فراوان (خصوصاً در زادگاه آن) شده، ارایه یک تعریف جامع و معین از این مفهوم را، به امری شبیه به محال بدل کرده است؛ اما جامعه ایران امروز همانند سایر جوامع در حال گذار و واقع در برزخ سنت و مدرنیته، برکنار از بحث ها و فعالیت های علمی پیرامون دموکراسی نبوده و خصوصاً به دنبال وقوع انقلاب اسلامی سال ۱۳۵۷ و ایجاد فضای مساعد اندیشه ورزی، شاهد چنین تلاشهایی بوده است. از سوی دیگر انقلاب اسلامی و جمهوری اسلامی ایران را می توان حاصل اندیشه های حضرت امام خمینی دانست و هم از این رو، رجوع به آن اندیشه های (به عنوان یکی از منابع اندیشه سیاسی اسلام) می تواند پاسخگوی بسیاری از مسائل و معضلاتی باشد که جامعه ما در حوزه اندیشه سیاسی با آن مواجه شده است. با توجه به مقدمات فوق، تحقیق حاضر بر آن است تا به بررسی دیدگاه های حضرت امام در خصوص مردم سالاری بپردازد. طبیعی است که گام نخست در این راه گرد آوری سخنان ایشان است که درباره

مردم سالاری بیان شده است و به دنبال آن، پردازش و طبقه بندی دیدگاه ها و طرح استنتاجات مفهومی از مجموعه اطلاعات پردازش شده، کامل کننده این مقاله خواهد بود. مردم سالاری مطلوب از دیدگاه حضرت امام نخستین نکته ای که در بررسی دیدگاه حضرت امام در خصوص مردم سالاری جلب توجه می کند آن است که ایشان در مقطع زمانی خاص نسبت به این مقوله اظهار نظر کرده اند. عمده دیدگاه های ایشان درباره دموکراسی و مردم سالاری در سال های ۱۳۵۶ تا ۱۳۵۸ ابراز شده است. بدیهی است که ایجاد هرگونه رابطه معنی دار میان مقطع زمانی فوق و ابراز دیدگاه های حضرت امام درباره دموکراسی و مردم سالاری نیازمند اطلاعات و پژوهش های گسترده ای است که در این پژوهش به واسطه عدم تناسب موضوعی به آن پرداخته نخواهد شد. مفهوم دموکراسی و مردم سالاری در بیانات امام به دو شکل به کار گرفته شده است: نخست، دموکراسی مطلوب و مثبت و دیگر، دموکراسی نامطلوب و به تعبیر امام، غیر حقیقی و جعلی که در مغرب زمین بنا نهاده شده و طبق نظر ایشان اساساً دموکراسی نیست. در این میان، نکته آن است که حضرت امام، طرح خود از دموکراسی مطلوب را بر تعریف و قرائت ویژه ای از مفهوم دموکراسی بنا گذشته اند. حضرت امام برای دموکراسی مطلوب خود ویژگی ها و مشخصاتی بیان کرده اند که طرح آن می تواند به شکل گرفتن تصویر نسبتاً واضحی از دموکراسی و مردم سالاری مطلوب ایشان بینجامد. ویژگی ها شاخصه های دموکراسی و مردم سالاری مطلوب حضرت امام عبارتند از: الف ـ نافی استبداد و دیکتاتوری: ایشان در این باره می فرمایند: «اصول دموکراسی، در تضاد با رژیم شاه قرار دارد»(۱) و یا «دست از مبارزه بر نمی داریم تا حکومت دموکراسی به معنای واقعی آن جایگزین دیکتاتور ها شود»(۲) و یا «با قیام ملت، شاه خواهد رفت و حکومت دموکراسی برقرار خواهد شد».(۳) در جمع بندی سخنان فوق، یک نکته آشکار می شود و آن تضاد مردم سالاری با نظام سیاسی مستبد است. استبداد و دیکتاتوری از جمله صفات محوری حکومت پهلوی است و بر همین اساس، حضرت امام تحقق مردم سالاری در ایران را منوط به زوال نظام شاهنشاهی دانسته اند. این ادعا هنگامی به واقعیت نزدیکتر می شود که بدانیم حضرت امام، تحقق دموکراسی را در زمان حکومت پهلوی امری محال توصیف کرده اند.(۴) ب ـ تأمین و حفظ آزادی: دیگر مشخصه دموکراسی مطلوب حضرت امام، تأمین آزادی انسان ها و حفاظت از آن در مقابل موانع تحقق آزادی است. ایشان با اشاره به این مطلب که «هیچ کس مثل اسلام، آزادی طلب نیست»(۵) مشخصاً به دو نوع از آزادی موجود در دموکراسی مطلوب خود اشاره کرده اند. نخستین آزادی مد نظر ایشان را می توان، آزادی در مشارکت سیاسی دانست. حضرت امام، آزادی مردم در انتخابات را از جمله مبانی دموکراسی و مردم سالاری دانسته اند(۶) و به عنوان نمونه از آزادی مردم در گزینش نمایندگان مجلس یاد کرده اند. آزادی بیان و عقیده دومین نوع آزادی است که حضرت امام، دموکراسی مطلوب خویش را بانی و حافظ آن معرفی کرده اند: «در اسلام، دموکراسی مندرج است و مردم در بیان عقاید آزادند»(۷) و نکته قابل توجه آن است که حضرت امام، محدوده آزادی مورد نظرشان را انحراف انسان ها از مسیر صحیح و همکاری با دشمنان نظام می دانند؛(۸) به این معنی که در دموکراسی مطلوب ایشان، آزادی بیان و عقیده تا آن جا به رسمیت شناخته شده و حفاظت می شود که منجر به انحراف اذهان و سوء استفاده دشمنان نظام نشود. ج ـ پیوند با استقلال: از شیوه بکارگیری عبارات در بیانات حضرت امام چنین استفاده می شود که دموکراسی مطلوب ایشان، ملازم با مفهوم استقلال بوده و در کنار آن معنی می یابد: نظام حکومتی ایران، جمهوری اسلامی است که حافظ استقلال و دموکراسی خواهد بود».(۹) همچنین «برنامه سیاسی ما آزادی، دموکراسی حقیقی و استقلال است».(۱۰) دقت در عبارات فوق نشان می دهد که حضرت امام به شکلی از مردم سالاری اعتقاد داشتند که ضامن و حافظ استقلال جامعه باشد و از این رو اشکالی از دموکراسی که منجر به زوال یا ضعف استقلال جامعه باشد را مردود می شمارند. د ـ عدالت خواه: عدالت خواهی، نفی تبعیض و اهمیت قائل شدن برای ضعفا از دیگر مشخصات دموکراسی و مردم سالاری مطلوب حضرت امام است که به روشنی در عبارات زیر نمایان است: «آن دموکراسی که در اسلام است در جاهای دیگر نیست. هیچ دموکراسی مانند دموکراسی موجود در اسلام به ضعفا اهمیت نداده است».(۱۱) همچنین

«حکومت اسلامی یعنی یک حکومت مبتنی بر عدل و دموکراسی»(۱۲) و یا «نظام صدر اسلام، دموکراسی بوده؛ این گونه که میان حاکم جامعه و رعیت هیچ تبعیضی در برخورداری از امکانات وجود نداشته است.»(۱۳) هـ ـ نشأت گرفته از اسلام: از جمله مشخصات محوری دموکراسی و مردم سالاری مطلوب، ارتباط و پیوستگی مردم سالاری با اسلام است. در واقع، دموکراسی مطلوبی مندرج در اسلام است.(۱۴) و تنها در تحت لوای اسلام است که دموکراسی صحیح پیاده می شود.(۱۵) حضرت امام ضمن منحصر ساختن دموکراسی صحیح به دموکراسی موجود در اسلام(۱۶) و بی نظیر خواندن چنین نگرشی به دموکراسی(۱۷) می فرمایند: «ما به دنیا خواهیم فهماند که معنی دموکراسی چیست».(۱۸) ایشان نظام حکومتی صدر اسلام (حکومت نبوی و علوی) را الگوی دموکراسی مطلوب معرفی کرده و فرموده اند: «حکومت صدر اسلام، یک رژیم دموکراسی بوده، به گونه ای که دموکراسی های امروزی نمی توانند مانند آن شوند».(۱۹) همچنین در بیانی دیگر در این خصوص می فرمایند: ما می خواهیم اسلام و حکومت اسلام را به نحوی که شبیه صدر اسلام باشد اجرا کنیم تا غرب، معنی درست دموکراسی را به آن حدی که هست بفهمد تا تفاوت میان دموکراسی موجود در اسلام و دموکراسی اصطلاحی مورد ادعای دولت ها آشکار شود.»(۲۰) حضرت امام، دموکراسی و مردم سالاری مطلوب را متکی بر قواعد و قوانین اسلامی معرفی کرده(۲۱) و به همین دلیل این نوع از دموکراسی را کاملتر از دموکراسی غربی می دانند»(۲۲) در نظر ایشان، رژیم پیشنهادی ما که نظیر آن در غرب یافت نشده و نخواهد شد ممکن است شباهت هایی با دموکراسی غربی داشته باشد، اما آن دموکراسی که ما می خواهیم ایجاد کنیم در غرب وجود ندارد»(۲۳) و بر اساس موازین و قوانین اسلامی اداره می شود.(۲۴) حضرت امام ضمن اشاره به عدم تأسیس بنای دموکراسی مطلوب، فرموده اند: «ما بعد ها اگر توفیق پیدا کنیم به شرق و غرب اثبات می کنیم که دموکراسی مورد نظر ما، دموکراسی است نه آن چیزی که در شرق و غرب به عنوان دموکراسی ارایه می شود».(۲۵) لازم به ذکر است که ایشان ضمن توجه به برداشت های گوناگون از اسلام، بیان می کنند که: «قوانین اساسی اسلام انعطاف ندارد؛ اما بسیاری از قوانین اسلام با نظر های خاصی انعطاف دارد و می تواند همه انحاء دموکراسی را تضمین کند.»(۲۶) نقد دموکراسی رایج حضرت امام خمینی، با طرح و تبیین دموکراسی و مردم سالاری مطلوب، اشاره هایی نیز به دموکراسی رایج در جهان معاصر کرده، نکاتی در نقد آن بیان داشته اند. دقت در این نکات روشن می سازد که ایشان در مقام نقد دموکراسی رایج نبوده و صرفاً در برخی مواقع به مناسبت، اشاره هایی به نقاط ضعف دموکراسی رایج کرده اند. طبیعی است در صورتی که ایشان مشخصاً به نقد این پدیده می پرداختند، سایر اشکالات آن نیز آشکار می گشت. حضرت امام معتقدند که «در غرب، خبری از دموکراسی نیست، هر چند که زیاد از آن دم می زنند»(۲۷)و «این حکومت ها لفظاً دموکراسی است، محتوا ندارد و دموکراسی های فعلی، مستبد است».(۲۸) در نظر ایشان: «دموکراسی، نوع غربی اش، فاسد است، نوع شرقی اش هم فاسد است»(۲۹)هر چند که: «درباره دموکراسی هیاهو است، تبلیغات است، همین معنی دموکراسی را که به اسم می برند، در آمریکا و انگلستان هست، در این کشور ها مسائل دیکتاتوری هم هست.»(۳۰) از جمله اشکالاتی که ایشان نسبت به دموکراسی های رایج بیان می کنند، عبارت است از: تبعیض میان طبقه حاکم و مردم در برخورداری از امکانات،(۳۱) طرفداری از سرمایه دارهای بزرگ(۳۲) و اهمیت ندادن به ضعفا.(۳۳)(۱). امام خمینی، صحیفه نور، ج۲، ص۵۰. (۲). همان، ص ۶۲. (۳). همان، ص ۲۶۹. (۴). همان، ص ۲۶۹. (۵). همان، ج۵، ص ۲۵۸. (۶). همان، ج۲، ص ۲۲۲. (۷). همان، ج۸، ص ۲۳۴. (۸). همان، ج ۴، ص ۲۳۴. (۹). همان، ج۳، ص ۱۶. (۱۰). همان، ج ۳، ص ۹۶. (۱۱). همان، ج۵، ص ۲۵۸. (۱۲). همان، ج۳، ص ۲۶۸. (۱۳). همان، ص ۹. (۱۴). همان، ج۴، ص ۲۳۴. (۱۵). همان، ج۷، ص ۷۴. (۱۶). همان، ج۵، ص ۲۳۸. (۱۷). همان، ص ۲۵۸. (۱۸). همان، ص ۲۳۸. (۱۹). همان،ج۳، ص ۹. (۲۰). همان، ص ۸۵. (۲۱). همان، ص ۲۶۸. (۲۲). همان، ص ۱۳. (۲۳). همان. (۲۴). همان، ص ۱۶. (۲۵). همان، ج۵، ص ۲۳۸. (۲۶). همان، ج۲، ص ۲۲. (۲۷). همان، ج۷، ص ۷۴. (۲۸). همان، ج۳، ص ۱۰. (۲۹). همان، ج۵، ص ۲۳۸. (۳۰). همان، ج۵، ص ۲۵۸. (۳۱). همان، ج۳، ص ۹. (۳۲). همان، ج۵، ص ۲۳۸. (۳۳). همان، ص ۲۵۸. طرح

نظام مبتنی بر مردم سالاری مطلوب از دیدگاه امام خمینی ـ رحمه الله ـ حضرت امام، در حد فاصل برپایی نهضت اسلامی (۱۳۴۱ هـ ش) تـا زمان رحلتشان (۱۳۶۸ هـ ش) به عنوان رهبر انقلاب اسلامی قرن ۲۰ و بنیانگذار نخستین حکومت دینی در جهان معاصر، دیدگاه ها و نظرات خویش درباره مسائل مختلف را مطرح فرموده اند که از آن جمله می توان به شمای حکومت مطلوب از منظر ایشان، اشاره کرد. حضرت امام در طول فاصله زمانی (۱۳۴۱ الی ۱۳۶۸) به مناسبت و به تدریج، گوشه هایی از ویژگی هایی نظام حکومتی را بیان کرده اند که با جمع بندی این ویژگی ها می توان به تصویر نسبتاً کاملی از حکومت مطلوب ایشان دست یافت. حکومتی که بر اساس مردم سالاری بنا شده، به نوبه خود، ظرف بسط و ظهور چنین قرائتی از مردم سالاری نیز به شمار می آید. این بخش از تحقیق به طرح توصیفات حضرت امام از چنین حکومتی اختصاص یافته است. دموکراسی و مردم سالاری مطلوب حضرت امام، بنا کننده حکومتی است که به خاطر خدا به کسب رضایت مردم بپردازد.(۱) و رضایت خداوند را از طریق کسب رضایت مردم(۲) (مؤمن) جلب کند. مقبول مردم باشد(۳) و مردم، از جان و دل موافق آن باشند.(۴) معترف به خطای خود بوده(۵) و از تصمیم های نادرست خود عدول کند(۶) در مقابل قانون تسلیم بوده(۷) و در محدوده آن عمل کند(۸) به آرا و افکار عمومی احترام گذاشته(۹) و در برابر، خواسته های شرعی و قانونی مردم تسلیم باشد.(۱۰) متکی به اراده ملت بوده(۱۱) و بیشترین توجه خود را به قشر ضعیف جامعه اختصاص دهد.(۱۲) در برابر مردم متواضع و فروتن باشد.(۱۳) به مشارکت مردم در مسائل کشور معتقد باشد.(۱۴) مردم به سهولت امکان ارتباط با مسؤولان آن حکومت را داشته باشند.(۱۵) با جمع بندی مواردی که فهرست وار به آن ها اشاره شد می توان ساختار و شمای کلی حکومت مطلوب حضرت امام را تصویب کرد. جمع بندی و استنتاجات نظری از بخش های پیشین می توان نتیجه گرفت که نگرش حضرت امام به دموکراسی و مردم سالاری مطلوب، برآمده از خاستگاه دینی تفکرات ایشان و مبتنی بر اصول اسلامی کرامت و اختیار انسان است. در دیدگاه دینی حضرت امام، انسان دارای منزلت است؛ (برگرفته از آیه شریفه و لقد کرمنا بنی آدم) و دارای قوه اختیار. بر همین اساس، انسان مسلمان و مؤمن، قطعاً عزیز است و محترم و انتخاب او نیز دارای عزت و حرمت است. از این روست که حکومت به عنوان ابزاری لازم در جهت حرکت انسان به سوی رشد و کمال، باید برای انسان و انتخاب او ارزش قائل شود و همین نکته است که زیربنای مردم سالاری مطلوب حضرت امام را تشکیل می دهد. بر پایه چنین نگرشی به انسان است که دیدگاه سیاسی حضرت امام شکل می گیرد و حکومت مطلوب تصویر می شود. از منظر امام خمینی، حکومت مطلوب، حالتی است که تضمین کننده کرامت انسان و قدرت انتخاب اوست؛ کرامت و اختیاری که هدیه خداوند و شریعت مقدس به انسان (خصوصاً انسان مسلمان و مؤمن) است. لازمه تحقق چنین نگرشی به مردم سالاری، خواست عامه و اکثریت جامعه است و اگر بخش عمده ای از یک تجمع مدنی اراده کند که زندگی جمعی خود را بر پایه چنین نگرشی از مردم سالاری استوار سازد، راه برای تحقق حکومت مطلوب حضرت امام فراهم می آید و طبیعی است که حد و مرز مردم سالاری در جامعه اسلامی همانا خطوط قرمز معین شده از خداوند است و مردم سالاری ابزاری است برای نیل انسان به کمال و سعادت معرفی شده از سوی دین. بنا به فرموده حضرت امام، مردم سالاری برگرفته از دین در برخی نقاط، شباهت هایی به دموکراسی رایج در جهان معاصر دارد. اما تفاوت اساسی میان دو نگرش ناشی از این حقیقت است که دموکراسی رایج در جهان کنونی، مردم محور است. اما مردم سالاری مطلوب و برگرفته از دین، مردم دار و نیز دموکراسی رایج در خدمت انسان است و مردم سالاری مطلوب حضرت امام در خدمت سعادت و تکامل او است. مردم سالاری مطلوب حضرت امام با هر آن چه به ضعف و ذلت انسان بینجامد و قدرت اختیار و انتخاب خداداد او را سلب کند مقابله می کند، خواه به شکل سرمایه داری و سرمایه محوری باشد و خواه به شکل تبعیض و بی عدالتی. بر این اساس است که مردم سالاری مطلوب امام علاوه بر نگرش عام به همه شهروندان، نگاهی خاص به مستضعفین دارد و تجلی مردم داری را در حمایت از طبقات ضعیف جامعه جستجو می کند. نقد دموکراسی رایج در مغرب زمین نیز بر اساس نگرش فوق صورت گرفته است. حضرت امام با تکیه بر چنین نگرشی، دموکراسی غربی را خالی از محتوا

و در بردارنـده صورتهـایی از دیکتـاتوری می دانـد؛ صورتهـایی که به انقیـاد و سـلب آزادی های خـداداد انسان و اسارت او در بند هیاهو و تبلیغات انجامیـده است. (۱). همان، ج۱۷، ص ۱۶۱. (۲). همان، ج۱۸، ص ۲۰۱. (۳). همان، ج۳، چاپ دوم، ص ۷۵. (۴). همان، ج۱، ص ۷۱، چاپ دوم. (۵). همـان، ج ۱۸، ص ۴۱، چاپ اول. (۶). همان، ج۱، ص ۵۹. (۷). همان، ج۲، ص ۲۴۱. (۸). همان، ج۸، ص ۵۵۳. (۹). همان، ج۲، ص ۱۸۶. (۱۰). همان،ج۱، ص ۵۹، چاپ دوم. (۱۱). همان، ج۳، ص ۳۷. (۱۲). همان، ج۵، ص ۱۹۰. (۱۳). همان، ج۱، ص ۱۱۰. (۱۴). همان، ج۱۹، چاپ اول، ص ۲۳۸. (۱۵). همان، ج ۸، ص ۶۲. محمد صادق کوشکی- تأملاتی در اندیشه سیاسی امام خمینی(ره)، ص ۷۱

رابطه متقابل ولایت فقیه و مردم

رابطه متقابل ولایت فقیه و مردم اشاره: بدون تردید مردم برای سامان دادن به شؤون مادی و معنوی خود نیاز به رهبر شایسـته دارند، و سامـان یـافتن جـامعه بسـتگی کامل به روابط محکم و حسـنه بین مردم و رهبر دارد. در اسـلام از این رو از رهبر و مردم، به امام و مأموم تعبیر می شود که یکی پیشرو و دیگری پیرو، یکی ریشه و دیگری درخت آن ریشه است، باید بین این دو رابطه محکم برقرار باشـد، و آن درخت از آن ریشه دائماً تغـذیه کنـد، وگرنه با قطع ریشه، درخت نابود خواهـد شد. در بینش تشـیع، ولی فقیه جانشـین امـام معصـوم است، و هنگـامی ولی فقیه می توانـد جـامعه را به سـوی تکامـل همه جـانبه سـوق دهـد که از پشتیبـانی محکم مردمی برخوردار باشـد، و رابطه او با امت به قـدری اسـتوار باشـد که به پیونـد معنوی عمیق، و رابطه عارفانه و عاشـقانه تبدیل شود. اطاعت محکم و عمیق از رهبر نشانه چنین پیونـدی است که بـدون آن، ولایت فقیه برقرار نمی شود و حکومت او در مقام اجرا و توسـعه در ابعاد گوناگون، درمانده خواهد شد. این مسأله در زندگی پیامبر اسـلام ـ صلی الله علیه و آله و سلم ـ و امامان معصوم ـ علیهم السلام ـ از مسایـل اصلـی بود، هر جا که رابطه متقابل بین آن ها و امت محکم و اسـتوار بود، به اهـداف خود می رسیدند، وگرنه در ظاهر شکست می خوردند. در این راسـتا ایمان و عشق و شناخت، نقش اساسی را در استحکام این پیوند دارد. بر همین اساس خداوند در قرآن می فرماید: «یا ایها الذین آمنوا اطیعوا الله و اطیعوا الرسول و اولی الامر منکم؛ (۱) ای کسانی که ایمان آورده اید، اطاعت کنید خـدا را و اطاعت کنیـد پیامبر خدا و صاحبان امر (امامان و نایبان آن ها) را». مسأله پیوند و ارتباط آگاهانه در عمل، در مسأله امام و مأموم از مهم ترین بحثهای ولایت فقیه است. برای توضیـح لازم است تاریخ اسلام را ورق بزنیم و با ارائه نمونه های عینی به اهمیت و ارزش آن واقف گردیم. با این اشاره نظر شـما را به مطالب زیر که هر کدام بیانگر نقش مهم پیوند مردم و رهبر در پیشبرد اهداف است جلب می کنم: پیونـد مردم و رهبر در عصـر پیامبر ـ صـلی الله علیه و آله و سـلم ـ پیامبر اکرم ـ صـلی الله علیه و آله و سـلم ـ در مکه به خاطر نداشتن یار و یاور، مجبور به هجرت که نوعی تبعید بود گردید. ابوطالب پدر بزرگوار حضرت امیرالمؤمنین علی ـ علیه السـلام ـ صـمیمانه با کمال ایثار از آن حضـرت حمایت می کرد، وقتی که از دنیا رفت جبرئیل امین وحیِ خـدا نزد پیامبر ـ صـلی الله علیه و آله و سـلم ـ آمـد و گفت: «اخرج منها فقـد مات ناصـرک؛ (۲) از مکـه بیرون برو که یـاور تـو از دنیـا رفت». ولی بیعت قبلی گروهی از مردم مـدینه بـا پیـامبر ـ صـلی الله علیه و آله و سـلم ـ موجب شـد که پیامبر ـ صـلی الله علیه و آله و سـلم ـ به سوی مـدینه هجرت کرد، مردم مدینه با شور و شوق فراوان از آن حضرت استقبال کردند، به گونه ای که هر طایفه ای از آن حضرت دعوت می کرد که به محله و خانه آن ها قـدم نهـد و مهمان آن ها باشد، پیامبر ـ صـلی الله علیه و آله و سـلم ـ در پاسخ می فرمود: «خلّوا سبیلها فانّهـا مـأموره؛ راه این شتر را بـاز بگذاریـد که او مـأمور است، هر جـا که زانو به زمین زد، من همان جا پیاده می شوم». سـرانجام در کنار خانه ابوایوب انصاری زانو زد، پیامبر ـ صـلی الله علیه و آله و سـلم ـ در همانجا پیاده شده و مهمان ابوایوب انصاری که از نیک مردان و مسلمانان شایسته بود گردید.(۳) پیامبر ـ صـلی الله علیه و آله و سلم ـ در همان آغاز ورود به مدینه حکومت اسلامی را بر پا نمود، روز به روز بر تعداد مسلمانان افزوده شد و هم زمان با افزایش یاران و پیوند محکم آنان با پیامبر ـ صلی الله علیه و آله و سلم ـ

بر رونق حکومت اسلامی می افزود، و با پیشرفت سریع به راه خود ادامه می داد. ارتباط و پیوند تنگاتنگ و عمیق مسلمانان با پیامبر ـ صلی الله علیه و آله و سلم ـ و علاقه آن حضرت به مسلمانان و رهنمودهای پرمهر ایشان، عامل اصلی برای برقراری حکومت بود. در این جا برای این که این رابطه عمیق را به روشنی دریابید، نظر شما را به چند فراز از عشق و علاقه مردم به پیامبر ـ صلی الله علیه و آله و سلم ـ در ماجرای جنگ احد که در سال سوم هجرت رخ داد جلب می کنم: قرعه کشی برای کشته شدن در آستانه جنگ احد پیرمرد زنده دلی به نام خَیثَمه به حضور پیامبر ـ صلی الله علیه و آله و سلم ـ آمد و چنین گفت: «... من متأسفم که در جنگ بدر شرکت نکردم، علتش این بود که من و پسرم بسیار علاقمند بودیم که در جنگ بدر شرکت کنیم، از همدیگر پیشی می گرفتیم، من به پسرم گفتم: «تو جوانی و آرزوهای زیادی داری، می توانی نیروی جوانی خود را در راهی مصرف کنی که راه رضای خداوند باشد، ولی من پیرمَردم و عمرم به آخر رسیده، اجازه بده که من در جنگ بدر شرکت کنم، پسرم اصرار ورزید که من شرکت می کنم، سرانجام قرعه کشی نمودیم، قرعه به نام او اصابت کرد، او در جنگ شرکت نموده و به شهادت رسید، من دیشب او را در خواب دیدم که در باغهای بهشت قدم می زند، با کمال محبت به من گفت: «پدر جان! من در انتظار تو هستم». ای پیامبر خدا! محاسن من سفید شده استخوانهایم ناتوان گشته، مشتاق دیدار پسرم هستم و لقای خدای را دوست دارم، استدعا می کنم از درگاه خداوند بخواه تا مرا به مقام شهادت برساند». پیامبر ـ صلی الله علیه و آله و سلم ـ برای او دعا کرد، او در جنگ اُحد شرکت نموده و به شهادت رسید.(۴) شهادت مُخَیریق کلیمی طبق نقل واقدی «مَخیریق» از دانشمندان یهود بود. وی در روز شنبه که جنگ اُحد رخ داد به یهودیان گفت: سوگند به خدا شما می دانید که محمد پیامبر است، بر شما سزاوار است که او را یاری کنید. آن ها گفتند: وای بر تو، امروز شنبه (روز تعطیل و عبادت ما) است. مخیریق گفت: اکنون شنبه ای در کار نیست، سپس اسلحه خود را برداشت و به سوی میدان احد شتافت و در رکاب پیامبر ـ صلی الله علیه و آله و سلم ـ با دشمن جنگید تا به شهادت رسید. رسول خدا ـ صلّی الله علیه و آله و سلّم ـ فرمود: «مخیریق برترین فرد یهود است». جالب این که مخیریق هنگام خروج از مدینه چنین وصیت کرد: «اگر از دنیا رفتم، همه اموال من از آنِ محمد ـ صلی الله علیه و آله و سلم ـ است، در هر جا که او اجازه داد مصرف شود، و این اموال جزء صدقات آن حضرت باشد و در مخارج عمومی صرف کند».(۵) شایعه کشته شدن پیامبر ـ صلی الله علیه و آله و سلم ـ و عکس العمل مسلمین در جنگ اُحد پیامبر اسلام ـ صلی الله علیه و آله و سلم ـ مجروح شد، یکی از ضاربین که آن حضرت را مجروح کرده بود، فریاد زد محمد را کشتم، همین موضوع موجب شد بین مسلمین و مردم مدینه شایع شود که پیامبر کشته شده است، شور و غوغایی به پا شد، نگرانی شدید همه جا را فرا گرفت، پیوند مسلمین با پیامبر به قدری صمیمانه و پر محبت و عاشقانه بود که حاضر بودند فرزندان و بستگانشان کشته شده باشند، ولی به پیامبر ـ صلی الله علیه و آله و سلم ـ کوچکترین آسیبی نرسیده باشد. در این راستا به چند نمونه زیر توجه کنید: ۱ـ بانویی از طایفه بنی نجار از مدینه به سوی احد بیرون آمد، پدر و شوهر و برادر او در جنگ اُحد به شهادت رسیده بودند، در مسیر راه به یکی از مسلمانان گفت: از رسول خدا ـ صلّی الله علیه و آله و سلّم ـ چه خبر؟ آیا زنده است؟ او پاسخ داد: آری، بانو گفت: آیا می توانم به محضرش برسم؟ گفت: آری. مسلمانان راه باز کردند، آن بانو به حضور پیامبر ـ صلی الله علیه و آله و سلم ـ رسید تا چشمش به آن حضرت افتاد با نشاطی پرشور گفت: «کل مصیبه جلل بعدک یا رسول الله؛ هر رنج و مصیبتی بعد از تو ای رسول خدا، کوچک و ناچیز است». این را گفت و به خانه اش بازگشت.(۶) ۲ـ سعد بن ربیع یکی از رزمندگان مخلص بود که در جنگ اُحد آن چنان مجروح شد که در میدان بر روی خاک افتاد و بسیاری گمان کردند که کشته شده است. پس از جنگ، پیامبر ـ صلی الله علیه و آله و سلم ـ جویای حال او شد، یکی از اصحاب به نام اُبیّ بن کعب گفت من می روم و از او خبر می آورم. اُبیّ به میدان آمد و در میان اجساد کشته شدگان به تکاپو پرداخت ناگاه چشمش به سعد افتاد، صدا زد ای سعد، او جواب نداد. اُبیّ دریافت که هنوز سعد رمقی دارد و زنده است، نزدیک او شد و گفت: «ای سعد! پیامبر جویای حال تو است». سعد که می پنداشت پیامبر ـ صلی الله علیه و آله و سلم ـ کشته شده است، با

شنیدن این سخن جان تازه ای گرفت و هم چون جوجه ای که از تخم بیرون می جهد تکانی خورد و پرسید: آیا پیامبر زنده است؟ اُبیّ گفت: آری سوگند به خدا هم اکنون پیامبر به من خبر داد که دوازده نفر نیزه دار از دشمنان دور تو را گرفته بودند، سعد گفت: «حمد و سپاس خدا را که پیامبر ـ صلی الله علیه و آله و سلم ـ زنده است، آری پیامبر راست می گوید، دوازده نفر نیزه دار به من نیزه زدند که هر کدام برای کشتنم کافی بود، سلام مرا به پیامبر برسان، و از طرف من به انصار بگو مبادا پیمانی را که در عقبه با آن حضرت بستید بشکنید و فراموش کنید، سوگند به خدا تا چشم شما باز و یک نفر از شما زنده است، اگر خاری به پای آن حضرت برود در پیشگاه خدا معذور نیستید». سپس آهی کشید و به شهادت رسید. اُبیّ می گوید به حضور پیامبر ـ صلی الله علیه و آله و سلم ـ آمدم و پیام و شهادت سعد را به آن حضرت خبر دادم، فرمود: «خدا سعد را رحمت کند، او تا زنده بود ما را یاری می کرد، و هنگام مرگش سفارش ما را نمود».(۷)(۱) – سوره نساء (۴)، آیه ۵۹. (۲) – الغدیر، ج ۷، ص ۳۹۰. (۳) – سیره ابن هشام، ج ۲، ص ۱۴۰ ؛ بحارالانوار، ج ۱۹، ص ۱۰۹. (۴) – کحل البصر، ص ۲۱۴ ـ ۲۱۳. (۵) – همان، ص ۱۱۲. (۶) – اعلام الوری، ص ۹۴. (۷) – بحار الانوار، ج ۲۰، ص ۶۲ ؛ اسدالغابه، ج ۲، ص ۲۷۷. ۳ـ یکی از بانوان مسلمان به نام هند، به میدان اُحد آمد و جسد مطهر شوهر و برادر و دو پسرش را که به شهادت رسیده بودند یافت، آن ها را بر شتر بار نمود تا به مدینه آورد، در مسیر راه بعضی از بانوان می پرسیدند: ای هند چه خبر! او در پاسخ می گفت: «خبرهای خوش دارم، یکی این که پیامبر ـ صلی الله علیه و آله و سلم ـ زنده است، و با زنده بودن او هر مصیبتی کوچک است، و دیگر این که خداوند کسانی از مردان ما را به افتخار شهادت نایل گردانید، دیگر این که خداوند دشمنان را با ناکامی (بی آن که به هدف برسند) بازگردانید».(۱) ۴ـ یکی از رزمندگان جنگ احد می گوید: پس از جنگ از میدان باز می گشتم، در مسیر راه زن جوانی از انصار را دیدم که شتابان به سوی میدان حرکت می کرد، او را شناختم که پدر و شوهر و برادرش شهید شده بودند و او خبر نداشت، تا به من رسید پرسید: «از پیامبر چه خبر؟» گفتم: ای خواهر، پدر شما کشته شده است. زن انصاری تکان ملایمی خورد و پس از لحظه ای گفت: «از پیامبر چه خبر؟» گفتم: ای خواهر، برادر شما کشته شده است. زن تکانی خورد و ناراحت شد، ولی اندیشه پیامبر ـ صلی الله علیه و آله و سلم ـ چنان او را کلافه کرده بود که از فکر پدر و برادر منصرف شد و گفت: از تو می پرسم از پیامبر چه خبر؟ آیا آن حضرت سالم است؟ باز من خود را به بی خبری زدم و گفتم: «ای خواهر، شوهر شما نیز کشته شده است». زن انصاری این بار با خشم و گستاخی گفت: «من نمی خواهم بدانم چه کسانی از بستگانم کشته شده اند و یا کشته نشده اند، خواهشمندم از حال پیامبر برایم بگو». گفتم: پیامبر زنده و سالم است، ناگهان دیدم صورت زن از این خبر خوشحال کننده برافروخت و با حالی روحانی و پرشور گفت: «پس قربانی های ما به هدر نرفته است!»(۲) این نمونه ها در طول تاریخ زندگانی پیامبر ـ صلی الله علیه و آله و سلم ـ که به صدها و هزارها می رسد، به طور روشن بیانگر آن است که پیوند مسلمانان با رهبرشان رسول خدا ـ صلی الله علیه و آله و سلم ـ در اوج استحکام و ایثار و عشق بود، و همین پیوند نقش مؤثری در پیروزی های پیاپی اسلام در عرصه های مختلف داشت. برخورد مهرانگیز پیامبر ـ صلی الله علیه و آله و سلم ـ با مسلمانان از سوی دیگر پیامبر نیز نسبت به مسلمانان لطف و مرحمت و ارتباط صمیمانه داشت، و در همه ابعاد زندگی با آن ها می جوشید، و صادقانه و مخلصانه در خدمت آن ها بود، به عنوان نمونه: «پیامبر ـ صلی الله علیه و آله و سلم ـ به قدری با مسلمانان مهربان بود که خداوند دو نام خود «رئوف و رحیم» (پرمحبت و مهربان) را به او بخشید، و در قرآن او را چنین معرفی کرد: «لقد جائکم رسول من انفسکم عزیز علیه ما عنتم حریص علیکم بالمؤمنین رئوف رحیم؛(۳) همانا رسولی از خودتان به سوی شما آمد که رنجهای شما بر او سخت است، و اصرار بر هدایت شما دارد، و نسبت به مؤمنان پر محبت و مهربان است». امام صادق ـ علیه السلام ـ فرمود: رسول خدا ـ صلی الله علیه و آله و سلم ـ اوقات خود را به طور عادلانه بین اصحاب و مسلمانان تقسیم نموده بود، و به همه آنان به طور مساوی می نگریست، او هرگز پای خود را نزد اصحابش نمی گشود، و وقتی که مردی با او مصافحه می کرد، آن حضرت دستش را نمی کشید تا او بکشد». هرگاه پیامبر ـ صلی الله علیه و آله و سلم ـ در نماز بود و شخصی

نزد او می آمد و می نشست، آن حضرت نمازش را سبک بجا می آورد و سپس از او می پرسید چه حاجت داری؟ وقتی که او نیاز خود را می گفت، پیامبر ـ صلی الله علیه و آله و سلم ـ آن را انجام می داد و سپس به نماز می ایستاد. جریر بن عبدالله می گوید: از آن هنگامی که اسلام را پذیرفتم، هیچ گاه بین من و رسول خدا ـ صلی الله علیه و آله و سلم ـ حجابی نبود، هر وقت خواستم به محضرش رسیدم، هر وقت او را دیدم خنده بر لب داشت، او با اصحاب خود مأنوس بود، با آن ها مزاح می کرد، با کودکان آن ها مهربان بود، و آن ها را در کنار خود می نشانید و در آغوش می گرفت، و دعوت آزاد و برده و کنیز و فقیر را می پذیرفت، و از بیماران در دورترین نقاط مدینه عیادت می کرد، و جنازه ها را تشییع می نمود، و معذرت عذرخواهان را می پذیرفت و در خوراک و پوشاک، با بردگان هیچ امتیازی نداشت». «اَنس بن مالک می گوید: من ده سال در خدمت پیامبر ـ صلی الله علیه و آله و سلم ـ بودم، او در این ده سال حتی اُف به من نگفت. از برای آن بزرگوار شربتی بود که با آن افطار می کرد، و غذای سحری او بیشتر از مقداری شربت نبود، آن شربت مقداری شیر یا مقداری آب بود که اندکی نان در آن می آمیخت و می خورد، شبی آن شربت را برای او آماده کردم، دیر به خانه آمد، گمان کردم که بعضی از اصحاب او را دعوت کرده اند، آن شربت را خودم خوردم، ساعتی بعد از عشاء آمد، از یکی از همراهانش پرسیدم: آیا پیامبر ـ صلی الله علیه و آله و سلم ـ افطار کرده است؟ گفت: نه. آن شب را با اندوه بسیار گذراندم، آن بزرگوار گرسنه خوابید و روز آن شب روزه گرفت، و از من در مورد آن شربت سؤال نکرد، و تاکنون با من در این مورد سخن نگفته است. هرگاه آن حضرت سه روز یکی از مسلمانان را ملاقات نمی کرد، جویای حال او می شد، اگر اطلاع می یافت به مسافرت رفته برای سلامتیش دعا می کرد، و اگر با خبر می شد که در وطن است به دیدار او می رفت، اگر مطلع می شد که بیمار است، از او عیادت می نمود. پاهایش را نزد اصحابش دراز نمی کرد، آنان را که بر او وارد می شدند احترام می نمود و چه بسا فرش زیر پایش را برای آن ها پهن می کرد و خود روی خاک می نشست، و تأکید می کرد که آن ها روی فرش بنشینند، و مسلمانان را با محبوبترین نامشان می خواند، تا به آن ها احترام کرده باشد، هیچ گاه سخن شخصی را در وسط قطع نمی کرد بلکه صبر می کرد تا سخن او تمام شود. روایت شده: پیامبر ـ صلی الله علیه و آله و سلم ـ در سفری همراه یاران بود، دستور فرمود تا گوسفندی را ذبح کرده و گوشتش را آماده سازند، یکی گفت: ذبح آن با من، دیگری گفت: پوست کندن آن با من، سومی گفت: پختن آن با من. پیامبر ـ صلی الله علیه و آله و سلم ـ فرمود: جمع هیزم برای تهیه آتش با من. حاضران گفتند: ای رسول خدا! شما زحمت نکشید، ما این کار را انجام می دهیم. پیامبر ـ صلی الله علیه و آله و سلم ـ فرمود: «می دانم که شما این کارها را انجام می دهید، ولی من دوست ندارم که در میان شما امتیاز داشته باشم، زیرا خداوند از بنده اش نمی پسندد که در میان اصحابش دارای امتیاز باشد».(۴) کوتاه سخن آن که هرگاه پیوند امام و امت، متقابل و دوسویه باشد، موجب دلگرمی و محبت و رابطه محکم شده و در نتیجه همه کارها به خوبی سامان می یابد، و از رخنه و نفوذ دشمن به طور قاطع جلوگیری خواهد شد. پیوند مردم با امامان ـ علیهم السلام ـ در آیینه زندگی امامان معصوم ـ علیهم السلام ـ از حضرت علی ـ علیه السلام ـ تا حضرت امام حسن عسکری ـ علیه السلام ـ نیز به خوبی روشن است که هرگاه پیوند و ارتباط مردم با امامان محکم و تنگاتنگ بوده، امامان توانسته اند زمام امور رهبری را به دست گرفته و به سامان برسانند، ولی با کمال تأسف، چنین رابطه ای بین مردم و امامان ـ علیهم السلام ـ به ندرت برقرار شد، از این رو آن بزرگواران نتوانستند به اهداف خود برسند، و همه آن ها با مظلومانه ترین وضع به شهادت رسیدند. و به همین دلیل همه آنان ـ جز علی (علیه السلام) و امام حسن (علیه السلام)، آن هم چند صباحی ـ همه از حکومت فاصله داشتند و نتوانستند زمام رهبری مردم را به دست بگیرند. امامان ـ علیهم السلام ـ در این بحرانها غالباً به انقلاب فرهنگی و زمینه سازی پرداختند، چرا که یار و یاور برای انقلاب عظیم سیاسی، و سپس تشکیل حکومت اسلامی نداشتند. زندگی مظلومانه آن ها به خصوص زندگی و شهادت جان سوز امام حسین ـ علیه السلام ـ درس بزرگ و عبرت آموزی برای همه ما است، که هم اکنون نیز بپا خیزیم و با برقراری رابطه نیرومند با حضرت مهدی ـ عجل الله تعالی فرجه الشریف ـ به مساله ولایت فقیه که نیابت عام از سوی

آن حضرت است ارج نهیم، که امروز مصداق صحیح «انتظار فرج» که طبق روایات بهترین عمل است، در پرتو همین رابطه و پیوند مقدس و خلل ناپذیر تحقق می یابد. نفوذ مراجع و علما، عامل مهم مقابله با نفوذ استعمار در طول تاریخ در هر عصری که مراجع تقلید و علمای بزرگ دارای امکانات و یار و یاور بودند، و پیوند مردم با آن ها محکم و مسؤولانه بود، مراجع و علماء توانستند موجب عزت و سرافرازی مسلمانان شوند، و سد محکمی در برابر استعمارگران گردند. شواهد در این راستا بسیار است، که در این جا به ذکر چند نمونه می پردازیم: ۱ـ ناصرالدین شاه قاجار در یکی از سفرهای خود به اروپا، همراه نخست وزیر خود، مهمان امپراتور یکی از کشورهای اروپا شد، امپراتور خواست قدرت و شوکت نظامی خود را به شاه ایران نشان دهد، روزی فرمان داد ارتش کشورش با تمام تجهیزات مدرن در برابر شاه ایران رژه بروند. در همین حال امپراتور اروپا به شاه ایران گفت: «تعداد نفرات ارتش شما در ایران چقدر است؟» نخست وزیر می گوید: من که در آنجا حاضر بودم، با شنیدن این سؤال پریشان شدم، رنگم زرد شد، و با خود گفتم: «اگر ناصرالدین شاه در جواب سؤال امپراتور حقیقت را بگوید، موقعیت نظامی ما به قدری شرم آور است که پیش او سرافکنده خواهیم شد، و اگر به دروغ چیزی بگوید، موجب بدنامی و سلب اطمینان خواهد گردید (زیرا کارشناسان نظامی اروپا اطلاع می یابند) ولی دیدم ناصرالدین شاه با حفظ اقتدار خود جواب خوبی داد و گفت: «ارتش ایران در زمان صلح، ده هزار نفر هستند، ولی در زمان جنگ ده میلیون نفر می باشند».(۱) – بررسی تاریخ عاشورا، ص ۲۰۴. (۲) – داستانهایی از تاریخ اسلام، ج ۲، ص ۴۵. (۳) – سوره توبه (۹)، آیه ۱۲۸. (۴) – کحل البصر، ترجمه مؤلف، ص ۱۶۷ ـ ۱۶۱ (به طور اقتباس). امپراتور با تعجب پرسید: چنین چیزی چطور ممکن است؟ ناصرالدین شاه جواب داد: «در زمان صلح، ده هزار نفر برای حفظ امنیت داخلی کافی است، ولی در زمان جنگ وقتی که دولت بیگانه به ما هجوم آورد ما عالِم مذهبی (به نام مرجع تقلید) داریم، به جهاد و وجوب دفاع عمومی فتوا می دهد، اطاعت از فتوای او بر همه واجب می شود، آنگاه همه مردم ما بسیج می شوند و دشمن را از خاک خود بیرون می رانند». چهره امپراتور اروپا از این پاسخ دگرگون و زرد شد و هم چون درماندگان سکوت کرد. آری ناصرالدین شاه این موضوع را به خوبی دریافته بود، چنان که در ماجرای هجوم نیروهای انگلیس به کشور عراق، مرحوم آیت الله العظمی میرزا محمدتقی شیرازی فتوای بسیج عمومی برای دفاع داد و در سال ۱۳۴۰ هـ.ق قیام عمومی شروع شد، ارتش انگلیس مفتضحانه عقب نشینی کرده و شکست خورد.(۱) ۲ـ نیز نقل شده: مرحوم آیت الله شیخ جعفر شوشتری، یکی از علمای وارسته و معروف عصر ناصرالدین شاه در یکی از سفرها از نجف اشرف به تهران آمد، مردم تهران و اطراف، استقبال پرشور و وسیعی از او نمودند، در یکی از جلسات که سفیر روسیه نیز حضور داشت، مردم از آن عالم ربانی که تأثیر نَفسِ عجیبی داشت خواستند که آن ها را نصیحت کند. آن بزرگمرد علم و تقوا خطاب به حاضران گفت: «متوجه باشید که خداوند در همه جا حاضر است». همین جمله کوتاه آن چنان در مردم اثر کرد که اشک از چشمانشان سرازیر شد و حالشان منقلب گردید. سفیر روسیه وقتی که آن منظره را دید، در نامه ای برای «نیکولای» امپراتور روسیه تزاری چنین نوشت: «تا قشر روحانیون مذهبی در میان مردم ایران هستند، مردم از آن ها پیروی می کنند، در این صورت ما نمی توانیم بر آن ها مسلط گردیم، زیرا یک جمله موعظه آن ها وقتی که آن گونه انقلاب روحی در آن ها ایجاد کند، قطعاً حکم و فتوای آن ها نفوذی چشم گیر و آسیب ناپذیر خواهد داشت».(۲) ماجرا فتوای معروف میرزای شیرازی نیز نمونه دیگری از رابطه و پیوند محکم مردم با مراجع تقلید و آثار درخشان آن است، خلاصه این ماجرا چنین بود: در عصر ناصرالدین شاه، یکی از شرکتهای انگلیسی امتیاز کشت توتون و تنباکو را در انحصار خود گرفت و این انحصار طیّ یک قرارداد استعماری و ننگین به امضاء دولت ایران رسید. در سایه شوم این امتیاز، کشور ایران محل تاخت و تاز اروپاییان می شد، و رگ و ریشه اقتصاد کشور به دست انگلیس ها می افتاد، و بازتابهای شوم دیگر را به دنبال داشت. مرجع تقلید آن عصر حضرت آیت الله العظمی سید محمدحسن شیرازی ـ قدس سره ـ اعتراض شدید کرد، ولی دولتمردان ایران به اعتراض او توجه نکردند، او دست به قلم برد و آن فتوای معروف را صادر کرد که چنین بود: «امروز استعمال توتون و تنباکو حرام و در حکم محاربه

با امام زمان ـ عجل الله تعالی فرجه الشریف ـ می باشد». این فتوا دهان به دهان گشت و به گوش مردم رسید و آن چنان اثر کرد که مردم در مدت کوتاهی همه قلیان ها و چپق ها را شکستند و کار به جایی رسید که زنان خدمتکار کاخ ناصری همه وسایل دخانیات را که در داخل کاخ وجود داشت شکسته و نابود کردند. روزی شاه قلیان طلبید تا طبق معمول قلیانی بکشد، خدمتکار به قلیان خانه رفت، ولی دست خالی نزد شاه بازگشت، شاه سه بار او را فرستاد، او هر سه بار دست خالی بازگشت، شاه که سخت عصبانی شده بود فریاد زد: قلیان قلیان! خدمتکار دست به سینه خدمت شاه آمد و چنین گفت: «قربان! سرور من! مرا ببخش در کاخ حتی به عنوان نمونه یک قلیان پیدا نمی شود، خدمتکاران همه قلیانها را شکستند و گفتند میرزا فتوا داده است». به این ترتیب نهضت عظیمی بر ضد استعمار انگلیس برپا شد، ناگزیر شرکت انگلیسی به لغو امتیاز انحصار کشت توتون و تنباکو اقدام نمود و با کمال ذلت، بساط استعماری خود را از کشور ایران برچید.(۳) (۱) – الی حکم الاسلام، ص ۸۰. (۲) – پندهایی از رفتار علماء، ص ۵۳. (۳) – اُسره المجدد الشیرازی، ص ۵۰. محمد مهدی اشتهاردی- کتاب ولایت فقیه، ص۱۷۵

مراحل شکل گیری حکومت اسلامی در بیان امام خمینی(ره)

مراحل شکل گیری حکومت اسلامی در بیان امام خمینی(ره) مقدمه پیش از امام خمینی(ره) مقدمه پیش از امام خمینی درباره حکومت اسلامی بحثهای نظری صورت گرفته و برخی از مراحل شکل گیری حکومت اسلامی جنبشهای شیعی برای تحقق آن انجام یافته بود, ولی در عمل از آن خبری نبود. امام خمینی با تلاش بی مانند خود, ضمن روشنگری مشروعیت حکومت اسلامی و ثابت کردن این که حقیقت دین, جز با اجرای حکومت دینی غیر قابل نمود و ظهور است, حکومت دینی را از جهان آرمانی به عینیت جامعه آورد و بار دیگر, مدینه آرمانی اسلام, در برگیرنده شهر عقل و شهر عدل و شهر عشق, امکان ظهور و نمود یافت. و توجه مسلمانان از الگوهای مهلک غرب و شرق و زندگیهای ماشینی و مصرفی به سمت اسلام و نظام اسلامی مصروف شد. ما در واقع, در حکومت اسلامی, خود را به تماشا نشسته ایم. دیگران هم این طور بهتر می توانند ما را ببینند. کاستی و کمال ما برای همه ملتها درخور فهم شده است و همگان متوجه کنش اجتماعی ما هستند و این از آثار حیات و حضور ما در صحنه های سیاسی است. خیلی از متفکران در سراسر جهان, چشم به این نظام دوخته اند و آن را به عنوان یک تجربه بزرگ و بی مانند انسان شیعی و ایرانی تلقی می کنند. حرکتی هوشمندانه و همراه حسابگریهای خیره کننده و حیرت آور در آمیختگی دیانت و سیاست و ملیت و اسلامیت. آنها به خوبی متوجه این نکته هستند که حکومت اسلامی, در شمار حکومتهایی نیست که رنگ و بوی ایدئولوژی اسلامی را به خود گرفته اند. این حکومت دراساس و بنیاد, اسلامی است و می خواهد همه رابطه های موجود در آن, برآیند تعالیم دینی باشد و درکل, جامعه مورد نظر اسلام را به نمایش بگذارد. پیشینه های تاریخی حکومت اسلامی حکومت اسلامی, امر نوظهوری نیست و در زمان پیامبر اسلام(صلی الله علیه واله) و علی(علیه السلام) تجربه شده است. شیعه که خاطره نظام عدل را هرگز از یاد نبرده بود, با اعتقاد راسخ به غیبت ولی الله الاعظم, در طول بیش از ده قرن, این خاطره را دنبال کرد و برای تبیین مبانی آن در عصر غیبت, سختیها کشید و در قالب گزاره ها و مقوله های کلامی چون: مساله ولایت, خلافت و غیبت امام ومقوله های فقهی, چون: دولت ستم, پذیرش ولایت از سوی ستمکار, دولت عدل و ولایت فقیه, به بحث و مداقه در آن زمینه نشست, فقیهان برجسته ای از جمله مقدس اردبیلی و شیخ جعفرکاشف الغطاء و ملااحمد نراقی در سده های اخیر آن را در آثار خود مطرح کردند و امام خمینی آن را به کمال رساند. اهمیت بحث حکومت اسلامی برای اهل سنت, نیز کم تر از شیعه نبود. در طلیعه قرن حاضر, هر چند اندیشه ورزانی چون: رفاعه رافع الطهطاوی, یعقوب صنوع, شبلی شمیل و طه حسین, لب به ستایش تمدن غرب و دموکراسی حاکم بر آن گشودند, ولی سخت تاثیر اندیشه هاو آموزه های سید جمال الدین اسدآبادی, فکر دینی درجهان عرب و میان روشنفکران اهل سنت, احیا شد و شیخ محمد عبده, شاگرد نامدار سید, فکر دینی را در چارچوب

گرایش به اصلاح اجتماعی, مجسم ساخت و به دنبال او, عبدالرحمن کواکبی, دو کتاب: طبایع الاستبداد و ام القری را نوشت. او با کتاب اولی, استبداد عثمانی را رسوا کرد, مساله ای که برای روشنفکران و نویسندگان قرن ۱۹, فوری ترین مساله سیاسی بود و با نوشتن ام القری, به ریشه یابی ناتوانی و درماندگی مسلمانان و راههای از بین بردن آن پرداخت. بر آیند این حرکتهای فکری, شخصیتی چون محمد رشید رضا بود که در جهان اسلام سنی, آرای خود را درباره حکومت اسلامی, با نظم, روشن و با شجاعت بیان کرد, محمد رشید رضا, با نوشتن کتاب: الخلافه والامه العظمی, تفسیر بی طرفانه ای از فروپاشی خلافت عثمانی و تاسیس آرای نوین حکومت اسلامی ارائه داد و بعد از او نهضت اخوان المسلمین که در سال ۱۹۲۸ میلادی در مصر به دست حسن البناء, تاسیس شد, جهان اسلام را به صورت گسترده ای به حکومت اسلامی دعوت کرد, ولی سرکوبی آنها به دست رژیمهای عرب و خط مشی محافظه کارانه رهبران آن در قبال قدرت سیاسی حاکم, از کشش و جاذبه آن کاست. پیدایش انقلاب مشروطیت در ایران, بار دیگر توجه اندیشه ورزان ایرانی, بویژه علمای برجسته را به مساله حکومت و نظام حکومتی اسلام, جلب کرد. از آن میان, میرزا محمد حسین نائینی, شاگرد میرزای شیرازی, کتاب ارزشمند: تنبیه الامه و تنزیه المله را به منظور توجیه شرعی حکومت مشروطه, به رشته تحریر درآورد. حکومت اسلامی از دیدگاه میرزای نائینی نائینی کتاب تنبیه الامه و تنزیه المله را نه برای بیان چگونگی حکومت اسلامی, بلکه به منظور توجیه شرعی حکومت مشروطه, نوشت. وی, این رساله را در ربیع الاول سال ۱۳۲۷ه.ق. به پایان رساند و همان سال در بغداد منتشر کرد. نوشته نائینی, هر چند به طور مستقیم, به حکومت اسلامی مربوط نمی شود, ولی در توجیه مشروطه, وجوهی از حکومت اسلامی که خود از آن به (سلطنت اسلامیه)۱ تعبیر می کند, بیان شده است. از فحوای کلام نائینی به خوبی روشن می شود که نائینی شرایط را برای طرح تمام نمای حکومت اسلامی, مناسب نمی دیده است. او, تنها برخی از اصول و قواعد حکومت اسلامی را مطرح کرده است. براساس نوشته نائینی, حکومت دراسلام, عبادت است: از امانت داری نوع و ولایت بر نظم و حفظ و اقامه سایر وظیفه ها و سیاستها و به منزله شبانی گله است.۲ بنابراین, حکومت اسلامی (شورایی) و (عمومی) است, نه استبدادی و نیزماهیت حکومت اسلامی, نه تنها (ولایت بر سیاست امور امت) است, بلکه بنیاد آن به مشارکت تمام ملت در نوعیات مملکت و بر مشورت با عقلایی است۳ که عبارت از شورای عمومی۴ ملی است و آزادی۵ و مساوات همه آحاد امت۶ از اصول دیگر آن شمرده می شوند. میرزای نائینی, حکومت مشروطه را صددرصد اسلامی نمی داند ;اما آن را در مقایسه با حکومت استبدادی, به حکومت اسلامی نزدیک تر می داند و به همین دلیل, انتقال از حکومت استبدادی به مشروطه را مورد حمایت قرار می دهد.۷ به نظر او, حکومت استبدادی, هم به معنی غصب (ردای کبریایی) خداوند و هم غصب (مقام ولایت), همراه با (ظلم به عباد) است, ولی مشروطه فقط ظلم به مقام امامت و ولایت است و بس که با اجازه کسی که دارای (ولایت اذن) است, می تواند لباس مشروعیت به تن کند.۸ نائینی در تایید این نکته آورده است: (پس البته لازم است نحوه سلطنت اسلامیه را اگر چه متصدی مغتصب باشد, به قدر قوه تحفظ کنیم و اگر محض تعلیم امت و از برای سرمشق ولات و قضات و عمال و به غرض التزام آنان به رفتار بر این نهج و عدم تخلف از این دستورالعمل بوده, پس لازم است تعلیم کنیم.)۹ علامه نائینی, تاسف می خورد از این که با توجه به نیازهای زمان, از سیاسات اسلامی بهره نجستیم و به اسیری و بندگی طاغوتها در آمدیم و گرفتار شدیم و گرفتاریها و دشواریها را به کلی بی علاج پنداشتیم و در این وادی داخل نشدیم و دیگران برای پی بردن به نیازها, خود را از این اسارت پلید, رهاندند و گوی پیشتازی از ما ربودند.۱۰ کژی که در اندک زمانی به مشروطه راه یافت و گامهای غیر مس , ولانه ای که روشنفکران غرب زده برای از هم گسستن و فروپاشاندن این انقلاب بزرگ مردمی و آثار دستاوردهای آن برداشتند, نسل نائینی و بلکه نسل بعداز او را از اعتماد به این قبیل حرکتها نا امید کرد و در نهاد جامعه شیعی ایران, انتظار فرصت دیگری را بارور ساخت. این انتظار , پس از سقوط رضاخان , طی چندین مرحله ارزیابی و توانا شد. ظهور فدائیان اسلام, به رهبری شهید همیشه جاوید , نواب صفوی , از

این مراحل شمرده می شود, تا این بزرگ ترین گام را امام خمینی پس از نهضت ۱۵ خرداد ۱۳۴۲ برداشت. امام خمینی و حکومت اسلامی پس از میرزای نائینی, امام خمینی, بحث از حکومت اسلامی را دنبال کرد, با این تفاوت که امام ولایت فقیه را از مباحث فقیهی بیرون آورد و آن را در جایگاه اصلی خود ;یعنی علم کلام قرار داد. امام روشن کرد که ولایت فقیه در تفکر کلامی شیعه, دنباله امامت است و بحث امامت و ولایت, از اصول عقاید امامیه شمرده می شود ;از این روی نمی تواند داخل مباحث فرعی فقهی باشد, هر چند تکلیفی بودن پذیرش ولایت فقیه, برای همه مومنان , آن را از احکام تکلیفی و داخل مباحث فقهی نیز قرار می دهد و می تواند در فقه نیز, به این اعتبار مورد گفت وگو قرار گیرد. به دیگر سخن, ولایت فقیه به لحاظ جنبه فعل الهی بودن, یک بحث کلامی است و به لحاظ جنبه فعل تکلیفی بودن, یک بحث فقهی شمرده می شود. امام, مستقیم, به سراغ دیدگاه کلامی و فقهی شیعه در زمینه حکومت رفت و از توجیه شرعی نظامهای موجود پرهیز کرد. امام خمینی در تاریخ پرفراز و نشیب اسلام, تنها کسی است که با واقع گرایی حیرت انگیزو حلم و حکمت بی مانندش, توانست هزاران بازدارنده را با استمداد از امدادهای غیبی, از جلوی راه حرکت بردارد و پایه های حرکت و حکومت و حکم اسلامی را براساس آنچه در کتاب و سنت تبیین شده است و نیازهای تاریخی و اجتماعی, ایجاب می کند, بریزد. امام, تنها عالم دینی بود که توانست حق بودن اصول پایه نظام را اثبات کرده و در عرصه ظهور مدینه ها, آرمان شهر اسلام را با بنیانگذاردن دولت اسلامی, عینیت بخشد و حکمت عملی اسلام را در عمل مجسم کند. امام خمینی, در سه مرحله آرمان حاکمیت دین را از ذهنیت به عینیت دگر کرد. او در مرحله نخست, با نوشتن کتاب ولایت فقیه و بخشهایی از کتابهای: البیع و المکاسب المحرمه, مبانی استدلالی یکی از اساسی ترین مباحث کلام و فقه سیاسی شیعه ;یعنی ولایت فقیه در عصر غیبت و چگونگی ستیز و در افتادن با ولایت ستم و قلمرو اختیار ولی فقیه در نظام سیاسی اسلام را پیش کشید و با این عمل خود مشروعیت حکومت اسلامی را ثابت کرد. در مرحله دوم که از سال ۱۳۵۷ تا آخر حیات ایشان ادامه یافت, معماری این بنای سترگ و بی مانند را در عینیت جامعه به عهده گرفت و امکان عینی و عملی آن را در گستره حیات اجتماعی به نمایش گذاشت و به پاسخ شبهه ها و نکته های پیچیده اهتمام ورزید که در طول مسیر پر پیچ و خم انقلاب, تک تک مردم جامعه با آن رو در رو می شوند. در مرحله سوم, با نوشتن وصیت نامه سیاسی ـ الهی, به عنوان آخرین پیام ماندگار چگونگی ادامه راه و به پیش بردن حکومت اسلامی و چگونگی نگهبانی و پاسداری از آن را روشن کرد. الف. دور نمای حکومت اسلامی در اندیشه امام: ما پس از نهضت ۱۵ خرداد ۱۳۴۲ با مفهوم حکومت اسلامی به گونه روشن (که البته امام پیش از آن در کتابها و آثار دیگرشان به طور فشرده به این مساله پرداخته بوده) و چگونگی آن در بنان و بیان امام آشنا می شویم. امام پس از آزدی از زندان در ۲۵ اردیبهشت ۱۳۴۳, در سخنانی, از قدرت شگفت آور اسلام, سخن به میان آورد و حکومتهای اسلامی روی کارآمده در تاریخ, به جز, یکی ـ دو تای آنها را غیر عامل به احکام اسلام دانست۱۱ و یادآور شد: اسلام می خواهد مسلمانان بر همه مقدرات عالم حکومت کنند.۱۲ امام, اسلام را برای هدایت جامعه های بشری و به دست گرفتن زمام امور توانا خواند و در ۱۸ شهریور همان سال, گفت: (اگر بنا شد حکومت, اسلامی باشد, اگر بناشد دیانت اسلام حکومت کند,تمام ثغور حفظ می شود.)۱۳ از این اشارات که بگذریم, گسترده ترین بحث امام درباره حکومت اسلامی, به سال ۱۳۴۸ بر می گردد که در سیزده جلسه, از تاریخ ۱/۱۱/۱۳۴۸ تا ۲۰/۱۱همان سال, در ایام اقامت در نجف اشرف, درباره مبانی کلامی و فقهی حکومت اسلامی, سخن گفت و مجموعه و یرایش یافته این گفتارها, در پائیز ۱۳۴۹, با عنوان: ولایت فقیه, در بیروت چاپ و به کشورهای گوناگون, از جمله ایران فرستاده شد. امام در این کتاب, توجه همه مبارزان مسلمان را به کج اندیشی و تبلیغات خائنانه استعمارگران که می گفتند: (اسلام حکومتی ندارد, تشکیلات حکومتی ندارد)۱۴ فراخواند و گفت: (از بزرگ ترین تاسیسهای سیاسی و حقوقی اسلام, حکومت است و باید ضرورت تشکیل آن را باور داشته باشیم و کوشش کنیم که دستگاه اجرای احکام و اداره امور برقرار شود.)۱۵ امام مبارزه در راه تشکیل

حکومت اسلامی را لازمه اعتقاد به ولایت دانست, بویژه ولایت در امر حکومت و جنبه های سیاسی آن را مورد بررسی قرار داد و به علمای آن عصر یادآور شد: (شما وظیفه دارید حکومت اسلامی تاسیس کنید. اعتماد به نفس داشته باشید و بدانید که از عهده این کار بر می آیید.)۱۶ به یاران خود سفارش کرد: تا از صفر شروع کنند و از جنجال چند نفر غرب زده و سرسپرده نوکرهای استعمار, هراس به خود راه ندهند.۱۷ امام جدایی دیانت از سیاست را ساخته و پرداخته استعمارگران شمرد و هشیارانه می گفت: (آنها این تفکر را ترویج می کنند تا دین را از تصرف امور دنیا و از تنظیم جامعه مسلمانان برکنار سازند و در ضمن, علمای اسلام را از مردم و مبارزان راه آزادی و استقلال جدا کنند.)۱۸ به نظر امام, این القاء ها تلقینها و به ذهن خواندنها, در ایجاد زمینه لازم برای جدایی دین از سیاست, حتی در حوزه های علمیه نیز اثر کرده بود, به گونه ای که اگر کسی می خواست درباره حکومت اسلامی سخن بگوید, باید تقیه می کرد. منظور اصلی استعمارگران از جدایی دین و سیاست, چیرگی بر منابع اقتصادی و به دست گرفتن امور مالی آنها بود. مشروعیت حکومت اسلامی: امام خمینی در کتاب ولایت فقیه, دلیلهایی را برای ثابت کردن مشروعیت و بایستگی عقلانی حکومت اسلامی آورده و به این منظور از شواهد تاریخی و نشانه های عقلی زیادی کمک گرفته که مهم ترین آنها عبارتنداز این سه دلیل: ۱. عمل پیامبر در تشکیل حکومت. ۲. بایستگی استمرار اجرای احکام الهی و ویژه نبودن آن به عصر پیامبر اکرم. ۳. بررسی ماهیت و کیفیت قانونهای اسلام به خوبی نشان می دهد که این قانونها برای تکوین یک دولت و برای اداره سیاسی و اقتصادی و فرهنگی جامعه تشریع شده اند.۱۹ امام از احکام مالی, احکام دفاع ملی و احکام احقاق حقوق و احکام جزایی اسلام سخن به میان می آورد و نمونه هایی ارائه می دهد که همگی از جامع بودن و حکومت گرایی اسلام حکایت می کنند و خاطر نشان می سازد: وجود مجموعه قانونها برای اصلاح جامعه کافی نیست و به قوه اجرائی احتیاج دارد. به همین دلیل. (خداوند متعال در کنار فرستادن یک مجموعه قانون, یعنی احکام شرع, یک حکومت و دستگاه اجرا و اداره مستقر کرده است.)۲۰ غیر از دلیلهای یاد شده در کتاب البیع, به دو دلیل دیگر بر می خوریم که برای بیان ضروت و مشروعیت حکومت اسلامی عرضه شده اند: ۴. هیچ یک از مجموعه احکام اسلامی: سیاسی, مالی و حقوقی نسخ نشده اند و تا روز قیامت پایدار و پابرجا خواهند بود. همین ماندگاری احکام, ناگزیر خواهان و خواستار حکومت و ولایتی است که اجرا و نگهداری و پاسداری از آنها را به عهده بگیرد. اجرای احکام, بدون حکومت امکان ندارد ;چرا که سبب هرج ومرج می شود. جدای از این دلیل, حفظ نظام اسلامی و حفظ مرزها از تهاجم و تجاوز تجاوزگران نیز, از امور لازمی است که بدون تشکیل حکومت امکان ندارد.۲۱ ۵. امام از روایاتی که پاره ای از آنها را دلیل بر نفوذ فتوا یا قضاوت فقها می دانند, مشروعیت حکومت اسلامی را استنباط می کند و بر این باور است: مفاهیم بیش تر این روایات, بیانگر نیابت ولایی, در قلمرو گسترده اند. امام, با بهره گیری از تعبیراتی چون: (الفقهاء امناء الرسل)۲۲, (اللهم ارحم خلفائی)۲۳, (الفقهاء حصون الاسلام)۲۴ (انی قد جعلته علیکم حکما)۲۵ و (ان العلماء ورثه الانبیا)۲۶ که در روایات آمده اند, بایستگی ولایت فقیه در سطح اداره جامعه و سرپرستی حکومت را روا می شمارد و این درحالی است که از فقهای پیشین کم تر کسی به چنین استنباطهایی دست یافته است. امام در کتاب البیع می نویسد: (اسلام, همان حکومت است در همه شئون آن و احکام شرعی قوانین اسلام هستند و احکام جلوه ای از جلوه های حکومت و حتی مطلوبهای بالفرض هستند و از وسائلی هستند که در جهت اجرای حکومت و بسط عدالت به کار گرفته می شوند. پس این که فقیه دژ اسلام است, معنایی ندارد جز این که او سرپرست اسلام است, همچنان که پیامر و ائمه(علیهم السلام) سرپرست اسلام بوده اند در همه امور حکومتی.)۲۷ امام در ولایت فقیه, پس از بیان مستدل درباره بایستگی حکومت اسلامی, به پیشینه تاریخی انحراف از این اصل که به عصر بنی امیه باز می گردد و در دوران بنی عباس ادامه می یابد, اشاره می کند و یادآور می شود: روش آنها در حکومت, روشی ضد اسلامی و به صورت نظامهای حاکم بر ایران, روم و مصر بود و در دورانهای بعد نیز, همان اشکال غیر اسلامی ادامه یافت. امام تاکید می کند: عقل و شرع بر قیام برای دگرگون کردن چنین حکومتی حکم

می کنند. در انقلاب سیاسی می باید , تا افزون بر پیش گیری از حکومت طاغوت, زمینه را برای حکومت اسلامی پدید آورد. امام در بخشی از کتاب ولایت فقیه فرق بین حکومت اسلامی با دیگر حکومتها را برشمرده است و حکومت اسلامی را مشروط به قانونهای اسلام می داند و وظیفه قوه مقننه و مجالس قانونگذاری برنامه ریزی برای وزارتخانه های گوناگون و تشکیلات حکومت در چهارچوب احکام اسلامی است و در ویژگیهای زمامدار و رهبری , افزون بر ویژگیهای عامه: عدل و تدبیر, علم به قانون و عدالت را نیز از ویژگیهای بایسته می شمارد. قلمرو کاری و حوزه اختیار ولی فقیه: مهم ترین بخش دیدگاه امام خمینی درموضوع حکومت, آن بخشی است که به روشنگری حوزه اختیار ولی فقیه می پردازد و احکام حکومتی بر اساس مصلحت را بر احکام اولیه و ثانویه, در هنگام برخوردها و ناسازگاریها پیش می دارد. امام, حوزه اختیار ولی فقیه را بسان حوزه اختیار پیامبر(صلی الله علیه واله) و ائمه, گسترده می داند و می نویسند: (برای فقیه همه آنچه برای معصوم ثابت بوده, ثابت است, مگر آن که دلیل قائم شود که اختیارات آنها از جهت ولایت و سلطنت آنها نیست, بلکه مربوط به جهات شخصی آنان و به جهت شرافت آنان بوده است و یا آن که اگر چه دلیل دلالت می کند که فلان اختیار از جهت شئون حکومتی برای معصوم ثابت است, اما با این حال اختصاص به امام معصوم دارد و از آن, نقدی نمی شود همان طور که این مطلب درجهاد غیر دفاعی مشهور است, گرچه در آن نیز, بحث و تامل راه دارد و امکان تسری آن به غیر معصوم هست.)۲۸ باری امام فرق نهادن بین حکومتی رسول الله و ولی فقیه را, ناخردمندانه می داند;۲۹ زیرا ولایت فقیه, بی گمان شعبه ای از ولایت رسول خداست. الگویابی از مسائل مهمی که در این مرحله وجود داشت, یافتن و ارائه نمونه تاریخی حکومت اسلامی بود. مطالعه آثار نوشتاری و گفتارهای امام خمینی, نشان می دهد که از نظر ایشان حکومت اسلامی در طول تاریخ تمدن اسلامی از عمر کوتاهی برخوردار بوده است.۳۰ به جز چند سالی در زمان پیغمبر اسلام(صلی الله علیه واله) و در حکومت بسیار کوتاه امیرالمومنین(علیه السلام), جریان نداشته است.۳۱ این بود که استناد حکومت اسلامی را مشی حکومتی رسول اکرم(صلی الله علیه واله) و حکومت امام علی معرفی می کرد.۳۲ امام خمینی, عامل بیگانگی مسلمانان را از حکومت اسلامی و مهجوری این نظام مقدس, ناآگاهی مسلمانان از مصالح خود و در سده های واپسین, دسیسه های استعمارگران می دانست. ایشان در پژوهشهای ژرف و طولانی خود به این نتیجه رسیده بود: این پدیده شوم از آن روزهایی در جهان اسلام آغاز شد که به گوناگونی زوایای اسلام, توجه نشد.۳۳ این بود که در ۲۲ مهرماه ۱۳۵۷, همزمان با اوج گیری انقلاب الهی ایران, در سخنرانی خود به این نکته اشاره کرد: (در قرنهای سابق یک دسته متکلمین بوده اند که اینها روی فهم تکلم خودشان, روی فهم ادراک خودشان, اسلام را آن طور توجیه می کردند که خودشان فهمیده بودند. یک دسته فلاسفه بودند که روی فلسفه ای که آنها می دانستند, اسلام را به صورت یک فلسفه ادراک می کردند, خیال می کردند که مکتب فلسفی است. یک دسته عرفا و این طایفه بودند که اسلام را به فهم عرفانی توجیه می کردند و اسلام را کانه یک مکتب عرفانی می دانستند , تا این زمانهای آخرو که اسلام را یک مکتب مادی تصور کردند.)۳۴ زنده کردن همه زوایای اسلام, وقتی ممکن می شود که در عرصه جامعه حضور یابد و در همه زوایای زندگی فردی و اجتماعی به کار بیفتد و احکام آن, یک به یک اجرا شود. امام با توجه به این حقیقت بود که در طول چندین دهه مبارزه به کم تر از پویایی حکومت اسلامی بسنده نکرد. با تلاش بسیار و شبان و روزان حقایق را روشن ساخت که دور نمای حکومت الهی اسلام, در عروق ملت ریشه دواند و زنگار دلها پاک شد و خردها توانایی درنگ یافتند و این نظام مقدس برای مبارزین و خرد ورزان درخور فهم و عامل فخر شد. حکومت اسلامی برای امام حکومت قانون۳۵, مظهر عدالت حقیقی و برخورداری از نعمتهای الهی۳۶, مانعی برای خیانت, غارتگری و هرج و مرج۳۷ بود و دولتهای استبدادی در باور امام, در ناسازگاری آشکار, با حکومت اسلامی بودند.۳۸. ب. حکومت اسلامی در عینیت جامعه: پس از پیروزی انقلاب اسلامی در پرتو آموزه های اسلام, توجهات حضرت حق و پشتیبانی بی دریغ مردم و رهبری خردمندانه امام خمینی در ۲۲ بهمن ۱۳۵۷, زمان آن رسیده بود که

اندیشه حکومت اسلامی جامه عمل بپوشد و باورها و اندیشه های مربوط به حکومت اسلامی و ولایت فقیه که در طول قرنهای گذشته, مورد گفت وگو قرار گرفته بود, در قالب یک نظام سیاسی تبلور یابد. امام خمینی, بر اساس خواست عمومی ملت ایران و برابر اصول قانون اساسی نظام اسلامی, در نقش رهبر انقلاب, ولایت و هدایت جامعه را بر عهده گرفت. او مشی سیاسی را دنبال کرد, تا چشم از جهان فرو بست. در طول این مدت, زوایای ناپیدایی از سیستم حکومت اسلامی روشن شد که خود به پژوهش مستقلی نیاز دارد. بی گمان یکی از مواردی که در طول انقلاب, امام به گونه روشن نظرخود را درباره مشروعیت و حوزه اختیار حکومت اسلامی اظهار داشت, مربوط می شود به پاسخ نامه رئیس جمهور, در ۱۶ دی ماه سال ۱۳۶۴. امام در این نامه, درباره حوزه اختیار و قلمرو کاری حکومت اسلامی اظهار داشت: (حکومت که شعبه ای از ولایت مطلقه رسول الله, صلی الله و علیه وآله وسلم, است, یکی از احکام اولیه اسلام است و مقدم بر تمامی احکام فرعیه, حتی نماز و روزه و حج است. حاکم می تواند مسجد یا منزلی را که در مسیر خیابان است, خراب کند و پول منزل را به صاحبش رد کند. حاکم می تواند مساجد را در موقع لزوم تعطیل کند و مسجدی که ضرار باشد, در صورتی که رفع بدون تخریب نشود, خراب کند. حکومت می تواند قراردادهای شرعی را که خود با مردم بسته است, هر موقع آن قرارداد مخالف مصالح کشور و اسلام باشد, یک جانبه لغو کند و می تواند هر امری را چه عبادی و یاغیر عبادی است که جریان آن مخالف مصالح اسلام است, از آن مادامی که چنین است, جلوگیری کند. حکومت می تواند از حج, که از فرایض مهم الهی است, در مواقعی که مخالف صلاح کشور اسلامی دانست, موقتا جلوگیری کند.)۳۹ بیان و بنان امام و سیره عملی ایشان در برخورد با قدرتهای شرق و غرب و اهتمام به استقلال و آزادی و احیای ارزشهای اسلامی, مسیر حکومت را نشان می داد و راههای نارفته آینده را پرتو افشانی می کرد. امام در عمل نشان داد که جهت گیری اقتصاد اسلامی در راستای حفظ منابع محرومان و گسترش مشارکت عمومی آنان است و مبارزه اسلام با زراندوزان, بزرگ ترین هدیه و بشارت آزادی انسان از اسارت فقر و تهیدستی به شمار می رود: (صاحبان مال و منال در حکومت اسلام, هیچ امتیاز و برتریی از این جهت بر فقرا ندارند و ابدا اولویتی به آنان تعلق نمی گیرد.)۴۰ یادآور شد: (ثروتمندان هرگز به خاطر تمکن مالی خود نباید در حکومت و حکمرانان و اداره کنندگان کشور اسلامی, نفوذ کنند و مال و ثروت خود را بهانه فخرفروشی و مباهات قرار دهند و به فقرا و مستمندان و زحمتکشان, افکار و خواسته های خود را تحمیل کنند.)۴۱ امام بهای بیش تر را در حکومت اسلامی از آن کسانی دانست که از تقوای فزون تری برخوردار باشند.۴۲ اجرا و برنامه ریزی این مهم را از وظیفه ها و کارهای مهم همه مدیران و کارگزاران و رهبران و روحانیان به شماری آورد: (با فقرا و مستمندان و پابرهنه ها بیش تر حشر و نشر و جلسه و مراوده, و معارفه و رفاقت داشته باشند, تا متمکنین و مرفهین.) در کنار مستمندان و پابرهنه ها بودن و خود را در عرض آنان دانستن را, افتخار بزرگی می دانست که بهره دوستان خدا شده است.۴۳ امام در آمیختگی, رفت و آمد و حشر و نشر با اغنیا و ثروتمندان را ناسازگار با سیره و روش انبیا و امیرالمومنین و معصومان(علیهم السلام) می دانست۴۴ و ساده زیستی را به همگان, بخصوص روحانیت , سفارش می کرد.۴۵ امام, کم کم همه انگیزه های وحشت جامعه اسلامی را از میان برد و نشستهای طاغوتی را سرکوب کرد و حکومتها را خدمتگزاران ملت خواند۴۶ و سلامت یک کشور را در این دید که میان دستگاه حاکمه با ملت تفاهم وجوده داشته باشد.۴۷ سرانجام فلاکت بار حکام جور و غیر مردمی را درس عبرت خواند.۴۸ او, به همه هشدار دارد: (در حکومت اسلامی, همه مردم از این به بعد, از خودشان بترسند, نه ازحکومت, ازخودشان بترسند که مبادا خلاف بکنند . حکومت عدل از خلافها جلوگیری می کند, جزا می دهد. ما از خودمان باید بترسیم که خلاف بکنیم و الا حکومت اسلام خلاف نخواهد کرد.)۴۹ امام احکام قضایی, حکومتی و سیاسی اسلام را احیا کرد. شناخت درست حکومت و جامعه را مهم دانست, تا نظام بتواند براساس آن به سود مسلمانان برنامه ریزی کند و اجتهاد مصطلح در حوزه ها را کافی ندانست و اظهار داشت: (یک فرد اگر اعلم در علوم معهود حوزه ها باشد, ولی نتواند مصلحت جامعه را تشخیص دهد و یا نتواند افراد

صالح و مفید را از افراد ناصالح تشخیص دهد و به طور کلی در زمینه اجتماعی و سیاسی فاقد بینش صحیح و قدرت تصمیم گیری باشد, این فرد در مسائل اجتماعی و حکومتی مجتهد نیست و نمی تواند زمام جامعه را به دست گیرد.)۵۰ و یادآور شد: (در حکومت اسلامی, همیشه باید باب اجتهاد باز باشد و طبیعت انقلاب و نظام همواره اقتضا می کند که نظرات اجتماعی ـ فقهی در زمینه های مختلف ولو مخالف با یکدیگر, آزادانه عرضه شود و کسی توان و حق جلوگیری از آن را ندارد.)۵۱ ج. حکومت اسلامی در وصیت سیاسی الهی امام: وصیت در مفهوم حقوقی, از حق دست یازی حکایت می کند که شخص به طور مستقیم یا با واسطه, پس از مرگ در میراث مادی خود می تواند داشته باشد و موصی از این راه دست یازیها و حق استفاده زمان حیات خود را به حق استفاده و دست یازی بعد از مرگ می پیونداند و دامنه آن به دارایی‌هایی که فرد از خود به جای گذارده, محدود می شود. ولی در مفهوم الهی و سیاسی آن, موضوع وصیت فراتر از پیوندهای اشخاص است و از قلمرو گسترده و اجتماعی تری برخوردار است و سرمایه های معنوی موصی را در بر می گیرد و از درنگ و درایت بیش تری حکایت می کند. به همین دلیل بیش تر این گونه وصیتها, از سوی چهره های برجسته معنوی و زمامداران برجسته صورت گرفته است. در اسلام, وصیت الهی ـ سیاسی, از زمان پیامبر رواج داشته است و منابع خبری و روایی, سرشار ازاین گونه وصیتهایند. بخش مهم عهدنامه ها نیز در ردیف وصایای سیاسی قراردارند. عهدنامه های حضرت علی(علیه السلام) به مالک اشتر نخعی و محمد بن ابی بکر, از بخشهای عمده وصایای سیاسی امام(علیه السلام) شمرده می شوند. این سنت, بعدها در میان متفکران و زمامداران مسلمان, ادامه یافت و تا عصر حاضر دوام آورد. وصیت نامه عطار نیشابوری۵۲, وصیت نامه ملاعلی بن ملامحمد طالقانی, وصیت نامه علاء الدوله سمنانی و علامه مجلسی۵۳, همه از این مقوله اند. وصیت در هر دو معنی خود, از صبغه دینی برخوردار است و در هزاره های گذشته, جزو احکام شناخته شده ادیان ابراهیمی شمرده می شده است. جایگاه ویژه وصیت در نظام ارزشی اسلام, سبب شد, در فقه و کلام و عرفان, مورد توجه و تامل قرار گیرد و امام خمینی, بدون تردید, در میان فقها, متکلمان و عرفا از انگشت شمارترین افرادی است که وصیت نامه سیاسی از خود به یادگار گذاشت و با این عمل خود, چنین سنت دیرین و سازنده را میان متفکران و چهره های سیاسی, زنده ساخت. امام خمینی با وصیت نامه سیاسی الهی خود, به حضور میان امت ادامه می دهد و اجرای آن در همه حوزه های انقلاب, به دوران امام خمینی, دوام می بخشد, دورانی که دشمنان, با ارتحال امام, آن را خاتمه یافته می پنداشتند. امام, دروصیت الهی خود, چنانکه رسم رهبران سیاسی است, به آرزوهای انجام نشدنی نپرداخته است. او به عنوان یک رهبر فرهیخته و فرزانه, روی نکته هایی انگشت گذاشته و از مقوله هایی سخن رانده که امکان پیاده شدن آنها می رود. آن عزیز, سخنی فراتر از حدومرز توانائیهای یک ملت به میان نیاورده است. برای او, وضع خوشایند, رفع ناهنجاریهای معنوی, فرهنگی, اقتصادی و سیاسی جامعه, به اندازه توانائیها و کششهای مردم است و همین, رمز مهر و علاقه باطنی مردم به اوست. او از باطن مردم و از تواناییهای آنان سخن می راند. وصیت امام در یک کلمه, زبان معنوی و فرهنگ برومند توده هاست و با منظومه فکری مردم همنوایی دارد. وصیت سیاسی الهی امام, آخرین نگارش و یکی از پرتیراژترین کتابهای تاریخ مطبوعات ایران است که نزدیک به دو میلیون نسخه از آن چاپ و به زبانهای بین المللی ترجمه و نشر یافته است. اگر حجم این وصیت و وصیت نامه شرعی امام را باهم مقایسه کنیم, خواهیم دید که امام چقدر به وصیت شرعی خود, در برابر وصیت سیاسی, که به مصالح امت اسلامی مربوط می شود, کم اهمیت داده است. وصیت سیاسی الهی امام, در واقع بخش پایانی کتاب (ولایت فقیه) و کامل کننده نظریه با ارزش حکومت اسلامی است که قرنها مورد توجه ارباب نظر بوده است. وصیت نامه سیاسی الهی امام, در حقیقت, آخرین سفارشهای ایشان برای کامل کردن و پاسداری از حکومت اسلامی, به عنوان یک امانت الهی است که آثار حیات بخش و معنوی آن به مرزهای ایران محدود نمی شود. اندیشه جهانی امام خمینی همه ملتهای محروم جهان را در بر می گیرد. او اسطوره مبارزانی چون: گاندی, نهرو, لنین, مائو و هوشی مین را شکست و الگوی مبارزی را به تصویر کشید که

در جهان مقاومت ملتها، هرگز سابقه نداشته است. امام خمینی در وصیت سیاسی ـ الهی خود، در دو مقام بحث می کند: الف. انقلاب اسلامی ایران یک رویداد الهی و غیرقابل قیاس با انقلابهای دیگر است. این انقلاب بزرگ و شکوهمند، در (پیدایش)، (چگونگی مبارزه) و (انگیزه) از نهضتهای برجسته دیگر جهان، متمایز است و به این دید برای مطالعه آن نباید از همان عینکی استفاده کرد که در مطالعه انقلابهای دیگر به کار گرفته می شود. خود به خود، انقلاب اسلامی ایران، درجست وجوی تاسیس نظامی است که از نظر ماهوی با نظامهای دیگر، به طور کامل و بنیادی فرق دارد. ب. آسیب شناسی حکومت اسلامی و فرقهای ماهوی انقلاب اسلامی با انقلابهای دیگر: حکومت اسلامی بسان هیچ یک از حکومتهای موجود نیست، در مثل (استبدادی) نیست، تا رئیس دولت مستبد و خودرای باشد، مال و جان مردم را به بازی بگیرد و در آن به دلخواه دخل و تصرف کند و هر کس را اراده اش تعلق گرفت بکشد و هر کس را خواست انعام کند.۵۴ فرقش با حکومتهای مشروطه سلطنتی و جمهوری در این است که: در حکومت اسلامی، اختیار قانونگذاری از آن خداوند متعال است.۵۵ خدا مقام حکومت و ولایت بر مردم را به امام معصوم اعطا کرده و امام هم فقیه واجد شرایط را گمارده است و پیروی از او در واقع پیروی از امام معصوم است و مخالفت با او مخالفت با امام و به منزله انکار ولایت تشریعی الهی است. پس حکومت اسلام، چیزی جز حکومت قانون نیست۵۶ و زمامدار باید علم به قوانین داشته باشد.۵۷ در اندیشه امام خمینی، ماهیت انقلاب اسلامی ایران با همه انقلابها، در پیدایش، چگونگی مبارزه و انگیزه فرق دارد.۵۸ پیدایش انقلاب اسلامی را باید (در تاییدات غیبی الهی)۵۹ جست. اگر دست توانای خداوند نبود، امکان نداشت بر خلاف کمی جمعیت، تفرقه افکنیهای قلم و زبان بمزدان در مطبوعات و سخنرانیها و مجالس ضد اسلامی و ضد ملی، مراکز عیاشی، فحشا، قمار و مسکرات و مواد مخدر، وضع دانشگاهها و مراکز آموزشی، انزوای روحانیت، ملت به صورت یکپارچه قیام کنند.۶۰ (و رمز بقای انقلاب اسلامی، همان رمز پیروزی آن است و رمز پیروزی را ملت می داند و نسلهای آینده در تاریخ خواهند خواند که دو رکن اصلی آن عبارتند از: داشتن انگیزه الهی و مقصد عالی حکومت اسلامی و اجتماع ملت در سراسر کشور، با وحدت کلمه۶۱ و با همان انگیزه و مقصد.) به این گونه است که امام پیدایش انقلاب را با دو عنصر ؛یعنی کیفیت مبارزه و انگیزه آن، مرتبط می داند: کیفیت مبارزه را ملت از مکتب اسلام آموخته اند و به همین دلیل، دشمنان، اسلام را هدف قرار داده اند و می کوشند ملتها، بخصوص ملت ایران را از اسلام مایوس کنند.۶۲ چون دشمنان به خوبی می دانند که توحید کلمه امت اسلامی، از کلمه توحید سربرمی آورد، بنابراین، کسی نمی تواند مقربه شعار لا اله الا الله؛ یعنی کلمه توحید باشد و نسبت به مسلمانان دیگر، بی تفاوت و با آنان توحید کلمه نداشته باشد. اساس تشکل امت و حدت است و اساس وحدت یک انگیزه الهی ؛یعنی بدون داشتن انگیزه الهی نمی توان به وحدت دست یافت و زیر سایه درخت تناور توحید نشست و از ثمرات حیات بخش آن برخوردار شد. با یاد خدا به سوی خودشناسی و خودکفایی در همه ابعادش باید پیش رفت.۶۳ عناصر مهم حکومت اسلامی: عناصر مهمی که استخوان بندی حکومت اسلامی را به وجود می آورند و مورد توجه امام بویژه در وصیت سیاسی ـ الهی ایشان قرارگرفته اند، عبارتند از: ملت، رهبر و شورای رهبری، و قوای سه گانه. با این حال امام سفارشهای مهم و سازنده ای به همه مسلمانان و مستضعفان جهان و حتی گروهها و اشخاص مخالف نظام، دارد و این خود از سعه صدر و چشم انداز گسترده ایشان حکایت می کند. ۱. ملت: امام سعادت واقعی جامعه را در تکامل روحی و توانا ساز معنوی ملت می بیند و در این راستا اراده مردم را بیش تر از هر عامل دیگر دخیل می داند. او نفی نمی کند که با رهبری درست می توان مردم را هوشیار و خردمند کرد، ولی تنها اراده رهبری را کافی نمی داند، امام با این که همه تلاش خود را برای رشد و ترقی مادی و معنوی ملت ایران به کار بست، ولی هرگز اثرگذاری تلاش و اراده مردم را در پیدایش و تکامل انقلاب، نادیده نانگاشت. او پیروزی انقلاب اسلامی و استواری و پابرجایی حکومت الهی اسلام را نتیجه جهاد عظیم مردم می داند.۶۴ بها و ارزشی که امام به ملت می داد، سبب شد، مردم در سایه رهبری ایشان، استعدادهای نهان خود را بروز دهند، اعتماد به نفس

پیدا کنند و با دیدن خلوص عمل و شجاعت و حکمت رهبر خود, به کنش اجتماعی روی آورند, ارزش مکتب اسلام را در جریان عمل پی ببرند و با آن پیوندی ناگسستنی داشته باشند و در پرتو تعالیم الهی این مکتب و رهبری امام امت, در همه عرصه های داد وستد اجتماعی, به ایثار و فداکاری بپردازند, تا جایی که امام به شاگردان مکتب خود و تربیت شدگان مدرسه انقلاب, فخر می فروخت و به وجود آنان مباهات می و رزید. این است که در بخشی از وصیت خود می نویسد: (اسلام باید افتخار کند که چنین فرزندانی تربیت نموده و ما همه مفتخریم که در چنین عصری و در پیشگاه چنین ملتی می باشیم.)۶۵ امام خمینی, معتقد بود اسلام در میان ضعیفان پیدا شده است: (از میان گدایان مدینه و مکه) انبیا هم اشراف نبودند, آنان نیز از میان ضعفا و طرفدار همانها نیز بودند.۶۶ این است که امام در میان اقشار مختلف ملت, بیش از همه, به محرومان و توده های زحمت کش ارزش قایل بود و آنان را (نور چشم) و (ولی نعمت) همه می خواند۶۷ و جمهوری اسلامی را ره آورد فداکاریهای آنان می دانست.۶۸ دوست داشت همه افراد ملت را در رفاه و آسایش ببیند.۶۹ سفارش می کرد:هیچ گاه سلاح مبارزه با ظلم و استکبار و استضعاف را بر زمین نگذارید.۷۰ به مجلس و دولت و دست اندرکاران سفارش می کند: (قدر ملت را بدانند و در خدمتگزاری به آنان, بویژه مستضعفان و محرومان و ستمدیدگان, فروگذاری نکنندو ما برای احقاق حقوق فقرا در جوامع بشری, تا آخرین قطره خون دفاع خواهیم کرد.)۷۱ او, به خوبی دریافته بود: مرفهین بی درد, نه تنها به دنبال دگرگونی در جامعه نیستند, بلکه با تمام وجود با هر حرکت حق گرایانه و عدالت طلبانه ای که بخواهد بنیانهای تفکر طاغوتی را سست و پایه های حکومت عدل اسلامی را استوار سازد, مخالفت می کنند. امام واژه مستکبرین را بر حکومتها, پادشاهان و قدرتهایی اطلاق می کند که برای اعمال سلطه بر مردم ضعیف و محروم تلاش می کنند و از نظر ایشان, مستکبران قطب مخالف مستضعفان هستند و مکتبهای الهی در طول تاریخ به حمایت از مستضعفان و برای سرکوبی مستکبران برخاسته اند. مستکبران برخلاف دارا بودن قدرت و ابهت ظاهری, از درون به شدت پوسیده و پوشالی اند و مستضعفان باید با ادامه جهاد و مبارزه, زمین را از لوث وجود این دشمان خدا و انسان پاک کنند. نقش اثرگذار و انسان ساز اسلام, در تعالی ملت, برای امام بیش از هر کس دیگر شناخته شده بود. از این روی, از مردم می خواهد نعمت حکومت اسلامی را همچون عزیزترین امور, قدر بدانند و از آن پاسداری کنند و در راه آن که امانت بزرگ خداوندی است کوشش کنند و از مشکلاتی که در این صراط مستقیم پیش می آید, نهراسند.۷۲ به آنان توصیه می کند نسبت به مس,ولیتهای خود حساس باشند و کارهایی که بر عهده دارند, برابر قاعده ها و ترازهای اسلامی و قانون اساسی انجام دهند: (در تعیین رئیس جمهوری اسلامی مشورت کرده و با علما و روحانیون با تقوا و متعهد جمهوری اسلامی نیز, مشورت نموده و توجه داشته باشند, رئیس جمهور و وکلای مجلس از طبقه ای باشند که محرومیت و مظلومیت مستضعفان و محرومان جامعه را لمس نموده و در فکر آنان باشند, نه از سرمایه داران و زمین خواران و صدرنشینان مرفه و غرق در لذات و شهوات که تلخی محرومیت و رنج گرسنگان و پابرهنگان را نمی توانند بفهمند.)۷۳ و از همه ملت می خواهد که هر کس به مقدار توان و حیطه نفوذش در خدمت اسلام و میهن باشد.۷۴ او در همان حال که در طول وصیت خود, روزگار سیاه و پرادبار پیش از انقلاب را در اذهان مجسم می کند, دورنمایی از آینده مطمئن و نوید بخش را در پیش روی ملت می نمایاند. ۲. رهبر و شورای رهبری: ولایت فقیه, به عنوان تنها وجه مشروعیت حکومت در عصر غیبت, از اصول بنیادین حکومت اسلامی است. در سیستم حکومت اسلامی, رهبر نسبت به دیگران, هیچ امتیاز شخصی ندارد. رهبر و شورای رهبری, باید خود را وقف خدمت به اسلام و جمهوری اسلامی و محرومان و مستضعفان بنمایند و گمان ننمایند که رهبری فی نفسه برای آنان تحفه است و مقام والائی, بلکه وظیفه سنگین و خطرناکی است که لغزش در آن اگر خدای نخواسته با هوای نفس باشد, ننگ ابدی در این دنیا و آتش غضب خدای قهار را در جهان دیگر در پی دارد.)۷۵ ۳. قوای سه گانه: در حکومت اسلامی تقسیم کار نهادها و جدا بودن قوا در حکومت اسلامی: به مقننه, قضائیه و اجرائیه, یک اصل پذیرفته شده است و امام درباره هر یک از

این قوا, سفارشـهایی دارد: الـف. قـوه مقننه: در اندیشه امام, قوه مقننه که قانونهایی کلی و بایسته اجرای نـظـام اسـلامـی را وضع می کنـد, از جایگاه ویژه ای برخوردار است و با ر اصـلی بر دوش نـماینـدگانی است که با توجه به میزان تعهدشان باید برگزیده شوند, امام ضـمن اشـاره بـه آسـیـبهای غم انگیزی که اسلام و ایران, از مجلس شورای غیرصالح پس از مـشـروطه تـا عـصررژیم ننگین پهلوی و نیز نماینـدگان ناشایسته و نوکرمـاب, دیـده اسـت, یـکـی از برجسـتگیها و امتیازهای این قوه را در نظام اسـلامی, انتخابی بودن نـمـایـنـدگان مجلس شورای اسـلامی می دانـد که بـدون دخالت دولت, و خانهای ولایات به مـجلس شورای اسـلامی راه می یابنـد. امام از همه مردم می خواهـد تا با اراده قوی و خـلـل نـاپـذیر, در هر دوره انتخابات شـرکت کننـد و به کاندیـدهای متعهـد به اسلام و جـمـهـوری اسلامی رای دهند.۷۶ از نماینـدگان می خواهد با کمال حسن نیت و برادری, بـا هـم مـجلسان خود رفتار کنند و همه کوشا باشـند که قانونها: اسـلامی و از مسیر اسـلام مـنحرف نباشد و از (قوانین مخالف با شرع مطهر) و (قانون اساسی) بدون هیـچ ملاحظه ای جلوگیری کنند.۷۷ (بـه ضـروریـات کشور که گـاهی با احکام ثانوی و گاهی به ولایت فقیه بایـد اجرا شود توجه نمایند.)۷۸ و از نـفـوذ (عـنـاصـر منحرف) که با (دسیسه و بازی سیاسـی وکالت خود را به مردم تحمیل)۷۹ می کنند, جلو بگیرند. ب. قـوه قـضـائـیـه: امام در بند (ح) وصیت نامه سیاسی ـ الهی خود به امر قضاوت پـرداختـه و آن را از (مهمات امور) شمرده است که (بـا جـان و مـال و ناموس مردم) سـروکـار دارد. سـفارش می کـنـد: عالی ترین مقام قضایی از میان اشـخاص متعهـد سابقه دار و صـاحـب نظر در امور شـرعی و اسـلامی و در سیاست, انتخاب شود. از شورای عالی قضایی می خواهد: (امر قضاوت را که در رژیم سـابق به وضع اسـفناک و غم انگیزی درآمـده بود, با جـدیت سـروسـامـان دهـنـد و دست کسانی که با جان و مال مردم بازی می کنند و آنچه نزد آنـان مـطرح نـیست, عدالت اسلامی است از این کرسی پراهمیت کوتاه کنند و با پشت کـار و جـدیت, به تدریج دادگستری را متحول نماینـد و قضات دارای شـرایطیو به جای قضاتی که شـرایط مقرره اسـلامی را ندارنـد, نصب گردندو و قضات محترم در عصـر حاضـر و اعـصـار آینـده, وصـیت می کنمو این امر خطیر را تصدی نمایند و نگذارند این مقام به غیر اهلش سپرده شود.)۸۰ ج. قوه اجرائیه: اهمیت این قوه نیز در وصیت امام در ردیف دو قوه دیگر است. این قـوه هـم مـی تـوانـد مـصوبات دو قوه دیگر را به اجرا درآورد و هم می توانـد در اجرای آنها خدشه وارد سازد. امام در این زمینه یادآور می شود: (گـاهـی مـمکن اسـت که قوانین مترقی و مفیـد به حـال جامعه از مجلس بگـذرد و شورای نـگـهـبـان آن را تـنـفـیـذ کـنـد و وزیر مس,ول هم ابلاغ نمایـد, لکن به دست مجریـان غـیـرصالـح که افتاد آن را مسخ کننـد و برخلاف مقررات یا با کاغـذ بازیها یا پیـچ و خـمها که به آن عادت کرده انـد, یـا عمـدا برای نگران نمودن مردم عمـل نکننـد که به تدریـج و مسـامحه غائله ایجاد می کننـد.) امام توجه مس,ولان قوه اجرایی, اعم از وزرا و کارمندان وزارت خانه ها و نیروهای نظامی و انتظامی را به این نکته جلب می کند: (ایجاد زحمت برای مردم و مخـالف وظیفه عمـل کردن, حرام و خـدای نخواسته گـاهی مـوجب غضب الهی می شود.) نیز یـادآور می شود: (هـمـه شـمـا به پشتیبـانی ملت احتیاج داریـدو۸۱ اگر روزی از پشتیبـانی آنـان محروم شـویـد, شـمـاهـا کنـار گذاشـته می شویـدو بنابراین حقیقت ملموس, باید کوشـش در جلب نـظـر مـلت بنمائید و از رفتار غیر اسـلامی انسانی احتراز نمائید.۸۲و قوه اجرایی باید همه خدمتگزار ملت و خصوصا مستضـعفان باشند.)۸۳ امـام (احتراز از هر امری که شـائبه وابسـتگی داشـته باشـد) و (اهتمـام به تبلیغ حق در مقـابل باطل)۸۴ را از وظایف این قوه می داند. یکی ازبخشـهای حساس قوه اجرایی, نیروهای مسـلح است. در حکومت اسلامی به نیروهای کـارآزمـوده و م,ـمنی نیازمند است که ضمن داشتن تخصص های نظامی, از روحیه مردم خـواهـی, ایـمـان و سلحشوری, برخوردار باشـند. به این منظور آنها باید آموزشـهای ویـژه ای را ببـیـنند. آموزش و تربیت نیروی نظامی به تعالی جامعه می انجامد و جامعه را از بیماری می رهاند. در انـدیـشـه امام, نیروهای مسـلح بازوان قوی و قدرتمند جمهوری اسلامی بشمارند و نـگـهـبـان سرحدات و راههـا و شـهرها و روسـتاها و بالاـخره نگهـداران امنیت و آرامش بـخشـان به ملت هسـتند و بایـد مورد توجه خاص ملت و دولت و مجلس باشند.۸۵ (هیـچ یک از نـیـروهـای نـظام, اعم از نظامی, انتظامی, سـپاه و بسیج و غیره نبایـد در هیـچ حـزب و گروهی وارد

شوند. آنها باید خود را از بازیهای سیاسی دور نگهدارند)۸۶ و نسبت به اسلام وفادار باشند و در این وفاداری استقامت کنند۸۷ و هوشمندانه عمل کنند که: (بازیگران سیاسی و سیاستمداران حرفه ای غرب و شرق زده و دستهای مرموز جنایتکاران پشت پرده لبه تیز سلاح جنایت و خیانت کارشان از هر سو و بیشتر از هر گروه(متوجه آنهاست).) به نیروهای مسلح توصیه می کند: فداکاریهایشان را با حیله های سیاسی و ظاهرهایی به صورت اسلامی و ملی دشمنان, خط بطلان نکشند.۸۸ آسیب شناسی حکومت اسلامی یک جامعه آرمانی, به وسیله انبوهی از عوامل ویران گر تهدید می شود و آسیبهای مذهبی, سیاسی, اجتماعی, اقتصادی, فرهنگی و اخلاقی می تواند به آن راه یابد و پاکی و تمامیت آن را به خطر اندازد. الف. آسیبهای اعتقادی و مذهبی: بدون تردید یکی از مهم ترین عوامل ویران گر یک جامعه, رویش باورهای ناسالم و نادرست دینی در میان مردم است. بزرگ ترین صدمه را اسلام از همین عقاید نامبارک دیده است. از انحرافهای جبران ناپذیر و ویران گر جامعه اسلامی, خارج کردن قرآن از صحنه زندگی و در نتیجه کشیدن خط بطلان بر حکومت عدل الهی)۸۹ است. این کژ روی در گذشته تا به آن جا ادامه یافت که: (نقش قرآن به دست حکومتهای جائر و آخوندهای خبیث بدتر از طاغوتیان وسیله ای برای اقامه جور و فساد و توجیه ستمگران و معاندان حق تعالی شد.)۹۰ آنها برای قرآن (نقشی جز در گورستانها و مجالس مردگان)۹۱ باقی نگذاشتند و کتابی که برای اتحاد مسلمین و بشریت آمده بود و کتاب زندگیشان بود, (وسیله تفرقه و اختلاف گردید.)۹۲ با توجه به این کینه پایان ناپذیر و شناخته شده قدرتهای ابلیسی و ایادی آنها از اسلام است که امام, حفظ اسلام را در جامعه اسلامی, در راس تمام واجبات می داند.۹۳ ابرقدرتها می خواهند ملتها از اسلام مایوس شوند, به این منظور گاهی آن را دینی ارتجاعی قلمداد می کنند و گاهی ضمن قدسی خواندن اسلام و قرآن, تنها تهذیب نفوس و تخدیر را وظیفه ادیان معرفی کرده و از توجه به دنیا و امور سیاسی, افراد متدین را باز می دارند و توجه به امور مادی و دنیوی را خلاف مسلک انبیا قلمداد می کنند. به دیگر سخن, امام در وصیت سیاسی ـ الهی خود, مخالفان اسلام را دو دسته می داند: کسانی که مدعی هستند: (احکام اسلام که هزار و چهارصد سال قبل وضع شده است, نمی تواند در عصر حاضر کشورها را اداره کند و دین ارتجاعی است و با هر نوآوری و مظاهر تمدن, مخالف است و در عصر حاضر نمی شود کشورها از تمدن جهان و مظاهر آن کناره گیرند.)۹۴ ۲. کسانی که موذیانه و شیطنت آمیز, در لفافه طرفداری از قداست اسلام, می گویند: (اسلام و دیگر ادیان الهی, سروکار دارند با معنویات و تهذیب نفوس و تحذیر از مقامات دنیایی و دعوت به ترک دنیا و اشتغال به عبادات و اذکار و ادعیه که انسان را به خدای تعالی نزدیک و از دنیا دور می کند و حکومت و سیاست و سررشته داری برخلاف آن مقصد و مقصود بزرگ و معنوی است.) امام تفکر دوم را خطرناک و فاجعه می داند. به نظر ایشان عده ای از روحانیان و متدینان بی خبر از اسلام, تحت تاثیر این شیوه تفکر قرار گرفته اند.۹۵ در یکی از سخنرانیهای خود پیشینه این تفکر شیطانی را به زمان بنی امیه و بنی عباس می رساند.۹۶ امام در مقام استدلال در برابر گروه نخست می گوید: (اجرای قوانین بر معیار قسط و عدل و جلوگیری از ستمگری و حکومت جائرانه و بسط عدالت فردی و اجتماعی و منع از فساد و فحشاء و انواع کجرویها و آزادی بر معیار عقل و عدل و استقلال و خودکفایی و جلوگیری از استعمار و استثمار و استبعاد و حدود و قصاص و تعزیرات بر میزان عدل, برای جلوگیری از فساد و تباهی یک جامعه و سیاست و راه بردن جامعه به موازین عقل و عدل و انصاف و صدها از این قبیل, چیزهایی نیست که با مرور زمان در طول تاریخ بشر و زندگی اجتماعی, کهنه شود. این دعوی به مثابه آن است که گفته شود: قواعد عقلی و ریاضی در قرن حاضر, باید عوض شود و به جای آن قواعد دیگر نشانده شود.)۹۷ در اندیشه امام خمینی, اسلام و هیچ مذهب توحیدی, با مظاهر تمدن, از قبیل (اختراعات و ابتکارات و صنعتهای پیشرفته) مخالف نیست و اگر مراد از تجدد و تمدن (آزادی در تمام منکرات و فحشا, حتی هم جنس بازی و از این قبیل(است)تمام ادیان آسمانی و دانشمندان و عقلا با آن مخالف هستند.)۹۸ امام در نقد نظریه دوم که اسلام را جدای از حکومت می داند, می نویسد: (باید به این نادانان گفت که: قرآن کریم و سنت رسول الله, صلی الله و آله,

آن قدر که در حکومت و سیاست, احکام دارند, در سایر چیزها ندارند, بلکه بسیاری از احکام عبادی اسلام, عبادی سیاسی است.) ادامه می دهد: (وآنچه گفته شده و می شود: انبیا, علیهم السلام, به معنویات کار دارند و حکومت و سر رشته داری دنیایی مطرود است و انبیا و اولیا و بزرگان از آن احتراز می کردند و ما نیز باید چنین کنیم, اشتباه تاسف آوری است که نتایج آن به تباهی کشیدن ملتهای اسلامی و باز کردن راه برای استعمار گران خونخوار است.) دلیلی که امام به آن استناد می کند, این است: (آنچه مردود است, حکومتهای شیطانی و دیکتاتوری و ستمگری است که برای سلطه جویی و انگیزه های منحرف و دنیایی که از آن تحذیر نموده اند. جمع آوری ثروت و مال و قدرت طلبی و طاغوت گرایی است و بالاخره دنیایی است که انسان را از حق تعالی غافل کند و اما حکومت حق برای نفع مستضعفان و جلوگیری از ظلم و جور واقامه عدالت اجتماعی همان است که مثل سلیمان بن داود و پیامبر عظیم الشان اسلام, صلی الله علیه و اله , و اوصیای بزرگوارش برای آن کوشش می کردند. از بزرگ ترین واجبات و اقامه آن از والاترین عبادات است.)۹۹ از ملت بیدار و هشیار ایران می خواهد این توطئه را خنثی نمایند۱۰۰ و انگیزه الهی خود را از دست ندهند ;زیرا وقتی انگیزه نباشد هدف فراموش می شود و تفرقه پیش خواهد آمده و پدیده ای که دشمنان اسلام و انسان, سخت می کوشند به آن دست یابند. برای حفظ انگیزه های دینی وجود و کوشش روحانیت ضروری است و دشمنان با توجه به نقش بزرگ علماست که همیشه می کوشند تا آنها را به انزوا کشانند و از صحنه سیاسی ایران خارج سازند امام خمینی با علم به این دسیسه ها و توطئه هاست که به انزوا کشاندن روحانیت را یکی مهم ترین نقشه های سیاسی قدرتهای بزرگ می داند۱۰۱ و هشدار می دهد: (آنها می کوشند بین دانشگاهیان و روحانیان عداوت به وجود آورند.)۱۰۲ در برابر این ترفند, توصیه می کنند: (نسل حاضر و آینده غفلت نکنند و دانشگاهیان و جوانان برومند عزیز, هرچه بیش تر با روحانیان و طلاب علوم اسلامی پیوند دوستی و تفاهم را محکم تر و استوارتر سازند.)۱۰۳ جایگاه ویژه روحانیت در حکومت اسلامی, ایجاب می کند: روحانیان با توجه به نیازهای زمان عمل کنند و خود را به کارهای بیهوده و تکراری سرگرم نسازند و از تحجر به دور باشند و فقاهت را در احکام فردی و عبادی خلاصه نکنند و از نفوذ افراد کژ رفتار و تبهکار درمیان خود, جلوگیری کنند۱۰۴, تا بتوانند فرزند زمان خود باشند و چونان روح بیدار از حریم معنویت تشیع و حکومت الهی اسلام پاسداری کنند. ب. آسیبهای سیاسی و اجتماعی: دنبال آسیبهای دینی و اعتقادی, نوبت آسیبهای سیاسی و اجتماعی است. دشمنان جامعه اسلامی, به منظور پدید آمدن و گستراندن نومیدی در بین مردم و در هم شکستن روحیه مردم, در همه جا تبلیغ می کنند (جمهوری اسلامی هم, کاری برای مردم انجام نداد)۱۰۵ و از این راه, بذر ناامیدی و حرمان را در جامعه می افشانند و مردم را از پیمودن راه تعالی باز می دارند و روح تلاش و حرکت را از جامعه می گیرند و دلمردگی و بی هدفی را در میان گروههای گوناگون مردم, رسوخ می دهند. امام, به منظور چاره اندیشی در برابر این آسیب, از مردم می خواهد تا انقلاب اسلامی ایران را با انقلابهای دیگر و نظام موجود را با نظام طاغوت مقایسه کنند, وابستگیهای عظیم خانمان سوز رژیم پهلوی, اوضاع وزارتخانه ها, مراکز عیاشی, مراکز علمی, حوزه ها و سیستم اقتصادی متعفن آن زمان را به یاد بیاورند و با نظام اسلامی تطبیق کنند.۱۰۶ البته امام وضعیت موجود را ایده آل نمی داند, اما حرکت نظام را به سوی اسلامی شدن و حاکمیت عدالت اجتماعی, تلاشی خوشایند می داند.۱۰۷ امام خمینی, به اشخاص و گروههایی که به مخالفت و ناسازگاری با ملت و جمهوری اسلامی برخاسته اند, هشدار می دهد: (مسیر یک ملت فداکار را نمی شود با دست زدن به دروغ پردازیهای بی سروپا و غیر حساب شده منحرف کرد.) به آنان یادآور می شود: (هرگز هیچ حکومت و دولتی را نمی توان با این شیوه های غیرانسانی و غیرمنطقی ساقط نمود.)۱۰۸ از آنان می خواهداز راه اشتباه خود برگشته و با محرومان جامعه متحدشوند و برای استقلال و آزادی کشور خود, به تلاش بپردازند.۱۰۹ از احزاب و گروههایی که راه خود را از راه مردم جدا می کنند, می خواهد: به ملت بپیوندند و با دولت تشریک مساعی نمایند.۱۱۰ آنها را متوجه می سازد به گفته شهید مدرس: اگر قرار است ما از میان برویم, چرا به دست خود از میان

برویم؟۱۱۱ به همگان قدر و منزلت نعمت انقلاب را خاطر نشان می سازد و این که این نعمت بزرگ به مانند عزیزترین امور باید تلقی شده و در راه آن کوشش کرد و از مشکلات آن نهراسید.۱۱۲ ج. آسیبهای اقتصادی: در جامعه طاغوتی و طاغوت زده, فاصله طبقاتی بیداد می کند. در این گونه جامعه ها انسانها از دستاورد تلاش خود بهره ای نمی برند و این رقابت سالم و سازنده نیست که بنیه مالی آنها را توانا می سازد, بلکه جداییهای ظالمانه طبقاتی و ثروتهای کلان و بادآورده, که از راه چپاول ثروتهای ملی و استثمار مردمان ضعیف جامعه فراهم می گردد, امکان بهره وری بی حد وحصر از مواهب اجتماعی و طبیعی را برای شماری معلوم الحال فراهم ساخته و عده زیادتری را دچار بحرانهای مالی و سردرگم نابرابری و ناسازگاری درآمد و هزینه می سازد. امام که در دوره حاکمیت طاغوت شاهد این فاجعه بود و آثار ویرانگر این تضادها را از نزدیک دیده و احساس کرده بود, از آن روزگار سیاه و پرادبار پیش از انقلاب اسلامی, در کتاب ولایت فقیه, چنین گزارش می دهد: (استعمارگران به دست عمال سیاسی خود که بر مردم مسلط شده اند, نکات اقتصادی ظالمانه ای را تحمیل کرده اند و بر اثر آن مردم به دو دسته تقسیم شده اند: ظالم و مظلوم, در یک طرف صدها میلیون مسلمان گرسنه و محروم از بهداشت و فرهنگ قرار گرفته است و در طرف دیگر, اقلیتهایی از افراد ثروتمند و صاحب قدرت سیاسی که عیاش و هرزه گردند. مردم گرسنه و محروم کوشش می کنند که خود را از ظلم حکام غارتگر نجات دهند, تا زندگی بهتری پیدا کنند و این کوشش ادامه دارد, لکن اقلیتهای حاکم و دستگاههای حکومتی جا بر مانع آنهاست. ما وظیفه داریم مردم مظلوم و محروم را نجات دهیم. پشتیبان مظلومین و دشمن ظالم باشیم.)۱۱۳ مطالعه آخرین پیام ماندگار امام به ملت غیور و مبارز ایران, به خوبی نشان می دهد که ایشان در آخرین لحظات حیات خود, نگران آسیبهای اقتصادی جامعه بوده است ;از این روی, یادآور می شود: (اسلام, نه با سرمایه داری ظالمانه و بی حساب و محروم کننده توده های تحت ستم و مظلوم موافق است و نه با کمونیسم و مارکسیسم, اسلام سرمایه داری را به طور جدی در کتاب و سنت محکوم می کند و مخالف عدالت اجتماعی می داند.)۱۱۴ برداشت کج فهمان بی اطلاع از رژیم اسلامی و از مسائل سیاسی حاکم بر اسلام, که اسلام را طرفدار بی مرز و حد سرمایه داری و مالکیت معرفی می کنند و با این شیوه, چهره نورانی اسلام را پوشانده و راه را بر کینه توزان و دشمنان اسلام باز می کنند, تا آن را چون رژیم آمریکا و انگلستان و دیگر چپاولگران غرب به حساب آورند, برداشتی نادرست می داند. در اندیشه امام, اسلام یک رژیم معتدلی است که مالکیت را به گونه محدود می پذیرد و در سایه عمل به آن چرخهای اقتصاد سالم به راه می افتد و عدالت اجتماعی, که لازمه یک رژیم سالم است, تحقق می یابد.۱۱۵ امام خمینی, منشا عقب ماندگیهای اقتصادی جامعه اسلامی را وابستگی به قدرتهای بزرگ می داند که جز بردگی برای ملت ها, چیزی به ارمغان نمی آورند و با عقب نگهداشتن جامعه, آن را به بازار مصرف تبدیل و مردم را ستم پذیر بار می آورند. امام, برای مبارزه با این آسیب سفارش می کند: (باید به زندگی انسانی و شرافتمندانه روی آورد و با مشکلات مبارزه کرد و دست خود را پیش دیگران نباید دراز کرد و قدرت ابتکار را به دست گرفت.) به مردم امیدی دهد و آینده را برای آنان, روشن ترسیم می کند: (در این مدت کوتاه, پس از تحریم اقتصادی, همانها که از ساختن هر چیز خود را عاجز می دیدند و از راه انداختن کارخانه ها آنان را مایوس می نمودند, افکار خود را به کار بستند و بسیاری از احتیاجات ارتش و کارخانه ها را خود رفع نمودند و این جنگ در تحریم اقتصادی و اخراج کارشناسان خارجی, تحفه ای الهی بود که ما از آن غافل بودیم.)۱۱۶ البته امام نیازمندی جامعه اسلامی را به صنایع بزرگ کشورهای خارجی, یک امر انکارناپذیر می داند. با این حال, آن را به این معنی نمی داند که ما باید در دانشهای پیشرفته به یکی از دو قطب وابسته شویم و راه حل را در این می بیند که تا جای ممکن, نیازهای علمی در داخل کشور برآورده شود۱۱۷ و در صوت ضرورت, دانشجویان باید به دول بی طرف اعزام شوند.۱۱۸ د. آسیبهای فرهنگی و اخلاقی: فرهنگ یک جامعه را می توان لب آن جامعه دانست و توان و ضعف جامعه را از ضعف و قوت فرهنگ حاکم بر آن می توان بازشناخت. پیوند فرهنگها, یک امر پرهیزناپذیر است و گستردگی پیوند فرهنگی با

فرهنگهای دیگر, بـنیـه آن را می توانـد نیرومنـد کند, ولی هرگونه پیوندی این نتیجه را به دنبال نـدارد. اگـر در داد وسـتد فرهنگی گزینش آگاهـانه صورت نگیرد, ممکن است یک جامعه عـناصـر بسـیار مفیـد, اصـیل و سازنـده خود را از دست داده و به ازای آن امور بسیار پـوچ, مـبتـذل و نـاسـازگـار را وارد سیسـتم فرهنگی خود بکند. مهم ترین چیز در دادوستد فرهنگی, حفظ همگونی و کمال طلبی آن است. اسـلام (تـعارف فرهنگی) را به عنوان فلسـفه آفرینش نوع انسان می دانـد که در سایه آن, مـردم می توانند از تجربه های ملل دیگر بهره جسته و در برابر انعطاف پذیری مـعقـول, شکنندگی جاهل مآبانه خود را از دست بدهد, ولی این پیوند بایـد از روی تـعارف بـاشـد و عـناصـر مثبت آگاهانه گزینش شده و در سیسـتم شاداب و زنده نظام اسـلامی به کار گرفته شود. از زمـان فـتحعلی شـاه و محمـد شاه قاجار, که کم وبیش پای محصـلان ایرانی به اروپا بـاز شـد, فـکـر اعـزام مـحصـل به خارج نیرو گرفت و مرفهـان که از این توانـایی بـرخـوردار بـودنـد, به جهـان غرب رفتنـد و در نخستین جرقه هـایی که از این برخورد حـاصـل شـد, بـه دلیـل ناآگـاهی به گذشـته هـای اسـلام و ایران و گرایش به هوسرانی و بـهـره مـنـدی از مواهب و لـذتهای مـادی, زبان به ستایش غرب گشودنـد و شیوه زندگی اروپائیان را در پیش گرفتند. روحانیان و متفکران متعهد چون: شـهید سـید حسن مدرس که متوجه پیامدهای این پیوند نـابـرابـر فرهنگ ایران و جهان غرب بودند, به مخالفت برخاستند: وی در جلسه ۲۱۷ دومـین دوره مجلس شورای ملی در صفر ۱۳۲۹ه.ق. درباره رفتن محصـلان ایرانی به خارج از کشور, هشدار داد: (در ایـن مـدت عـمـری کـه داشـته ایم خیلی از شاگردهـا بـه اروپـا رفتنـد و خیلی از پـولـهـای ایـن مملکـت را در آن جـا خرج کردنـد, ولی نقص مملکـت مـا کـم نشـده است.)۱۱۹ بـه ایـن ترتیب روشـنفکرانی از قماش: آخوند زاده, میرزا ملکم خان ناظم الدوله و تـقـی زاده دسـتاورد تولید فلسفه ها و سیاسـتهای فرهنگی غرب, هرگز نتوانسـتند در قـلـب مـردم مـا جای داشـته باشند, چون بیش تر آموخته هایشان با فرهنگ بومی این سـرزمین, ناسازگـار بـود. آنـان خـود را در آیینه بیگانگـان می دیدنـد و هـویت خود را در فـرهـنـگ غرب لمس می کردنـد و این بالاترین حـد غرب زدگی فکری است. این بود که تـجددخواهی, کم کم در ایران رونق گرفت و روش و منش اروپائیان به صورت یک قانون اجـتـمـاعی فراگیر شـناخته شد. نوگرایان, با باری از دلباختگی به شـرق و غـرب, در ایـن اندیشه بودند که آیینها, سنتها و مـذهب و ارزشـهای مذهبی و اسـلامی, به عنوان عـوامـل عـقب ماندگی ملی کنار گذاشـته شوند و در عوض فرهنگ و تمدن ایران باسـتان زنـده شــود. شــمـاری از آنان با یادگذشـته های بس دور ایران, پستیها و کمبودهای خـود را جـبـران می کردنـد و شـماری دیگر, بـا تمسک صددرصـد به دامن غرب, هویت خود را از یـاد بـرده, به سایه فرهنگ مبتـذل و عفن غرب پناه می جسـتند. چشـم شماری از آنان نسبت به فریبکاریهای اسـتعمار غرب و شـرق بسـته بود و شـماری دیگر به دلیل از هم گسستگی فکری, خود را در برابر آن لاعلاـج می یافتنـد. بـا ظهور رضاخـان, تجـددخواهان ملی گرا, ارکـان رژیم رضاخـان را تشـکیل دادنـد. آنـان وانمود می کردند: در برابر افکار جهانگیر و فراگیر غرب, راهی جز پناه گرفتن در دامـن آن نـیست. این بود که مصـرف زدگی, میل به زرق و برق و زیب و زیور و تجمـل, اوج گرفت و ابتکـار عمـل به دست جهـان غرب افتـاد.آنـان, بـا برانگیزانـدن خواسـته هـای حـیـوانـی, خـودبـاختگـان و غرب زدگـان را به دنبـال خـود می برنـد و زیـان آن دامن تـوده هـا را می گرفت. امـام شـناخت دقیقی از هویت روشنفکران غرب زده داشت و آنان را افرادی غیرکارامد در امور جامعه می دانست و در یکی از سخنرانیهای خود, آنان را مخاطب قرار داد و گفت: (شـما که مسـیرتان غیراسـلام است, برای بشـر هیچ کاری نمی کنید.)۱۲۰ امـام آسـیـبهای فرهنگی را در سه نکته کلی بیـان کرده است: انحراف مراکز علمی و آمـوزشـی, بیگـانگی از هـویت تـاریخی و فرهنگی و رواج فسـاد و کم رنـگ شـدن ارزشـهای اخلاقی. ۱. انحراف مراکز علمی و آموزشی: موضـع امـام دربـاره نهادهـای علمی و آموزشـی نـوین, بـه عنـوان دسـتاورد وارداتی و غیربومی, موضـعی هوشـمندانه و حکیمـانه است. امـام به خـوبـی تـوجـه دارد کـه: اسـتقلاـل و ناوابسـتگی آن, به خـاطر اسـتقلال جامعه علمی و انـدیـشـه ورزان آن اسـت. بـا این دید است که امام (دانشـگاه را در راس امور می داند) که مقدرات یک کشور بسته به آن است.۱۲۱ درجـایـی دانشـگـاه را کشوری می دانـد که اگر اصـلاح شود, کشور اصـلاح می شود و با انـحـراف

آن, کشور بـه انحراف کشیده می شـود.۱۲۲ فساد جـامعه, در دوره سـتمشاهی را نـیز, ناشـی از تبـاهی دانشـگاهها ومـدارس می داند.۱۲۳ به باور ایشان, زمانی میسر اسـت دانـشگاه اسلامی شود که خوی و خلق حاکم بر این مراکز علمی و محتویات علمی آن, با مقاصـد عالی اسـلام همسو باشد. علم ماعدای ایمان فساد می آورد.۱۲۴ امـام, معلمان و اسـتادان را رکن اصلی نهادهای آموزشی می داند و از همه آنان می خـواهـد تا خود را تهذیب کنند, تا حرفشان بتواند در دیگران اثر بگذارد. بر این بـاور اسـت: از مـدرسـه بـایـد آغاز کرد و دانشـگاه دیر است و معلمان باید احساس کنند که پیش خدا مس,ولند.۱۲۵ نـگرانی امام تنها ناشی از آثارمستقیم نهادهای آموزشـی نیست, بیش تر توجه ایشان بـه آثـاری اسـت کـه کـم کـم و آهـسته آهسته و ناپیـدا بر روی انسان و جامعه می گـذارنـد ;از این روی تاکیـدی که امام خمینی در زمینه پاسداری از حریم دانشـگاهها و مـراکز تعلیم و تربیت در برابر تهاجم جهان غرب دارد, از همه زمینه ها بیش تر است. ایشان در بخشـی از وصیت خود می نویسد: (به همه نسلهای ملل توصیه می کنم که: برای نجات خود و کشورعزیز اسـلام, آدم سازی دانـشـگـاهـها را از انحراف و غـرب و شـرق زدگی حفظ و پاسداری کنید و با این عمل انـسـانـی اسـلامـی خـود, دسـت قـدرتـهای بزرگ را از کشور قطع و آنان را ناامیـد نمایید.)۱۲۶ امام, بخش مهمی از ضـربه های بنیان برافکن و تباهی آفرین را که بر ایران و اسلام وارد شده, ناشی از دانشگاهها دانسته و می نویسد: (اگر دانشگاهها و مراکز تعلیم و تربیت دیگر, با برنامه های اسلامی و ملی در راه مـنـافـع کـشـور بـه تـعلیم و تهذیب و تربیت کودکان و نوجوانان و جوانان جریان داشـتـنـد, هرگز میهن مـا در حلقوم انگلستان و پس از آن آمریکا و شوروی فرو نمی رفـت و هـرگـز قـراردادهای خانه خراب کن بر ملت محروم غارت زده تحمیل نمی شـد و هـرگـز پای مستشاران خارجی به ایران باز نمی شد و هرگز ذخایر ایران و طلای سیاه ایـن مـلـت رنجدیده در جیب قدرتهای شیطانی ریخته نمی شد و هرگز دودمان پهلوی و وابـسـتـه هـای بـه آن, امـوال ملت را نمی توانستند به غارت ببرنـد و در خارج و داخـل, پـارکـهـا و ویلاها بر روی اجساد مظلومان بنا کننـد و بانکهای خارج را از دسـتـرنـج ایـن مـظـلـومـان پـر کـنـنـد و صـرف عیاشی و هرزگی خود و بستگان خود نمایند.)۱۲۷ به منظور آسیب زدایی از این مراکز علمی, سفارش می کند: (نـگـذارنـد عـنـاصـر فـاسـد دارای مکتبهای انحرافی با گرایش به غرب و شرق, در دانشسراها و دانشگاهها و سایر مراکز تعلیم و تربیت نفوذ کنند.)۱۲۸ ۲. بـیـگـانـگـی از هویت تاریخی و فرهنگی: از دیگر نقشه های شوم قدرتهای بزرگ, بـیـگانه سـاختن کشورهای اسـلامی از خویشـتن تاریخی و هویت اصیـل فرهنگی خود است. و نتیجه آن این بوده است که ملتهای مسـلمان: (خـود را و فـرهـنگ خود را به هیـچ گرفتنـد و غرب و شـرق, دو قطب قدرتمند را نژاد بـرتـر و فـرهنگ آنان را والا تر و آن قدرت را قبله گاه عالم دانستند و وابستگی به یکی از دو قطب را از فرایض غیر قابل اجتناب معرفی نمودند.)۱۲۹ امام خاطر نشان می سازد: (آنـهـا بـایـد بـداننـد نژاد آریـا و عرب از نژاد اروپـا و آمریکا و شوروی(کم نـدارد).)۱۳۰ بـزرگ تـریـن ابـزار تـبلیغـاتی غرب در زمینه بیگانه سازی فرهنگی, برخورداری از رسـانـه هـای عمومی: رادیو و تلویزیون, مطبوعات, سینما و تاتر است که مهم ترین ابزار انتقال فرهنگ در عصـر حاضـر به شـمار می روند. امـام در وصـیت سیاسـی ـ الهی خود از نقش تلویزیون, در رژیم گذشـته یاد می کند و می نویسد: هدف گردانند گان آن, بی هویت ساختن, ملت ایران بود: (فیلمهای تلویزیونی, از فرآورده های غرب یا شرق بود که طبقه جوان, زن و مرد را از مـسـیـر عـادی زنـدگی و کـار و صـنعت و تولیـد و دانش منحرف و به سوی بی خبری از خـویش و شخصـیت خود, یـا بـدبینی و بـدگمانی به همه چیز خود و کشور خود, حتی فرهنـگ و ادب و مآثـر پـرارزش کـه بسـیاری از آن با دست خیانتکار سودجویان به کتابخانه ها و موزه های غرب و شرق منتقل گردیده است.)۱۳۱ امـام خـمینی, نخستین فقیهی است که در بـاره آثـار باسـتانی, در آثـار فقهی خود از جـملـه در تـحریر الوسیله بحث کرده و نگهـداری آنهـا را ضـروری و این آثـار را از انـفـال عمومی برشمرده و نگهداری از آنها را وظیفه حکومت اسلامی دانسته است.۱۳۲ فـتوای امام, برخلاف منافع غرب بود. غربی که با غارت آثار تاریخی و فرهنگی جهان اسـلام, می کوشـد هرچه بیش تر آنها را از خود بیگانه نگهـدارد و مانع از شـکل گیری اعـتـمـاد به نفس ملتها شود. روندی که از زمان قاجار آغاز شد و با ورود باسـتان شـنـاسان فرانسوی, چون: ژان دیولافوا, هزاران تن

از اشیای عتیقه و میراث باستانی این سرزمین به تاراج رفت.۱۳۳ ۳. ترویج فساد و به انحراف کشیدن جوانان: از بزرگ ترین شگردهای جهان غرب برای درهم کوبیدن انقلاب اسلامی ایران, گسترش فساد در جامعه است: (تروج مراکز فساد و عشرتکده ها و مراکز قمار و لاتار, فروش کالاهای تجملاتی, اسباب آرایش, بازیها, مشروبات الکلی, از نقشه های شیطانی غرب و شرق و غرب زده و شرق زده, در میهن اسلامی است.)۱۳۴ امام از همه گروهها, بویژه جوانان می خواهد که خودشان شجاعانه در برابر کژرویها به پاخیزند۱۳۵ از آنان می خواهد: استقلال, آزادی و شرافتهای انسانی را, گرچه با تحمل زحمت و رنج, فدای تجملات و عشرتها و بی بند و باریها نکنند, چون منظور غرب, چیزی جز تباهی و اغفال جوانان از سرنوشت کشور و چاپیدن ذخایر ملتها نیست. ثمره بحث ۱. حکومت اسلامی, از تاریخی معادل تاریخ اسلام برخوردار است, ولی نمونه های عینی را به جز نظام اسلامی موجود, در زمان حیات پیامبر اکرم(صلی الله علیه واله) و دوران امامت علی بن ابیطالب(علیه السلام) می توان جست. ۲. پیش از امام خمینی, بحث حکومت اسلامی و ولایت فقیه, از مباحث عمده فقه سیاسی و مورد توجه همه فقهای برجسته شیعه بوده است. ۳. حکومت اسلامی در سه مرحله, در بیان و بنان امام خمینی سامان یافت: الف. مرحله (ذهنیت) که از سال ۱۳۴۲ آغاز و با تدوین کتاب (ولایت فقیه) در سال ۱۳۴۸ به کمال رسید. ب. مرحله (عینیت) از سال ۱۳۵۷ آغاز و با ارتحال امام خمینی در سال ۱۳۶۸ به اوج خود رسید . ج. مرحله (وصایت) که در برگیرنده آخرین و صایای سیاسی ـ الهی امام خمینی است و پس از ارتحال وی آغاز می شود. ۴. بیش ترین توجه امام در همه مراحل شکل گیری حکومت اسلامی, روی روشنگری مشروعیت حکومت اسلامی, حدود و اختیارات ولی فقیه و آسیب شناسی آن بوده است. پی نوشت: ۱. تنبیه الامه و تنزیه المله, یا حکومت از نظر اسلام), با مقدمه و پاورقی و توضیحات سید محمود طالقانی/۱۷, شرکت سهامی انتشار, تهران. ۲. همان/۴۳. ۳. همان /۵۱ـ ۵۲. ۴. همان/۵۳. ۵. همان/۴۹. ۶. همان/۳۲. ۷. همان/۴۷. ۸. همان. ۹. همان/۵۵. ۱۰. همان ۵۹ـ ۶۰. ۱۱. (صحیفه نور), رهنمودهای امام خمینی, ج۱/۷۳, وزارت ارشاد. ۱۲. همان. ۱۳. همان, ج۱/۹۰. ۱۴. (ولایت فقیه), امام خمینی/۱۴, م,سسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی. ۱۵. همان/۱۵. ۱۶. همان. ۱۷. همان/۱۶. ۱۸. همان. ۱۹. همان/۲۰. ۲۰. همان/۱۷. ۲۱. (کتاب البیع), امام خمینی, ج۲/۴۶۱, اسماعیلیان. ۲۲. (اصول کافی), کلینی, ج۱/۴۶, دارالتعارف, بیروت. ۲۳. (وسائل الشیعه), شیخ حر عاملی, ج۱۸/۶۵, دار احیاء التراث العربی, بیروت. ۲۴. (اصول کافی), ج۱/۳۸. ۲۵. (وسائل الشیعه), ج۱۸/۹۹. ۲۶. (اصول کافی), ج۱/۳۴. ۲۷. (کتاب البیع), ج۲/۴۷۳. ۲۸. همان/۴۹۶. ۲۹. همان/۴۶۷. ۳۰. پاسخ امام خمینی به نامه اتحادیه انجمنهای اسلامی دانشجویان گروه فارسی زبان در اروپا, ۱۰/۳/۱۳۴۹. ۳۱. پاسخ امام خمینی به نامه دانشجویان مسلمان مقیم اروپا, ۶/۲/۱۳۵۰. ۳۲. (صحیفه نور), ج۲/۴۷. سخنان امام خمینی به مناسبت جشنهای ۲۵۰۰ساله ۶/۳/۱۳۵۰. ۳۳. همان, ج۲/۱۵۳. ۳۴. همان. ۳۵. همان, ج۳/۶۹. سخنان امام خمینی در مورد توبه و تعهدات دروغین شاه۱۷/۸/۱۳۵۷. ۳۶.پیام امام خمینی به طلاب علوم دینی, دانش آموزان و دانشجویان سراسر کشور ۱۶/۷/۱۳۵۷. ۳۷. همان, ج۲/۲۳۱ ـ ۲۳۵. سخنان امام خمینی درمورد ابعاد سیاسی ـ عبادی احکام اسلام و کیفیت حکومت اسلامی ۱۶/۷/۱۳۵۷ . ۳۸. همان/۲۰۳. مصاحبه امام خمینی با خبرنگار فرانس پرس ۳/۸/۱۳۵۷ . ۳۹. همان, ج۲۰/۱۷۰. ۴۰. همان /۱۲۸. پیام براءت به زائران بیت الله الحرام ۶/۵/۱۳۶۶. ۴۱. همان. ۴۲. همان/۱۲۹. ۴۳. همان. ۴۴. همان. ۴۵. همان/۱۳۰. ۴۶. همان, ج۷/۷۳. سخنان امام خمینی به وزیر امور خارجه ترکیه ۲۱/۳/۱۳۵۸. ۴۷. همان/۱۶۹. سخنان امام خمینی, خطاب به وزیر اقتصاد و دارایی و معاونین این وزارتخانه ۳۱/۳/۱۳۵۸. ۴۸. همان/۲۴. سخنان امام خمینی در جمع هیات شرکت کننده در سمینارمحاسبات وزارت دارایی, ۱۰/۴/۱۳۵۸. ۴۹. همان, ج۵/۲۳. پیام رادیو تلویزیونی امام خمینی, پس از رفراندم جمهوری اسلامی ۱۲/۱/۱۳۵۸. ۵۰. همان, ج۲۱/۴۷. ۵۱. همان. ۵۲. (الذریعه), آقا بزرگ تهرانی, ج۲۵/۱۰۷, اسلامیه, تهران. ۵۳. همان, ج۲۵/۱۰۶. ۵۴. (ولایت فقیه)/۳۳. ۵۵. همان. ۵۶. همان/۳۴. ۵۷. همان/۳۷. ۵۸. (صحیفه انقلاب اسلامی), وصیت نامه امام خمینی/۱۰ ـ ۱۱ م,سسه فرهنگی قدر ولایت. ۵۱. همان/۱۰. ۶۰. همان. ۶۱. همان/۱۲. ۶۲. همان/۱۳. ۶۳. همان/۵۹ ـ ۶۰. ۶۴.

همان/۲۱. ۶۵. همان/۱۹. ۶۶ . (صحیفه نور), ج۴/۵۹. ۶۷. (صحیفه انقلاب اسلامی)/۲۱. ۶۸. همان. ۶۹. (صحیفه نور), ج۵/۲۵۹. ۷۰. همان, ج۱۹/۲۹۶. ۷۱. همان, ج۲۰/۲۳۵. ۷۲. (صحیفه انقلاب)/۲۱. ۷۳. همان/۳۱. ۷۴. همان/۲۹. ۷۵. همان. ۷۶. همان /۲۸ ـ ۲۹. ۷۷. همان/۳۰. ۷۸. همان. ۷۹. همان. ۸۰. همان. ۸۱. همان/۳۵. ۸۲. همان/۳۶. ۸۳. همان/۳۵. ۸۴. همان/۳۶ ـ ۳۷. ۸۵. همان/۴۰. ۸۶. همان/۴۲. ۸۷ . همان. ۸۸. همان/۴۱ ـ۴۲. ۸۹. همان/۲. ۹۰. همان. ۹۱. همان. ۹۲. همان. ۹۳. همان/۷. ۹۴. همان/۱۳. ۹۵. (صحیفه نور), ج/۲۳۲. ۹۷. (صحیفه انقلاب)/۱۴. ۹۸. (همان)/۱۵. ۹۹. همان. ۱۰۰. همان. ۱۰۱. همان/۲۲. ۱۰۲. همان. ۱۰۳. همان/۲۳. ۱۰۴. همان/۳۴. ۱۰۵. همان/۱۶. ۱۰۷. همان/۱۸. ۱۰۸. همان/۴۶. ۱۰۹. همان/۴۷. ۱۱۰. همان/۴۹. ۱۱۱. همان/۵۰. ۱۱۲. همان/۲۱. ۱۱۳. (ولایت فقیه), /۴۲ ـ ۴۳, امیرکبیر. ۱۱۴. (صحیفه انقلاب)/۵۴. ۱۱۵. همان. ۱۱۶. همان/۴۲ ـ ۴۳. ۱۱۷. پیام امام به مناسبت پنجمین سالگرد پیروزی انقلاب اسلامی۲۲/۱۱/۱۳۶۲. ۱۱۸. همان. ۱۱۹. (مدرس در پنج دوره تقنینه مجلس شورای ملی) به کوشش محمد ترکمان, ج۱/۱۶, دفتر نشر فرهنگ اسلامی, تهران. ۱۲۰. (صحیفه نور), ج۷/۵۵. ۱۲۱. سخنان امام خمینی, در جمع کارکنان صنایع دفاع ملی, ۲۶/۱۰/۱۳۶۱. ۱۲۲. سخنان امام خمینی, در جمع هیئت امنای روسای دانشکده های دنشگاه ملی, ۲۲/۹/۱۳۶۰. ۱۲۳. (دیدگاهها و رهنمودهای امام خمینی درباره مسائل فرهنگی)/۱۵۵ ـ ۱۵۶. ۱۲۴ . (صحیفه نور), ج۱۷ / ۱۰۸ . ۱۲۵ . سخنان امام خمینی در دیدار با فرماندهان, سرپرست مربیان وو ۲۸/۹/۱۳۶۱. ۱۲۶ . (صحیفه انقلاب)/۲۸. ۱۲۷. همان/۳۹. ۱۲۸. همان/۴۰. ۱۲۹. همان/۲۳. ۱۳۰. همان/ ۲۶. ۱۳۱. همان/۴۴. ۱۳۲. (تحریر الوسیله), امام خمینی, ج۱/۳۱۵, کتاب خمس (القول فی الانفال). ۱۳۳. (سفرنامه خاطرات کاوشهای باستان شناسی شوش) اثر مادام ژان دویلا فوا, ترجمه ایرج فرهوشی, دانشگاه تهران. ۱۳۴. (صحیفه انقلاب)/ ۴۴ ـ ۴۵.

تنها شکل حکومت دینی

تنها شکل حکومت دینی چرا نظریه ولایت فقیه, تنها شکل حکومت دینی تلقی می شود؟ ابتدا ببینیم نظریه ولایت فقیه در بردارنده چه پیامی است. آنچه به طور خلاصه درباره ولایت فقیه می توان گفت این است: در زمانی که امام معصوم حاکمیت ندارد، فقهایی که با شرایطی خاص از طرف معصومین علیهم السلام به حاکمیت نصب شده اند، عهده دار اداره جامعه بر اساس اسلام می شوند. دو ویژگی حکومت می دانیم که هر تشکیلات حکومتی اهدافی از قبیل: تأمین نیازمندیهای شهروندان، برقراری امنیت داخلی، برقراری روابط با کشورهای دیگر که تضمین کننده منافع ملی است و غیره را تعقیب می کند؛ پس باید هر حکومتی دو ویژگی را دارا باشد؛ یکی راه رسیدن به این اهداف را بداند و در این راستا جامعه را آن چنان اداره کند که این اهداف تحقق یابند؛ دیگر اینکه مورد اعتماد مردم باشد، یعنی شهروندان مطمئن باشند در سایه این حکومت، آبرو، جان و مالشان حفظ می شود. هر انسانی- با هر عقیده- این دو ویژگی را شرط لازم حکومت می داند و انتظار دارد سردمداران حکومت به این دو شرط جامعه عمل بپوشانند. اگر حکومتی دینی باشد، باید در کنار اهداف مذکور، هدف دیگری را نیز در نظرداشته باشد و آن آماده کردن زمینه رشد و ترقی معنوی شهروندان است. این هدف برای حکومت دینی از چنان اهمیتی برخوردار است که اهداف دیگر تحت الشعاع آن قرارمی گیرند؛ به عبارت دیگر این هدف اولویت اول را در نظام اسلامی دارد. حال با توجه به تمایز حکومت دینی از حکومتهای دیگر، چه کسی باید رهبری این حکومت را که برآورنده اهداف فوق است، بر عهده بگیرد؟ شرایط حاکم دینی از آن رو که در حکومت دینی، اداره جامعه بر اساس قوانین اسلامی است، آن کس که در رأس قدرت قرار دارد، باید آگاهی کافی به قوانین اسلامی داشته باشد، تا درجریان اداره اجتماع از این قوانین سر پیچی نشود. این آشنایی باید در حد اجتهاد باشد. بنابراین، اولین شرط حاکم دینی، اجتهاد در فقه است. ضرورت این شرط بسیارروشن است؛ زیرا هرکس مجری قانون شد، باید کاملا از آن آگاهی داشته باشد، و در میان مسلمانان، فقها بیشترین اطلاع و آگاهی را از قوانین شرعی و دینی دارند. دومین شرط، تقوا و

صلاحیت اخلاقی است؛ زیرا اگر حاکم از تقوا برخوردار نباشدقدرت، او را تباه می کند و ممکن است منافع شخصی یا گروهی را بر منافع اجتماعی وملی مقدم دارد. برای حاکم- در هر نظام- درستکاری و امانت داری شرط است، تا شهروندان با اطمینان و اعتماد زمام امور را بدو بسپارند، ولی برای حاکم دینی، تقوا و درستکاری در حد اعلا ضروری است. سومین شرط، آگاهی و اهتمام به مصالح اجتماعی است؛ یعنی کسی که حاکم مردم است، باید بداند در چه اوضاعی جامعه را اداره می کند. او باید روابط بین المللی را بداند و دشمنان و دوستان داخلی و خارجی را تشخیص دهد. اینها مهارت هایی است که برای هر حاکم لازم است وگرنه او در تدبیر جامعه با مشکلات فراوانی روبرو خواهد شد. ممکن است سایر شرایط مذکور در غیر فقیه موجود باشد، ولی شرط فقاهت، ما را ملزم می دارد حاکم شرعی، فقیه جامع شرایط باشد. باید گفت شرایط مذکور برای حاکم دینی، مورد تاکید پیشوایان دینی است. حضرت علی علیه السلام می فرماید: «ایها الناس ان احق الناس بهذا الامر اقواهم علیه و اعلمهم بامر اللّه فیه ای مردم شایسته ترین مردم برای حکومت کسی است که از دیگران تواناتر وبه دستور خدا در امر حکومت داناتر باشد». با توجه به شرایط مذکور ما مدعی هستیم حکومت مشروع از دیدگاه ما فقط ولایت وحکومت فقیه است. پی نوشت : ۱- نهج البلاغه، خطبه ۱۷۳. منبع: پرسشها و پاسخها، علامه محمد تقی مصباح یزدی(حفظه الله) /س نویسنده: آیت الله محمد تقی مصباح یزدی(حفظه الله)

اعمال حق حاکمیت ملت

اعمال حق حاکمیت ملت در اصل پنجاه و ششم قانون اساسی حاکمیت انسان بر سرنوشت اجتماعی خویش حقی نشات گرفته از حاکمیت مطلق خدا بر جهان و انسان معرفی شده و آثار حقوقی آن بصورت سه اصل زیر بیان شده است. ۱. حاکمیت انسان حقی است الهی و از او قابل سلب نیست.این اصل دارای دو مضمون است: نخست.اینکه کسی نمی‌تواند این حق الهی را از انسان به قهر و غلبه سلب کند و او را از حاکمیت‌بر سرنوشت‌خویش محروم نماید که در واقع انجام این کار به معنی سلب آزادی و اختیار از انسان و اجبار او بر انجام عملی است که نمی‌خواهد، و اسلام این شیوه را محکوم نموده است لا اکراه فی الدین قد تبین الرشد من الغی (۱) . و اصولاـ اعمالی که از روی اجبار و تحمیل انجام پذیرد فاقد ارزش و اثر حقوقی است (رفع عن امتی تسعه...و ما استکرهوا علیه) . دوم.این حق الهی (حاکمیت انسان بر سرنوشت‌خویش) با انتقال اختیاری هم قابل سلب نیست، به این معنی که انسان خود نیز نمی‌تواند زمام اختیار و حاکمیت‌بر خود را به دیگری تفویض کند و مسلوب الاختیار تابع دیگری باشد (ام اتخذوا من دونه اولیاء فالله هو الولی) (۲) .اصولاـ قرآن اطاعت از غیر خدا را بعنوان بندگی و سلب اختیار نامشروع از انسان، شرک می‌شمارد. قدرت اجرایی که عینیت‌حاکمیت قوه مقننه نیز هست‌یک نوع ولایتی است که گرچه مردم به رئیس قوه مجریه تفویض می‌کنند و مجلس نیز به نخست وزیر و وزراء اعطاء می‌نماید ولی تا مشروعیت الهی نداشته باشد نمی‌تواند بر مردم الزام آور باشد. و ان اطعتموهم انکم لمشرکون (۳) و بزرگترین جرم طاغوتها و مستکبرین را در به اطاعت کشیدن مردم می‌دانند. فاستخف قومه فاطاعوه (۴) . ۲. حق الهی حاکمیت انسان بر سرنوشت‌خویش را نمی‌توان در خدمت منافع فرد یا گروهی خاص قرارداد.زیرا هدف از آزادی و اختیار انسان بهره گیری او در دو بعد زندگی مشترک اجتماعی در جهت منافع اختصاصی خود یا جامعه خویش است و به استخدام کشیدن این موهبت الهی برای منافع یک فرد یا گروه خاص انحراف از سنت‌خلقت و تعدی از حدود الهی و تجاوز به حقوق مردم است و من یتعد حدود الله فاولئک هم الظالمون (۵) .و این همان استضعافی است که قرآن آن را محکوم می‌کند (و جعل اهلها شیعا یستضعف طائفهٔ منهم (۶) .و علی علیه السلام در نکوهش آن می‌فرماید: (لکننی آسی ان یلی امر هذا الامه سفهائها و فجارها فیتخذوا مال الله دولا و عباده خولا) (۷) ۳. افراد ملت این حق الهی را مشترکا در سازماندهی کشور و ایجاد تشکیلات سیاسی بکار می گیرند و بطور دسته جمعی این حق خدادادی را از طریق نهادهای سیاسی و قوای حاکم اعمال می‌نمایند. از آنجا که ملت در این سازماندهی با استفاده از دستاوردهای حاصل شده از جریان تکامل انقلابی، از زنگارهای استبداد و اسارتهای طاغوتی

زدوده و آزاد شده و از آمیزه‌های فکری بیگانه خود را پاک نموده و به مواضع فکری و جهان بینی‌اسلامی باز گشته است، در اعمال حاکمیت قوای سه گانه مقننه، مجریه و قضائیه، نظر ولایت امر و امامت را معتبر دانسته است و صراحت اصل پنجاه و هفتم قانون اساسی در این مورد یک بار دیگر این خصیصه نظام جمهوری اسلامی را که در آن هر دو نوع حاکمیت (ولایت فقیه و حاکمیت ملی) یکجا و هماهنگ اعمال می گردد و نظام از دو نوع مشروعیت‌برخوردار می‌شود، ثابت می کند. در اصل ۵۷ قانون اساسی قوای حاکم که مظهر حاکمیت ملی محسوب می‌شود، قوای مقننه، مجریه و قضائیه معرفی شده که زیر نظر ولایت مطلقه امر و امامت امت‌بر طبق اصول قانون اساسی اعمال حاکمیت می کنند و این قوا که مستقل از یکدیگر می‌باشند بقرار زیر است: الف. قوه مقننه: ملت‌با توجه به اهداف مبارزه اصیل مکتبی که از سالها پیش به رهبری امام خمینی آغاز نموده بود و نیز ماهیت انقلاب اسلامی و دستاوردهای پرارزش آن که قانون اساسی جمهوری اسلامی یکی از آن آثار شکوهمند است‌بی‌شک در اعمال قوه مقننه که از طریق مجلس شورای اسلامی مرکب از نمایندگان منتخب مردم یا در مسائل بسیار مهم اقتصادی، سیاسی، اجتماعی، و فرهنگی از راه همه پرسی و مراجعه مستقیم به آراء عمومی (با تصویب دو سوم مجموع نمایندگان مجلس) صورت می گیرد (۸) .ایمان خویش را به وحی و اصالت قوانین الهی و موازین اسلامی فراموش نمی کند و با وجود اینکه در عموم مسائل در حدود قانون اساسی می‌تواند قانون وضع کند (۹) .اما بر اساس تعهد انقلابی و اعتقاد اسلامی نمی‌تواند قوانینی وضع کند که با اصول و احکام و موازین اسلامی و مذهب رسمی کشور مغایرت داشته باشد (۱۰) بدین ترتیب قانون اساسی با قرار دادن شورای نگهبان که چشم ناظر ولایت فقیه است در کنار قوه مقننه نه تنها حاکمیت او را نقض نکرده بلکه آن را تکمیل نموده و دو نوع حاکمیت را در یک مسیر و متکی بر اراده انطباق یافته خدا و انسان قرار داده است. در بسیاری از موارد در دادگاهها از قاضی ماذون که بدون داشتن مقام فقاهت تنها به دلیل اجازه از فقیه عادل بکار قضاوت می‌پردازد نیز استفاده می‌شود. ب. قوه مجریه: اعمال قوه مجریه نیز که از طریق رئیس جمهور و نخست وزیر ووزراء صورت می گیرد (۱۱) با اصل اعتقادی حاکمیت الهی هماهنگ گردیده و به دو صورت زیر انطباق یافته است: ۱. قسمتی از امور اجرائی مستقیما بر عهده رهبری گذارده شده و این موارد در اصل یکصد و دهم آمده است. ۲. تنفیذ حکم ریاست جمهوری پس از انتخاب مردم. قدرت اجرایی که عینیت‌حاکمیت قوه مقننه نیز هست‌یک نوع ولایتی است که گرچه مردم به رئیس قوه مجریه تفویض می‌کنند و مجلس نیز به نخست وزیر و وزراء اعطاء می‌نماید ولی تا مشروعیت الهی نداشته باشد نمی‌تواند بر مردم الزام آور باشد.حتی اگر از باب توکیل هم باشد قابل عزل است و بیعت نیز اگر چه یک عقد الزام آور است ولی در مورد کسانی که در مسیر حاکمیت الهی قرار می گیرند و از مشروعیت الهی برخوردار می‌شوند صادق است. بنابر این قوه مجریه - از نظر مبانی مکتبی - تا بوسیله ولی فقیه حکمش تنفیذ و امضاء نشود از سلطه حاکمیت و قدرت اجرائی مشروع برخوردار نخواهد بود. ج. قوه قضائیه: اعمال قوه قضائیه که بوسیله دادگاههای دادگستری است، باید طبق موازین اسلامی تشکیل و به حل و فصل و حفظ حقوق عمومی، گسترش و اجرای عدالت و اقامه الهی بپردازد (۱۲) گرچه کار قضاوت قهرا طبق احکام الهی و توسط قضات واجد شرائط اسلامی صورت خواهد گرفت ولی به دلیل اهمیت مسئله و حساسیت‌بنیادی قضاء در اسلام و دقت در مکتبی بودن نظام قضائی کشور و پیشگیری از انحرافات کلی در ایجاد سیستم قضائی بر پایه عدل و قسط اسلامی، نظارت ولی فقیه در این مورد اجتناب ناپذیر است. از نظر اسلام فقهای عادل در اجرای امر قضاء و تشکیل دادگاه جهت‌حل و فصل و حفظ حقوق مردم بویژه شاکیان بر اساس موازین اسلامی استقلال دارند و لذا از این نقطه نظر برخی تصور می کنند که قوه قضائیه، هم از سلطه حاکمیت ملی بیرون است و هم تحت ولایت ولی فقیه نیست، ولی باید توجه داشت که این مردمند که با تشکیل و اعمال حاکمیت دسته جمعی دست‌به ایجاد تشکیلات قضائی‌می‌زنند و دادگاهها را بر طبق موازین اسلامی برای اجرای عدالت و اقامه حدود الهی بر پا می‌دارند.ایجاد دادگستری و الزام و التزام به احکام دادگاهها از آثار اعمال حاکمیت ملی است و از سوی دیگر گرچه دادگاهی که توسط قضات فقیه و عادل تشکیل می‌شود حکمش مشروع است ولی: اولا: دادگستری که احتیاج به نظارت

ولی فقیه دارد تنها متشکل از قضات نیست و کل تشکیلات آن مورد بحث است. ثانیا: تنفیذ احکام این دادگاهها احتیاج به نوعی ولایت دارد. ثالثا: در بسیاری از موارد در دادگاهها از قاضی ماذون که بدون داشتن مقام فقاهت تنها به دلیل اجازه از فقیه عادل بکار قضاوت می‌پردازد نیز استفاده می‌شود. رابعا: حفظ نظم و هماهنگی در جامعه ایجاب می کند که سیستم قضائی از یک مسیر رهبری شود. بدیهی است که این رهبری به معنی دخالت در کار قضات عادل نیست‌بلکه برای حفظ نظم و هماهنگی و وحدت مدیریت جامعه و پیشگیری از انحراف و مراعات دقیق ضوابط اسلامی است و با نصب عالیترین مقام قضائی کشور از طرف رهبر و ولی فقیه (۱۳) که در اصل یکصد و شصت و دوم بعنوان رئیس دیوانعالی کشور و دادستان کل معرفی شده‌اند نظارت مقام ولایت فقیه بر اعمال قوه قضائیه که در اصل پنجاه و هفتم پیش بینی شده تحقق می‌یابد. پی نوشت : ۱. بقره، آیه ۲۵۶. ۲. شوری، آیه ۹، و مثل الذین اتخذوا من دون الله اولیاء کمثل العنکبوت اتخذت بیتا و ان اوهن البیوت لبیت العنکبوت: عنکبوت، آیه ۴۱. ۳. انعام، آیه ۱۲۱. ۴. زخرف، آیه ۵۴. ۵. بقره، آیه ۲۲۹. ۶. قصص، آیه ۴. ۷. نهج البلاغه، نامه ۶۲. ۸. قانون اساسی، اصل ۵۹. ۹. قانون اساسی، اصل ۷۱. ۱۰. قانون اساسی، اصل ۷۲. ۱۱. قانون اساسی، اصل ۶۰. ۱۲. قانون اساسی، اصل ۶۱. ۱۳. قانون اساسی، اصل ۱۱۰، بند ۲. منبع: فقه سیاسی، ج ۱، ص ۲۸۱ /س نویسنده: عباسعلی عمید زنجانی

حکومت و مشروعیت

حکومت و مشروعیت علیرغم تعریف های مختلفی که از این واژه در کتب علوم سیاسی ارائه شده است، می‌توان حکومت را ارگانی رسمی دانست که بر رفتارهای اجتماعی نظارت داشته و بدانها جهت ببخشد. اگر مردم از طریق مسالمت‌آمیز، جهت‌دهی را پذیرا نشوند، حکومت با توسل به قوه قهریه اهدافش را دنبال می کند، اگر کسانی از مقررات وضع شده برای نیل به هدف قانون، تخلف کنند با کمک دستگاههای انتظامی مجبور به پذیرفتن مقررات می‌شوند. این تعریف البته شامل حکومتهای مشروع و نامشروع می‌شود. در همهٔ نظریاتِ حول" حکومت، "به ضرورت وجود حکومت در جامعه‌اعتراف شده است. تنها مکتب «آنارشیسم» منکر ضرورت وجود حکومت است. آنارشیستها معتقدند بشر می‌تواند با اصول اخلاقی، زندگی اجتماعی خویش را اداره کند و نیازی به حکومت نیست. آنها معتقدند باید چنان حرکت کردکه بدون نیاز به حکومت، جامعه اداره‌شود. مکاتب دیگر، این نظریه را منافی با واقعیات و به تعبیری آن را غیر واقع‌بینانه می‌دانند در طول قرنها بلکه هزاران سال تجربه نشان داده‌است در هر جامعه‌ای افراد معتنابه، به قوانین اخلاقی ملتزم نیستند و اگر قدرتی آنان را مهار نکند، زندگی اجتماعی را به هرج و مرج می کشانند. مشروعیت مشروعیتی که در فلسفه سیاست مطرح می‌شود مفهومی اصطلاحی دارد که نباید آن را با معنای لغوی این واژه و واژه‌های هم خانواده‌اش اشتباه گرفت؛ به عبارت دیگر نباید «مشروعیت» را با «مشروع»، «متشرعه» و «متشرعین» که از «شرع» به معنای دین گرفته شده همسان گرفت. بنابر این، معنای این واژه در مباحث سیاسی تقریباً مرادف قانونی بودن است. حال که حکومت، ضرورت دارد و اساس آن بر این است که دستوری از مقامی صادر شود و دیگران به آن عمل کنند، قوام حکومت به وجود شخص یا گروهی است که حاکم»اند و همین‌طور به مردمی که می‌بایست دستورات حاکم را بپذیرند و بدان عمل کنند. اما آیا مردم از هر دستوری باید اطاعت کنند و هر شخص یا گروهی حق دارد دستور دهد؟ در طول تاریخ کسانی با زور بر مردم تسلط یافته و حکم‌فرمایی کرده‌اند، بی‌آنکه شایستگی فرمانروایی را داشته باشند. همچنین گاه افراد شایسته‌ای بوده‌اند که مردم می‌بایست از آنان اطاعت کنند. منظور از «مشروعیت» این است که کسی حق حاکمیت و در دست گرفتن قدرت و حکومت را داشته باشد، و مردم وظیفه خواهند داشت از آن حاکم اطاعت کنند. حق و تکلیف میان «حق حاکمیت» و «تکلیف اطاعت» تلازم و به اصطلاح منطقی، تضایف برقرار است. وقتی کسی «حق» داشت، طرف مقابل، «تکلیف» دارد که آن حق را رعایت کند. اگر پدر حق دارد به فرزندش دستور بدهد، پس یعنی فرزند باید اطاعت کند. وقتی می گوییم حاکم «حق» دارد فرمان بدهد، یعنی مردم باید به دستورش

عمل کنند. پس می‌توان گفت: «مشروعیت» یعنی «حقانیت». پس مشروعیت حکومت یعنی حق حکومت بر مردم. در میان مردم این باور وجود دارد که در هر جامعه‌ای کسانی حق دارنـد بر مردم حکومت کننـد و کسان دیگری چنین حقی را ندارند. پس اگر گفته شود فلان حکومت مشروع است، بـدین معنا نیست که دستورهای آن حکومت، لزوماً حق و مطابق با واقعیت است. حقی که در اینجا گفته می‌شود، مفهومی اعتباری است که در روابط اجتماعی مطرح می‌گردد. مفهوم حق حاکمیت گفته شـد «حق حاکمیت» و «تکلیف به اطاعت» با هم ملازمند و بدون یکدیگر، بی‌معنی‌اند. پس تفاوتی نیست اگر بپرسیم: چرا حاکم حق دارد دستور دهد، یا اینکه سؤال کنیم: چرا بایـد مردم از حاکم پیروی کننـد و دستورهای او را اجرا نماینـد. اگر پـذیرفتیم که اولاًـ در هر جامعه‌ای باید حکومتی وجود داشته باشـد، و ثانیاً: حکومت، به معنای تـدبیر امور اجتماعی یک جامعه است پس باید بپذیریم کسانی حق دستور دادن و حکم کردن دارنـد، و در مقابل، مردم مکلف‌انـد دستورهای حاکم یا هیأت حاکمه را اطاعت کننـد. اگر دستوری در کار نباشد، دیگر حکومتی وجود نخواهد داشت. اگر دستور و اوامری باشد، ولی کسی اطاعت نکند، حکومت بیهوده خواهد بود. همان دلایل عقلی که رابطه رئیس و مرؤوس و یا امام و امت را به وجود می‌آورد، که بدون چنین رابطه‌ای، مصالح جامعه تأمین نمی‌شود، عیناً ثابت می‌کنـد که حاکم، حق حکم کردن دارد و مردم بایـد از او اطاعت کننـد. ملاـک مشروعیت حکومت دربارهٔ ملاـک مشروعیت حکومت، به چند نظریه مشهور به صورت گذرا اشاره می‌کنیم: ۱. نظریه قرارداد اجتماعی: این نظریه مشروعیت حکومت را از قرارداد اجتماعی می‌دانـد؛ بدین معنا که بین شهروندان و دولت قراردادی منعقد شده که براساس آن، شهروندان خود را ملزم به پیروی از دستورهای حکومت می‌داننـد؛ در مقابل حکومت هم متعهـد است که امنیت، نظم و رفاه شهروندان را فراهم سازد. در اینکه طرفین قرارداد اجتماعی چه کسانی هستند نظرات متفاوتی اظهار شـده و یکی این است که یک طرف قرارداد، شهروندان هستند و طرف دیگر حاکم یا دولت. نظریه دیگر این است که بین خود شهروندان این قرارداد منعقـد می‌شود. ۲. نظریه رضایت: رضایت شهروندان، معیار مشروعیت است؛ یعنی وقتی افراد جامعه به حکومتی راضی بودند اطاعت از دستورهای حکومت بر آنان لازم است. رضایت افراد باعث می‌شود آنان خود را به الزام سیاسی وارد کرده، حکومت، حق دستوردادن پیدا می‌کنـد. ۳. نظریه ارادهٔ عمومی: اگر همـهٔ مردم یا اکثریت آنـان خواهـان حاکمیت کسانی باشـند، حکومت آنان مشروع می‌شود. معیار مشروعیت، خواست عمومی مردم است. ۴. نظریه عدالت: اگر حکومتی برای عدالت تلاش کند، مشروع است. عدالت، منشأ الزام سیاسی است. ۵. نظریه سعادت یا ارزشهای اخلاقی: مشروعیت یک حکومت در گرو آن است که حکومت برای سعادت افراد جامعه و برقراری ارزشهای اخلاقی تلاش کنـد. منشأ الزام‌آوری و مشروعیت، این است که حکومت به دنبال سعادت مردم است. ۶. نظریه مرجعیت امرالهی یا حکومت الهی: معیار مشروعیت حکومت، حق الهی و امر اوست. حکومت دینی براساس همین نظریه است. این شش نظریه را می‌توان به سه محور اساسی برگرداند: خواست مردم، عدالت یا مطلق ارزشهای اخلاقی، و حکومت دینی (الهی). خواست مردم طبق سه نظریهٔ نخست، معیار مشروعیت"، خواست مردم "است. اگر معیار مشروعیت، خواست مردم باشد، لازمه‌اش آن است که اگر مردم حکومتی را نخواستند آن حکومت نامشروع باشـد – هر چنـد آن حکومت در پی مصالح مردم باشـد – و اگر مردم خواستار حکومتی بودند آن حکومت مشروع گردد هرچند برخلاف مصالح مردم حرکت کند و ارزشهای اخلاقی را رعایت نکند. اینک باید ریشه‌یابی کرد که پایه ارزشهای اخلاقی چیست؟ در قرون اخیر، گرایشی در فلسفه اخلاق پدید آمده که اساس ارزشهای اخلاقی را خواست مردم می‌داند (پوزیتویسم اخلاقی). براساس این گرایش ارزشهای اخلاقی همان خواست مردم است. اما «فلسفه اخلاقی اسلام» که معتقد است بین خواست مردم و ارزشهای اخلاقی، گاه ممکن است که همخوانی نباشـد. براساس این گرایش اشکال فوق مطرح خواهد شد. اشکال دیگر این است که اگر اکثریت جامعه حکومتی را خواستند، تکلیف اقلیتی که چنین حکومتی را نمی‌خواهنـد چـه می‌شـود؟ چرا ایـن اقلیـت ملزم بـه اطـاعت از اوامر حکـومت باشـند؟! ایـن اشـکال بسیار جـدی است و در برابر دموکراسی به معنای «حکومت اکثریت» بسیار منطقی جلوه می‌کنـد. همین طور است که اگر افرادی موافقت مشروط به حکومتی

داشته باشند، ولی حکومت به آن شرط عمل نکند؛ آیا این حکومت مشروعیتی خواهد داشت و آن افراد التزامی به آن حکومت پیدا خواهند کرد؟ درباره سه نظریهٔ نخست اشکالات خاص متعدد دیگری نیز مطرح است که اینجا از بیان آنها خودداری می کنیم. عدالت یا ارزشهای اخلاقی اگر معیار مشروعیت حکومت را عدالت و یا ارزشهای اخلاقی بدانیم آنگونه که در نظریه چهارم و پنجم بیان شد، مشروعیت دستورها و اوامر حکومت توجیه شده است، ولی نسبت به دلیل مشروعیت حاکمان سخنی گفته نشده است؛ یعنی اگر قانونی عادلانه و یا تأمین کننده ارزشهای اخلاقی بود، اعتبار و مشروعیت می‌یابد، همان‌گونه که در نظریه چهارم و پنجم مطرح شده است. با این سخن اعتبار قابل قانون تثبیت شده است ولی سخن در اعتبار و مشروعیت حاکم است که به چه معیاری حق فرمان دارد؟ به عبارت دیگر: وقتی قانون و دستوری عادلانه بود، لازم‌الاجراست، ولی چرا اجرای این قانون به دست شخص حاکم باشد؟ عادلانه بودن فرمان، توجیه‌گر حکومت شخص یا گروه خاصی نیست. این ایراد در نظریه چهارم و پنجم بدون جواب مانده است. حکومت دینی و الهی اگر نظریه ششم را بپذیریم، اشکالات وارده بر نظریات قبلی، بر این نظریه وارد نیست. چون همه‌کسانی که به وجود خدا معتقد هستند، خدا را مالک و سلطان (دارای تسلط تکوینی بر مردم) می‌دانند. اگر خدا آفریدگار انسانهاست، چرا حق دستوردادن و حکم‌کردن نداشته باشد؟! از سوی دیگر کسانی که معتقد به وجود خدا هستند، بر این باورند که احکام‌الهی به سود خدا نیست، بلکه در جهت مصالح مردم است، همچنین این احکام عادلانه و مطابق با ارزشهای اخلاقی است. پس اگر خداحکم کند، لزوم اطاعت از آن بدون اشکال‌است. اگر خدا کسی را برای اجرای احکام الهی معین کند، او حق حاکمیت دارد. و حکومت او با اشکالی رو به رو نخواهد شد. حکومت پیامبر(صلی الله علیه واله) و امامان معصوم(علیهم السلام) با نصب خاص الهی صورت گرفته است و حکومت ولی‌فقیه در زمان غیبت امام معصوم(علیه السلام) با نصب عام از طرف امام معصوم انجام شده است که خود وی منصوب خداست. ۱. ملاک مشروعیت حکومت از دیدگاه اسلام در معیار مشروعیت حکومت، شیعه و سنی متفقند که: اگر خدا کسی را برای حکومت تعیین کند، حکومت او مشروعیت دارد و او دارای حق حاکمیت است؛ زیرا بر اساس بینش اسلامی همهٔ جهان ملك طلق خداست و همه چیز از آن اوست. هیچ کس حق تصرف در چیزی را ندارد مگر با اجازه خدایی که مالك حقیقی همه است. حکومت بر انسانها هم در اصل حق خداست و از شؤون ربوبیت اوست. هیچ کس حق حاکمیت بر دیگری را ندارد مگر آنکه از طرف خدای متعال مأذون باشد؛ یعنی حکومت کسی که از طرف خدا نصب شده باشد، مشروع است. حکومت پیامبر(صلی الله علیه واله) بهترین نمونهٔ حکومت دینی یك مصداق از این حکومت که مورد قبول شیعه و سنی است حکومت رسول‌الله(صلی الله علیه واله) است. همهٔ مسلمانان اتفاق نظر دارند حکومت رسول‌الله(صلی الله علیه واله) به دلیل نصب الهی، مشروع بوده است. از نظر اهل تسنن به جز رسول‌الله کس دیگری از سوی خدای متعال به حکومت نصب نشده است، ولی شیعیان معتقدند پس از رسول‌الله(صلی الله علیه واله) امامان معصوم(علیهم السلام) نیز از سوی خدای متعال به حکومت منصوب شده‌اند. باید توجه داشت ولایت و حکومت معصومان پس از رسول خدا -- به واسطهٔ نصب رسول‌الله نیست، بلکه اگر رسول خدا(صلی الله علیه واله) حضرت علی(علیه السلام) را به عنوان جانشین خویش معرفی کرده‌اند، ابلاغ تعیین الهی بوده است. حضرت‌علی(علیه السلام) از طرف خدا برای ولایت و حکومت منصوب شده بود. درباره دیگر امامان نیز همین گونه است. لیکن آیا از جانب خدا کسی در زمان غیبت معصوم(علیه السلام) برای حکومت نصب شده است؟ آنچه از روایات موجود در کتابهای روایی شیعی استفاده می‌شود این است که در زمان غیبت، فقیهی که واجد شرایط مذکور در روایات باشد، حق حاکمیت دارد و به تعبیر برخی روایات از طرف معصومان(علیهم السلام) به حکومت نصب شده‌است. مشروعیت حکومت فقها زاییدهٔ نصب عام آنان از سوی معصومان است که آنان نیز منصوب خاص از جانب خدای متعال هستند. از نظر شیعه به همان معیاری که حکومت رسول‌الله(صلی الله علیه واله) مشروعیت دارد، حکومت امامان معصوم و نیز ولایت فقیه در زمان غیبت مشروعیت خواهد داشت؛ یعنی مشروعیت حکومت هیچ‌گاه مشروط به خواست این و آن نبوده، بلکه‌امری‌الهی وبانصب‌او بوده‌است. تفاوت نصب امامان

معصوم بـا نصب فقهـا در این است که معصومـان(علیهم السـلام) به صورت معین نصب شده‌انـد، ولی نصب فقهـا عام بوده و در هر زمـانی برخی از آنهـا مأذون بـه حکـومت هســتند. مشــروعیت حکـومت از دیــدگاه اهـل تســنن از دیــدگاه اهـل تســنن کـه بجز رسول‌الله(صـلی الله علیه واله) هیچ‌کس از طرف خدا منصوب نشده‌است حکومت چگونه، مشروعیت می‌یابد؟ در جواب باید گفت: سه راه برای مشـروعیت حکومت وجود دارد؛ اول: اجمـاع مسـلمانان برای حکومت یـك فرد؛ دوم: نصب توسـط خلیفـهٔ قبلی. سوم: تعیین اهل حل و عقـد. راه سوم: معروفترین راه حصول مشـروعیت از نظر اهل تسـنن است و مقصود از آن این است که اگر بزرگان مسـلمانان که اهل نظر و رأی هسـتند -- اجماع کننـد و کسـی را برای حکومت معین نمایند، حکومت او مشـروعیت خواهد داشت. برخی دیدگاه اهل تسـنن درمسألهٔ مشـروعیت حکومت را با دموکراسـی غربی یکسان دانسـته و حتی از این راه خواسـته‌اند اسـلام را پیشـتاز دموکراسـی بدانند. در جای دیگر به بررسـی دیدگاه اهل‌تسنن درباره مشروعیت حکومت خواهیم پرداخت و عدم همخوانی نظریهٔ اهل‌تسنن با دموکراسی را بیان خواهیم‌کرد. ۲. نقش مهم مردم در حکومت اسلامی نقش مردم در دو جنبه قابل بررسی است: یکـی در مشـروعیت بخشیـدن به حکـومت اسـلامی و دیگری در عینیت بخشیـدن به آن. به اتفـاق‌نظر مسـلمانان مشـروعیت حکومت رسول‌الله(صلی الله علیه واله) از سوی خدای متعال بوده‌است؛ یعنی خدا حق حکومت را به ایشان عطا فرمود. ولی در تحقق حکومت پیامبر(صـلی الله علیه واله) نقش اساسـی از آن مردم بوده؛ یعنی آن حضـرت با یـك نیروی قهری حکومت خویش را بر مردم تحمیل نکرد، بلکه خود مسـلمانان از جان و دل با پیامبر بیعت کرده، با رغبت حکومت نبوی را پذیرا شدند. کمکهای بی‌دریغ مردم بود که باعث تحکیم پایه‌های حکومت پیامبر گشت. در مورد مشـروعیت حکومت امامان معصوم(علیهم السـلام) میان اهل تسـنن و شـیعیان اختلاف نظر وجود دارد. اهل تسنن بر این عقیده‌اند که حکومت هرکس بجز رسول‌الله(صلی الله علیه واله) با رأی مردم و بیعت آنان مشـروعیت می‌یابد. آنها معتقدند اگر مردم با حضرت علی(علیه السلام) بیعت نکرده بودند، حکومت آن حضرت نامشروع بود. ولی شیعیان معتقدند مشـروعیت حکومت ائمه معصومین(علیهم السـلام) با نصب الهی است، یعنی خدای متعال است که حق حکومت را بـه امامـان معصـوم(ع) واگـذار کرده اسـت و پیـامبراکرم نقش مبلغ را در این زمینه داشـته‌اند. ولی در تحقـق بخشـیدن به حکـومت ائمه(علیهم السـلام) بیعت و همراهی مردم نقش اساسـی داشـته‌است، از این رو علی(علیه السـلام) بـا اینکه از سوی خـدا به امـامت و رهبری جامعه منصوب شـده بود و حکومت ایشان مشـروعیت داشت ولی ۲۵ سـال از دخالت در امور اجتماعی خودداری کرد، زیرا مردم بـا ایشـان بیعت نکرده بودنـد. ایشـان بـا توسـل به زور حکومت خویش را بر مردم تحمیـل نکرد. در مورد دیگر ائمه نیز همین سخن درست است. عصـر غیبت درباره حکومت در زمان غیبت معصوم بایـدگفت: از آنجا که در نظر اهل تسـنن، زمان حضور امام معصوم(علیه السـلام) بـا زمـان غیبت تفـاوتی نـدارد زیرا آنهـا امامت بعـد از پیامبر را آن‌گونه که در شـیعه مطرح است قبول نـدارند مشـروعیت حکومت با رأی مردم است؛ یعنی سـنی‌ها معتقدند با رأی مسـتقیم مسلمانان یا تعیین خلیفهٔ قبلی و یا با نظر شورای حل و عقد، حکومت یك شـخص مشـروعیت می‌یابد. فقهای شـیعه به جز چند تن از فقهای معاصر بر این باورند که در زمان غیبت، «فقیه» حق حاکمیت دارد و حکومت از سوی خدا به وسیلهٔ امامان معصوم(ع) به فقها واگذار شده است. پس در زمان غیبت هم مشروعیت حکومت از سوی خداست و نقش مردم در عینیت بخشـیدن به حکومت است، نه مشـروعیت بخشیدن به آن. برخی خواسته‌اند نقش مردم در حکـومت اسـلامی در زمـان غیبت را پررنـگ‌تر کننـد؛ از این رو گفته‌انـد آنچه از سوی خـدا توسـط امامـان معصـوم(علیهم السـلام) به فقها واگذار شده، ولایت عامه است؛ یعنی نصب فقها همانند نصب معصومان برای حکومت و ولایت نیست، زیرا نصـب امامـان به گونه‌ای خـاص و معین بوده است فقها به عنوان کلی به ولایت منصوب شده‌انـد و برای معین شـدن یك فقیه و واگـذاری حکومت و ولایت به او باید از آرای مردم کمك گرفت؛ پس اصل مشـروعیت از خداست، ولی تعیین فقیه برای حاکمیت به دسـت مردم است. این نقش‌افزون بر نقشـی است که مردم در عینیت بخشـیدن به حکومت فقیه دارند. اگر مقصود گوینده این است که در زمان غیبت، حکومت فقیه مشـروعیتی تلفیقی دارد؛ بدین معنا که مشـروعیت ولایت فقیه به نصب الهی و نیز رأی مردم است؛ و رأی

مردم در عرض" نصب الهی، "جزء تعیین‌کننده مشروعیت برای حکومت فقیه است، و یا اگر مقصود این است که عامل اصلی مشروعیت حکومت فقیه در زمان غیبت، نصب الهی است، ولی خداوند شرط کرده‌است که تا آرای مردم نباشد فقیه حق حاکمیت ندارد و رأی مردم، شرط مشروعیت حکومت فقیه (نه جزء دخیل در آن) است، به هر صورت که نظر مردم را در مشروعیت دخالت بدهیم، با این اشکال مواجه می‌شویم که آیا حاکمیت، حق مردم بوده تا به کسی واگذار کنند؟ پیشتر گفتیم حاکمیت فقط حق خداست، و امامان از سوی خدا حق حاکمیت بر مردم یافته‌اند. اگر مردم در مشروعیت حکومت دخالت داشته باشند، باید هر زمان که مردم نخواستند حکومت فقیه عادل واجد شرایط، نامشروع باشد، ولی ما گفتیم که فقیه واجد شرایط در زمان غیبت حق ولایت دارد و این حق با موافقت مردم تحقق عینی می‌یابد. افزون بر این، لازم می‌آید که در صورت عدم موافقت مردم، جامعه اسلامی بدون حکومت مشروع باشد. ۳. فلسفهٔ" انتخابات "شایسته است ابتدا به چند نظریه اشاره کنیم که معتقدند آرای مردم باید در حکومت دینی نقش داشته باشد. ۱. برخی می‌گویند: حکومت یا «لیبرالی» است و توسط آرای مردم مشروعیت پیدا می‌کند، و یا «فاشیستی» است و در آن مردم هیچ دخالتی ندارند. پس در نظام اسلامی باید آرای مردم را معتبر بدانیم، تا انگ فاشیستی به نظام زده نشود. ۲. معدودی از معاصرین به عنوان احتمال گفته‌اند: در زمان غیبت معصوم، مشروعیت حکومت منوط به آرای مردم است. ۳. برخی معتقدند: چون از طرف خدا برای حکومت -- در زمان غیبت -- حکمی صادر نشده و امر و نهی‌ای به ما نرسیده است، یعنی امر حکومت در عصر غیبت مسکوت مانده است، پس این امر به مردم واگذار شده و آنان باید به حاکمیت شخص و یا اشخاصی نظر بدهند، یعنی نظر و رأی مردم نقش تعیین‌کننده در مشروعیت نظام دارد. ۴. گروهی می‌گویند: چون توسط خدا به کسی حق حاکمیت اعطا نشده است، خود مردم باید تصمیم بگیرند زیرا مردم بر جان و مال خویش مسلط هستند (الناس مسلطون علی اموالهم و انفسهم): مردم حاکمیت را -- که حق آنان است -- به شخصی واگذار می‌کنند و یا او را وکیل خود می‌گردانند. -- تفاوت «توکیل» با «تفویض» این است که در اولی حق تجدید نظر داریم، ولی در تفویض نمی‌توانیم از رأی خود برگردیم، -- پس مشروعیت حاکمیت در هر دو صورت، به آرای مردم است. در نقد نظریه نخست باید گفت: به چه دلیل حکومت باید در دو شکل یاد شده منحصر باشد؟! ما شکل سومی از حکومت را می‌شناسیم که در آن مشروعیت، با آرای مردم به دست نمی‌آید، بلکه مشروعیت آن با حکم الهی است، در همان حال هیچگونه تحمیلی هم بر مردم وجود ندارد، زیرا توسل به زور برای دستیابی به حکومت مورد نظر ما روا نیست و مردم با ایمان آگاهانه و آزاد خویش بدان تن می‌دهند. درباره نظریه دوم باید توجه کرد اکثریت فقهای شیعه، مشروعیت حکومت در زمان غیبت را از ناحیه خدا می‌دانند، اگر چه پذیرش و بیعت مردم باعث عینیت بخشیدن به حکومت دینی خواهد شد. درباره نظریه سوم باید گفت: خدای متعال در مورد حکومت در عصر غیبت سکوت نکرده است؛ متون دینی می‌گویند: مردم در زمان غیبت باید تحقیق کنند و فقیه جامع شرایط را برای حکومت بیابند و حکومت را به او بسپارند. درباره نظریه چهارم باید گفت: در بینش دینی حق حاکمیت از آنِ خداست، همه چیز مملوک اوست. هیچ‌کس حق تصرف در چیزی را مگر با اجازه خدا ندارد، حاکمیت بر مردم در صورتی مشروع است که با اذن خدا باشد. پس حاکمیت حق مردم نیست، تا بخواهند آن را به کسی واگذار کنند یا کسی را وکیل نمایند. اشکالاتی که در جای خود بر «دموکراسی» وارد است، بر نظریه چهارم هم وارد است؛ از جمله اینکه اگر اکثر مردم حاکمیت را به کسی توکیل یا تفویض کردند، وظیفه مخالفان چیست؟ آیا باید اطاعت کنند؟ چرا؟ همچنان که می‌توان اشکال کرد چرا مردم حق حاکمیت را فقط به فقیه واگذار کنند؟ اگر حق مردم است، می‌توانند آن را به هر کس که بخواهند وا گذارند. پس طبق نظریه چهارم ولایت فقیه ضرورت ندارد. ۴. نظریهٔ مقبول مردم مشروعیتی به حکومت فقیه نمی‌دهند بلکه رأی و رضایت آنان باعث بوجود آمدن آن می‌شود. خدا به پیامبر می‌فرماید: «هو الذی ایدک بنصره و بالمؤمنین؛ خداست که تو را با یاری خویش و مؤمنان تقویت کرد.» کمک و همدلی مردم مؤثر در عینیت بخشیدن به حکومت حتی حکومت پیامبر است. حضرت امیر(علیه السلام) می‌فرماید: «لو لا حضور الحاضر و قیام الحجهٔ بوجود الناصر... لالقیت حبلها

علی غاربها می‌فرماید: «اگر حضور بیعت‌کنندگان نبود و با وجود یاوران حجت بر من تمام نمی‌شد... رشته‌کار (حکومت) را از دست می‌گذاشتم.» همچنین از آن حضرت نقل کرده‌اند: «لارأی لمن لایطاع» «کسی که فرمانش پیروی نمی‌شود، رأیی ندارد.» این سخنان همگی بیانگر نقش مردم در پیدایش و تثبیت حکومت الهی، خواه حکومت رسول‌الله و امامان معصوم و خواه حکومت فقیه در زمان غیبت، است. حال باید پرسید که اگر چنین است، شرکت مردم در انتخابات خبرگان رهبری برای تعیین رهبر چه حکمتی دارد؟! مردم با رأی به خبرگان، رجوع به «بینه» کرده‌اند یعنی کارشناسان دینی را برگزیده‌اند تا سخن آنان به عنوان حجت شرعی اعتبار داشته باشد و این امر تازگی ندارد، زیرا مردم همیشه در امور شرعی خویش به «بینه» رجوع می‌کنند، مثلاً برای تشخیص مرجع تقلید به افراد خبرهٔ عادل مراجعه می‌کنند، تا حجت شرعی داشته باشند. با این تحلیل، انتخابات زمینه‌ای برای یافتن رهبر صالح می‌شود، نه اینکه به او حق حاکمیت ببخشد. روشن است که بهترین راه فقیه جامع شرایط رهبری، مراجعه به خبرگان است. ما معتقدیم این نظام باید بر ارادهٔ تشریعی الهی استوار باشد. قانونی که دربارهٔ دیگران اجرا می‌کنیم، تصمیماتی که برای دیگران می‌گیریم، تصرفی که در زمینها، جنگلها، کوهها و بیابانها می‌کنیم، نفت، گاز، طلا، مس و معادنی که استخراج می‌کنیم، این کارها و تصرفات را باید با مجوز انجام دهیم. در بینش اسلامی، مجوز این تصرفات اذن خداوند است. در حد اجازهٔ او، مجاز به تصرف هستیم. رأی مردم جایگاه خود را دارد ولی حجیت شرعی ندارد، از این رو اگر اسلام چیزی را نهی کرده باشد، حق نداریم با رأی و انتخاب خود آن را مجاز بشماریم. رأی خداوند در همه جا مطاع است و اعتبار رأی مردم تا وقتی است که با دین تنافی نداشته باشد. براساس این مبانی، مشروعیت دینی محور است. البته گرچه «مقبولیت» با «مشروعیت» تلازمی ندارد، اما حاکم دینی حق استفاده از زور برای تحمیل حاکمیت خویش را ندارد. اگر نفوذ کلمهٔ حاکمیت ولیفقیه از دست برود، مشروعیتش از دست نمی‌رود، بلکه تحقق حاکمیت با مشکل مواجه می‌گردد. البته این فرض در زمان ما واقع‌نشده و آنچه در نوشته‌ها و سخنان برون‌مرزی یا مقلدان آنها -- مبنی بر عدم مقبولیت نظام اسلامی در میان مردم ادعا می‌شود تنها برای ایجاد جو کاذب است. در زمان حیات امام راحل(۱) بارها از سوی مخالفان جمهوری اسلامی تبلیغ می‌شد مردم ایران به دلیل مشکلات اقتصادی ناشی از جنگ و محاصره اقتصادی، از جمهوری اسلامی بریده‌اند، ولی شاهد بودیم در همان اوضاع مردم به طور گسترده در صحنه حاضر می‌شدند و از هیچ فداکاری دریغ نمی‌کردند. پس از رحلت حضرت امام جریان اجتماعی همان شکل و جهت را حفظ کرده، از این رو پشتیبانی مردم از نظام و رهبری آن محفوظ است. اما در مقام بحث نظری باید گفت که احتمال عدم مقبولیت نظام اسلامی از سوی مردم، به دو صورت متصور است: اول: مردم با دین، مشکل داشته و به هیچ روی حکومت دینی را نپذیرند؛ در این صورت چه در مورد امام معصوم(علیه السلام) و چه فقیهِ دارای شرایط حاکمیت حکومت دینی تحقق نخواهد یافت، زیرا شرط تحقق، پذیرش مردم است. نمونه بسیار روشن این فرض، ۲۵ سال خانه‌نشینی حضرت علی(علیه السلام) است. ایشان از سوی خدا به ولایت منصوب شده بودند، ولی حاکمیت بالفعل نداشتند، زیرا مردم با آن حضرت بیعت نکردند. دوم: این است که حاکمیت شخصی که دارای حق حاکمیت شرعی است و به وظائف خود نیز به درستی عمل کند به فعلیت رسیده باشد؛ ولی پس از مدتی عده‌ای به مخالفت با او برخیزند. این فرض خود دو حالت دارد: یکی اینکه مخالفان گروه کمی هستند و قصد براندازی حکومت شرعی را که اکثر مردم پشتیبان آن هستند دارند؛ شکی نیست در این حال، حاکم شرعی مؤظف است با مخالفان مقابله کند و آنان را به اطاعت از حکومت شرعی وادار کند. نمونهٔ روشن این مورد برخورد خونین حضرت امیر(علیه السلام) با اصحاب جمل، صفین، نهروان و غیره بود و در زمان کنونی برخورد جمهوری اسلامی با منافقان و گروههای الحادی محارب از همین گونه است، زیرا روا نیست حاکم شرعی با مسامحه و تساهل راه را برای عده‌ای که به سبب امیال شیطانی قصد براندازی حکومت حق و مورد قبول اکثر مردم را دارند، بازبگذارد. صورت دوم از این فرض– این است که بعد از تشکیل حکومت شرعیِ مورد پذیرش مردم، اکثریت قاطع آنها مخالفت کنند؛ مثلاً بگویند: ما حکومت را نمی‌خواهیم. در این حال، حاکم شرعی، هنوز شرعاً حاکم است، ولی با از دست

دادن نفوذ کلمهٔ خویش، قدرت اعمال حاکمیت مشروعش را از دست می‌دهد. تنها در صورتی مشروعیت حکومت دینی از دست می‌رود که او به وظایف خود عمل نکند و یا یکی از شرایط حاکمیت را از دست بدهد. در غیر این صورت مشروعیت باقی است. شاید بتوان دوران امامت امام حسن مجتبی(علیه السلام) و درگیری ایشان با معاویه و فرار سران سپاه آن حضرت به اردوگاه معاویه را نمونه‌ای از فرض اخیر دانست تاریخ نشان داد حضرت به علت پیروی نکردن مردم از ایشان عملاً حاکمیتی نداشتند و مجبور به پذیرش صلح تحمیلی شدند، ولی مردم هم مکافات این بدعهدی و پیمان‌شکنی خود را دیدند و کسانی بر آنان مسلط شدند که دین و دنیای آنها را تباه کردند. ۵. مفهوم جمهوریت اصطلاح «جمهوری» در فلسفه سیاسی مفهومی متعین، ثابت و غیرقابل تغییر ندارد. گاه این اصطلاح در مقابل رژیم سلطنتی، گاه در برابر رژیم دیکتاتوری و خودکامه به کار می‌رود. نظام حکومتی در امریکا، فرانسه و خیلی از کشورها جمهوری است. حتی شوروی سابق که رژیم سوسیالیستی داشت، خود را جمهوری می‌خواند و مناطق تابع آن به عنوان جمهوریهای شوروی خوانده می‌شدند و اکنون که آزاد شده و خودمختارند، باز جمهوری‌های جدید به شمار می‌آیند با اینکه هر یک از این کشورها با دیگری از جهات گوناگون –تفاوت دارد. اگر دقت کنیم می‌بینیم خیلی از کشورها که از لحاظ نوع اداره و تدبیر حکومتی، مردمی هستند، هنوز رژیم سلطنتی دارند؛ مثل انگلستان، بلژیک، تایلند، دانمارک، سوئد و هلند. نباید گمان کرد «جمهوری» دقیقاً شکل خاصی از حکومت است، تا نظام فعلی ما که جمهوری است –همان شکل را تقلید کند. هنگامی که مردم مسلمان ایران به رهبری امام خمینی مبارزه با رژیم سلطنتی را شروع کردند و سرانجام آن را برانداختند و نظام جمهوری را به جای رژیم سلطنتی جایگزین نمودند، بواقع حکومتی را نفی کردند که معیار مشروعیت خویش را موروثی بودن حاکمیت می‌دانست. مردم نظامی را جایگزین رژیم سابق کرده‌اند که شکل و خصوصیات آن همخوان با موازین اسلامی و دیدگاههای دینی درباره حکومت است و بر اساس مصالحی که باید در اوضاع متغیر زمان مورد توجه قرارگیرد، تعیین می‌شود. از این رو باید ارزشها و احکام اسلامی مبنای عمل مسؤولان نظام باشد، نه اینکه «جمهوری» بودن نظام به معنای «غیردینی» بودن آن قلمداد شود. اینک نوعی از جمهوریت، شکل حکومتی با هدف تأمین محتوی و مضمون و احکام اسلام را نسبتاً تأمین کرده‌است. ۶. دموکراسی و نظام شرعی دموکراسی به معنای حکومت مردم بر مردم یا «مردم سالاری» است. دموکراسی جدید در غرب، هنگامی شروع شد که متدینین غربی متوجه شدند آئینی که به نام مسیحیت در دست آنهاست، کارآیی و قابلیت آن را ندارد که در تمام جنبه‌های زندگی انسان بویژه در زندگی اجتماعی نقش داشته باشد و قانونگذاری نماید. از این رو مشکل را بدین‌گونه حل کردند که حوزه کاربرد دین و حکمرانی خدا محدود به زندگی فردی انسان و چگونگی رابطه او با خدا باشد. آنها حاکمیت دین را در مسائل اجتماعی و سیاسی نپذیرفتند قلمروی رسالت دین، منحصر در این شد که بگوید: نماز بخوان؛ دعابکن؛ توبه و مناجات بنما؛ و اما اینکه حکومت چگونه باید باشد، سیاست چیست، قضاوت کدام است و یا نظامهای ارزشی جامعه بر چه مبنایی است، ربطی به دین ندارد و به صلاح خداست که در این مسائل مهم بشر دخالت نکند! بدین ترتیب دنیای غرب، تکلیف خود را با دین مسیحیت تحریف شده، روشن کرد و در مسائل سیاسی و اجتماعی و اقتصادی، خیال خود را از خدا راحت کرد. آن گاه این مسأله برای غربیها مطرح شد که پس از گرفتن حکومت از دست خدا، آن را به چه کسی بسپاریم؟ متفکران غربی به دو راه‌حل رسیدند: نخست آنکه حکومت به دست یک نفر سپرده شود و او مطابق میل خود با مردم رفتار کند. این شیوه را «دیکتاتوری» نامیدند. راه حل دوم: آنکه حکومت را به دست مردم بسپارند؛ مردمی که بالغ هستند و می‌توانند مصلحت و مفسده خود را تشخیص دهند و مطابق با رأی خود، قانون وضع کنند و یا هر چه را دوست دارند تصویب کنند یا تغییر دهند. براساس این نظریه، ملاک خوب و بد فقط خواست مردم است. خوب و بد، مفاهیمی اعتباری‌اند که تابع سلیقه مردم‌اند و ما در عالم واقع و در حقیقت، خوب و بدی نداریم. اگر مردم یک روز گفتند فلان عمل خوب است، آن عمل خوب می‌شود، ولی نه برای همیشه، بلکه تا وقتی مردم بخواهند؛ اگر روز بعد گفتند: همان عمل بد است، آن کار بد می‌شود باز هم نه برای همیشه. بنابر این، ما خوب و بد حقیقی و عینی نداریم،

اینها مفاهیمی اعتباری و ساخته و پرداخته خود مردم‌اند، غربی‌ها این شیوه را که متکی بر رأی مردم بود، دموکراسی نامیدند. آنگاه که حل مشکل حکومت را منحصر در این دو راه یافتند، به این نتیجه رسیدند که حکومت دموکراسی و آزاد بر حکومت فاشیستی و دیکتاتوری رجحان دارد. فریاد زدند: درود بر دموکراسی و آزادی و بدین ترتیب دموکراسی در دنیای غرب رواج یافت. دموکراسی غربی، زاییده تفکر جدایی دین از سیاست است و هیچ‌گاه نمی‌تواند با اسلام همسو گردد. زیرا همان‌گونه که بیان شد؛ در غرب ابتدا فرض کردند دین نباید در عرصه مسائل حکومتی و سیاسی دخالت کند، آن‌گاه ناچار شدند حکومت را به دست مردم بسپارند، تا گرفتار دیکتاتوری نشوند. البته شاید این حادثه را بتوان در غرب و در بستر مسیحیت تحریف شده، توجیه نیز کرد اما حساب اسلام به کلی جداست. آیا اسلام مانند مسیحیت تحریف شده است که نتواند درباره مسائل اجتماعی و حکومتی و بین‌المللی نظر دهد و حکم کند؟ اگر اسلام مانند مسیحیت بود، ما دموکراسی را روی چشممان می‌گذاشتیم و با غرب و شرق، همنوا می‌شدیم، اما هرگز اسلام همچون مسیحیت نیست و به تمام جنبه‌های زندگی بشر عنایت دارد و متن قرآن و سنت پیامبر(صلی الله علیه واله) و سیرهٔ ائمه اطهار(علیهم السلام) سرشار از دستورات اجتماعی و حکومتی است. آیا چنین اسلامی به ما اجازه می‌دهد فقط در مسائل فردی، بنده خدا باشیم و در مسائل اجتماعی، بنده مردم؟! آیا اسلام به ما اجازه می‌دهد فقط در مسائل نماز، روزه، زکات و مانند اینها به سراغ خدا برویم، اما در مسأله حکومت و سیاست، معیار مشروعیتِ قانون را رأی این و آن بدانیم؟! بهتر است غربگرایان جامعه ما، ابتدا اسلام را به درستی بشناسند و اندکی تأمل کنند آیا اسلام با دموکراسی غربی قابل جمع است، آن‌گاه شعار دهند ما مسلمانیم و در عین حال دموکراسی غربی را می‌خواهیم!! و به تناقض‌های این جمع غیرمنطقی نیز به دنبال پاسخ منطقی باشند. واژهٔ دموکراسی که از آن به «مردم سالاری» نیز تعبیر می‌شود همچون واژهٔ آزادی، توسعه، جامعه مدنی و ... تعریف روشنی ندارد و مفهومی شناور و لغزنده را تداعی می‌کند. باید مقصود خود را از دموکراسی مشخص کنیم و به تعریف مشترکی از آن دست یابیم، سپس آن را با دین بسنجیم، تا به نتیجهٔ درستی برسیم. اگر مراد از دموکراسی آن باشد که هر قانونی را مردم وضع کردند، معتبر و لازم‌الاجراست و باید محترم شناخته شود، چنین مفهومی قطعاً با دین سازگار نیست. زیرا از نظر دین حق حاکمیت و تشریع مختص به خداست؛ «ان‌الحکم الا لله». فقط خداست که همهٔ مصالح و مفاسد انسان و جامعه را می‌شناسد و حق قانونگذاری و تصمیم‌گیری برای انسان را دارد و انسانها باید در مقابل امر و نهی الهی و قوانین دینی، فقط پیرو و فرمانبردار بی‌چون و چرا باشند. زیرا عبودیت خداوند، عالیترین درجهٔ کمال است و اطاعت از فرامین الهی سعادت آدمی را تأمین می‌نماید. بنابراین دموکراسی و مردم‌سالاری اگر به معنای ارزش رأی مردم در مقابل حکم خداوند باشد، هیچ اعتباری ندارد، زیرا آنچه باید در مقابل آن خاضع و مطیع باشیم، فرمان خداست. بنابراین اگر مردم کشوری در وضعیتی خاص بر امر نامشروعی توافق نمایند و رأی دهند چنان که در برخی از کشورهای غربی این گونه است در چنین موقعیتی قطعاً فرمان خدا مقدم است، زیرا حکم خدا بر تشخیص مردم رجحان دارد. اگر رأی این و آن، اکثریت یا اقلیت را بر حکم خدا ترجیح دهیم، عملاً خدا را نپرستیده‌ایم و تابع فرمان او نبوده‌ایم و ربوبیت تشریعی خداوند را زیرپا گذاشته‌ایم، که این عمل با توحید منافات دارد. دموکراسی اسلامی اگر منظور از دموکراسی این باشد که مردم در چارچوب احکام الهی و قوانین شرعی در سرنوشت خود مؤثر باشند، چنین تعبیری با اسلام مخالفت ندارد. در قانون اساسی این معنا به روشنی تأیید شده و مقصود امام امت که فرمودند: میزان رأی مردم است، بدون تردید همین بوده است؛ نه آنکه هر چه مردم خواستند حتی اگر مخالف حکم خدا باشد -- ارزش و اعتبار دارد. میزان، رأی مردم است تا زمانی که از قوانین الهی خارج نشود و با مبانی شرع مخالفتی نداشته باشد؛ در غیر این صورت، رأی مردم ارزشی ندارد. آیه شریفه «و امرهم شوری بینهم»() به این معنا نیست که مردم در همه چیز می‌توانند نظر بدهند و حلال و حرام خدا را با شور و گفتگو تغییر دهند؛ بلکه طبق آیه شریفه «و ما کان لمؤمن و لامؤمنهٔ اذا قضی‌الله و رسوله أمراً ان یکون لهم‌الخیرهٔ من امرهم» در احکامی که از سوی خدا و پیغمبر صادر شده‌است، مؤمنان هیچ اختیاری در دخل و تصرف ندارند. ۹. حکومت دینی حداقل سه معنا ممکن است

از «حکومت دینی» اراده شود؛ ۱. حکومتی که تمام ارکان آن براساس دین شکل گرفته باشد. ۲. حکومتی که در آن احکام دینی رعایت می‌شود. ۳. حکومت دینداران و متدینان. این سه معنا و تفاوت آنها را با یکدیگر چنین می‌توان توضیح داد: طبق معنای اول، حکومت دینی حکومتی است که نه تنها همهٔ قوانین و مقررات اجرایی آن برگرفته از احکام دینی است، بلکه مجریان آن نیز مستقیماً از طرف خدا منصوبند، یا به اذن خاص یا عام معصوم منصوب شده‌اند چنین حکومتی «حکومت دینی» ایده‌آل و کمال مطلوب است، زیرا حکومتی با این خصوصیات از پشتوانه حکم الهی برخوردار است و بر اساس اراده تشریعی خدا شکل گرفته است. پس حکومت رسول‌الله(صلی الله علیه واله) و امام معصوم و نیز حاکمیت افرادی مانند مالک اشتر در زمان حضور معصوم و یا حکومت ولی فقیه جامع‌الشرایط در عصر غیبت این گونه است. اما طبق معنای دوم لازم نیست شخص حاکم، منصوب مستقیم یا غیرمستقیم خدا باشد. در این صورت مجری این حکومت پشتوانهٔ الهی ندارد و دینی بودن حکومت فقط به این معناست که قوانین دینی در این حکومت رعایت می‌شود. حتی طبق این معنا لازم نیست تمامی قوانین حکومت برگرفته از احکام و قوانین شرع باشد بلکه کافی است که تا حدودی احکام و ارزشهای دینی در این حکومت رعایت گردد. این شکل از حکومت در مرتبه بعد از حکومت دینی به معنای اول قرار دارد. بر اساس معنای سوم اصلاً رعایت یا قوانین اسلامی هم لازم نیست بلکه همین که حکومتی مربوط به جامعه‌ای است که افراد آن متدین هستند چون شهروندان متدین هستند حکومت هم، مسامحتاً دینی به حساب می‌آید. مشابه این تعبیر، تعبیر فلسفه اسلامی است که بعضی آن را «فلسفه مسلمانان» معنا می‌کنند یعنی فلسفه‌ای که در بین مسلمانان رایج است هر چند منطبق با تفکر اسلامی نباشد از این رو برای صدق این معنای سوم حکومت دینی، ضرورتی ندارد که حاکم مقید به اجرای احکام شرع باشد. و طبق این معنا همهٔ حکومتهایی که از صدر اسلام تاکنون در مناطق مختلف جهان در جوامع مسلمان تشکیل شده است «حکومت دینی» نامیده می‌شوند. شکی نیست که معنای سوم حکومت دینی طبق معیار و موازین عقیدتی ما معنایی صحیح و قابل قبول نیست بلکه در نظام عقیدتی اسلام حکومتی دینی است که تمام ارکان آن دینی باشد یعنی به معنای اول از معانی حکومتی دینی، دینی باشد. اما معنای دوم «حکومت دینی»، در واقع «بدل اضطراری» حکومت دینی مقبول است نه اینکه حقیقتاً حکومت دینی باشد یعنی در صورت عدم امکان تحقق حکومت به معنای اول به ناچار به سراغ حکومت دینی به معنای دوم می‌رویم. توضیح اینکه وقتی شرایط به گونه‌ای بود که حکومت دینی به معنای اول قابل تحقق نبود: از میان اشکال مختلف حکومت، «حکومت دینی» به معنای دوم اضطراراً پذیرفته می‌شود برای تبیین معنای «اضطرار» به این مثال توجه کنید. از نظر فقه اسلامی، خوردن گوشت مرده حرام است. لکن اگر مسلمانی در شرایطی قرار گرفت که به خاطر گرسنگی مشرف به مرگ است و مقداری گوشت مرده در اختیار اوست. در اینجا فقها به استناد ادلهٔ شرعی فتوا می‌دهند که خوردن گوشت مرده به مقداری که از مرگ نجات پیداکند جایز است در این صورت گفته می‌شود چنین شخصی مضطر به خوردن گوشت مرده است. در بحث کنونی هم در شرایطی که تحقق حکومت دینی واقعی امکان ندارد مسلمانان مضطر هستند که حکومتی را تشکیل دهند که «دینی» به معنای دوم است. پس در هر شرایطی نمی‌توان حکومت دینی به معنای دوم را تجویز کرد همان گونه که خوردن گوشت مرده در هر شرایطی تجویز نمی‌شود. اگر مردم اضطرار داشته باشند در آن هنگام می‌توانند به حکومت دینی به معنای دوم اکتفا کنند. چرا که در حکومت دینی به معنای دوم تا حدودی احکام الهی اجرا می‌شود و همین اندازه بهتر از حکومتی است که مطلقاً اعتنایی به احکام الهی ندارد. ۷. حکومت ولایی عناوینی مانند حکومت اسلامی و حکومت ولایی، در میان ما دارای معنایی روشن است، زیرا ما مسلمان هستیم و حکومت را در مرحله نخست از آنِ خدا می‌دانیم؛ باید بررسی کنیم خدا چه کسی را بر ما حاکم کرده است. بدیهی است خداوند براساس حکمتش از ابتدای آفرینش انسان، در هر زمان شایسته‌ترین انسانها را به عنوان پیامبر برگزیده است و برنامه‌های دینی از جمله حکومت را متناسب با نیازهای بشر به او وحی کرده‌است. پیامبران به عنوان رهبران الهی نیز تلاش خود را در این راه به کار گرفته‌اند، تا با تعلیمات الهی مردم را هدایت کرده، آنها را به وظایف فردی و اجتماعی خود در زمینه‌های عبادی،

اخلاقی و سیاسی آشنا کنند تا اینکه مردم با عمل به وظایف خود و قبول بندگی، به سعادت و کمال برسند. این امر جز در جامعه توحیدی میسر نیست. بدون تردید فلسفهٔ بعثت انبیأ جز پیاده‌کردن اراده تشریعی خداوند دربارهٔ رفتار انسانها در نظام دینی نیست. تاریخ صدر اسلام و عملکرد پیامبر بزرگوار گواه بر این مطلب است که حکومت از آنِ خداوند است و انتخاب حاکم و ولی مسلمین از سوی او صورت می‌گیرد. خداوند پیامبر، امام و رهبران الهی را نصب می‌کند و مردم با تشخیص آنها موظفند رهبری آنها را پذیرا باشند. در چنین حکومتی ولایت و حکومت از آن خداست اعتقاد به چنین حکومتی برخاسته از جهان‌بینی توحیدی است؛ طبق جهان‌بینی اسلامی تمام جهان و سراسر هستی ملک طلق خداست و تصرف در آن بدون اذن او روا نیست. انسان بدون اجازهٔ خدا حتی حق تصرف در خویشتن را ندارد، تا چه رسد به تصرف در دیگران؛ با چنین اعتقادی، تنها کسانی حق حکومت دارند که از سوی خداوند منصوب باشند. این افراد انبیای الهی و ائمه(علیهم السلام) هستند که مستقیماً با اذن خدا بر مردم ولایت دارند و در زمان غیبت، نایبان امام زمان(علیه السلام) با شرایطی خاص و به طور غیرمستقیم از سوی خداوند برای ولایت برگزیده می‌شوند. مردم وظیفه دارند آنها را بشناسند (کشف کنند) و برای اجرای اسلام از آنها پیروی کنند، بنابراین، در نظام سیاسی اسلام حکومت از آنِ خدا و منصوبین مستقیم و غیرمستقیم اوست و از آن به حکومت ولایی تعبیر می‌شود. ۸. چرا ولایت فقیه؟ ببینیم نظریه ولایت فقیه دربردارنده چه پیامی است. در زمانی که امام معصوم حاکمیت ندارد، فقهایی که با شرایطی خاص از طرف معصومین(علیهم السلام) به حاکمیت نصب شده‌اند، عهده‌دار ادارهٔ جامعه براساس اسلام می‌شوند. می‌دانیم که هر تشکیلات حکومتی، اهدافی از قبیل: تأمین نیازمندیهای شهروندان، برقراری امنیت داخلی، برقراری روابط با کشورهای دیگر که تضمین‌کننده منافع ملی است و غیره را تعقیب می‌کند؛ پس باید هر حکومتی دو ویژگی را دارا باشد؛ یکی راه رسیدن به این اهداف را بداند و در این راستا جامعه را آن چنان اداره کند که این اهداف تحقق یابند؛ دیگر اینکه مورد اعتماد مردم باشد، یعنی شهروندان مطمئن باشند در سایه این حکومت، آبرو، جان و مالشان حفظ می‌شود. هر انسانی با هر عقیده این دو ویژگی را شرط لازم حکومت می‌داند و انتظار دارد سردمداران حکومت به این دو شرط جامه عمل بپوشانند. اگر حکومتی دینی باشد، باید در کنار اهداف مذکور، هدف دیگری را نیز درنظر داشته باشد و آن، آماده‌کردن زمینه رشد و ترقی معنوی شهروندان است. این هدف برای حکومت دینی از چنان اهمیتی برخوردار است که اهداف دیگر تحت‌الشعاع آن قرارمی‌گیرند؛ به عبارت دیگر این هدف اولویت اول را در نظام اسلامی دارد. حال با توجه به تمایز حکومت دینی از حکومتهای دیگر، چه کسی باید رهبری این حکومت را که برآورنده اهداف فوق است، برعهده بگیرد؟ در حکومت دینی، اداره جامعه براساس قوانین اسلامی اداره می‌شود پس، آن کسی که در رأس قدرت قراردارد، باید آگاهی کافی به قوانین اسلامی داشته باشد، تا در جریان اداره اجتماع از این قوانین سرپیچی نشود. این آشنایی باید در حد اجتهاد باشد. بنابراین، اولین شرط حاکم دینی، اجتهاد در فقه است. ضرورت این شرط بسیار روشن است؛ زیرا هر کس مجری قانون شد، باید کاملاً از آن آگاهی داشته باشد، و در میان مسلمانان، فقها بیشترین اطلاع و آگاهی را از قوانین شرعی و دینی دارند. دومین شرط، تقوا و صلاحیت اخلاقی است؛ زیرا اگر حاکم از تقوا برخوردار نباشد، قدرت، او را تباه می‌کند و ممکن است منافع شخصی یا گروهی را بر منافع اجتماعی و ملی مقدم دارد. برای حاکم در هر نظام درستکاری و امانت‌داری شرط است، تا شهروندان با اطمینان و اعتماد زمام امور را بدو بسپارند، ولی برای حاکم دینی، تقوا و درستکاری در حد اعلا ضروری است. سومین شرط، آگاهی و اهتمام به مصالح اجتماعی است؛ یعنی کسی که حاکم مردم است، باید بداند در چه اوضاعی جامعه را اداره می‌کند. او باید روابط بین‌المللی را بداند و دشمنان و دوستان داخلی و خارجی را تشخیص دهد. اینها مهارتهایی است که برای هر حاکم لازم است وگرنه او در تدبیر جامعه با مشکلات فراوانی روبرو خواهد شد. ممکن است سایر شرایط مذکور در غیر فقیه موجود باشد، ولی شرط فقاهت، ما را ملزم می‌دارد حاکم شرعی، فقیه جامع شرایط باشد. باید گفت شرایط مذکور برای حاکم دینی، مورد تأکید پیشوایان دینی است. حضرت علی(علیه السلام) می‌فرماید: «ایهاالناس ان احق‌الناس

بهذا الامر اقواهم علیه و اعلمهم بامرالله فیه؛ ای مردم! شایسته‌ترین مردم برای حکومت کسی است که از دیگران تواناتر و به دستور خدا در امر حکومت داناتر باشد.» با توجه به شرایط مذکور ما مدعی هستیم حکومت مشروع از دیدگاه ما فقط ولایت و حکومت فقیه است. ۹. سابقهٔ نظریهٔ" ولایت فقیه "شاید در ذهن اکثر مردم چنین باشد که ولایت فقیه به پس از دوران غیبت کبرای امام زمان(علیه السلام) برمی‌گردد، یعنی به کمتر از ۱۲۰۰ سال قبل، ولی با توجه به مفاد نظریهٔ ولایت فقیه و با مروری اجمالی به تاریخ دورانِ حضور امامان معصوم(علیهم السلام) به راحتی می‌توان ولایت فقیه را در عصر حضور معصومین هم دید. براساس دیدگاه عقیدتی شیعه حاکمیت در اصل از آن خداست و به عبارتی دیگر: حاکمیت از شؤون ربوبیت الهی است. هیچ کس حق حکومت بر انسانی را ندارد، مگر آنکه خدا به او اجازه دهد. پیامبران و خاتم آنها (حضرت محمد(۹» و اوصیای معصوم ایشان از طرف خدا اجازه حکومت بر انسانها را داشتند. ما در اینجا قصد بیان دلیل مشروعیت حکومت حضرت رسول(صلی الله علیه واله) و امامان معصوم(ع) را نداریم. از نظر تاریخی مسلم است از میان امامان معصوم فقط حضرت علی(علیه السلام) و امام حسن مجتبی(علیه السلام) برای مدت بسیار کوتاهی به حاکمیت ظاهری رسیدند و دیگر امامان بدلیل سلطهٔ حاکمان غیرشرعی از اداره جامعه برکنار بودند و مجالی برای حکومت به دست نیاوردند. حضرت علی(علیه السلام) در زمان حاکمیتشان کسانی را در نقاط مختلف کشور اسلامی به حکومت می‌گماردند که منصوب خاص آن حضرت بودند و اطاعت از آنها -- مانند اطاعت از خود آن حضرت -- واجب بود، چون این افراد بواقع منصوب با واسطه از طرف خدا بودند یعنی لازم نیست شخص، منصوب بی‌واسطه از سوی خدا باشد، تا اطاعتش واجب گردد. ولایت فقیه هم -- در واقع -- نصب با واسطه است و فقیه از طرف خدا اجازه دارد حکومت کند. در زمان امامانی که حاکمیت ظاهری نیافتند، امور جامعهٔ مسلمانان تحت تسلط و حاکمیت حاکمان جور بود. این حاکمان در فرهنگ شیعه «طاغوت» محسوب می‌شدند و براساس نص قرآن «یریدون ان یتحاکموا الی‌الطاغوت و قد امروا ان یکفروا به» مردم حق مراجعه به آن حاکمان و کسانی را که از سوی آنها برای تدبیر امور گمارده شده بودند، نداشتند؛ در حالی که در مواردی نیاز بود به شخصی مثل حاکم یا قاضی مراجعه شود. در چنین مواردی وظیفهٔ مردم چه بود؟ ولایت فقیه در کلام معصوم(علیه السلام) از امامان معصوم(ع) دستورهایی رسیده است که مردم باید در زمان یا مکانی که دسترسی به معصوم ممکن نیست، به کسانی که دارای شرایط خاصی هستند، مراجعه کنند تا کارهای آنان زمین نماند. مثلاً از امام‌صادق(علیه السلام) نقل شده‌است: «من کان منکم قد روی حدیثنا و نظر فی حلالنا و حرامنا و عرف احکامنا فلیرضوا به حکما...» مقصود از شخص آگاه به حلال و حرام و آشنا به احکام، همان فقیه مورد نظر ماست. طبق روایات مشابه، به هنگام دسترسی نداشتن به معصوم، «فقیه حاکم مردم است و این حاکمیت از معصوم به او رسیده است. در همین روایت آمده است: «فانی قد جعلته علیکم حاکماً؛ من او را حاکم شما قراردادم.» روشن است امام شخص معینی را به حاکمیت نصب نکرده، بلکه به صورت عام منصوب نموده است. در همین روایت آمده‌است: «فاذا حکم بحکمنا فلم‌یقبل منه فانما استخف بحکم‌الله و علینا رد والراد علینا کالراد علی‌الله و هو علی حدالشرک بالله؛ حاکمی که منصوب عام از طرف معصوم است، اطاعتش واجب است و اگر کسی حکم او را نپذیرد، مانند آن است که حاکمیت معصوم را نپذیرفته است.» با توجه به نصب عام فقها نظریه ولایت فقیه، اختصاص به زمان غیبت ندارد، بلکه در زمان حضور اگر دسترسی به امام معصوم ممکن نباشد، این نظریه نیز باید اجرا گردد. زیرا محتوای این نظریه، چیزی جز چاره‌جویی برای مردمی که دسترسی به امام ندارند، نیست؛ پس ریشه این نظریه را در زمان حضور معصوم نیز می‌توان دید. اگر بخواهیم به زبان ساده، ولایت فقیه را تبیین کنیم، چنین عرض می‌کنیم: نیازمندیهای قانون (تفسیر؛ تطبیق اجرا) خدای متعال برای اداره جامعه احکامی را نازل فرموده که در بسیاری از موارد نیاز به شخصی دارد که آنها را تفسیر و تبیین کند همانطور که تمام قوانین دنیا چنین‌اند، گو اینکه تلاش قانونگذاران این بوده که آنها را روشن بیان کنند ولی به علت ویژگی‌ها و نارسایی‌های زبان، گاه مقررات نیاز به تفسیر دارند. افزون بر این برای تطبیق احکام بر مصادیق و موارد آنها نیز گاه ابهاماتی وجود دارد؛ یعنی اینکه آیا فلان حادثه خاص، مصداقی از

این قـانون خـاص است، یـا مصـداقی از قـانون دیگر، این امر مشـکل دیگری در راه اجرای قانون است که در تمام قوانین دنیا وجود دارد. پس از تفسیر قـانون و تعیین مصـداق آن، نوبت به اجرا می‌رسـد. هر قانونی نیاز به مجری دارد برای اداره یک جامعه براساس احکام و قوانینی خاص بایـد فرد یا افرادی باشـند که بتواننـد این سه مسؤولیت را به عهده بگیرند. شایسـته‌ترین مجری احکام اسـلام روشن است بهترین فرد برای اجرای احکام و قوانین اسـلام کسـی است که در هر سه مورد ایـده‌ال باشد؛ یعنی بهترین قانون شـناس، بهترین مفسـر و بهترین مجری باشد، که هیچ انگیزه‌ای برای تخلف نداشـته باشد و هیچ اشتباهی در فهم و تفسیر و اجرای قانون برای او پیش نیایـد. در فرهنـگ مـا، چنین خصوصـیتی «عصـمت» نـام دارد، و با وجود معصوم، او بر تمام افراد دیگر -- به حکم عقل -- برای اجرای قانون اولویت دارد. در جوامع بزرگ که یک شـخص نمی‌توانـد اداره تمام امور را به عهـده بگیرد، چنین فردی باید در رأس هرم قـدرت باشد و تمامی مدیران باید با نظارت و ولایت او امور را به عهده گیرند و به انجام رسانند. برترین مصداق معصوم، رسول‌اکرم(صـلی الله علیه واله) است که در عالیترین مراحل اخلاقی قراردارد و به اجماع و اتفاق نظر همـهٔ فرقه‌های اسـلامی معصوم اسـت. بـه عقیـدهٔ مـا شـیعیان، پس از پیـامبراکرم(صـلی الله علیـه والـه) امامـان معصـوم(علیهـم السـلام) قراردارنـد کـه دارای ویژگی عصـمت‌اند. پس تـا امامـان معصوم باشـند این ایـده‌آل وجود دارد و نوبت به غیر آنـان نمی‌رسـد، امـا در زمان غیبت که عملاً چنین ایـده‌آلی در میـان مـا نیست و نمی‌توانیم بـا او مرتبط باشـیم تـا از حکومتش بهره‌منـد گردیم، بایـد چه کنیم؟ در این زمینه آیـات و روایاتی وجود دارد که تکلیف ما را روشن می‌کنـد، ولی چون ما در صدد بیان دلیل ساده‌ای هستیم، فقط از خرد خوانندگان محترم کمک می‌گیریم و می‌پرسیم چه بایـد کرد؟ بـدون تردیـد اگر ایده‌آل را معصومان(علیهم السلام) بدانیم، عقل می‌گوید: در عصـر غیبت کسـی باید در رأس هرم قدرت باشد که از هر جهت به امام معصوم شبیه‌تر است؛ یعنی در دین‌شناسـی، تقوا و صلاحیت برای اجرای احکام و قوانین اسلام، بهترین باشد. وقتی که جامعه نمی‌تواند بدون حکومت باشد و ما دسترسی به امام معصوم نداریم، باید به سـراغ کسی برویم که کمترین فاصله را با او دارد؛ کسی که شناختش از اسلام، از دیگران بیشتر و عدالت و تقوایش از همه بالاتر و برای اجرای احکام و قوانین اسلام، مناسبترین فرد باشد، این صفات در ولی فقیه تجلی می‌کند. در امور دیگر نیز روش عموم مردم همین است که ابتـدا نزد بهـترین متخصـص می‌رونـد لیکن اگر دسترسـی به بهـترین ممکن نبـود، به کسـانی رجـوع می‌کننـد که در تخصـص و ویژگیهـا به فرد ایـده‌آل نزدیکتر باشـند. ولایت فقیه معنایی جز رجوع به اسلام‌شـناس عادلی که ازدیگران به امام‌معصوم نزدیکتراست، ندارد. ۱۰. اختیارات رهبری و قانون فایـدهٔ قانونگـذاری اصولاً فایده وضع قانون این است که اگر در موردی اختلاف واقع شد، بتوان با اسـتناد به آن رفع اختلاف کرد؛ یعنی قانون سـندی است که با اسـتناد به آن حل اختلاف می‌شود. بر این اساس هر چه در قانون ذکر شـده، بایـد احصایی باشـد تا وضع قانون فایـده‌ای داشـته باشد. اما همیشه در جریان وضع قانون مواردی مورد نظر قرارمی‌گیرد که غالباً اتفاق‌می‌افتـد. و معمولاً ـ برای موارد نـادر قانونگـذاری نمی‌شود. اختیـارات و وظایف ولی فقیه در قانون هم بر همین منوال است؛ یعنی در قانون اساسـی اصـلی تصویب شـده که در آن اختیارات و وظایف ولی فقیه مشـخص شده است، ولی در این اصـل مواردی ذکر شـده که معمولاً ـ مورد احتیـاج است، نه اینکه اختیارات او منحصـر به موارد مـذکور باشـد، چرا که در اصـل دیگری از قـانون اساسـی ولاـیت مطلقـه برای ولی فقیـه اعلاـم شـده است. این دو اصـل بـا هم تعارضـی ندارنـد بلکه توضـیح‌دهندهٔ یکدیگرنـد؛ یعنی یـک اصـل بیان‌کننـدهٔ اختیـارات وظـایف ولی فقیه در موارد غالب است، و اصل دیگر (ولایت مطلقه فقیه) بیانگر اختیارات ولی فقیه در مواردی است که پیش می‌آیـد و نیاز است ولی فقیه تصـمیمی بگیرد که خارج از اختیارات مـذکور در اصـل اولی است و آن اصـل نسبت به این موارد سـاکت است. اگر به عملکرد امـام راحـل(ره) توجه کنیم، درمی‌یـابیم اختیارات ولی فقیه فراتر از آن چیزی است که در قانون اساسی آمده است. مفاد قانون اساسی -- پیش از بازنگری -- آن بود که رئیس جمهور توسط مردم تعیین می‌شود و رهبر این انتخـاب را تنفیـذ می‌کنـد، ولی امام(ره) در مراسم تنفیـذ ریاست جمهوری اعلام کرد: من شـما را به ریاست جمهوری منصوب می‌کنم. در قانون اساسـی سـخن از «نصب» رئیس جمهور نبود، ولی امام(ره) از این رو که اختیار بیشتری

برای مقام ولایت فقیه قائل بودنـد و ولی فقیه را دارای ولایت الهی می‌دانسـتند در هنگام تنفیذ رؤسای محترم جمهور از واژه نصـب استفاده می‌کردنـد. به عنوان نمونه در تنفیـذ حکم ریاست جمهوری مرحوم شـهید رجایی چنین آمده است: «و چون مشـروعیت آن بایـد بـا نصب فقیه ولی امر باشـد اینجانب رأی ملت را تنفیـذ و ایشان را به سـمت ریاست جمهوری اسـلامی ایران منصوب نمودم و مـادام که ایشـان در خط اسـلام عزیز و پیرو احکام مقـدس آن می‌باشـند و از قانون اساسـی ایران تبعیت و در مصالـح کشور و ملت عظیم‌الشأن در حدود اختیارات قانونی خویش کوشا باشند و از فرامین الهی و قانون اساسی تخطی ننمایند، این نصب و تنفیذ به قوت خود باقی است. و اگر خـدای ناخواسـته برخلاف آن عمل نمایند مشـروعیت آن را خواهم گرفت.» ۱۱. ولایت مطلقه معانی ولایت (تکوینی، تشـریعی، مطلقه) ولایـت به ولایـت تکوینی و تشـریعی تقسـیم می‌شود. ولایـت تکوینی به معنای تصـرف در موجودات و امورتکـوینی اسـت. روشـن است چنین ولایـتی از آنِ خـداست. اوست که همه موجـودات، تحت اراده و قـدرتش قراردارنـد. اصـل پیـدایش، تغییرات و بقـای همه موجودات به دست خـداست؛ از این رو او ولایت تکوینی بر همه چیز دارد. خـدای متعال مرتبه‌ای از این ولایـت را به برخی از بنـدگانش اعطا می‌کنـد. معجزات و کرامـات انبیـا و اولیا(ع) از آثار همین ولایت تکوینی است. آنچه در ولایت فقیه مطرح است، ولایت تکوینی نیست. ولایت تشـریعی یعنی اینکه تشـریع و امر و نهی و فرمان دادن در اختیار کسـی باشد. اگر می‌گوییم خـدا ربوبیت تشـریعی دارد، یعنی اوست که فرمان می‌دهد که چه بکنید، چه نکنید و امثال اینها. پیامبر و امام هم حق دارند به اذن الهی به مردم امر و نهی کنند. درباره فقیه نیز به همین منوال است. اگر برای فقیه ولایت قائل هستیم، مقصودمان ولایت تشریعی اوست، یعنی او می‌تواند و شرعاً حق دارد به مردم امر و نهی کند. در طول تاریخِ تشیع هیچ فقیهی یافت نمی‌شود که بگوید فقیه هیـچ ولایتی نـدارد. آنچه تا حـدودی مورد اختلاف فقهاست، مراتب و درجات این ولایت است. امام خمینی(ره) معتقـد بودند تمـام اختیـاراتی که ولی معصوم داراست، ولی فقیه نیز همـان اختیـارات را دارد. مگر اینکه چیزی اسـتثنا شده‌باشـد. امام فرموده‌انـد: «اصل این است که فقیه دارای شرایط حاکمیت -- و در عصر غیبت -- همان اختیارات وسیع معصوم را داشته باشد، مگر آنکه دلیل خاصـی داشـته باشـیم که فلاـن امر از اختصاصـات ولی معصـوم است.» از جمله جهـاد ابتـدایی که مشـهور بین فقهـا این است که از اختصاصـات ولی معصوم می‌باشـد. از چنین ولایتی در باب اختیارات ولی فقیه به «ولایت مطلقه» تعبیر می‌کننـد. معنای ولایت مطلقه این نیست که فقیه مجاز است هر کاری خواست، بکنـد تا موجب شود برخی -- برای خـدشه به این نظریه -- بگوینـد: طبق «ولایت مطلقه» فقیه می‌تواند توحید یا یکی از اصول و ضـروریات دین را انکار یا متوقف نماید! تشـریع ولایت فقیه برای حفظ اسـلام است. اگر فقیه مجـاز به انکـار اصول دین باشـد، چه چیز برای دین بـاقی می‌مانـد، تـا او وظیفه حفـظ و نگهبـانی آن را داشـته باشـد؟! قید «مطلقه» در مقابـل نظر کسـانی است که معتقدنـد فقیه فقـط در موارد ضـروری حق تصـرف و دخالت دارد. پس اگر برای زیباسازی شهر نیـاز به تخریب خـانه‌ای باشـد چون چنین چیزی ضـروری نیست فقیه نمی‌توانـد دسـتور تخریب آن را صـادر کنـد. این فقهـا به ولایـت مقیـد -- نه مطلـق -- معتقدنـد، برخلاـف معتقـدان به ولایـت مطلقه فقیه، که تمـامی مـوارد نیـاز جامعـهٔ اسـلامی را -- چه اضطراری و چه غیر اضطراری -- در قلمرو تصرفات شرعی فقیه می‌دانند. سؤال مهم این است که چگونه حق ولایت و حاکمیت در عصـر غیبت برای فقیه اثبات می‌شود؟ می‌دانیم امامان معصوم(علیهم السـلام) -- بجز حضرت علی(علیه السلام) -- حکومت ظاهری نداشـتند، یعنی حـاکمیت الهی و مشـروع آنـان تحقق عینی نیـافت. از سوی دیگر در زمانهایی که امامان حاکمیت ظاهری نداشـتند، شیعیـان در موارد متعـددی نیازمنـد آن می‌شدنـد که به کـارگزاران حکومـتی مراجعه کننـد. فرض کنیـد دو نفر مؤمن بر سـر ملکی اختلاف داشـتند و چاره‌ای جز مراجعه به قاضـی نبود. از دیگر سو می‌دانیم در فرهنگ شـیعی هر حاکمی که حاکمیتش به نحوی به نصب الهی منتهی نشود، حـاکم غیرشـرعی و به اصـطلاح طـاغوت خواهـد بود. در زمـان حضور امـام، خلفـایی که با کنار زدن امام معصوم، بر اریکـهٔ قـدرت تکیه زده بودنـد، «طاغوت» به شـمار می‌آمدند. مراجعه به حکام طاغوت ممنوع است، چون قرآن تصـریح می‌کنـد: «یریـدون ان یتحاکموا الی‌الطاغوت و قـد امروا ان یکفروا به؛ می‌خواهند برای داوری نزد طاغوت و حکام باطل بروند؟! در

حالی که امر شده‌اند به طاغوت کافر باشند.»() پس وظیفه مردم مؤمن در آن وضع چه بود؟ خود معصومین(علیهم السلام) راهکار مناسبی در اختیار شیعیان گذاشته بودند و آن اینکه در مواردی که محتاج به مراجعه به حاکم هستید و حاکم رسمی جامعه حاکمی غیرشرعی است، به کسانی مراجعه کنید که عارف به حلال و حرام باشند. و در صورت مراجعه به چنین شخصی حق ندارید از حکم و داوری او سرپیچی کنید این کار رد امام معصوم است و رد امام معصوم در حد شرک به خداست. به مقبوله «عمربن حنظله» بنگرید که در آن از امام صادق(علیه السلام) نقل شده‌است: «من کان منکم قدر روی حدیثنا و نظر فی حلالنا و حرامنا و عرف احکامنا فلیرضوا به حکماً فانی قد جعلته علیکم حاکماً فاذا حکم بحکمنا فلم یقبله منه فانما استخف بحکم‌الله و علینا رد و الراد علینا کالراد علی‌الله و هو علی حد الشرک بالله» «فقیه» در اصطلاح امروز همان شخصی است که در روایات با تعبیر «عارف به حلال و حرام» و امثال آن معرفی شده است. با توجه به مطالب فوق می‌توان بر ولایت فقیه در زمان غیبت چنین استدلال آورد که: اگر در زمان حضور معصوم، در صورت دسترسی نداشتن به معصوم و حاکمیت نداشتن او وظیفه مردم مراجعه به فقیهان جامع‌الشرایط است، در زمانی که اصلاً معصوم حضور ندارد به طریق اولی وظیفه مردم مراجعه به فقیهان جامع‌الشرایط است. با توجه به شرایط مربوط به عصر غیبت، مثل توقیع مشهور حضرت صاحب‌الزمان(علیه السلام) که در آن می‌خوانیم: «امااالحوادث الواقعهٔ فارجعوا فیها الی رواهٔ حدیثنا فانهم حجتی علیکم و انا حجهٔالله علیهم؛ یعنی در رویدادها و پیشامدها به راویان حدیث ما رجوع کنید، زیرا آنان حجت من بر شمایند و من حجت خدا بر آنانم.» وقتی اثبات کردیم فقیه در عصر غیبت حق حاکمیت و ولایت دارد، یعنی اوست که فرمان می‌دهد، امر و نهی می‌کند و امور جامعه را رتق و فتق می‌کند و مردم هم موظفند از چنین فقیهی تبعیت کنند. همان‌گونه که در عصر حضور معصوم، اگر کسی از سوی امام علیه‌السلام بر امری گمارده می‌شد، مردم موظف بودند دستورهای او را اطاعت کنند. وقتی حضرت علی(علیه السلام) مالک اشتر را به استانداری مصر مأمور کرد، دستورات مالک واجب الاطاعهٔ بود. زیرا مخالفت با مالک‌اشتر، مخالفت با حضرت‌علی بود. وقتی کسی، دیگری را نماینده و جانشین خود قرار دهد، برخورد با جانشین، در واقع برخورد با خود شخص است. در زمان غیبت که فقیه از طرف معصوم برای حاکمیت بر مردم نصب شده، اطاعت و عدم اطاعت از فقیه به معنای پذیرش یا رد خود معصوم(علیه السلام) است. به طور خلاصه باید گفت: اولاً فقیه دارای ولایت تکوینی نیست؛ ثانیاً ولایت مطلقه فقیه، همان اختیارات معصوم است و مستلزم تغییر دین نیست؛ ثالثاً اصل ولایت فقیه را هیچ فقیه شیعی منکر نشده‌است؛ رابعاً اختلاف فقها در ولایت فقیه، در تفاوت نظر آنان در دامنهٔ اختیارات است، نه اصل ولایت. حال نکتهٔ مهم دیگری را باید توضیح داد: ولایتی که به فقیه اعطا شده است برای حفظ اسلام است. اولین وظیفهٔ ولی فقیه پاسداری از اسلام است. اگر فقیه، اصول و احکام دین را تغییر دهد، اسلام از بین می‌رود. اگر حق داشته باشد اصول را تغییر دهد یا آن را انکار کند، چه چیزی باقی می‌ماند تا آن را حفظ کند؟! لیکن اگر جایی امر دایر بین اهم و مهم شود، فقیه می‌تواند مهم را فدای اهم کند تا اینکه اهم باقی بماند. مثلاً اگر رفتن به حج موجب ضرر به جامعه اسلامی باشد و ضرر آن از ضرر تعطیل حج بیشتر باشد فقیه حق دارد برای حفظ جامعه اسلامی و پاسداری از دین، حج را موقتاً تعطیل کند و مصلحت مهمتری را برای اسلام فراهم نماید. تزاحم احکام شرعی در کتب فقهی آمده‌است اگر دو حکم شرعی با یکدیگر متزاحم شوند یعنی؛ انجام هر یک مستلزم از دست رفتن دیگری باشد، باید آن که اهمیت بیشتری دارد، انجام بگیرد. مثلاً؛ اگر نجات جان غریقی بسته به این باشد که انسان از ملک شخصی دیگران بدون اجازه عبور کند، دو حکم وجوب نجات غریق و حرمت غصب ملک دیگران با یکدیگر تزاحم دارند؛ در این صورت اگر بخواهیم واجب را انجام دهیم، مرتکب حرام می‌شویم و اگر بخواهیم دچار غصب نشویم، انسانی جان خود را از دست می‌دهد. از این رو وظیفه داریم میان دو حکم مقایسه کنیم و آن را که اهمیت بیشتری دارد، انجام دهیم، و چون حفظ جان غریق مهمتر از تصرف غاصبانه در اموال دیگران است، حرمت غصب ملک از بین می‌رود و نجات غریق ترجیح می‌یابد. در امور اجتماعی نیز این گونه است؛ ولی فقیه از آن رو که به احکام اسلامی آگاهی کامل دارد و مصالح جامعه را بهتر از دیگران می‌داند، می‌تواند اجرای برخی

از احکـام را برای حفـظ مصالـح مهمـتر متوقف کنـد. در چنین مواردی فقیه حکم اسلامی دیگری را اجرا می‌نمایـد در این صورت احکام اسـلام عوض نشده‌است، بلکه حکمی مهمتر بر مهم، پیشـی گرفته است و این خود از احکام قطعی اسـلام است. دربارهٔ اصول دین که اسـلام، بر آن بنا شـده‌است، به هیـچ وجه جایز نیست که برای حفظ مصـلحت دیگری اصول دین تغییر یابـد، زیرا در تزاحم میـان اصول دین بـا امور دیگر، اصول دین مقـدم است. از این رو اگر ولی‌فقیه درصـدد انکـار یا تغییر اصول دین برآیـد، مخالفت با اسـلام کرده‌است و این مخالفت او را از عدالت ساقط می‌گرداند. و پس از آن ولایت از وی سـلب می‌شود و حکم او ارزش ندارد. اگر گفته شود ولی فقیه دارای ولایت مطلقه است و او ممکن است از قدرت مطلقه‌اش بر این امر مدد بگیرد پاسخ این است که مراد از ولایت مطلقه این است که آنچه پیغمبر اکرم و امامان معصوم در آن ولایت داشـته‌اند -- جز در موارد استثنایی -- جزء اختیارات ولی فقیـه است، انکـار یـا تغییر اصـول دین برای پیـامبر اکرم و ائمه اطهـار هم روا نیست تـا چه رسـد به ولی‌فقیه. ۱۲. ولایـت فقیه و تخصصـهای گونـاگون اگر در قانون اساسـی امور متعـددی را به عنوان اختیارات ولی‌فقیه مطرح کرده‌انـد، مقصود قانونگـذاران این نبوده است که ولی فقیه در تمامی آن امور تخصـص داشـته باشـد و شـخصاً نظر بدهـد، زیرا تردیدی نیست غیر از کسانی که به علم غیب مرتبطنـد، هیـچ کس، نمی‌توانـد ادعـا کنـد در همـهٔ علوم صـاحب‌نظر است. مشـاوره با متخصـصان در هر جامعه‌ای متخصـصان متعددی هستند که هر گروه در رشته‌ای خاص صاحب‌نظرند. ولی‌فقیه نیز باید مشاورانی از متخصصان مختلف داشته باشد تا آنها در مسایـل متفـاوت اظهـار نظر کننـد و نظر مشورتی خود را به ایشـان انتقـال دهنـد. در نهـایت ولی فقیه با توجه به مشورتهایی که انجام می‌دهد تصـمیم می‌گیرد و سـخن نهایی را اعلام می‌کند. قرآن می‌فرماید: «وشاورهم فی‌الامر فاذا عزمت فتوکل علی‌الله؛ در کارها با مؤمنـان مشورت کن! امـا هنگـامی که تصـمیم‌گرفتی (قاطع باش و) بر خـدا توکل کن.» این آیه خطاب به رسول‌الله(صـلی الله علیه واله) است. براساس بینش دینی ما آن حضـرت، معصوم و عالم به علم الهی (لـدنی) بودنـد، ولی مأمور بودند؛ با مردم و آگاهان در مسائل مشورت نماینـد. شایـد حکمت این فرمان این بود که مردم را در کارها دخالت دهند، تا آنان با دلگرمی و اطمینان بیشتری با آن حضـرت همکاری کننـد، در عین حال در آیه تصـریح شـده که عزم و تصـمیم نهایی، با پیامبر است. وقتی پیامبر - عظیم‌الشأن - بایـد مشورت کنـد، حـاکم غیرمعصوم - که دسترسـی به علم غیب نـدارد، سـزاوارتر به مشورت است، ولی تصـمیم نهایی با اوست. ممکن است مشـاوران رهبر در یـک نظـام رسـمی مثـل مجمـع تشـخیص مصـلحت نظـام قرار داشـته باشـند و ممکن است مشـاوران غیررسـمی باشـند. در تمـام کشورهـای دنیـا - به رغم وجود اختلاـف در نوع حکومت - رهـبران و رؤسـای کشورهـا در زمینه‌هـای نظامی، فرهنگی، اجتماعی، سیاسـی و ... مشاور یا مشاورانی دارنـد که در امور مختلف از نظرات آنها اسـتفاده می‌کننـد. در این باره حـاکم اسـلامی نیز ماننـد دیگر رهبران و حاکمـان عمـل می‌کنـد. در هیـچ کشـوری، حـاکم یـا رئیس‌جمهـور، برخـوردار از کلیهٔ تخصصهای علمی و عملی نمی‌باشد و چنین چیزی اصولاً ناممکن است. ۱۳. اختلاف نظر فقیهان عقل آدمی حکم می‌کند: انسان در مواردی که علم و خبرویت نـدارد، به صاحبنظران و متخصـصان مراجعه کنـد. مثلاً بیمار که راه درمان خود را نمی‌دانـد، به پزشـک رجوع می‌کند، یا کسـی که در ساختن خانه مهارت ندارد، از معمار متخصص استمداد می‌جوید. همچنین همهٔ انسانها فرصت تحقیق یا توانایی لازم برای اسـتخراج احکام از منابع اصلی شرع را ندارند، پس باید به متخصصان و صاحبنظرانی که از چنین توانایی - در حـد مطلوب - برخوردارنـد، مراجعه و از آنهـا پیروی کننـد. این مسألـه در آیـهٔ شـریفه «فاسألوا اهل‌الـذکر ان کنتم لاتعلمون» اشاره شده‌است. طبیعی است متخصـصان هر علمی در جزئیات مسائل با یکدیگر توافق کامل نداشـته باشند؛ مثلاً گاه مشاهده می‌شود چند پزشـک حـاذق در تشـخیص بیمـاری خاصـی به نتیجه‌ای یکسـان نمی‌رسـند و نسـخه‌های متفـاوتی تجویز می‌نماینـد. در مواردی که متخصـصان توافق ندارند، عقل می‌گوید، مراجعه به «اعلم» لازم است؛ یعنی آن کس که تخصص برتری دارد، باید بر دیگران مقدم شود. در احکام شـرعی فردی، هر شخصی برای تعیین مسیر خود به مجتهد اعلم -- که در کشف و استنباط احکام تواناتر از دیگران است -- می‌تواند مراجعه کند. در مسائل اجتماعی و سیاسـی باید به مجتهدی که در این جنبه‌ها اعلم است و به گونه نظام‌مند توسط

خبرگان انتخاب می‌شود، مراجعه کرد. از سوی دیگر مراجعه به مراجع مختلف موجب هرج و مرج و اختلال نظام می‌شود، از این رو تکلیف نهایی باید توسط مجتهد معینی اعلام شود و در جامعه پیاده گردد. به این دلیل اظهار نظر در مسائل جامعه اسلامی، فقط به مجتهدی سپرده شده که در رأس جامعه قراردارد و به تمام مصالح و مفاسد جامعه آگاهی بیشتری دارد. بنابر این در صورت تعارض (اختلاف) فتوای ولی فقیه با فقهای دیگر، در امور فردی می توان به مرجع تقلیدی که در فقاهت، اعلم تشخیص داده‌ایم مراجعه کرد اما در امور اجتماعی همیشه نظر ولی فقیه مقدم است. چنانکه فقهأ در مورد قضاوت تصریح کرده‌اند و حتی در رساله‌های عملیه هم آمده است که اگر یک قاضی شرعی در موردی قضاوت کرد قضاوت او برای دیگران حجت است و نقض حکم او -- حتی از طرف قاضی دیگری که اعلم از او باشد -- حرام است. ۱۴. انتقاد از " ولی‌فقیه "براساس اعتقادات دینی ما فقط -- پیامبران، حضرت زهرا و ائمه اطهار(علیهم السلام) معصوم‌اند. از این رو هیچ‌کس ادعا نمی کند احتمال اشتباهی در رفتار و نظرات ولی‌فقیه نیست. احتمال خطا و اشتباه در مورد ولی فقیه وجود دارد و ممکن است دیگران به خطای او پی‌ببرند. از این رو می توان از ولی فقیه انتقاد کرد. ما نه تنها انتقاد از ولی‌فقیه را جایز می‌شماریم، بلکه براساس تعالیم دینی معتقدیم یکی از حقوق رهبر بر مردم لزوم دلسوزی و خیرخواهی برای اوست. این حق تحت عنوان «النصیحهٔ لائمهٔ‌المسلمین» تبیین شده‌است. نصیحت در این عبارت به معنای پند و اندرز نیست، بلکه دلسوزی و خیرخواهی برای رهبران اسلامی است؛ بنابراین نه تنها انتقاد از ولی فقیه جایز است، بلکه واجب شرعی مسلمانان است، و منافع و مصالح شخصی یا گروهی نباید مانع انجام آن شود. نکاتی در شیوهٔ انتقاد لیکن در انتقاد از ولی فقیه رعایت نکات زیر لازم است: ۱. اخلاق اسلامی در هنگام انتقاد رعایت شود. در این مسأله رهبر با دیگر مؤمنان مشترک است. شرایط انتقاد شامل موارد ذیل است: الف. پیش از انتقاد باید اصل موضوع، محرز و عیب و اشکال، قطعی باشد؛ نه آنکه مبتنی بر شایعات و اخبار غیرقابل اعتماد و یا بر اساس حدس و گمان و بدون تحقیق، مطالب ناحقی به کسی نسبت داده شود و موجب اعتراض و انتقاد قرارگیرد. ب . به منظور اصلاح و سازندگی انتقاد شود، نه برای عیب‌جویی و رسوایی اشخاص. ج . انتقاد بر اثر دلسوزی، خیرخواهی و صمیمیت باشد نه به سبب برتری‌طلبی. د . بدون هیچ توهین و جسارت، مؤدبانه و با رعایت شؤون وی بیان شود. و در حقیقت انتقاد باید بسان هدیه‌ای تقدیم شود. امام صادق(علیه السلام) فرمود: «احب اخوانی الی من اهدی الی عیوبی؛ محبوبترین برادرانم کسی است که عیوب و اشکالاتم را به من هدیه کند.» ۲. افزون بر موارد فوق برای شخصیت محترم و قداست خاص رهبری در نظام اسلامی مسائل دیگری نیز باید در نظرگرفته شود؛ به یقین، میان انتقادکردن فرد از دوست خود، یا زن از شوهر و یا فرزند از پدر، یا شاگرد از استاد تفاوتی روشن وجود دارد فرزند و شاگرد برای پدر و استاد خود احترام خاصی قائلند. اما فوق آنها قداستی است که برای امام و جانشین او وجود دارد. قداست -- همانگونه که در مباحث گذشته به تفصیل بیان شده است -- محبتی همراه با احترام و تواضع است و چون ولی فقیه در مقام نیابت معصوم قرار دارد از این رو از قداست والایی برخوردار است و رعایت کمال احترام وادب برای او ضروری است و حفظ حرمت و شأن او بر همه لازم استلذا انتقاد باید به‌گونه‌ای بیان شود که هیچ‌گونه تأثیر سویی بر قداست و جلالت جایگاه ولی‌فقیه نداشته باشد. ۳. سومین نکته‌ای که در انتقاد از رهبر باید در نظر گرفت، توجه به دشمن است. انتقاد از رهبر باید هوشمندانه طراحی شود تا موجب سوءاستفاده دشمنان نشود؛ از آن رو که رعایت این موارد در انتقاد از ولی‌فقیه لازم است، مجلس خبرگان کمیسیونی برای نظارت بر فعالیتهای رهبری دارد که عملکرد ایشان را مورد بررسی قرارمی‌دهد و در موارد لازم نتیجهٔ آن را به اطلاع ایشان می‌رساند. این هیأت تحقیق به پیشنهاد خود مقام معظم در مجلس خبرگان تشکیل شد. بهترین شیوهٔ انتقاد به نظر می‌رسد برای رعایت همه اصول مزبور، بهترین شیوهٔ انتقاد، نوشتن نامه به دبیرخانه مجلس خبرگان و بیان موارد لازم است. انتقاد از دیگر مسؤولان نظام (مجلس، قوهٔ مجریه و قوهٔ قضائیه) در اصل ۹۰ قانون اساسی مطرح شده است. «یعنی هر کس شکایتی از طرز کار مجلس یا قوهٔ مجریه و یا قوهٔ قضائیه داشته باشد، می‌تواند شکایت خود را کتباً به مجلس شورای اسلامی عرضه کند. مجلس مؤظف است به این شکایات رسیدگی کند و پاسخ

دهـد...» ملاحظه می‌شود مراجعه به مجلس، راهکاری مناسب برای شکایت -- که نوعی انتقاد از مراکز فوق به شمار می‌آید -- تصویب شده است. عمل به این قانون -- که دارای ضمانت اجرایی است -- موجب حفظ حرمت نهادهای مذکور خواهد بود. طبق اصل یکصد و سیزدهم قانون اساسی رهبر عالی‌ترین مقام رسمی کشور محسوب می‌شود. از این رو رعایت این نکات دربارهٔ او اولویت دارد. شایان ذکر است که نباید انتظار داشته باشیم به همهٔ مباحث و انتقاداتی که مطرح می‌کنیم پاسخ مختصر یا تفصیلی داده شود زیرا به دلیل پیچیدگی مسائل سیاسی و تصمیم‌گیریهای کلان اجتماعی و نیز امکان سوء استفاده دشمن از آنچه افشا خواهد شد، همیشه بیان انگیزه‌های مختلف عملکردها و تدابیر سیاسی برای عموم میسر نیست، ولی قطعاً باید به نظرات، انتقادات و پیشنهادهای مفید توجه شده و موارد لازم به اطلاع ولی‌فقیه برسد. در هیچ نظام حکومتی در شرق و غرب، حاکم مؤظف به ارتباط نزدیک و دائمی با کلیهٔ آحاد شهروندان و اطاعت از انتقادات همهٔ آنان نیست و نظام اسلامی اتفاقاً در این باب، بیشترین درجهٔ مردم‌گرایی و انعطاف را دارد. پی نوشت: ۱. انفال(۸)، آیه ۶۲. ۲. نهج‌البلاغه، خطبهٔ سوم. ۳. نهج‌البلاغه، خطبه ۲۷. ۴. یوسف: ۶۷؛ حاکمیت فقط از آن خداست. ۵. شوری: ۳۸؛ مؤمنان کارشان را با مشورت یکدیگر انجام می‌دهند. ۶. احزاب: ۳۶؛ هیچ مرد و زن با ایمانی حق ندارد هنگامی که خدا و پیامبرش امری را لازم بدانند، با آن مخالفت نماید. ۷. نهج‌البلاغه، خطبه ۱۷۳. ۸. نسأ: ۶۰، «می‌خواهند طاغوت را در اختلافات خود حاکم قراردهند در حالی که مأمور شده‌اند به طاغوت کفر ورزند.» ۹. اصول کافی، ج ۱، ص ۶۷۰. ۱۰. همان. ۱۱. همان. ۱۲. صحیفهٔ نور، ج ۱۵، ص ۷۶. ۱۳. حکومت اسلامی، صص ۵۶ – ۵۷. ۱۴. نسأ (۴): ۶۰. ۱۵. اصول کافی، ج ۱، ص ۶۷. ۱۶. کمال‌الدین، ج ۲، ص ۴۸۳. ۱۷. آل عمران (۳)، ۱۵۹. ۱۸. نحل (۱۶): ۴۳؛ اگر نمی‌دانید از آگاهان بپرسید. ۱۹. بحار، ج ۷۸، ص ۲۴۹، روایت ۱۰۸، باب ۲۳. منبع:پایگاه اسلامی بلاغ نویسنده: آیت الله محمدتقی مصباح یزدی

اسلام و دموکراسی

اسلام و دموکراسی تاریخ اسلام به دو بخش تقسیم می شود: دوره تکوین و دوره تأسیس دولت و تشریع. در دوره تکوین که در مکه از نزول وحی آغاز شد, پیامبر اسلام به دستور خداوند با شرک و بت پرستی مبارزه کرد و آیین نوظهور اسلام را تبلیغ می کرد. در این دوره او همراه صحابه اش متحمل زحمات طاقت فرسایی شد که سرانجام مسلمانان تصمیم گرفتند به حبشه مهاجرت نمایند. در سال های بعد, پیامبر با مردم یثرب که بعدها (انصار) نامیده شدند طی دو ملاقات در (عقبه) دست به کار سیاسی زد و پیمان (عقبه دوم) را که حاوی نوعی پیمان دفاعی بود, امضا فرمود. بالاخره طبق قرارداد خود با یثربیان در سال سیزدهم بعثت به یثرب (مدینه) هجرت فرمود.در آن جا بود که پایه یک حکومت عادل اسلامی را پی افکند. دوره تأسیس و تشریع از آغاز هجرت شروع می شود, پیامبر اکنون که در مدینه به صورت رهبر سیاسی و مذهبی مدنیان درآمده است, با اتکا به قدرت اجتماعی و وحی خداوند, دولت تأسیس کرد. ایشان با بستن قراردادی با یهودیان ساکن مدینه, حکومتی تشکیل داد و امت واحدی به وجود آورد. او برای دولت تازه تأسیس یافته خود , قانون اساسی تنظیم نمود. این قانون در تاریخ اسلام, (صحیفه) نامیده شده است.۱ در این قانون , روابط اجتماعی هر یک از مسلمانان و یهودیان, ضمن ۴۶ماده تنظیم شد. البته زندگی فردی, اجتماعی و سیاسی پیامبر به عنوان الگوی رهبری (اسوه) همان سیره نبوی است که به عنوان دومین منبع تشریعی و آموزشی اسلام تلقی می شود. چگونه زیستن و روش های اجتماعی او قطعاً یک الگوی عملی است که مسلمانان باید در حیات اجتماعی و مذهبی خود, آن را مد نظر قرار دهند و به او اقتدا نمایند. اکنون, این سؤال مطرح است که روش حکومتی مدینه چه روشی بوده است: دموکراسی, تئوکراسی یا دموکراتیک دینی؟ بحث از حکومت و نوع سیاسی آن, شاید از اصلی ترین و با سابقه ترین بحث های فکری و سیاسی است که در میان اندیشمندان متفکر فلسفه سیاسی بروز کرده و از ارسطو گرفته تا منتسکیو و اندیشمندان سوسیالیسم جهان معاصر, درباره آن بحث کره اند که چگونه انسان اجتماعی در پناه چنان حکومتی می تواند به سعادت همگانی و عدالت اجتماعی نایل آید؟ در پاسخ

به چنین مسأله سیاسی بوده که نوع حکومت (دموکراسی) را برای علاج مشکل اجتماعی انسان ارائه داده اند. از سوی دیگر, دعوی حکومت از سوی دین, چگونه می تواند با دموکراسی ارتباط داشته باشد؟ آیا حکومت های دینی که از سوی انبیا یا جانشینان راستین آن ها, که در نهضت های دینی اقامه شده است, پاسخ گوی نیاز اجتماعی انسان بوده اند؟ یا این که حکومت های دینی بنابر خاستگاه اعتقادی خود, که نوعی یقین و جزمیت بر آن حاکم است, چندان ارتباطی با وصف دموکراتیکی نداشته و همواره ناقض آن بوده اند و یا این که نوع حکومت ها را بر حسب نظریه بعضی از نظریه پردازان سیاسی مانند منتسکیو باید تابع عامل جغرافیایی دانست و آن را این گونه تقسیم بندی نمود که: (همواره غرب به دلیل نفوذ مسیحیت, خاستگاه حکومت های دموکراسی و شرق منبع حکومت های استبدادی بوده است؟)۲ مفهوم دموکراسی ریشه واژه (دموکراسی) از زبان یونانی گرفته شده است, دموس (Demos) به معنای مردم و کراتین (Kratien) به معنای حکومت است. اساس دموکراسی بر آزادی افکار و عقاید و سرچشمه گرفتن حکومت و اقتدار از مردم, استوار است. حکومت دموکراسی بنا به رأی (ابراهام لینکلن) عبارت است از: (حکومت مردم بر مردم و به رأی مردم).۳ امّا معنای واقعیِ (حکومت مردم بر مردم) یا (حکومت مردمی) چیست؟ به راستی آیا مردم خودشان مستقیماً حکومت می کنند؟ یا حکومتی که مردم از اداره و سیاست آن راضی بوده و به آن اطمینان داشته باشند, مردمی است؟ از تجارب سیاسی حکومت هایی که در یونان یا روم باستان, به نام حکومت های دموکراتیک, حاکمیت داشته اند, چنین فهمیده می شود که حکومتی که مردم مستقیماً زمام آن را به دست بگیرند نه وجود داشته و نه ممکن است که وجود پیدا کند ;یعنی در واقع, حکومت دموکراسی به مفهوم سیاسی مصطلح خود, هرگز از عالم ذهن بشر خارج نشده و در بیرون تحقق نیافته است. امّا آن چه در عصر ما, از حکومت دموکراتیک دیده می شود این است که به حکومتی که فردی مستبد یا طبقه ای خاص آن را در دست نداشته باشند, (دموکراسی) گفته می شود. چنین حکومتی غیر از حکومت اریستوکراسی (اشرافی) تئوکراسی (روحانیان) و الیگارشی (نظامیان) است. بنابراین وصف (دموکراسی) یک مفهوم سلبی و منفی خواهد داشت. اگر معیار حکومت دموکراسی را رضایت و اعتماد مردم به آن بدانیم, این تعریف ممکن است از جهاتی مقبول, ولی از جهات دیگر قابل نقد و ناقص باشد, زیرا در تاریخ حکومت ها, بعضی از سلاطین و زمامداران را هم می بینیم که آن چنان مورد رغبت و رضایت مردمشان بوده اند که حتی احیاناً ستایش هم شده اند و به هیچ وجه, مورد اعتراض هم واقع نشده اند. حکومت (کریم خان زند) در ایران از نمونه های بارز این حکومت است. لذا ممکن است برای حکومت مردمی, تعریف و توصیف دیگری را نیز یادآور شد. حکومت دموکراسی از آن جهت مردمی و دموکراتیک است که در راه خدمت به مردم, برای تأمین رفاه و آسایش آنان, تلاش می کند و مردم حق دارند در امور دولت نظارت داشته باشند. این که نوع و نظام چنین حکومتی چیست: دموکراسی, اریستوکراسی یا حکومت صالحان, نکته ای است که در بیان اندیشه فیلسوفان سیاسی یونان باستان نیز وجود داشته است. شاید, آنان نخستین بار از مفهوم دموکراسی و خدمت به مردم سخن گفته باشند ;مثلاً (پریکلس) از حکمرانان آتن, تاکید داشت همه مردم حق دارند حکومت نمایند و حکومت از آنِ همه است, نه در اختیار عده ای, و همه حق دارند بر امور دولت نظارت کنند.۴ در عصر حاضر نیز اندیشمندان سیاسی آمریکا, وقتی که می خواستند استقلال آمریکا را اعلام نمایند, در بیانیه خود چنین آوردند: ما این حقایق را پذیرفته ایم تا مستقل باشیم: ۱ همه انسان ها مساوی اند و مساوی آفریده شده اند. ۲ خداوند به آن ها حقوق پایدار اعطا کرده است. این حقوق عبارت اند از: حق حیات, آزادی, بهره وری از رفاه و خوش زیستن و حفظ این حقوق. ۳ حکومت از میان مردم و انسان ها برخاسته است و قدرت خود را از مردم دریافت می کند.۵ با وجود این تأکیدات, همه می دانیم که حکومت های دنیا, حتی در مرکز به اصطلاح دموکراسی جهانی, (آمریکا) چنان نیست که نظر مردم و یا رأی آن ها صددرصد دخالت داشته باشد, بلکه بیش تر متنفذان جامعه از طریق احزاب حاکم, نمایندگان خود را به قدرت می رسانند و تا حافظ منافع آن ها باشند. درست برخلاف آن چه در ایران اتفاق افتاد و همه مردم ایران به نظام جمهوری اسلامی رأی دادند. امّا در بُعد فلسفه سیاسی و اندیشه های بشر دوستانه, طراحان مؤثر

انسانیت و احقاق حقوق, آدمیان اند نه واقعیت, لذا اگر از سر اندیشه, به مسأله حکومت و خدمت به مردم نظر کنیم, علاوه بر فلسفه های سیاسی, همه ادیان بشری, بخصوص ادیان آسمانی, تأکیدی ژرف بر خدمت به مردم و رفاه حال آنان دارند. مردم مداری در آموزش های ادیان اساساً ادیان برای راهنمایی و ارشاد انسان ها و در راه خدمت و ترقی آنان نازل شده و بسط یافته اند, قرآن کریم می فرماید: (انّما انت منذرٌ وَلِکلّ قوم هادٍ;۶ (ای پیامبر) تو فقط هشدار دهنـد ای و برای هر قومی رهبری است.) طبق قـدیمی ترین متن حقوقی, (حمورابی) پادشاه بابل, قوانینی را تصویب کرد که حقوق مساوی و عـدالت را برای افراد ملّت اجرا نمایـد. از جمله ده فرمانی که خداونـد در کوه طور به حضرت موسی وحی فرمود عبارت بود از: (علیه همسـایه خود شـهادت دروغ مـده.) در چین کنفوسیوس گفت: (آن چه بر خود روا نمی داری در حق دیگران روا مـدار.) بودا به شاگردانش گفت: (در جهان مسافرت کنیـد و به مردم خدمت نمایید, بدون احساس رنج و درد, تنها برای منفعت و شادی خدایان و انسان ها.) حضـرت مسیح(ع) فرمود: (همسایه ات را دوست بـدار.) حضـرت محمـد(ص) پیامبر اسـلام فرمود: (ا گر با دیگران به بی عدالتی رفتار نکنی, کسـی با تو به بی عدالتی رفتار نمی کند.)۷ اسلام و خـدمت به مردم بنـابراین, اگر خـدمت به مردم و تلاش در راه آسـایش, رفـاه و احیای حقوق انسانی و عـدالت اجتماعی را معیارِ حکومتِ صالـح, شایسـته و مردمی بـدانیم, قطعاً حکومت پیامبر اسـلام(ص) در رهبری حکومت مدینه, از نمونه های اعلای این حکومت می باشد که در مدینه تشکیل شده است. آن چه در حکومت اسلامی, مطرح است, اصول و اهداف متعالی انسانی است, نه شـکل و رنگ خاص. هر حکومتی که بتواند عدالت اجتماعی را به نحو شایسته ای در جامعه اجرا نماید, می توان آن را (حکومت اسـلامی) نامیـد. شـکل حکومت برحسب مقتضـای زمـان به هر صورت که انتخاب شود آزاد است ;به عبارت دیگر, حکومت اسـلامی, شـکل خـاص یـا رنگ خاصـی از حکومت نـدارد. معیارِ عـدالت و احیای حقوق انسانی است بعـداً شـکل حکومت را زمان تعیین می کنـد. امّا اگر بخواهیم شـکل حکومت اسـلامی و روش سیاسـی پیامبر را نام گذاری کنیم, به جاست که آن را حکومتِ (خـدایی مردمی) بنـامیم, زیرا پیـامبر گرچه فرسـتاده خداونـد است, در کارهای اجتماعی خود همواره از مشورت با مردم ابا نداشـته و آنان را در اجرای امور و نظارت بر کارها دخالت می داده است, حتّی در بسیاری اوقات, نظر اکثریت را مقدّم می داشت. نقش (بیعت) در انتخاب و شـکل کشائی اجتماعی وجود یک پدیـده اجتماعی در تاریخ و فرهنگ اسـلامی, نشان آن اسـت که مسائل اجتماعی در زمان رسول خدا از طریق نظرِ مردم و رأی و پیمان آن ها صورت می گرفت. قطعاً واژه (بیعت) از ریشه (بیع) به معنای یک نوع عقـد و قرارداد اجتماعی است که میان متعاقـدین برقرار می شود و حکایت از لزوم میثاق و ضـرورت مسأله را می رسانـد. پیـامبر اسـلام(ص) در آغـاز رسالت و دوره تکوین, هنگامی که می خواست دعوت اهل مـدینه (انصار) را بپـذیرد, با ایجاد یـک نوع قرارداد (بیعت) در عقبه دوم, آن را پـذیرفت ;جـالب این که در این رأی گیری اجتماعی, برخی زنان مسـلمان نیز حضور داشـتند و در آن شـرکت کردنـد. یا انعقاد قراردادِ (بیعت) صـلح حدیبیه, بیعهٔ رضوان, در حَلِّ مشـکل آتش بس و امضای صـلح با قریش, پیامبر آن را به نوعی (رفراندم) گذارد و از مسـلمانان در پایداری جبهه اسـلام و صـلح با قریش (بیعت) گرفت. این بیعت در تاریـخ اسـلام اهمیت فوق العاده ای دارد که خداونـد در سوره فتح, داسـتان آن را باز گو می کند: (انّ الذین یبایعونک انّما یبایعون اللّه یـدُاللّه فوق ایدیهم فمن نکث فانّما ینکث علی نفسه و مَنْ اوفی بما عاهد علیه اللّه فسیؤتیه اجراً عظیماً;۸ در حقیقت, کسانی که با تو بیعت می کنند, جز این نیست که با خدا بیعت می کنند, دست خدا بالای دست های آنان است. پس هر کس که پیمان شکنی کنـد, تنها به زیان خود پیمان می شـکند و هر که بر آن چه با خـدا عهـد بسته وفادار بمانـد به زودی خـدا پاداشـی بزرگ به او می بخشد.) سپس اضافه می کند: (لَقَدْ رَضِیَ اللّه عَنِ المؤمنینَ اِذْ یُبایِعونَک تحت الشَجرهْ فَعَلِمَ ما فی قلوبِهِم فَانزَل السَکینَهَ عَلیْهم وَاثابهم فتحاً قریباً;۹ خداونـد از مؤمنـان خشنود است آن جـا که در زیر درخت با تو (بیعت) کردنـد, خداونـد از آن چه در دل آن هاسـت آگـاه است پس طمأنینه خود را بر آنهـا نـازل کرد و ایشـان را به پیروزی نزدیک رسانیـد.) کارکرد بیعت با پیامبر خود حل مشـکل اجتمـاعی را به دنبـال داشت و پیروزی را برای مسلمانان محقق می سـاخت.۱۰ آیا اسلام تئوکراسـی است؟ برخی از نویسـندگان,

حکومت اسلامی را (تئوکراسی) (Teocracy) معرفی کرده اند, در صورتی که حتی از نظر تشیع, که به پیشوایان منصوص معتقد است, میان حکومت اسلامی و تئوکراسی, تفاوت بسیاری وجود دارد, زیرا آنان که حکومت خود را (از جانب خداوند) و خود را فرزندان الهه معرفی می کردند و یا چون پادشاهان جبار و مستبد مسیحی در قرون وسطی فرضیه (حقوق الهی سلاطین) را مطرح می ساختند, منظورشان این بود که مردم زورگویی آن ها را تحمل نمایند و دم بر نیاورند. اما در حکومت اسلامی, زمامداران موظف اند فقط قانون را اجرا کنند نه اراده شخصی خود را ;به تعبیر دیگر, حکومت آن ها کاملاً مشروط است نه مطلق و خود آنها در پیشگاه قانون, با دیگران برابر و در عرض سایر امت اند. امام علی(ع) در اولین خطبه خود پس از حکومت فرمود: (ایّها الناس انّما اَنَا رَجُلٌ منکم لی ما لَکم وعَلَی ما علیکم;۱۱ ای مردم, من یکی از شما هستم, آن چه به نفع شما است به صلاح من هم هست و هر چه به ضرر شما است, قطعاً به ضرر من هم خواهد بود.) نقد منتسکیو بدون شک, نظر منتسکیو درباره حکومت اسلامی از بی اطلاعی بوده است, حاشیه پرداز (روح القوانین), محمد مددپور, می نویسد: (منتسکیو بنا بر مشهودات زمانه و مبانی نظری عصر روشن گرایی در شرق شناسی و مسأله استبداد شرقی, در مطالعات سیاسی و تاریخی خود به این نتیجه رسیده است که هر آن چه متعلق به شرق و ادیان شرقی است, منشأ استبداد است, در حالی که مسیحیت غربی از استبداد, دوری می کند.) این نظریه در مقایسه میان اقدامات دولت عثمانی در مقام تبعیت از اسلام رسمی بسیار سست می نماید, زیرا در دولت های اروپایی عصر منتسکیو به عنوان مظهر مسیحیت رسمی به سهولت می توان دریافت که پادشاهان مسیحی اروپا در استبداد و ظلم و ستم بر رعایا کم تر از همتایان عثمانی و شرقی خود نبودند. در واقع, تفاوت اساسی استبداد غربی و شرقی در تفاوت روش است وگرنه دیانت اسلام و مسیحیت هیچ کدام با استبداد رأی حاکم جور موافق نیستند و از هر دو دین, در قلمرو آن ها تنها اسمشان حاکم بوده است. مسأله ای که قابل ذکر است این است که آیا منتسکیو از جنایات پادشاهانی که قدرت مطلقه داشتند و به کشتارهای وسیعی, طی جنگ های قدرت در عصر اصلاح مذهب و تشکیل حکومت های مرکزی, دست می یازیدند, بی خبر بوده است؟ مگر در همان عصر, (لوئی چهاردهم) با جنگ های خود, هزاران نفر را به کام مرگ نفرستاده بود و یا (کاترینِ دوم) با نظام سرواژی (زمین برده داری) بی رحمانه حکومت نمی کرد؟ آیا اروپاییان داعیه حکومت الهی (آن هم از نوعی مسیحیت) نداشتند که هفتاد هزار مسلمان را در عصر جنگ های صلیبی در بیت المقدس کشتار کردند؟۱۲ دموکراسی انسانی نویسنده, این تعبیر را از دکتر (محمود عقّاد) متفکر و نویسنده مصری, اقتباس کرده است.۱۳ منظور از دموکراسی انسانی آن نوع حکومت مردمی است که جوهره ذاتی آن خدمت به مردم و نجات انسان از چنگال عفریت جهل, فقر و امراض جسمی و روحی و آزادی انسان از سلطه ظالمانه انسان دیگر و از سیطره استعمار, استثمار و استحمار است و این موضوعی است که در عمق تعالیم اسلام وجود دارد و از صمیم رسالت های آسمانی بر می خیزد. بنابراین توصیف, دموکراسی اسلامی بر چهار پایه و اساس استوار است: ۱ آزادی انسان: هیچ انسانی گناه انسان دیگر, حتّی گناه پدران و اجدادش را بر دوش نمی کشد: (لاتزر وازرةٌ وزر اُخری.)۱۴ ۲ مسؤولیت انسان: (تِلکَ اَمَّةٌ قَدْ خَلَتْ لَها ما کَسَبَتْ وَلَکُم ماکَسَبْتُم وَلا تُسألُونَ عمّا کانُوا یَعْلَمونَ.)۱۵ فقط انسان مسؤول اعمال خویش است: (وَاَنْ لَیْسَ لِلانسان اِلاّ ما سَعی.)۱۶ (کُلّ نَفسٍ بما کَسَبَتْ رهینةٌ.)۱۷ در خصوص احساس مسؤولیت و آگاهی انسان, این حدیث نبوی معروف وارد شده است: (کَلّکُم راعٍ و کلّکُم مسؤولٌ عن رعیته. الامام راع و مسؤولٌ عَنْ رعیته والرّجُلُ رَاعقرآن فی اهله و مسؤولٌ عَنْ رَعَیتَه و المرأَةُ راعیةٌ فی بَیْتِها وَمسؤولٌ عَنْ رَعیتها والخادِمُ مسئولٌ فی مال سیّده و مسؤول عن رعیته.)۱۸ ۳ حقوق عمومی و تساوی مردم: (یا ایّها الناس انّا خلقناکمْ مِنْ ذَکَرٍ وَانثی وَجَعَلْناکُمْ شُعوباً وَقَبائلَ لِتَعارفُوا انَ اَکْرَمَکُمْ عِنداللّه اتْقاکُم.)۱۹ روابط خانوادگی نیز به یک معنا منقطع است. حدیث نبوی در این باره می فرماید: (یا معشر اِشْتروا اَنفُسکُم لا اغنی عِنکم مِنَ اللّه شیئاً. یا بنی عَبد منافٍ! لا اغْنی عنکم مِن اللّه شیئاً. یا عباس بن عبدالمطلب؟! لا اغنی عنک مِنَ اللّه شیئاً. یا فاطمةُ بنت محمد! سَلینی مِنْ مالی ما شئتَ, لا اغْنی عَنْکِ مِنَ اللّه شیئاً, لی عَمَلی ولَکُم عملکم.) مضمون سخن حضرت(ص) این است که: ای جماعت قریش, خود را از عذاب آتش

برهانید, من شما را پیش خداوند چیزی را بی نیاز نمی کنم. ای فرزندان عبد مناف, ای عباس بن عبدالمطلب, ای فاطمه, خود را بپائید من از شما پیش خداوند چیزی را بی نیاز نمی نمایم. اعمال من در گِرو من است و کارهای شما رهین شما است. پیغمبر شنید که ابوذر به یکی از صحابه می گوید: یابن السوداء, ای فرزند زن سیاه. آن حضرت ناراحت شد و فرمود: (لَیس لِابن البیضاء عَلی ابن السَوداء فَضْلٌ اِلا بالتقوی اَوْ عَمَلٍ صَالِح ;فرزند زن سفید بر فرزند زن سیاه هیچ برتری ندارد جز به تقوا و کار شایسته.) اسلام, مانند یهودیت برای گروه یا نژاد خاصّی انحصار نیافته, بلکه دعوتش عام و همگانی است: (وَما ارسلناک إلاّ رَحْمَةً لِلعالمین.) هرگونه تعصب و عصبیت نیز از نظر آن محکوم و مطرود است: (لَیس مِنّا مَنْ دَعی عَلی عَصَبیةٍ وَلَیسَ مِنّا مَنْ قالَ بالعَصَبیةِ وَلَیْس مِنّا مَنْ ماتَ عَلَی عصبیة;۲۰ از ما نیست کسی که بر تعصب سخن بگوید و یا بر عصبیت بمیرد.) بنا به روایتی, حضرت امام سجاد فرمود: (العَصَبیةُ هِیَ اَنْ تَری شِرارَ قَومِکَ خَیْراً مِنْ خیار قَومِ آخرین;۲۱ تعصب آن است که اشرار قوم خود را بهتر از خوبان دیگران بدانی.) ۴ مشورت با مردم: به بیان یکی از نویسندگان اسلامی۲۲, محمود عقّاد مصری, لازمه حکومت عامه, تنها دخالت دادن مردم در انتخاب زمامدار و سپس بی اطلاعی و بی طرفی مردم در امور مملکت نیست, حکومت عامه کامل وقتی تحقق می یابد که همکاری و مراقبت مستمر باشد. مشورت کردن و احترام به رأی و نظر مردم در امر اجتماعی, سببِ دلبستگی و پشتیبانی آن ها می گردد. ضمناً موجب توسعه شخصیت در ملّت می شود. آیات و احادیث به قدر کافی بر اصل مشورت در ایدئولوژی و حاکمیت دموکراتیک اسلامی دلالت دارد: (والذین اِستَجابُوا لِربِّهم وَ اَقامُوا الصلوةَ وَ اَمرُهم شوری بینهم وَ مِمّا رزقناهُم یُنفقونَ* والذین اذا اصابَهُمْ البَغی هُمْ ینتصرون.)۲۳ (فاعْفُ عَنهُم وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشاوِرْهُم فی الامْرِ فَاذا عَزَمْتَ فَتوکَلْ عَلی اللّه.)۲۴ حتّی در پاره ای از روایات اشاره شده است که در صورت نبودن آیه و حدیث در مورد حَلِّ مشکلات اجتماعی می توان حلّ مشکل را از طریق مشورت با مردم حلّ کرد. از سعید بن المسیّب از امیرالمؤمنین(ع) نقل شده است که فرمود: (قُلْتُ یا رسُول اللّه ینزِلُ بِنا وَلَمْ ینزل فیه قرآنٌ وَلَمْ تَمْضِ فیه سُنّتَک, قالَ رسولُ اللّه: وَاجْمعُوا لَهُ العالِمینَ مِنَ المؤمنین فاجْعَلُوه شوری بینِکُمْ وَ لا تقضوا فیه برأیٍ واحِدٍ;۲۵ یا رسول اللّه, قضیه ای پیش می آید که درباره آن آیه ای نازل نشده و سنّت تو جاری نگشته است (پدیده های نو اجتماعی) فرمود: دانشمندان مؤمن را گردآورید و درباره آن میان خود به مشورت بپردازید. بدون آن که به رأی واحد قضاوت نمایید.) تضامن اجتماعی و مسؤولیت همگانی وجوب اجرای امر به معروف و نهی از منکر به عنوان اصل نظارت همگانی و تضامن اجتماعی از اصول و پایه های اساسی جامعه مردمی اسلامی است. آثار اجتماعی این تضامن, برقراری حالت خیرخواهی و تسالم اجتماعی است. آن چه شایان اهمیت است این که قرآن ضرورتِ (گروه) خاص که دعوت به خیر و معروف را عهده دار باشند, ضروری می داند و طبیعی است که معقول ترین و طبیعی راه و روش برای این موضوع, همان وجود احزاب صالح و شایسته اجتماعی سیاسی است که با برنامه ریزی و خیرخواهی و نه غوغا سالاری و توطئه گری به جامعه, آگاهی و شعور اجتماعی بدهند و زمامداران حکومت را در خطا کاری و اشتباه اندازی خود هشدار دهند. آن چه مهم است این است که ملّت ما در طول سال های حکومت استبدادی شاهی که آثار و نتایج آن هنوز به این زودی ها از جامعه ما, کنده نمی شود, طعم یک آزادی مشروع و قانونی و احزاب خیرخواه و شایسته را ندیده اند و یا تربیت اجتماعی برای تعامل, گفت و گو و تفاهم و در یک کلام (کار اجتماعی) را پیدا نکرده اند. هر کسی نظر خود را حق و رأی دیگری ابلهانه, و وابسته به بیگانه دانسته است و امت اسلامی که ضرورت داشت از وحدت اجتماعی و اخوّت و محبت اسلامی برخوردار باشد, کاملاً محروم و احیاناً ضد آن را مشاهده کرده است. از آثار شعور اجتماعی یک ملت آگاه این است که از تجربیات تاریخی گذشته خود عبرت گیرد و نعمتِ آزادی و استقلال را که با بهای خون بهترین فرزندان خود به دست آورده است از دست ندهد. شکست نهضت مشروطه و نهضت ملّی در یک قرن اخیر, یک بار دیگر همه دل سوزان, ایران دوستان و اسلام خواهان این ملّت را هشدار می دهد که: (بیا تا قدر یکدیگر بدانیم) پی نوشت ها: ۱. سیدمحمد ثقفی, ساختار اجتماعی سیاسی نخستین حکومت اسلامی در مدینه (قم, انتشارات هجرت قم,۱۳۷۶) ص۹۵ ;سیره ابن هشام, ج۲, ص ۱۵۰,

بحارالأنوار, ج۱, ص۱۱۰۱۱۱ . ۲. منتسکیو, روح القوانین, ترجمه علی اکبر مهتدی (تهران, امیرکبیر, ۱۳۷۵ش) ج۲, ص۷۶. ۳. Richard. M.Ketcham "what is Democracy" p.۳۸. Dattom.. Co Newyork. ۱۹۵۵ . ۴. Ibid. P.۴۰ . ۵. Ibid. P.۲۲ . ۶ رعد (۱۳) آیه۷. ۷ . ۸ .Richard. Ibid.p.۲۴ فتح (۴۸) آیه ۱۰. ۹. همان, آیه ۱۸. ۱۰. طبرسی, تفسیر مجمع البیان (تهران, شرکهٔ المعارف الاسلامیهٔ, ۱۳۷۹ه) ج۹, ص۱۱۷. ۱۱ . قملداران حیدر علی حکومت در اسلام, ص۹۶, انتشارات اسماعیلیان, تهران, ۱۳۸۵ه. ۱۲ . مددپور, حاشیه بر روح القوانین, ج۲, ص۷۸۲. ۱۳ . عباس محمود العقاد, الدیموقراطیهٔ فی الاسلام (بیروت, دارالکتاب العربی, ۱۹۷۰) ص۱۷. ۱۴ . انعام (۶) آیه۱۶۴. ۱۵ . بقره (۲) آیه ۱۴۱. ۱۶ . نجم (۵۳) آیه۳۹. ۱۷ . مدثر(۷۴) آیه۳۸ . ۱۸ . موسوعهٔ العقاد الاسلامیهٔ, الدیموقراطیهٔ فی السلام, ص۷۱۴, دارالکتاب العربی. ۱۹ . حجرات (۴۹) آیه ۱۳. ۲۰ . موسوعهٔ العقاد الاسلامیهٔ, الدیموقراطیهٔ فی الاسلام, ص۷۱۴, دارالکتاب العربی و علاء الدین الاعلمی, و هج الفصاحهٔ, ص۵۲۰, بیروت, ۱۴۰۸ه. ۲۱ . شیخ عباس قمی, سفینهٔ البحار, ج۲, ماده (عصب), ص۲۵۶. ۲۲ . عباس محمود عقاد , همان, ص ۷۰. ۲۳ . شوری (۴۲) آیه۳۸ و ۳۹ . ۲۴ . آل عمران (۳) آیه۱۵۹ . ۲۵ . به نقل از حکومت در اسلام حیدر علی قلمداران, ص۲۱۸, منقول از سنن ابی داود. منبع: فصلنامه حکومت اسلامی، شماره ۱۴ * ارسال مقاله توسط عضو محترم سایت با نام کاربری : sm۱۳۷۲ /خ

نویسنده: سیّد محمد ثقفی

مردم سالاری دینی در برابر لیبرال دموکراسی

مردم سالاری دینی در برابر لیبرال دموکراسی اشاره : «مردم سالاری دینی» نظریه مهمی است که باید درباره ماهیت، حدود، محاسن و مزیت های آن بر «مردم سالاری لیبرال» یا «لیبرال دموکراسی» سخن راند .خوشبختانه این بحث ، با دخالت مقام معظم رهبری – مدظله العالی– و مطرح شدن «مردم سالاری دینی» از زبان ایشان ، روح تازه ای به خود گرفت . البته به طور طبیعی ، مناقشاتی در این بحث نیز به وجود آمده و در تعریف و تحدید مردم سالاری دینی ، میان صاحب نظران اختلافاتی هم رخ نموده است . این بحث مهم و اساسی در آغاز پیروزی انقلاب اسلامی و هنگام تدوین قانون اساسی در مجلس خبرگان قانون اساسی و مدتی پس از آن ، در نشست ها و کرسی های سخنرانی گوناگون جریان داشت . مناسب است در این زمان ، که پس از گذشت بیش از دو دهه از انقلاب ، غبار تحریف و جعل و ابهام بر بعضی حقایق نشسته است ، با رجوعی دوباره به نظرات مقام معظم رهبری ، به تبیین «مردم سالاری دینی» و حدود و شرایط آن از نگاه ایشان بپردازیم و وجوه ممیزه این مردم سالاری، با دموکراسی غربی را بشناسیم و بدین گونه در تبیین دوباره این بحث ارزنده سهیم شویم . واژه «مردم داری» و «مردم سالاری » دارای معانی نزدیک به هم و مرتبطی هستند . برای تبیین این دو مفهوم لازم است که ابتدا معنای «مردمی بودن» روشن شود . مقام معظم رهبری در تبیین معنای «مردمی» گفته اند : «مردمی بودن حکومت ، یعنی نقش دادن به مردم در حکومت . یعنی مردم در اداره حکومت و تشکیل حکومت و تعیین حاکم و رژیم حکومتی و سیاسی نقش داشته باشند (مردم سالاری). یک معنای دیگر برای مردمی بودن حکومت اسلامی این است که حکومت اسلامی در خدمت مردم است . آنچه برای حاکم مطرح است ، منافع عامه مردم است ، نه اشخاص معین و یا قشر معین یا طبقه معین (مردم داری). اسلام به هر دو معنا ، دارای حکومت مردمی است . اگر یک حکومتی ادعا کند که مردمی است ، باید به هر دو معنا مردمی باشد .» لذا «مردم سالاری» یکی از معانی «مردمی بودن» و غیر از «مردم داری» است . رهبر انقلاب در تبیین مردم سالاری ، این گونه فرموده اند : «مردم سالاری یعنی اعتنا کردن به خواسته های مردم ، یعنی درک کردن حرف ها و دردهای مردم ، یعنی میدان دادن به مردم ، اجتماع مردم سالاری ، یعنی اجتماعی که مردم در صحنه ها حضور دارند ، تصمیم می گیرند ، انتخاب می کنند . اصل تشخیص این که چه نظامی در کشور بر سر کار بیاید ، این را امام به عهده رفراندوم و آراء عمومی گذاشتند . این هم در دنیا سابقه نداشت . در هیچ انقلابی در دنیا ما ندیدیم و نشنیدیم که انتخاب نوع نظام را – آن هم در همان

اوایل انقلاب – به عهده مردم بگذارند . تدوین قانون اساسی خواسته دیگر امام بود ، آن هم نه به وسیله جمعی که خود امام معین کنند ، بلکه باز به وسیله منتخبان مردم صورت گرفت . مردم ، اعضای مجلس خبرگان را انتخاب کردند تا قانون اساسی تدوین شود .باز مجدداً همان قانون را به رأی مردم گذاشتند و هنوز یک سال از پیروزی انقلاب نگذشته بود که مردم در انتخابات ریاست جمهوری شرکت کردند و بعد از مدت کوتاهی هم مجلس شورای اسلامی به راه افتاد . » در کشور ما گرچه اصول آن بر اساس مردم سالاری پایه ریزی شد ، ولی مردم سالاری مطلق نیست ، بلکه «مردم سالاری دینی» و حکومت ما نیز جمهوری اسلامی است . جمهوری اسلامی بر دو پایه استوار است: یکی جمهور ، یعنی آحاد مردم و جمعیت کشور ، کسانی که امر اداره کشور و تشکیلات دولتی و مدیریت کشور را تعیین می کنند و دیگری اسلام، یعنی این حرکت مردم بر پایه تفکر اسلام و شریعت اسلامی است. در کشوری که اکثریت قریب به اتفاق آن مسلمان هستند ، آن هم مسلمان معتقد و مؤمن و عامل که در طول زمان ، ایمان عمیق خودشان را به اسلام ثابت کرده اند ، اگر حکومتی مردمی است ، پس اسلامی هم هست . این یک امر طبیعی است . امروز هم واضح ترین حقیقت در نظام ما این است که آحاد و توده مردم از نظام حاکم بر کشور می خواهند که مسلمان باشد و مسلمانی عمل کند و اسلام را در جامعه تحقق بخشد ... مجلس و دستگاه قانونگذاری این مملکت ، به خواست مردم ، موظفند که قوانین را بر اساس شریعت اسلام وضع کنند . در مردم سالاری دینی ، حاکمان باید منتخب مردم باشند و این انتخاب باید در چهار چوب احکام اسلام باشد و این جمع بین «مردمی» و «اسلامی» است : «آن جایی که یک شخص معینی به عنوان حاکم از طرف خدای متعال معین نشده است ، در آن جا حاکم دارای دو پایه و دو رکن است : رکن اول آمیخته بودن و آراسته بودن با ملاک ها و صفاتی که اسلام برای حاکم معین کرده است ، مانند دانش و تقوا و توانایی و تعهد و صفاتی که برای حاکم هست ، رکن دوم قبول مردم و پذیرش مردم است .» «اصلی ترین عنصر تشکیل دهنده نظام (اسلامی) عبارت است از ، اسلام گرایی و تکیه بر مبانی مستحکم اسلامی و قرآنی ... چون ملت ایران از اعماق قلب به اسلام معتقد ، مومن و وابسته بود و هست ... لذا وقتی مردم پرچم اسلام را در دست امام مشاهده کردند و باور کردند که امام برای احیای عظمت اسلام و ایجاد نظام اسلامی وارد میدان شده ، گرد او را گرفتند و بعد از پیروزی هم به همین انگیزه ها در میدان های خوف و خطر حاضر شدند ، چون ایمان آنها به اسلام عمیق بود .» «در نظام اسلامی ، یعنی مردم سالاری دینی ، مردم انتخاب می کنند ، تصمیم می گیرند و سرنوشت اداره کشور را به وسیله منتخبان خودشان در اختیار دارند ، اما این خواست و اراده مردم در سایه هدایت الهی هرگز به بیرون جاده صلاح و فلاح راه نمی برد و از صراط مستقیم خارج نمی شود .» توهم ناسازگاری «مردم سالاری» و «خداسالاری»! آیا «مردم سالاری» با «دین سالاری» و «خدا سالاری» سازگار است ؟ مگر ما به حکم دین ، فقط خدا را حاکم نمی دانیم ، پس آیا اعتقاد به مردم سالاری به معنای ضدیت با دین نیست ؟ متأسفانه این ذهنیت خطا از طرف عده ای ترویج می شود که مردم سالاری با دین سالاری قابل جمع نیست و جمعی از نظریه پردازان نیز جمع این دو را مخالف توحید دانسته و آن را انکار کرده اند . سابقه حکومت های استبدادی که خود را به نام دین بر مردم تحمیل کرده اند ، نیز عاملی در دست دشمنان بر تبلیغ ناسازگاری دین سالاری و مردم سالاری شده است . مسئله منافات میان حکومت اسلامی و حکومت مردمی ، دارای یک سابقه تاریخی است . در طول تاریخ غالب حکومت هایی که به نام حکومت دینی وجود پیدا کرده اند ، تا آن جایی که در تاریخ از آن نشانی هست ، حکومت های استبدادی ای بوده اند که مردم و افکار مردم در آن راهی نداشته است . حکومت های مسیحی دوران قرون وسطی که در آن حاکمیت روحانیون مسیحی و حاکمیت مسیحیت مشهود و محسوس بوده است ، جزو استبدادی ترین حکومت هایی هستند که تاریخ به یاد دارد . همیشه حکومت الهی بهانه ای بوده است برای این که حاکمان رأی مردم را نادیده بگیرند و به آن اعتنا نکنند ... نتیجه این شد که در ذهن بسیاری از اندیشمندان و نویسندگان ، حتی این فکر مسجل شد که حکومت دینی با حکومت مردمی دو تاست و این دو با یکدیگر قابل جمع نیستند . در حالی که حکومت الهی به طبیعت و ذات خود با حکومت الهی و دخالت آرای مردم در حکومت ، نه تنها

منافاتی نـدارد ، بلکه حکومت هـای الهی بهـترین و شـیواترین وسـیله برای تـأمین دخـالت مردم در اداره امور هسـتند . امیرالمؤمنین مردمی ترین حاکمی است که عالم اسلامی و تاریخ اسلام به خود دیده است . حاکمی که برای اولین بار عامه مردم جمع شدند و از او تقاضـا کردنـد تا زمامـداری آنها را به دست بگیرد . مقام معظم رهبری می فرماینـد : «وقتی ما می گوییم حکومت اسلام یک حکومت مردمی است ، معنـای این حرف این نیست که حکومت اسـلامی حکومت خـدا نیست . در اسـلام حکومت الله با حاکمیت مردم در سـرنوشت خود منافاتی ندارد . حکومت مردم به معنای حکومت مردم ، آن چنان که در دموکراسـی های غربی بیان شده ، نیست . حکومت مردم به همان اندازه ای است که بر طبق فرمان خدا برای مردم اجازه و امکان تصمیم گیری و اقدام داده شده است و لـذا قرآن درباره بنی اسـرائیل می فرمایـد : «و نریـد أن نمن علی الذین استضـعفوا فی الأرض و نجعلهم ائمه ...» یعنی حکومت (از آن) مستضـعفان است و این منافـاتی نـدارد که حکـومت مستضـعفان به معنـای حکومت خـدا و در چـارچوب احکـام الهی باشـد .» نقـایص مردم سالاری لیبرال (لیبرال دموکراسـی) گرچه لیبرال دموکراسـی نسبت به نظام های اسـتبدادی شاهنشاهی و امپراتوری که قبـل از آن وجود داشت ، دارای مزایـای فراوانی است ، اما اشـکالات بسـیاری دارد که به تعـدادی از آنها اشاره می شود : حاکمیت خواسـته هـای نفسـانی ، آزادی مطلق گرچه لیبرال دموکراسـی نیز برای خود چـارچوبی دارد ، ولی قاعـده آن فقط خواست اکثریت است و از آن جا که انسان غربی و حکومت های لیبرال دموکراسـی غرب مقیـد به هیـچ مکتب دینی و آسـمانی نیسـتند (یا حـداکثر دین را در حوزه شخصـی نفوذ داده و حوزه اجتمـاعی را از دایره نفوذ آن خـارج دانسـته انـد)، خواست هـای تربیت نشـده و رهای انسان ها به طور طبیعی در مسیر مادی و شـهوانی قرار می گیرد. این که از نظر کشورهای غربی الزام به رعایت همه ضوابط اخلاقی و دینی خلاف حقوق بشر شـمرده می شود ، بر همین مبناست . دموکراسـی های غربی بر مبنای کشاندن آحاد مردم به غفلت و رها کردن زمـام شـهوات و هواهـای نفسـانی است و آزادی شـهوات جنسـی ، یک امر مباح و مجاز و بی قیـد و شـرط است . آزادی در فرهنـگ غربی، یعنی مخـالفت بـا هر چیزی که جلوی هوس و کـام انسان را بگیرد ، یعنی رهایی از هر قیـد و بنـدی . البته قیـد و بند قـانونی را که پـذیرفته انـد ، قبول می کننـد ، امـا همـان قـانون هم بـا توجه و با ملاحظه به این که «اخلاق قیـد نیست» ، «مـذهب قید نیست» و «حفـظ حقوق ملت هـا قیـد نیست» تـدوین می شود ... از نظر قواعـد لیبرال دموکراسـی ، قیـد زدن به خواسـته هـای انسانی خلاف است ، لذا اگر مردم و اکثریت افراد جامعه ای قریب به اتفاق و آزادانه حجاب ، حاکمیت دین خدا ، حرمت مشروبات الکلی و ... را بپذیرنـد ، خلاف دموکراسـی عمل کرده انـد . حاکمیت سـرمایه داران و قدرتمنـدان در دموکراسـی های غربی ، چارچوب حکومت عبارت است از منافع و خواست صاحبان ثروت و سـرمایه داران حاکم بر سـرنوشت جامعه ، تنها در آن چارچوب است که رأی مردم اعتبار پیـدا می کند و نافذ می شود. اگر مردم چیزی را خلاف منافع سـرمایه داران و صاحبان قدرت اقتصادی و مالی - و براثر آن قدرت سیاسـی - بخواهند ، هیچ تضـمینی وجود ندارد که این نظام های دموکراتیک تسلیم خواست مردم شوند . به همین علت در کشورهایی که مـدعی وجود دموکراسـی هسـتند ، غالب دولتمردان را سـرمایه داران یا وابسـتگان آنها تشـکیل می دهنـد و عموماً افراد متنفـذ ، ثروتمنـد و زورمـدار به مجلس راه می یابنـد . حاکم نبودن ضوابط صـحیح انسانی در دموکراسـی های غربی ، همان گونه که ذکر شد ، حکومت در چارچوب رأی اکثریت و با تبلیغات گسترده و مزورانه سـرمایه داران در مجرای خواست آنان شکل می گیرد و در این دموکراسـی ها ضوابط صحیح عقلانی - انسانی و اخلاقی حاکم نیست . به هیچ وجه شرط نشده که حاکم دارای عدالت ، علم ، کاردانی و ... باشد و یا در سطح توده مردم زندگی کند . ممکن است فردی که دارای هیچ صلاحیتی نبوده و اشـرافی زنـدگی می کنـد و فاسـد است و ... بـا تبلیغات و تزویر رأی مردم را جلب کنـد و حاکم شود . نبودن آزادی واقعی انتخاب اگرچه در تبلیغات دموکراسـی می گوینـد مردم حق رأی آزادانه دارند ، ولی واقعاً مردم آزادانه انتخاب نمی کنند ؛ تبلیغات پر زرق و برق، در حقیقت راه انتخـاب صـحیح را بر مردم می بنـدد. امروزه در دنیـا ، دموکراسـی ، یک دموکراسـی حقیقی نیست ؛ چرا که فشار تبلیغات پر زرق و برق و تو خالی با سخنان فریب آمیز، آن چنان بر ذهن مردم سنگینی می کند که دیگر قدرتی برای شناسایی

اصلح باقی نخواهد ماند و امکان انتخاب درست از مردم گرفته می شود . در دنیای جدید ، دموکراسی ، یعنی خواست قبول اکثریت مردم ، ملاک و منشأ حکومت شمرده شود ؛ اما کیست نداند که ده ها وسیله غیر شرافتمندانه به کار گرفته می شود تا خواست مردم به سویی که زمامداران و قدرت طلبان می خواهند، هدایت شود ؟ ملاک ، اکثریت شرکت کنندگان هر کس در حکومت ها ی مبتنی بر دموکراسی غربی ، رأی اکثریت شرکت کنندگان در انتخابات – نصف به علاوه یک – را جلب کند ، حاکم و زمامدار می شود ، در حالی که همیشه کثیری از واجدان شرایط – گاهی بیش از پنجاه درصد – در انتخابات شرکت نمی کنند و بدین گونه فردی با جلب مثلاً بیست درصد رأی واجدان شرایط به ریاست جمهوری می رسد که این یکی از بزرگترین نقاط ضعف لیبرال دموکراسی است . قرارداد عرفی بودن دموکراسی حکومت و حاکمان از آن جهت موظفند قواعد دموکراسی و مردم سالاری را رعایت کنند که چنین قرارداد عرفی را پذیرفته و امضا کرده اند ، لذا اگر زمینه ای برای نقض این قواعد به دست آورند، هیچ مانعی درونی ، ایمانی و اعتقادی مانع آنان نمی شود ، چرا که این مردم سالاری در اعتقادات آنان ریشه ای ندارد . مزیت های مردم سالاری دینی تا اینجا نقایص مردم سالاری لیبرال را مطرح کردیم . مردم سالاری دینی علاوه بر این که تمام محاسن مردم سالاری دینی را دارد ، از نقایص مردم سالاری لیبرال نیز پیراسته است و محسنات و مزایای دیگری نیز دارد که آن را در اوج می نشاند : حاکمیت خدا و دین همان طور که گذشت ، هر حکومتی چارچوبی دارد . دموکراسی غربی در چارچوب خواست آزاد و رهای انسان ها و اکثریت بود که آن هم توسط سرمایه داران جهت داده می شد ، ولی در مردم سالاری دینی ، چارچوب دین خدا حاکم است و مردم حاکمیت این چارچوب را پذیرفته اند . مقام معظم رهبری می فرمایند: «در جامعه ای که مردم آن جامعه اعتقاد به خدا دارند ، حکومت آن جامعه باید حکومت مکتب باشد ؛ یعنی حکومت اسلام و شریعت اسلامی و احکام و مقررات اسلامی باید بر زندگی مردم حکومت کند و به عنوان اجرا کننده این احکام در جامعه ، آن کسی از همه مناسب تر و شایسته تر است که دارای دو صفت بارز و اصلی باشد ؛ فقاهت و عدالت.» ضوابط و شرایط ویژه در مردم سالاری دینی ، حاکمان باید دارای شرایط ویژه بوده و از صلاحیت ها و توانایی های سطح بالایی برخوردار باشند . هر کسی حق ندارد خود را در معرض تصدی حکومت قرار دهد و مردم هم مکلفند که فقط به افراد واجد شرایط رأی دهند. حاکم باید در جایی که شخص معینی برای حکومت از طرف خدای متعال معین نشده است ، دو رکن داشته باشد ؛ رکن اول آراسته بودن با ملاک ها و صفاتی که اسلام برای حاکم معین کرده است ؛ مانند دانش، تقوا، توانایی، تعهد و ... رکن دوم پذیرش مردم و مقبولیت حاکم نزد مردم. در اسلام هیچ انسانی این حق را ندارد که اداره امور انسان های دیگر را به عهده بگیرد. این حق مخصوص خدای متعال است که خالق و منشأ و عالم به مصالح و مالک امور انسان ها، بلکه مالک امور همه ذرات عالم وجود است . خدای متعال این ولایت و حاکمیت را از مجاری خاص اعمال می کند ؛ یعنی آن وقتی هم که حاکم اسلامی چه بر اساس تعیین شخص – آن چنان که طبق عقیده ما در مورد امیر المؤمنین و ائمه علیهم السلام تحقق پیدا کرد – و چه بر اساس ضوابط و معیارها انتخاب شد ، وقتی این اختیار به او داده می شود که امور مردم را اداره کند ، باز این ولایت ، ولایت خداست ... آن کسی که این ولایت را از طرف خداوند عهده دار می شود ، باید نمونه ضعیف و پرتو و سایه ای از آن ولایت الهی را تحقق بخشد . آن شخص با دستگاهی که اداره امور مردم را به عهده می گیرد ، باید مظهر قدرت و عدالت و رحمت و حکمت الهی باشد . این خصوصیت فارق بین جامعه اسلامی و همه جوامع دیگر است که به شکل های دیگر اداره می شود . تکیه بر آگاهی و بینش مردم در نظام های استبدادی ، حکومت بر جهل مردم استوار است و در لیبرال دموکراسی غربی ، بر تبلیغات و تزویر ؛ ولی مردم سالاری دینی بر بینش عمومی توده مردم استوار است و عموم مردم آگاهانه از حکومت اطاعت می کنند و حکومت سعی بر آگاه ساختن و توجیه عموم دارد . در این خصوص مقام معظم رهبری می فرمایند : «مردم در این نظام باید بدانند نظام ما و کشور ما ، غیر از کشورها و نظام هایی است که بر مبنای استبداد اداره می شوند که می خواهند مردم نفهمند ، کر و کور باشند ... حرفه نظام ما و رژیم ما و حکومت ما و دولت ما در دانستن مردم است . اگر مردم ندانند ، اگر مردم

نفهمند ، اگر مردم تصمیم نگیرند ، کار گردانندگان این حکومت مشکل می شود ، لذا مبنای کار در این نظام بر بصیرت مردم است.» مردم سالاری حکم شرع و دین است ، نه یک قرارداد عرفی بر عکس مردم سالاری لیبرال که ریشه در قرارداد اجتماعی داشت ، مردم سالاری دینی حکم شرع و دستور دین است و مردم و حاکمان به حکم دین ، موظف به گردن نهادن در برابر آن می باشند و به هیچ وجه حق تخطی از آن را ندارند . مقام معظم رهبری می فرمایند: «مردم سالاری ما مردم سالاری دینی است . دارای فلسفه و مبنا است . چرا مردم باید رأی بدهند ؟ چرا باید رأی مردم دارای اعتبار باشد ؟ این متکی بر احساسات توخالی و پوچ و مبتنی بر اعتبار نیست . مراجعه به رأی ، اراده و خواست مردم در آن جایی که این مراجعه لازم است ، نظر اسلام است ، لذا تعهد اسلامی به وجود می آورد . مثل کشورهای غربی نیست که یک قرارداد عرفی باشد تا بتوانند آن را به راحتی نقض کنند . در نظام جمهوری اسلامی ، مردم سالاری یک وظیفه دینی است و مسئولان برای حفظ این خصوصیت ، تعهد دینی دارند و پیش خدا باید جواب بدهند .» اهرم های کنترلی در مردم سالاری دینی ، حاکم باید فقیه ، عادل ، اسلام شناس و منتخب مردم باشد . چنین حاکمی اگر کوچکترین استبداد و خودکامگی بورزد ، خود به خود عزل می شود و حق ادامه حکومت ندارد و خبرگان ملت موظفند بر او نظارت داشته باشند . اگر به خودکامگی گرایید ، او را عزل یا به عبارت دیگر عزل او را اعلام کنند . با توجه به تبیین مطرح شده از مردم سالاری و ویژگی ها و محسنات آن ، هیچ فرد منصفی بر برتری مردم سالاری دینی نسبت به مردم سالاری غربی و لیبرال دموکراسی ، تردید و شبهه ای نخواهد داشت . منبع: فصلنامه ی پویا شماره ی ۲ /خ

شایسته سالاری در حکومت دینی

شایسته سالاری در حکومت دینی مجلس شورای اسلامی، در بین ارکان نظام مقدس اسلامی، از جایگاه ویژه ای برخوردار می باشد تا جایی که بنیانگذار و معمار کبیر انقلاب، حضرت امام آن را در رأس همه امور می دانست. مجلس شورای اسلامی رکن قوه مقننه در نظام جمهوری اسلامی ایران است که از نمایندگان منتخب مردم تشکیل شده و مصوبات آن پس از طی مراحلی برای اجرا به قوه مجریه و قوه قضائیه ابلاغ خواهد شد.(۱) یکی از اصول اساسی و مهم در گزینش ها مسئله «شایسته سالاری» است؛ چرا که هر کدام از ما با انتخاب نماینده ای مجرب، متعهد، توانمند و شایسته می توانیم، سلامت و کارآمدی سیستم تصمیم گیری و نظارت کشورمان را تضمین نموده، و شاهد پیشرفت و تعالی هر چه بیشتر کشورمان باشیم. در این نوشتار تلاش می شود ضمن بررسی مفهوم شایسته سالاری، دیدگاه قرآن و سیره پیامبر(صلی الله علیه وآله)و حضرت امیر(علیه السلام)را در این خصوص بیان کنیم. مطلب را از نظر می گذرانیم: واژه شناسی شایسته سالاری (۲) یا شایسته محوری مفهومی رایج و شناخته شده در علوم سیاسی و حکومت داری می باشد. شایستگی به معنای داشتن توانایی، مهارت، دانش، لیاقت و صلاحیت است.(۳) شایسته سالاری،اولین بار توسط «مایکل یانگ»، جامعه شناس بریتانیایی به کار برده شد. او در تعریف شایسته سالاری می نویسد: «شایسته سالاری سیستمی است که رهبری به واسطه نخبگان را مهیا می سازد.»(۴) شایسته سالاری بنا به تعریف او سیستمی است که نقش های اجتماعی را به افراد براساس توانایی آنها، بدون لحاظ هر مزیت دیگری از قبیل: ثروت، طبقه اجتماعی، نژاد، اصل و نسب و... واگذار می کند. در شایسته سالاری، هدف این است که افراد شایسته و برگزیده مشغول در پست های فرماندهی و مدیریت در سلسله مراتب شوند و تصمیم گیر و الگوساز باشند. در مقدمه قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران نیز تأکید شده: «در ایجاد نهادها و بنیادهای سیاسی که خود پایه تشکیل جامعه است، براساس تلقی مکتبی، صالحان عهده دار حکومت و اداره مملکت می گردند.»(۵) شایسته سالاری اصلی است که با فطرت انسانی سازگار و در تمامی فرهنگ ها و مکتب های بشری مورد اتفاق است. اگر اختلافی در این زمینه وجود داشته باشد، به تشخیص معیار صلاحیت و شایستگی مربوط است که اقوام گوناگون هر کدام معیار خاصی برای آنها در نظر می گیرند. در فرهنگ اسلام هم چون دیگر فرهنگ های اصیل، معیار شایستگی، برخورداری افراد از تخصص و تعهد به یک باره

است؛ به طوری که فرد افزون بر برخورداری از تخصص و توانایی لازم در انجام مسئولیت های محوله خود را به حفظ حدود و مقررات تعیین شده موظف بداند. رعایت این اصل، به ویژه در سپردن مسئولیت های مهم و کلیدی از اهمیت به سزایی برخوردار است. شایسته سالاری در قرآن در منطق قرآن کریم منصب ها و مسئولیت ها، امانت هایی به شمار می آیند که باید به اهلش واگذار شوند؛ چنان که می فرماید: «ان الله یامرکم ان تودو الامانات الی اهلها؛(۶) همانان خداوند شما را امر می کند که امانت ها را به اهل آن واگذار کنید.» بدیهی است که رهبری امت اسلامی و منصب حکومت نیز از مهم ترین امانت هایی است که تکلیف ما در برابر آن بسیار خطیر و سنگین است. (۷)در آیه ۱۰۵ سوره مبارکه انبیا نیز تأکید شده است که حکومت و سروری بر زمین، میراث بندگان صالح و شایسته خداوند است: «ان الارض یرثها عبادی الصالحون» با توجه به کلمه صالحون در این آیه که معنای گسترده و وسیعی دارد، همه شایستگی ها به ذهن می آید؛ شایستگی از نظر عمل و تقوا، شایستگی از نظر علم و آگاهی، شایستگی از نظر قدرت و قوت و شایستگی از نظر تدبیر و نظم و درک اجتماعی. هنگامی که بندگان با ایمان این شایستگی ها را برای خود فراهم سازند، خداوند نیز کمک و یاری می کند تا آنها بینی مستکبران را به خاک بمالند، دست های آلوده شان را از حکومت زمین کوتاه کنند و وارث میراث های آنها گردند.(۸) در قرآن موارد و نمونه های بسیاری وجود دارد که به شایستگی و اهلیت کارگزاران دلالت دارد که در این مختصر به بعضی از آنها اشاره می شود. گفت وگوی خداوند با حضرت ابراهیم(علیه السلام)به روشنی از لزوم رعایت شایستگی و اهلیت در واگذاری مسئولیت ها به افراد حکایت دارد: «هنگامی که خداوند ابراهیم را با وسایل گوناگون آزمود و او به خوبی از عهده آزمایش ها برآمد، خداوند به او فرمود: من تو را پیشوا و رهبر مردم قرار دادم. ابراهیم گفت: آیا از دودمان من نیز چنین خواهند بود؟ فرمود: پیمان من به ستمکاران نمی رسد.» (۹)در این آیه لزوم آزمون و احراز شایستگی افراد، قبل از انتخاب آنان برای مدیریت و رهبری جامعه بیان شده است. (۱۰) نمونه دیگر زمانی است که بنی اسرائیل از پیامبر خود به نام «اشموئیل»(ع) درخواست فرماندهی کردند تا به همراه او با ستمگران بستیزند. او نیز به دستور خداوند طالوت را به فرماندهی آنها برگزید؛ ولی بنی اسرائیل به خاطر کمی ثروت طالوت به پادشاهی او معترض بودند. در این زمان پروردگار حکیم، علم و نیروی بدنی فراوان طالوت را به آنها گوش زد نمود و او را شایسته زمامداری اعلام کرد و فرمود: «خدا او را بر شما برگزیده، و او را در علم و (قدرت) جسم، وسعت بخشیده است. خداوند، ملکش را به هر کس بخواهد، می بخشد.» (۱۱) با توجه به این آیه برتری توانایی های علمی (اعلمیت) و جسمی فرد، ملاک شایستگی او برای زمامداری جامعه می باشد و وجود همین توانایی های علمی و جسمی فراوان در طالوت، ملاک انتخاب وی از جانب خداوند برای زمامداری بنی اسرائیل بوده است و به همین دلیل امتیازات طبقاتی و ثروت، ملاک شایستگی برای زمامداری نیست.(۱۲) شاهد دیگر این مسئله هنگامی بود که حضرت یوسف(علیه السلام)سرفرازانه از زندان آزاد شد و عزیز مصر درصدد واگذاری مسئولیتی به وی گردید. او گفت: «قال اجعلنی علی خزائن الارض انی حفیظ علیم؛(۱۳) مرا بر خزانه های این سرزمین بگمار؛ زیرا من نگهبانی دانا هستم.» در این آیه جمله «انی حفیظ علیم» علاوه بر این که حاکی از توان و دانش یوسف(علیه السلام)است، دلالت بر این نیز دارد که در این آیه دانش و توان، دو شرط اساسی برای مدیریت و تصدی امور ذکر شده و هم چنین نشان می دهد که تعهد بدون تخصص و دانش، و نیز تخصص بدون تعهد، کارساز نیست(۱۴) و همه این موارد همان معنای شایسته سالاری را به خوبی بیان کرده است. شایسته سالاری در سیره پیامبر اعظم(صلی الله علیه وآله) در بیان و سیره پیامبر اعظم(صل الله علیه و آله) نیز به گونه ای شفاف و گویا، توجه به این اصل مشاهد می شود؛ چنان که در بیانی شیوا می فرمایند: «من استعمل عاملا من المسلمین و هو یعلم ان فیهم من هو اولی بذلک منه و اعلم بکتاب الله و سنه نبیه، خان الله و رسوله و جمیع المسلمین؛ هر کس کارگزاری از مسلمین را به کار بگیرد و حال آن که می داند در بین مسلمانان کسی هست که از او شایسته تر و داناتر به کتاب خدا و سنت رسولش است، به خداوند و رسول او و تمام مسلمانان خیانت کرده است.»(۱۵) تأکید رسول خدا(صلی الله علیه وآله)بر معیار لیاقت و شایستگی افراد و برخورداری آنان از تعهد همراه با

تخصص و توانایی در انجام مسئولیت های محوله تا اندازه ای بود که اگر فردی هرچند باایمان و متعهد، از تخصص و توانایی لازم در انجام یک مسئولیت بی بهره بود، از واگذاری آن منصب به وی خودداری می کردند. روزی ابوذر، صحابی بزرگ و وفادار رسول خدا(صلی الله علیه وآله)از ایشان درخواست کرد تا منصبی به وی واگذار کنند. رسول خدا(صلی الله علیه وآله)افزون بر دل جویی از وی فرمودند: «ای ابوذر! تو را دوست دارم و هر آن چه برای خود می پسندم، برای تو نیز می خواهم. (اما مسئولیت ها و امانت هایی هستند که اگر انسان به نحو شایسته از عهده آن ها برنیاید، مایه خواری و پشیمانی وی در قیامت خواهند شد.)من تو را در مدیریت ضعیف می بینم؛ پس هیچ گاه مسئولیت و حکومت بر حتی دو نفر را نیز قبول نکن!»(۱۶) پس از فتح مکه نیز هنگامی که به سوی حنین در حرکت بودند، جوان ۲۱ ساله ای به نام عتاب بن اسید را در مقام فرماندار مکه برگزیدند و فرمودند: «اگر برای اداره مکه بهتر از تو کسی را می شناختم، او را برمی گزیدم.» و پاسخ ایشان به اعتراض برخی که تصور می کردند شایستگی به سن و سال یا جاه و مقام است، چنین بود: نباید هیچ یک از شما به خاطر کمی سن و سال، با او مخالفت کند؛ زیرا هر که سن بیشتری دارد، (لزوماً) برتر نیست، بلکه کسی برتر است که بزرگ تر باشد.(۱۷) در روایتی دیگر تعهد و تخصص را به منزله دو شرط لازم در مدیریت و رهبری می دانند و می فرمایند: «رهبری و امانت امت، صلاحیت ندارد، جز برای کسی که از سه ویژگی برخوردار باشد: پارسایی تا او را از معصیت بازدارد؛ بردباری تا بتواند با آن خشمش را کنترل کند؛ مدیریت نیکو بر مجموعه تحت مدیریتش تا برای آنان همانند پدری مهربان باشد.»(۱۸) شایسته سالاری در گفتار و سیره علوی (علیه السلام) امام علی(علیه السلام) هم در گفتار و هم در رفتار خویش بر این ویژگی تأکید خاصی داشتند. آن حضرت در سخنی شرط رهبری را توانایی و دانایی دانسته، با اشاره به لزوم رعایت اهلیت در منصب خلافت می فرمایند: «ایها الناس ان احق الناس بهذا الامر اقواهم علیه و اعلمهم بامر الله فیه؛ (۱۹) ای مردم! همانا سزاوارترین مردم به امر خلافت و رهبری امت تواناترین بر اداره آن و داناترین به فرمان خداوند در فهم مسایل می باشد.» در سخنی دیگر نیز شرط رهبری را این گونه ذکر فرموده اند: «من احسن الکفایه استحق الولایه ؛(۲۰) آن کس که درست از عهده اداره امور برآید، شایستگی رهبری بر امت را دارد.» این گونه روایات نشان می دهند که آن حضرت توجه خاصی به این اصل داشته اند و از میان آموزه های فراوان در سیره حکومتی آن امام نیز می توان به دقت و حساسیت بالایشان در انتخاب کارگزاران و صاحب منصبان اشاره کرد. ایشان پس از پذیرش منصب خلافت دلیل آن را نبود شخص شایسته ای برای حکومت دانسته، در نامه ای خطاب به کوفیان فرمودند: «خداوند آگاه است که چاره ای جز پذیرش حکومت نداشتم و اگر شایسته تر از خود را می یافتم، هرگز بر او پیش قدم نمی شدم.»(۲۱) در عهدنامه معروف مالک اشتر نیز به وی می فرمایند: «سپس در امور کارگزارانت بنگر، آنها را آزموده و بعد به کار گیر! محور گزینش تو، میل و گرایش شخصی نباشد؛ زیرا که این دو کانونی از شعبه های جور و خیانت است و از میان آنها افرادی که با تجربه تر، پاک تر، اصیل تر و پیشگام تر در اسلام اند، برگزین؛ زیرا اخلاق آنها بهتر و خانواده آنها پاک تر است و افرادی کم طمع و در سنجش عواقب امور بیناترند.»(۲۲) ویژگی های کارگزاران با توجه به این نامه از نگاه آن حضرت، زمامداران باید از ویژگی های ذیل برخوردار باشند: ۱- توانمندی و کارآمدی: «بزرگی کار، وی را از پا درنیاورد و قدرت تصمیم گیری را از او نرباید.» ۲- تجربه و آزمودگی: «اهل تجربه باشد.» ۳- سلامت روحی: «اهل حیا و عفت باشد.» ۴- اصالت خانوادگی: «از خانواده ای اصیل و درست کردار باشد.» ۵- دیانت پایدار: «از پیشگامان در گرایش به اسلام و دینداری باشد.» امیرالمؤمنین(علیه السلام)در تمام شئون حکومت خویش نیز، حق محوری را بر مصلحت اندیشی ترجیح داده، در نصب کارگزاران حکومتی نیز چنین رفتاری داشت و جز صالحان و شایستگان را به امارت منصوب نمی کرد؛ بدین معنا که موقعیت اجتماعی و خانوادگی افراد و امتیازهای گوناگون، به جز تقوا و کاردانی، در انتصاب آنان به مقام های دیوانی بی اثر بود؛ چنان که «ابن عبدالبر آندلسی» در این باره می نویسد: «و لایخص بالولایات الااهل الدیانات و الامانات.»(۲۳) ایشان پس از برگزیده شدن توسط مردم و عهده دار شدن خلافت، بلافاصله به عزل والیان فاسد و بدنام دوران گذشته پرداخت و در این راه هیچ

نرمی و مدارایی به خرج نداد. حتی نصحیت برخی عقلا و سیاست مداران آن روزگار برای باقی گذاشتن بعضی از والیان بانفوذی مثل معاویه را نیز نپذیرفت. مشهور است «مغیره بن شعبه » در نخستین روزهای خلافت علی(علیه السلام)نزد ایشان رفته و به زعم خود، از سر نصیحت و خیرخواهی به آن حضرت پیش نهاد می دهد برخی والیان و به خصوص معاویه را از کار برکنار نکند و تا تثبیت اوضاع و اعلام بیعت همه شهرها در انتظار بماند. حتی درباره معاویه یادآور می شود که وی منصوب خلیفه دوم است و توسل به این موضوع می تواند دلیل موجهی برای ابقای او در انظار عمومی باشد؛ اما امیرمؤمنان(علیه السلام)در پاسخ وی و دیگرانی همچون ابن عباس که چنین نظراتی داشتند، فرمود: «به خدا قسم! در کار دینم به خوشامد کسی کار نمی کنم و در کار خود ریا نمی ورزم.»(۲۴) درباره معاویه نیز فرمود: «به خدا قسم که معاویه را دو روز هم به حکومت وانمی گذارم.»(۲۵) با توجه به مطالب فوق، منطق قرآن و احادیث نشانگر این مطلب است که ملاک برتری و گزینش ها باید فقط براساس توانایی های افراد، به علاوه لیاقت، پاکدامنی و تعهد باشد و باید پذیرفت که در یک نظام شایسته سالار، انتخاب ها در تمام مراحل مدیریتی باید بر همین ملاک ها صورت گیرد و ما هم شایسته است به شکرانه موقعیتی که پیش آمده و سرنوشتمان به دست خودمان رقم خواهد خورد، بهترین گزینه ها را انتخاب کنیم و افرادی را برای قانون گذاری انتخاب کنیم که از توانایی های بالایی برخوردار باشند. (مرکز فرهنگ و معارف قرآن کریم) پی نوشت :)۱(. قانون اساسی جمهوری اسلامی به همراه نظرات شورای نگهبان، سیدمحمد مهدی هزاهیی، تهران، انتشارات محسن، چاپ اول، ص ۵۸، اصل ۵۸.)۲(. ۳(Meritocracy(. فرهنگ آن ندراج، محمد پادشاه متخلص به «شاد»، ج ۴، ص ۲۵۷۷.)۴(. در کتابی تحت عنوان «در پیدایش شایسته سالاری» (۱۹۵۸).)۵(. قانون اساسی جمهوری اسلامی به همراه نظرات شورای نگهبان، ص ۲۰.)۶(. النساء: ۵۸)۷(. ر. ک: المیزان فی تفسیر القرآن، سیدمحمد حسین طباطبایی، قم، انتشارات دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، چاپ پنجم، ۱۴۱۷ ق، ج ۴، صص ۳۸۵- ۳۷۸.)۸(. تفسیر نمونه، ناصر مکارم شیرازی، تهران، انتشارات دارالکتب الاسلامیه ، چاپ اول، ۱۳۷۴ ش، ج ۱۳، ص ۵۱۷ و ۵۱۸.)۹(. و اذ ابتلی ابراهیم ربه بکلمات فاتمهن قال انی جاعلک للناس اماما قال و من ذریتی قال لاینال عهدی الظالمین؛ بقره. ۱۲۴.)۱۰(. تفسیر راهنما، اکبر هاشمی رفسنجانی و جمعی از محققان، قم، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، چاپ اول، تابستان ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۲۸۶.)۱۱(. قال ان الله اصطفاه علیکم و زاده بسطه فی العلم و الجسم و الله یوتی ملکه من یشاء؛ بقره. ۲۴۷.)۱۲(. تفسیر راهنما، ج ۲، ص: ۱۴۶ و ۱۴۷.)۱۳(. سوره یوسف، آیه ۵۵.)۱۴(. تفسیر راهنما، ج۸، ص: ۳۸۲.)۱۵(. الغدیر، عبدالحسین امینی، دارالکتب العربی، بیروت، ج ۸، ص ۲۹۱ و سنن کبری، احمد بیهقی، بیروت، دارالفکر، ج ۱۰، ص ۱۱۸.)۱۶(. بحار الانوار محمدباقر مجلسی، بیروت، انتشارات بی تا، ج ۲۲، ص ۴۰۶ و ج ۷۲، ص ۳۴۲- صحیح مسلم، ابی الحسین مسلم بن حجاج قشیری، بیروت، انتشارات دارالکتاب العربی، موسسه عزالدین، ۱۴۰۷ ق، ج ۳، ص ۱۴۵۷.)۱۷(. ناسخ التواریخ، محمدتقی سپهر، تهران، کتابفروشی اسلامیه، ۱۳۶۳ ش، حضرت رسول (صلی الله علیه وآله)ص ۳۸۷- اسدالغابه، عزالدین بن الاثیر بیروت، دارالاحیاء التراث العربی، ۱۴۰۹ ق، ج ۳، ص ۳۵۸.)۱۸(. اصول کافی، ابو جعفر محمدبن یعقوب بن اسحق رازی کلینی، تصحیح و تعلیق علی اکبر غفاری، تهران، دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۸۸ق، ج ۱، ص ۴۰۷.)۱۹(. نهج البلاغه، خطبه ۱۷۳.)۲۰(. غرر الحکم و درر الکلم، عبدالواحد بن محمد تمیمی آمدی، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی قم، ۱۳۶۶ ش، ص ۳۴۱، حدیث، ۷۷۹.)۲۱(. الجمل، شیخ مفید، قم، انتشارات کنگره جهانی شیخ مفید، ۱۴۱۳ هجری قمری، ص ۲۵۹.)۲۲(. نهج البلاغه، نامه ۵۳)۲۳(. الاستیعاب فی معرفه الاصحاب، ابن عبدالبر آندلسی، بیروت، دارالجیل، ۱۴۱۲ هجری- ۱۹۹۲ م، ج ۳، ص ۱۱۱۱.)۲۴(. مروج الذهب، مسعودی، ترجمه ابوالقاسم پاینده، تهران، علمی و فرهنگی، ۱۳۷۴، ج ۱، ص۳- ۷۱۱.)۲۵(. الکامل، ابن اثیر، بیروت، دار صادر، ۱۳۹۹ ه.ق- ۱۹۷۹ م، ج ۳، ص ۱۹۷. منبع:روزنامه کیهان /خ نویسنده:سیدصمد موسوی

شرایط کارگزاران حکومتی در قرآن و حدیث

شرایط کـارگزاران حکومتی در قرآن و حـدیث مجلس شورای اسـلامی مرکب از نماینـدگان بی واسـطه مردم است که طبق قانون اساسـی جمهوری اسـلامی دو وظیفه اصلی دارند: یکی صلاحیت قانونگذاری(۱) و دیگری حـق نظـارت و حق تحقیق و تفحص در تمام امور مملکت(۲). مجلس تبلـور اراده ملت است و اراده ملت از مجرای مجلس و در قـالب قوه مقننه اظهـار و اعمـال می شود و کوچکترین غفلت در انتخاب نماینـدگان مجلس باعث می شود که افرادی ناشایست حداقل ۴ سال کشور و ملت را دچار مشکلات متعـددی کنند. در این مقاله سـعی شده است بعضـی از معیارهای کارگزاران جامعه اسـلامی از نظر قرآن و احادیث ارائه گردد تا با تأسی به فرامین الهی بتوانیم کسانی را انتخاب کنیم که از معیارهای اسلامی برخوردار بوده، بتوانند مملکت اسلامیمان را به اعتلاء و پیشـرفت برسانند. مطلب را با هم از نظر می گـذرانیم. ۱. تعهـد و تخصـص از منظر آیات و روایات دو اصل تخصـص و تعهد برای پـذیرش مـدیریت در جامعه لازم و ملزوم یکـدیگر و غیرقابل انفکاک اند و از مهم ترین شـرایط کارگزار از دیدگاه قرآن محسوب می شوند؛ چنانکه در داسـتان حضـرت موسـی وقتی یکی از دختران حضـرت شـعیب(علیه السـلام)حضـرت موسـی را برای استخدام انتخاب کرد دلیل آن را این گونه بیان می کنـد که: «پـدر، موسـی را اسـتخدام کن، چرا که بهترین کسـی را که می توانی اسـتخدام کنی، کسی است که قوی و امین باشد.»(۳) در جمله کوتاهی که در آیات فوق از زبان دختر شعیب در مورد استخدام موسی آمده، مهم ترین و اصولی ترین شـرایط مـدیریت به صورت کلی و فشـرده خلاصه شـده است و آن قـدرت و امانت است.(۴) بدیهی است منظـور از قـدرت تنهـا قـدرت جسـمانی نیست، بلکه مراد توانـایی بر انجـام مسـئولیت است. یـک مـدیر قـوی کسـی است که حوزه مأموریت خود را به خوبی بشـناسد، از انگیزه ها با خبر باشد، در برنامه ریزی مسلط و از ابتکار عمل کافی و در تنظیم کارها مهارت لازم را داشـته باشد، هدف ها را روشن کند و نیروها را برای رسـیدن به هدف بسـیج نماید.(۵) در داسـتان حضرت یوسف نیز گفته وی که فرمود: «مرا بر خزانه هـای این سـرزمین بگمـار، زیرا من نگهبـانی دانـا هسـتم.»(۶) علاـوه بر این که حـاکی از تـوان و دانش یوسـف (علیه السـلام)بر امور یـاد شـده است، جمله «انی حفیظ علیم» دلاـلت بر این نیز دارد که در این آیه دانش و توان، دو شـرط اساسـی برای مـدیریت و تصـدی وزارت ذکر شده می باشد و نیز تعهد بدون تخصـص و دانش، و نیز تخصـص بدون تعهد، کارساز نیست.(۷) کسـی که علم و آگاهی لازم در زمینه مسـئولیت محوله را نـدارد، هر چه بیشتر سـعی و تلاش نمایـد، بیشتر باعث ضـرر و زیان به زیر مجموعه خویش خواهـد شد و منابع انسانی و مادی را به هدر خواهد داد. امام صادق(علیه السـلام)در این باره این گونه می فرمایـد: آن که بی بصـیرت عمل می کند، به کسـی ماند که به بیراهه رود و شـتاب و تلاش او در حرکت جز دوری از مقصد و هدف برایش نخواهد داشت.(۸) سپردن مـدیریت ها به کسانی که دارای تخصـص لازم هسـتند به معنای حرکت مدیریت و راهبری جامعه در مسیر روشن و بدون انحراف برای رسـیدن به اهداف مورد نظر خود و جامعه می باشد؛ چنان که حضرت امیر می فرمایند: «آن که با بصـیرت و آگاهی کافی عمل کند، به کسـی می ماند که در راه روشن قدم برمی دارد.» از دیدگاه و منظر دین، مسئولیت ها باید به کسانی واگذار شود که علاوه بر تعهد، تخصـص و دانش لازم برای انجام دادن مسـئولیت را داشـته باشد. در تفسیر نمونه ذیل آیه ۲۶ سوره قصص آمده است که: آنها که در سپردن مسئولیت ها و کارها تنها به امانتداری و پاکی قناعت می کنند، به همان اندازه در اشـتباهند که برای پذیرش مسـئولیت، داشـتن تخصص را کافی می دانند. ۲. سـاده زیستی یکی دیگر از ویژگی هـای مهم کـارگزاران نظـام اسـلامی ساده زیستی است. ساده زیستی و دوری از تجمل گرایی یکی از ارزشـهای پـذیرفته مکتب انبیاء است. از این رو رهبران الهی سـاده زنـدگی می کردنـد و دیگران را به این امر دعوت می کردنـد. در این بـاره قرآن در آیات ۸ تا ۱۰ سوره فرقـان سـاده زیسـتی و دوری از زنـدگی مرفه و کـاخ نشـینی را زنـدگانی شایسـته و بایسـته برای رهبران جـامعه اسـلامی معرفی می کند.(۹) هـم چنین در آیه ۱۳۱ سوره طه بر لزوم پرهیز رهـبران الهی، از دنیـاطلبی و توجه به دنیاگرایـان تأکیـد می کنـد(۱۰) و می فرماید: «و هرگز چشـمان خود را به نعمت های مادی، که به گروه هایی از آنان داده ایم، میفکن! اینها شکوفه های زندگی دنیاست

تا آنان را در آن بیازماییم و روزی پروردگارت بهتر و پایدارتر است!»(۱۱) امام صادق(علیه السلام)می فرماید: «پیامبر اکرم(صلی الله علیه وآله)در حالی دنیا را ترک کرد که هیچ درهم و دیناری باقی نگذاشتند.»(۱۲) و در جای دیگر می فرمایند: پیامبر (صلی الله علیه وآله)مانند بردگان می خوردند و مانند بردگان می نشستند روی زمین می نشستند و روی زمین می خوابیدند.»(۱۳) با توجه به این اصل است که علی(علیه السلام)عثمان بن حنیف استاندار بصره را به خاطر شرکت او در مجلسی که فقیران حضور ندارند و از غذاهای رنگارنگ استفاده شده، مذمت کرده چنین می فرماید: «... امام و رهبر شما از دنیا به جامه و از غذا به دو قرص نان اکتفا کرده است.» اگر بخواهم می توانم غذای خویش را از عسل مصفا و مغز گندم و لباس خویش را از ابریشم قرار دهم... چگونه ممکن است هوای نفس بر من غلبه کند و مرا به سوی انتخاب بهترین خوراکها بکشاند در صورتی که شاید در حجاز یا یمامه افرادی باشند که امید همین یک قرص نان را هم ندارند و دیر زمانی است که شکمشان سیر نشده است؛ آیا سزاوار است شب را با سیری صبح کنم در صورتی که در اطرافم شکمهای گرسنه و جگرهای سوزان قرار دارد؟...» (۱۴) امام راحل شاگرد ممتاز مکتب پیامبر نیز با پیروی از قرآن می گوید: «رئیس جمهور و وکلای مجلس از طبقه ای باشند که محرومیت و مظلومیت مستضعفان و محرومان جامعه را لمس نموده و در فکر رفاه آنان باشند نه از سرمایه داران و زمین خواران و صدرنشینان مرفه و غرق در لذات و شهوات که تلخی محرومیت و رنج گرسنگان و پابرهنگان را نمی توانند بفهمند.» (۱۵) ۳. سعه صدر یکی از ویژگی ها و صفات مهم کارگزاران سعه صدر است؛ سعه صدر که از جمله الطاف خداوند است و شخص را قوی، صبور و توانا می کند تا در خواسته های خود موفق شود (۱۶)، و این امر باعث شده که از صفات ضروری کارگزاران محسوب شود. قانون گذاری؛ مهم ترین وظیفه قوه مقننه، کار پیچیده ای است و هر قدر کاری پیچیده تر باشد مشکلات آن افزون تر و آفاتش بیشتر است؛ به همین دلیل، نمایندگان باید دارای حوصله زیاد و ظرفیت کافی در رویارویی با مشکلات باشند. در قرآن درباره پیامبر اعظم(صلی الله علیه وآله)آمده است: «الم نشرح لک صدرک؛ آیا ما سینه تو را گشاده نساختیم» (۱۷) که مراد از شرح صدر رسول خدا(صلی الله علیه وآله)گستردگی و وسعت نظر وی است، به طوری که ظرفیت تلقی وحی و نیز نیروی تبلیغ آن و تحمل ناملایماتی که در این راه می بیند را داشته باشد (۱۸) و هم چنین حضرت موسی به هنگامی که دعوت خود را شروع می کرد، اولین خواسته اش از خداوند شرح صدر بوده است؛ چنان که می فرماید: «قال رب اشرح لی صدری؛ پروردگارا! سینه ام را گشاده کن» (۱۹) کارگزاران نباید در مقابل انتقاد مخالفان تحمل خود را از دست داده، عجولانه قضاوت کنند و آنان را سرکوب کنند، بلکه با سعه صدر به انتقاد آنان توجه کرده، حقایق را قبول کنند، که روح انتقادپذیری صفتی پسندیده است. هم چنین باید کارگزاران در قبال خواست های مشروع مردم و رسیدگی به مشکلات آنان پرحوصله بوده و همت بلند داشته باشند. چنان که حضرت علی(علیه السلام)رمز موفقیت کارگزاران را سعه صدر دانسته، می فرماید: «اله الریاسه سعه الصدر؛ وسیله ریاست و حکمرانی سعه صدر است» (۲۰) آن حضرت(علیه السلام)خطاب به مالک اشتر در خصوص رعایت صفت سعه صدر فرمود: «آنگاه از آنان (مردم) خشونت و ناتوانی در سخن را تحمل کن و کم حوصلگی و بی اعتنایی را واگذار.» (۲۱) ۴. حسن معاشرت از دیدگاه اسلام کارگزاران خدمتگزاران مردم هستند، نه ارباب آنان. از این رو باید نحوه رفتار و معاشرت آنان با مردم، بر اساس عناصر ارزشی اسلام باشد. کارگزار حکومت اسلامی نیز باید از عناصر مهم اخلاقی هم چون تواضع، حسن خلق، مهر به مردم و... بهره مند باشد؛ چنان که در قرآن خطاب به رسول اکرم(صلی الله علیه وآله)ضرورت خوش خلقی، نرمش و رأفت رهبران الهی با مردم بیان شده و سنگدلی و خشونت آنان را موجب پراکندگی مردم از پیرامونشان می داند (۲۲) و می فرماید: «به (برکت) رحمت الهی، در برابر آنان)مردم(نرم (و مهربان) شدی! و اگر خشن و سنگدل بودی، از اطراف تو، پراکنده می شدند. پس آنها را ببخش و برای آنها آمرزش بطلب! و در کارها، با آنان مشورت کن! اما هنگامی که تصمیم گرفتی، (قاطع باش! و) بر خدا توکل کن! زیرا خداوند متوکلان را دوست دارد.» (۲۳) بنابر همین اصل حضرت علی(علیه السلام)به کارگزارانی هم چون محمدبن ابوبکر و مالک اشتر توصیه می کند که با

مردم بر اساس مهر، عاطفه، عفو و تواضع برخورد کنند؛ چنان که خطاب به محمدبن ابوبکر فرمود: «با آنان فروتن باش و نرمخو و هموار و گشاده رو...» (۲۴) هم چنین خطاب به مالک اشتر فرمود: «... دل خویش را با مهر به رعیت سرشار ساز و به آنان محبت نموده و لطف نما. برای آنان درنده ای خونخوار مباش که خوردنشان را غنیمت شماری! چه رعیت دو دسته اند: یا برادر دینی تواند، یا در آفرینش با تو برابر و همانندند که از آنان لغزش (و گناه) سر می زند و دستخوش انحراف می شوند و خواسته و ناخواسته دستشان به ناروا و خطا آلوده می گردد. پس آنان را مورد عفو قرار داده و از گناهشان درگذر...» (۲۵) امام موسی بن جعفر(ع) نیز در حدیثی می فرماید: «سلطان عادل به منزله پدر مهربان است پس دوست بدارید برای او آن چه را که برای خود دوست می دارید و ناخوش دارید برای او آن چه را برای خود ناخوش دارید.» (۲۶) ۵. عدالت و ظلم ستیزی از مهمترین اوصافی که در فرماندهی و مدیر نهایت لزوم را دارد، «پیراستگی از هرگونه تبعیض و ظلم» است. در قرآن مجید یکی از اهداف بعثت انبیاء برقراری عدالت بیان شده است و با صراحت همه مسلمانان را مخاطب قرار داده، دعوت به اقامه کامل عدل می کند. «یا ایها الذین آمنوا کونوا قوامین بالقسط شهداء لله ولو علی انفسکم او الوالدین و الاقربین» نسا۱۳۵.)ای کسانی که ایمان آورده اید! کاملا قیام به عدالت کنید! برای خدا شهادت دهید، اگرچه (این گواهی) به زیان خود شما، یا پدر و مادر و نزدیکان شما بوده باشد!(به این ترتیب قرآن کریم، هر نوع ملاحظه کاری را در زمینه اجرای اصول عدالت، حتی در مورد نزدیک ترین نزدیکان، ممنوع می شمارد. نمایندگان نیز به علت وظیفه خطیرشان هم باید عادل باشند و هم مساوات نگر تا هیچ گاه از مسیر عدالت منحرف نشده و در سیاستگذاریهای کشور عدالت را رعایت کنند. چه بسا به خاطر عدم رعایت عدالت، حق محرومی ضایع شده و انسانی بی گناه به پای دار برود. حضرت علی(علیه السلام)درباره کارگزاران برتر می فرماید: برترین کارگزاران کسانی هستند که نام و خاطره اشان به عدل یاد شود. (۲۷) عدالت در بعد حقوق و قانونگذاری که از وظایف مهم نمایندگان است در حکومت علوی به معنای جلوگیری از استنباط تبعیض آمیز از قانون بود، زیرا اگر این جریان در اسلام رشد می کرد و وجهه شرعی به خود می گرفت خطری بس بزرگ بود. از جمله مواردی که در این رابطه می توان برشمرد، اقدام خوارج بود که با سوی استنباط از آیات قرآنی، نظامی حقوقی را ترسیم کردند که اشخاص گناهکار در زمره کافران قرار گرفته و براساس آن از حقوق اجتماعی خود محروم شوند. و امام علی(علیه السلام)در برابر چنین استنباط های ناروایی ایستاد و در رد خوارج به سیره نبوی استدلال کرد. (۸۲) ۶. امانت داری در منطق قرآن امانتداری، از ملاک های استخدام و به کارگیری افراد می باشد(۹۲)، چنان که می فرماید: «قالت احداهما یا ابت استاجره ان خیر من استاجرت القوی الامین، یکی از آن دو (دختر) گفت: «پدرم! او را استخدام کن، زیرا بهترین کسی را که می توانی استخدام کنی آن کسی است که قوی و امین باشد.»(۰۳) در سوره مبارک یوسف نیز بر لزوم امانتدار بودن کارگزاران حکومت تاکید شده، می فرماید:« قال اجعلنی علی خزائن الارض انی حفیظ علیم.»(۱۳) «حفیظ» در این آیه، به معنای نگه دارنده ودیعه است.(۲۳) گفتنی است از این که یوسف(علیه السلام)برای رسیدن به مقام خزانه داری، از خود به صفت «حفیظ» و «علیم» یاد می کند، استفاده می شود که کارگزار حکومت، باید امین باشد.(۳۳) پیامبر اعظم(صلی الله علیه وآله)نیز در این مورد می فرماید:حکومت در دست کارگزار، امانت است و آن در روز قیامت مایه خواری و پشیمانی است، مگر این که کسی آن را به حق و از راه مشروع تصاحب کند، و به وظیفه خویش عمل نماید.(۴۳) حضرت علی (علیه السلام) نیز در نامه ای به اشعث بن قیس «استاندار آذربایجان» نوشت «فرمانداری برای تو وسیله آب و نان نیست، بلکه امانتی است که به عهده ات واگذار شده است» (۵۳) این سخن امام نشان می دهد کارگزاران باید نسبت به مقام و منصب خویش به چشم امانت بنگرند و در این صورت باید امانت داران خوبی باشند، به همین دلیل، وقتی به آن حضرت خبر رسید که یکی از کارگزارانش از مقام خود سوی استفاده کرده است، برایش این گونه می نویسد:«از تو به من خبری رسیده است، اگر چنان کرده باشی، پروردگار خود را به خشم آورده و امام خود را نافرمانی کرده و امانت خود را از دست داده باشی.»(۶۳) ۷. قاطعیت وشجاعت نمایندگان مجلس در راس هرم قانونگذاری کشور

قرار دارند و بنابر مسئولیتی که بر عهده دارند مرکز ثقل اندیشه ها و طرح ها و پیشنهادها هستند، از این جهت به لحاظ موقعیت خود به اراده و نیرو نیاز دارند. آن ها باید پس از بررسی تمام جوانب، تصمیم قاطع بگیرند و هر نوع تردید و دو دلی را کنار بگذارند و با اعتماد به عنایت الهی، نظر خود را صادر نمایند. قرآن کریم بر لزوم قاطعیت و صلابت رهبری، پس از مشورت و تصمیم نهایی خویش، در مقام اجرا (۷۳) تاکید کرده، می فرماید:«... هنگامی که تصمیم گرفتی، (قاطع باش! و) بر خدا توکل کن! زیرا خداوند متوکلان را دوست دارد.»(۸۳) هم چنین در قرآن سفارش شده است که مومنان در مقابل دشمنان احساس ترس نکرده و در برابر ملامت سرزنش کنندگان تسلیم نشوند: «فلا تخافوهم و خافون ان کنتم مومنین، ... پس اگر ایمان دارید از آنان نترسید و فقط از (مخالفت) من بترسید.»(۹۳) امام علی(علیه السلام)شک و تردید بی مورد را نهی کرده و می فرماید: «علم خود را به جهل و یقین خویش را به شک تبدیل نکنید، وقتی دانستید عمل کنید و زمانی که یقین کردید، اقدام نمایید.»(۰۴) و در یکی از سخنان خود چنین می فرماید: «سستی ها را با اراده نیرومند از خود دور کنید».(۱۴) در حوزه فرهنگ سیاسی امام علی((علیه السلام))، زمامدار و دولتمردان اسلامی باید قاطع و شجاع باشند تا با انجام وظایف خود به اهداف بلند اسلام دست یابند. از این رو است که علی((علیه السلام)) به مالک اشتر دستور می دهد که کسی را به عنوان فرمانده سپاه برگزینند که قاطع و شجاع باشد:«... ثم اهل النجده و الشجاعه و السخاء و السماحه...؛ فرماندهی را برگزین که دلاور، سلحشور، بخشنده و بلندنظر باشد.» منبع: روزنامه کیهان /س نویسنده:حمید مصدقی

حاکمیت ملی در قانون اساسی

حاکمیت ملی در قانون اساسی حاکمیت ملت در قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران در قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران تعبیر حاکمیت ملی در سر فصل پنجم با عنوان «حق حاکمیت ملت و قوای ناشی از آن آمده که مبین مفهوم اسلامی «حاکمیت ملی است. اصل پنجاه و ششم که نخستین اصل فصل پنجم است در این مورد می‌گوید: «حاکمیت مطلق بر جهان و انسان از آن خداست و هم او انسان را بر سرنوشت اجتماعی خویش حاکم ساخته است.هیچکس نمی‌تواند این حق الهی را از انسان سلب کند یا در خدمت منافع فرد یا گروهی خاص قرار دهد و ملت این حق خداداد را از طرفی که در اصول بعد می‌آید اعمال می‌کند» این اصل در مجلس خبرگان طی جلسات متعدد پس از یک سلسله بحثهای نسبتا طولانی سرانجام در جلسه بیست و یکم مورخ بیست و هشتم شهریور ماه ۱۳۵۸ با حضور شصت و شش نفر از نمایندگان با پنجاه و یک رای موافق و شش رای مخالف و نه رای ممتنع به تصویب رسید.دقت در متن اصل نشان می‌دهد که عمدتا سعی بر آن بوده که با توجه به اصل حاکمیت‌خدا که پایه عقیدتی نظام جمهوری اسلامی و عنصر ایدئولوژیکی انقلاب اسلامی است، و اصل ولایت فقیه که پنجمین اصل قانون اساسی است برای «حاکمیت ملی مفهومی معقول و اسلامی ارائه شود و جایگاه آن در میان آن دو اصل ایدئولوژیکی مشخص گردد. «حاکمیت مطلق بر جهان و انسان از آن خداست و هم او انسان را بر سرنوشت اجتماعی خویش حاکم ساخته است.هیچکس نمی‌تواند این حق الهی را از انسان سلب کند یا در خدمت منافع فرد یا گروهی خاص قرار دهد و ملت این حق خداداد را از طرفی که در اصول بعد می‌آید اعمال می‌کند» وقتی مذاکرات مجلس خبرگان را بررسی می‌نمائیم در تفسیر حق حاکمیت ملت و جایگاه آن در میان دو اصل اجتناب ناپذیر مذکور نظریات متفاوتی را مشاهده می‌کنیم.برخی حق ملت را بصورت نسبی و محدود، تنها در مواردی از قبیل حق امر به معروف و نهی از منکر و حق همه پرسی و حق دفاع عمومی قابل قبول می‌دانند (۱) .و مفهوم این نظر این است که حق تعیین شرائط و صلاحیت قوه قضائیه و قوه مجریه و نظائر آن از قلمرو حاکمیت ملت‌خارج است. بعضی مفهوم حاکمیت ملی را چیزی جز مفهوم اصل ششم قانون اساسی که امور کشور را متکی به آراء عمومی می‌کند نمی‌دانند (۲) و در نتیجه آنچه که حق ملت است گزینش خواهد بود بدانگونه که شرع، دین خداست ولی انسان حق انتخاب دارد.بنابر این منافات ندارد که حق حاکمیت و حق

قانونگـذاری و حق اجرا طبق برهان از آن خـدا باشـد و طبق جعل حق تعالی تعیین شـده باشـد. اما این ملت است که بر می گزینـد و انتخاب می کنـد.پس حق حاکمیت ملی برای عموم مردم خواهـد بود (۳) . و گاه حاکمیت ملی به مفهومی در طول حاکمیت‌خـدا و ولایت فقیه تفسیر می‌شود.بـدین ترتیب که هر گاه فقیه بخواهد اعمال ولایت کند طبیعی است که هرگز بطور مستقیم و شـخصا به این کار مبادرت نخواهـد ورزیـد، بلکه آن ولایتی را که دارد از طریق مردم و بوسیله آحاد ملت اعمال خواهـد کرد و بـدین وسیله حاکمیت ملی تایید خواهد شد (۴) .تردیـدی نیست که با چنین تفسیرهایی حق حاکمیت ملی بعنوان یک اصل مستقل و جداگانه مفهوم خود را از دست می‌دهـد. گفته می‌شود که حق حـاکمیت‌به معنی مشـارکت مردم در سرنوشت‌خود و به معنی مجرای اعمال ولایت فقیه بودن چیزی است که در طی اصلهای سوم (بند هشتم) و پنجم و ششم و هشتم قانون اساسی آمده است و نیازی به ذکر آن بصورت یک اصل جـداگانه نیست (۵) . ولی بـا دیـد تحلیلی دیگر اگر مـا آزادی و اختیـار انسان را با ایمان به نبوت و امامت و ولایت و در دایره تقیـد به احکام کلی اسلام مورد بررسی قرار دهیم، حق انتخاب نسبت‌به مصادیق و منطقه‌های آزاد و مباح شرع معنی معقول و شرعی پیدا می کنـد و از این راه حق حـاکمیت‌برای ملت ثـابت می گردد. این مردم هستند که قـانون شـناس (فقیه و رهبر) را می‌شناسـند و انتخـاب می کننـد ومی‌پذیرنـد.حـاکمیت ملت در حقیقت‌به مفهـوم این است که کشـور را چگـونه بسـازیم و بـدست مردم چگونه به آن شـکل بـدهیم و در سازمانـدهی و اداره کشور به دست مردم چه‌سان بـدان جامه عمل بپوشانیم. ملتی که اسلام را می‌خواهد و انتخاب می کند، معنی مسلمان بودنش این نیست که چشم و گوش بسته بطور مطلق حتی در موارد جزئی - از قبیل نقشه شهر و خط کشی خیابانها و مدرسه ساختن و طرحهای عمرانی دیگر - حق هیچ اظهار نظری نداشته باشد.زیرا در احکام و کلیـات شـرعی است که نمی‌توان تخلف کرد و اعمـال حاکمیت نمود ولی در دائره مباحات و مصادیق و کیفیت اجرای قواعـد کلی شرعی می‌توان از طریق شوراهـا و انجمنهـا و نظـائر آن اظهار نظر نمود و مقرراتی را وضع کرد و با توافق به مرحله اجرا گـذارد، این است معنی حـاکمیت ملت. البته در این میـان برخی هم حق حـاکمیت ملی را در رابطه بـا نفی سـلطه خـارجی و متلازم بـا استقلال گرفته‌انـد، بـه ایـن معنی کـه هیـچ فرد و دولـتی نمی‌توانـد بجـای ملـت تصـمیم بگیرد و هر ملـتی در رابطـه بـا ملـل دیگر حـق دارد سرنوشت‌خویش را خود تعیین کند چه از طریق قوای خاص و یا با گزینش نظام الهی و ولایت فقیه و یا طریق دیگر، اما آمریکایی و انگلیسـی و روسـی هرگز حق آن را نـدارد که بجـای ملت و برای او تعیین تکلیف و سـرنوشت نمایـد (۶) . این تفسیر در بعد برون مرزی حـاکمیت ملی را در کنـار اصـل خاص به مفهوم استقلال بعنوان یک اصل جـداگانه نفی می کنـد و در درون مرزی به معنی انتخاب هر نظام و هر نوع طریق حاکمیت، قهرا حاکمیت ملی را در عرض حاکمیت‌خـدا و ولایت فقیه قرار می‌دهـد. آیت الله شـهید بهشتی می گفت: حق حاکمیت‌بر این اساس مطرح شـده که آیا در جامعه بشـری، فردی، خانواده‌ای، گروهی بالذات حق حکومت‌بر دیگران دارنـد یـا نـه؟ آیـا حق حـاکمیت از چـه چیز ناشـی می‌شـود؟ از نژاد خـاص، سلسـله خـاص، از یکی از ویژگیهـا، یـا حق حاکمیت‌بجای تعیین نفی می کند که گروهی و سلسله‌ای، قشری اولویت ذاتی داشته باشند؟ این یکی از شئون اصلی حق حاکمیت است و در برخی از کشورهـا حق حـاکمیت معنی دیگری نیز دارد و آن حق قانونگـذاری و تـدوین قـانون است که از مردم ریشـه می گیرد (۷) . در میان نظرات مختلف خبرگان در تفسیر حق حاکمیت این نظر جالب نیز دیده می‌شود که حق حاکمیت ملی نه تنها حق قانونگذاری نیست (نه بنحو توکیل و نه بطریق تفویض) بلکه همان تعیین سـرنوشت عمومی است که خدا بر اساس اختیار فطری انسان برای رفاه همگان به او داده است.این حق مانع از انحصار طلبی در گرفتن حق و انحصار طلبی در پیاده کردن حق است‌بلکه به این معنی است که حق شـناخت قـانون خـدا و شـناخت قـانون شـناس برای همگـان یکسان و ثابت است. این مردم هسـتند که قانون شناس (فقیه و رهبر) را می‌شناسـند و انتخاب می کننـد ومی‌پذیرنـد.حاکمیت ملت در حقیقت‌به مفهوم این است که کشور را چگونه بسازیم و بـدست مردم چگونه به آن شـکل بـدهیم و در سازمانـدهی و اداره کشور به دست مردم چه‌سان بـدان جامه عمل بپوشانیم (۸) . تعبیر خـاص اصـل ۵۶ قـانون اساسـی جمهـوری اسـلامی بـا تـوجه به مـذاکرات خبرگـان نشـان دهنـده حساسـیت موضـوع و

صالت‌حاکمیت الله و اصل ولایت فقیه است و به همین دلیل این مطلب بصورت سه اصل جداگانه نیامده و بصورت طولی، حاکمیت ملی و اراده و انتخاب ملت، مظهر حاکمیت‌خدا مطرح گردیده است و در نتیجه این مردمند که بر اساس ایمان به حقانیت اسلام، ولایت فقیه را در کیفیت نظام اجتماعی می‌پذیرند و مقام ولایت فقیه بر پایه تقوا و عملش حکم خدا را تنفیذ می کند. پی نوشتها: ۱. مذاکرات مجلس خبرگان، جلسه ۲۰، ص ۴۶۰. ۲. همان، ص ۴۱۸. ۳. همان جلسه ۲۰ ص ۴۲۰. ۴. همان، ص ۴۲۱. ۵. همان، ص ۴۲۲. ۶. همان، ص ۴۲۴. ۷. همان، ص ۴۲۶. ۸. همان، ص ۴۲۹. منبع:کتاب فقه سیاسی /خ نویسنده:عباسعلی عمید زنجانی

جایگاه دموکراسی درنظریه حکومت دینی

جایگاه دموکراسی درنظریه حکومت دینی نظریه سازگاری دین با دموکراسی، احکام شریعت را دارای حوزه های مسکوت، مباح و منطقه الفراغ می داند و در این عرصه ها و منطقه ها میزان را رای ملت می داند. مشروعیت یکی از بنیادی ترین مباحث نظام های سیاسی است که از یونان باستان مورد توجه افلاطون و ارسطو و سپس متفکران چون سنت آگوستین ، توماس آگونیاس، فارابی ، ابن رشد ، غزالی ، ابن سینا و سایر شخصیت های مشرق زمین و مغرب زمین قرار گرفته است و امروزه در صدر مباحث اندشیه اسلام معاصر قرار دارد. واژه ی مشروعیت در حوزه ی اندیشه ی سیاسی دارای ابهام درمفهوم و کاربرد است و بر این اساس با خلط میان معنای لغوی و اصطلاحی آن به برداشت های متفاوتی دست زده اند و تعاریف متعددی برای آن بر شمرده اند .مشروعیت در حوزه ی فلسفه کلام و فقه سیاسی به مفهوم حقانیت است و در برابر غصب و نا حق بودن حکومت است . ولی در جامعه شناسی سیاسی به معنای مقبونیت و رضایت مردم است . بنا براین در فقه سیاسی، پرسش اصلی آن است که حق حاکمیت از آن کیست و چه کسی شایسته ی حکومت کردن است؟ بر اساس جهان بینی الهی از آنجا که خداوند مالك تمام هستی است (طبق آیه ی??? سوره بقره): سر رشته ی ربوبیت همه ی موجودات به دست اوست؛ همانطور که ولایت و سرپرستی همه ی انسانها حق انحصاری خداوند است . (سوره شوری / آیه)? این ولایت عام ، اقتضا میکند که کلیه عرصه های تدبیر و اداره جامعه ، در اختیار خدا باشد . و افزون بر ولایت تکوینی و حقیقی او که سراسر هستی را فرا گرفته است ، ولایت تشریع و اعتباری هم در همه ی زمینه ها به او انتساب داشته است . اما خمینی (ره) در کتاب محرمه در این مورد میفرماید : ((ولایت به حکم عقل ، مخصوص ذات باری تعالی است . تنها اوست که حاکمیت بالذات دارد ، حاکمیتی که مستند به جعل دیگران نیست و اصالتاً حق دارد برای انسانها و اداره ی امورشان تدبیر کند ... . دیگران تنها با جعل و نصب او میتوانند متصدی امر ولایت گردند .)فقیهان و اندیشه وران شیعه اتفاق نظر دارند که حکومت و ولایت پیامبر اعظم (ص) و امامان معصوم مستند به نصب الهی است و مردم هیچ نقشی در مشروعیت ولایت سیاسی – اجتماعی آنها ندارند و بسیاری این مسئله را نسبت به دوران غیبت جاری می دانند . مطابق این نظریه، در عصر غیبت، فقیهان واجد شرایط بصورت نصب عام از سوی امامان معصوم (ع) به ولایت و حکومت منصوب شده اند ؛ بنابر این مشروعیت حاکمیت فقیه، تنها از ناحیه شارع مقدس است و مردم نقشی در مشروعیت آنها ندارند؛ مردم تنها در تحقق خارجی و اعمال ولایت و کارآمدی حاکمیت نقش ایفا میکنند . بررسی سخنان فقیهان برجسته شیعه تا قرن حاضر نشان میدهد اکثریت قریب مطلق آنها به نظریه ی انتساب فقیه پافشاری میکنند . به کاربران عباراتی چون نایبان عام امام (عج) منصوبان از سوی امام (عج) و ماذون از امام (عج) در کتب فقهی ، خود بهترین دلیل برای اثبات این موضوع است . امام خمینی (ره) نیز معتقد به نصب الهی ولایت فقیه است، نه انتخاب آن از ناحیه مردم، ایشان در کتاب حکومت اسلامی مینویسد : ((لازم است که فقها اجتماعاً یا انفراداً برای حدود و حفظ شعور نظام ، حکومت شرعی تشکیل دهد. این امر اگر امکان داشت، واجب عینی؛ وگرنه واجب کفایی است و در صورتی که ممکن نباشد از ولایت ساقط نمیشوند، زیرا از جانب خدا منصوبند .)) البته امام خمینی (ره) به نقش مردم بسیار تاکید میکردند و به

رای مردم هم احترام میگذاشتند، چرا که مشروعیت الهی بدون حضور و رای مردم تحقق و فعالیت نمیکند. حکومت دینی و دموکراسی در زمینه امکان سازگاری حکومت دینی، و بطور خاص اسلامی، با دموکراسی، آرا و مواضع مختلفی ارائه میشود . بیشتر این دیدگاه ها را میتوان در سه نظریه کلی بیان کرد ?_ : اعتقاد به ناسازگاری به دلیل جانبداری و حمیت از دین ?_ ،اعتقاد به ناسازگاری به دلیل جانبداری از دموکراسی _ ? ،سازگاری مشروط . گروه اول که دغدغه دین و ارزشهای دینی را دارند ، اساساً خدا سالاری و مردم سالاری را در واگیری و متناقض آشکار میدانند و از اینکه جهل و هوس بشری با شرع و اراده ی حکیمانه الهی ، در تعارض بیفتد، بیمناکند . این نظریه حکم و حکومت را تنها از جانب دین خدا میداند ، نه از سوی خواست و خوشایندی و خرسندی مردم . گروه دوم که جانبدار دموکراسی هستند ، دین سکولاریزه شده را تهدید بر نقش آفرینی اراده ی جمعی و انتخابگری انسان میدانند. این نظریه مبتنی بر اندیشه ی سکولاریستی است . گروه سوم ، سازگاری مشروط را مطرح کردند و معتقد به نوعی مردم سالاری دینی شده اند . پیش از ورود به این بحث باید مقصود خویش را از واژه دموکراسی، که مفهوم شناور و لغزنده دارد مشخص کنیم . بر این اساس در یک تقسیم بندی کلی ، میتوان دموکراسی را به دو گروه تفکیک کرد ?_.رویکردهایی که دموکراسی را نوعی هدف و ارزش میدانند. در دموکراسی به مثابه ی یک ارزش، مردم هر قانونی سازگار مفهومی مسلماً قابل استخدام برای اهداف و ارزشهای دینی نیست و با دین سازگار نخواهد بود؛ زیرا از نظر دین، حق حاکمیت و تشریع مختص به خداست. بنابراین دموکراسی و مردم سالاری، اگر به معنای ارزش رای مردم در مقابل حکم خداوند (برابر با حکم خداوندی) باشد، هیچ اعتباری ندارد و اگر رای مردم را بر حکم خدا ترجیح دهیم، ربوبیت تشریعی خداوند را زیر سوال برده و منکر آن شده ایم . و این عمل با توحید منافات دارد ?_ .رویکردهای که دموکراسی را به مثابه یک روش برای توزیع مجدد قدرت سیاسی و ابزار سازگاری صوری برای تصمیم گیری ها می دانند . چنان که به عقیده ی کارل پوپر و نیز لیبرالیست ها ، دموکراسی تنها یک روش برای تصمیم گیری در چار چوب قوانین و اصول و ارزش های لیبرالیسم به شمار می آید. نظریه ی سازگاری مشروط با اتخاذ دموکراسی بعنوان ساختار و روش، بر این باور است که رای مردم و نظر نخبگان سیاسی در برنامه ریزی و نیز در انتخاب ساختار و سازمان و روش اجرای احکام دینی، می تواند آشکارا نقش آفرین باشد این بینش اعتقاد دارد : اسلام آرمان ها را بیان نموده است، نه ساختارها و روش ها را. لذا اعتقاد به سازگاری اسلام و دموکراسی دارد . اما این مسئله در جای خود ثابت است که دین کامل دینی است که ابزار و ساختار از خود داشته باشد . زیرا اگر حتی هدف دین فقط هدایت باشد، لازمه ی هدایت رعایت ابزار و ساختار هدایت نیز می باشد. نظریه ی سازگاری دین با دموکراسی، احکام شریعت ها دارای حوزه های مسکوت، مباح و منطقه الفراغ می داند و در این عرصه ها و منطقه ها میزان را رای ملت می داند. آموزه های فراوانی نیز در منابع و متون اولیه ی اسلامی بر عنصر عقل، مشورت، برابری در برابر قانون، عدالت اجتماعی، شفافیت امر حکومت، توضیح و پاسخگویی والیان و حاکمان به مردم، نظارت بر قدرت سیاسی و امر به معروف و نهی از منکر تاکید کرده اند. ولی هیچ یک از این امور نباید بر خلاف توحید ربوی باشند . در کوتاه ترین عبارت، نظریه ی سازگار کردن دین با دموکراسی با اعتقاد به مضمون و محتوای دین و ساختار و قالب دموکراتیک : یا با اعتقاد به قالب دموکراتیک و روبنای دیدن محتوای دینی در نسبت شکل با محتوا و غفلت از تاثیر شکل بر محتوا ، کوشیده است تا حکومت دینی و دموکراسی را در کنار هم بنشاند و به اصطلاح دین را با مقتضیات زمانه سازگار نماید. اما از این نکته غفلت نموده است که قالب های اسلامی لیبرال مندرج در دموکراسی اروپایی تفاوت دارد .این نظریه اعتقاد به امکان تفکیک پوسته دموکراسی از هسته لیبرالسیم و پر نمودن آن پوسته با لایه ای از تفکرات عمیق اسلامی دارد که آنرا محتوا می نامد . ولی توجه ندارد که اغلب شعائر الله همان شکل های هستند که با بذل و بخشش در برابر تئوری غربی اصلا شده اند .این نظریه ناشی از انفعال در برابر فشارهای یا نوعی تقیه در برابر هجوم فرهنگی غرب بر اسلام اهل بیت (ع) است. نظر به اینکه نقد نظریه ی اصلاح دین با نظریه علمی دموکراسی، به نقد اسلام یک سویه و اسلام چند سویه در برابر اسلام جامع و همه سویه

اهل بیت (ع) و همچنین به انتخاب مبنا در بحث جامعیت اسلام برمیگردد : علاقه مندان به اینگونه مباحث را به بحث جامعیت دین ارجاع می دهیم و فقط به بیان اصل چهارم قانون اساسی در این زمینه که مبتنی بر قانون شرع مبین است ،اکتفا می کینم : (کلیه ی قوانین و مقررات مدنی، جزای ، مالی ،اقتصادی ، فرهنگی ،نظامی و ...باید بر اساس موازین اسلامی با شد ...)) بر اساس این اصل، قوانین مربوط به شکل نظام نیز باید اسلامی باشد: مگر انیکه کسی اعتقاد داشته باشد که اسلام اساساً قوانین شکلی ندارد و فقط دین محتوای است ، شکلی نمی باشد. منبع:moaod.ir /خ

دموکراسی در نظام ولایت فقیه

دموکراسی در نظام ولایت فقیه به معنای مردم و از ریشه یونانی (دموکراسی) حکومت گرفته شده است , یعنی : (حکومت مردمی). (۱) امروزه این واژه به سیستمی از حکومت اطلاق می شود که به وسیله مردم و ازطریق نمایندگان برگزیده آنان اداره می شود . نیز به آن گونه تفکرات , که به آزادی اندیشه , گفتار, دین و دیدگاههای سیاسی معتقد است و اصل مساوات و برابری درمقابل قانون را شاخصه عدالت اجتماعی می داند و هرگونه فشار و اعمال قدرت جزاز طریق قانون را محکوم می شمرد, دموکراسی گفته می شود. (۲) اما با در نظر گرفتن اصول و پایه های نظام دموکراسی و سیر تاریخی و تفاوت دریافتها و برداشتها در دوره های گوناگون ـ که بخش قابل ملاحظه ای از آن محصول تاءثیر محیطهای اجتماعی و ویژگیهای شخصیتی و تفکرات سیاسی آفلسفی صاحبان دیدگاههاست ـ نظرات فراوانی وجود دارد و در یک نگاه کلی می توان این گونه گفت : دموکراسی از دیدگاه افلاطون گراها, بر اصل مساوات ,برابری و آزادی استوار است ـ گرچه از دیدگاه دیگران و برخی تفسیرها وتحلیلهای انجام شده در سده های اخیر, برداشتی متفاوت و گاه ناسازگار ارائه شده است ـ ولی آنچه به عنوان یک جامع مشترک در همه آنها وجود دارد, آن است که این سیستم بر اراده و خواست مردم استوار است و از دیدگاه نظری بر محور مصالح و منافع آنان حرکت می کند . منشاء حکومت , قدرت و وضع قوانین نیز مردم هستندو مفاد آن , ثبوت حق همه مردم ـ که در اکثریت شکل می گیرد ـ است , تا در زندگی عمومی و گذاردن قوانین اساسی و اجرای آن مشارکت داشته , نقش اول را ایفامی کنند . امروزه به دلیل گستردگی جمعیت و توسعه شهرها و دشواری دخالت مستقیم همه مردم در امر حکومت , به حکومتهای پارلمانی و نمایندگی روی آورده اند و نوع حکومت را حکومت جمهوری ـ که بر آرای عمومی متکی است آانتخاب کرده اند. (۳) افلاطون در تبیین ویژگیهای دموکراسی می گوید: (خاصیت دموکراسی این است که در زیر لوای آن , همه مردم آزادند.. . و اگر کسی درجست وجوی هر نوعی از حکومت برآید, مطلوب خود را بسانی می تواند در آن بیابد.) (۴) نتیجه گفتار وی آن است که وقتی همه مردم یا بخش اعظم آنان در انتخاب نوعی از حکومت که مطلوب آنان است متحد شدند و آن را به شخص یا اشخاص ویژه ای سپردند, همانان حاکم هستند و حکومتشان از سوی مردم و مردمی خواهدبود. منتسکیو در تعریف حکومت دموکراسی می نویسد: (هنگامی که در جمهوری , مجموع امت زمام امور را در دست می گیرند, این طرزحکومت دموکراسی است . ..) او سپس در باب ویژگیهای آن می گوید: (این خود یکی از اصول اساسی این حکومت است که ملت خودش , عمال یعنی زمامداران خود را معین می کند.) (۵) آنچه روسو و دیگران نیز در تعریف دموکراسی گفته اند, به نوعی با تعاریف دیگران در این جهت مشترک است . وی می گوید: (وقتی همه شهروندان تصمیم به چیزی می گیرند که به طورکلی به نفع کشوراست و مطابق آن راءی بدهند, اکثریت مطلق همیشه به نفع چیزی که واقعابهترین است راءی می دهند.) (۶) البته حاکمیت راءی اکثریت که لازمه احترام گذاردن به آرای عمومی و توده مردمی است , گاه مورد نقد قرار گرفته و از سوی برخی اندیشمندان نکوهش شده که بایدمورد بررسی قرار گیرد. سقراط که از نخستین بنیانگذاران فلسفه سیاسی است , بشدت به حکومت اکثریت و توده مردم حمله می کند و در شکل پرسش می گوید: (آیا موهوم پرستی نیست که صرف

عدد یا اکثریت سبب خرد خواهد شد؟ آیانمی بینیم که در سراسر جهـان , توده مردم ابله تر, خشن تر و ظالم تر از مردمان پراکنده و تنها هستند (که تربیت و دانش , آنان را از دیگر مردمان جدا ساخته است).) وی حکومت اکثریت موردنظر دموکراسی خواهان مطلق را حکومت بی فضیلت هاو فاقد صلاحیت دانسـتـه , آشکارا آن را نادرست می شمرد. (۷) ویل دورانت (۱۹۸۱–۱۸۸۵) در ذیل موضوعی با عنوان (آیا دموکراسی شکست خورده است) در ناشایستگی اکثریت می نویسد: (درسـت است که فشار و زور اکثریت (عددی) بر اقلیت , بهتر است از عکس آن ,یعنی فشار و زور اقلـیـت بر اکثریت . ولی چنین امری , روح غرور عوام را بالا برده وبه همان اندازه هم روح افراد فوق العـاده را درهـم شـکسـتـه و نبوغشان را عقیم نموده است . و هر چه بیشتر دموکراسی را مـی آزمـایـیـم از نـاشـایـستگی و دورویی آن بیشترناراحت می شویم .) (۸) او مطرح کردن نظام دمـوکـراسـی را ـ بـا نظر بدبینانه ـ یک شعار فریبنده می داند, که طبقه متوسط برای آن که جای اشـراف را بگیرند, سر دادند و عوام فریبانه ,سیل خروشان توده مردم را به عنوان ابزار فاقد اراده , در جـهـت تـحـقق بخشـیدن به آرمانهـای خویش گسـیل داشـتند و در نتیجه خود به جـای اشـراف , بر گـرده مردم سوار شدنـد و این شـعار فریبنـده در همه جا و همیشه وسـیله ای بوده برای رسـیدن یک عـده سودجو به اهـداف خاص خویشـتن , و گرنه مردم همواره باید این بارسـنگین را بر دوش بکشـند. مـردم فریب خورده پیوسـته در گردونه ای قرار گرفته اندکه آنـان آن را می چرخاننـد و هنوز ادامه دارد, لـذا دموکراسـی واقعی بـا این وصف تحقق نیـافته و نخواهـد یافت . عـلامه طباطبائی با همین دیـد, به نظام دموکراسـی ـ به مفهوم عصـری آن ـ تاخته ,آن را یک شـعار تهی و فریبکارانه وصف می کنـد که نتیجه آن جز تباهی جامعه وواژگون شـدن نشانه های انسانیت و پـایـمـال شــدن حق , چیز دیگری نخواهـد بود.ایشان در ذیل آیه ۲۰۰ سوره آل عمران بحثی را به عنوان (کلام عن المرابطهٔ فی المجتمع الاسـلامی) آغاز می کند و در ضـمن به این مساءله می پردازد کـه اسـلام هـرگـز بـا دمـوکراسی سازگاری ندارد, زیرا اسلام در پی ساختن جامعه ای است که بـرپـایه های حق استوار است , و با دموکراسی که براساس هوی وهوس و خواسته های باطل اکثریت سازماندهی می شود, تناسبی ندارد, بلکه در جهت مقابل آن قرارگرفته است . وی در پـاسـخ کسانی که می پندارند نظام دموکراسی حاکم در جهان غرب برتر ازنظام حکومت اسلامـی اسـت که ناپایدار بود, و دموکراسـی غربی که براسـاس راءی اکثریت مردم شـکل می گیرد نـظـامـی پایـدار و مطابق با سـنت اجتماع و واقع طبیعت است , برخلاف نظام دینی که از محـدوده تخیل و فرض تجاوز نمی کنـد و قابل دوام نیست , می گویـد: (نـبـایـد نادیـده گرفت که شعار نظام اسلامی تنها پیروی از حق است , ولی شـعار نظام دموکراسـی پـیـروی از خـواسـته های اکثریت و این دو شعار با هم کنار نمی آیند, زیراهدف از جامعه اسـلامی , سـعـادت حـقیقی است که از اعتدال در خواسـته ها به دست می آید و آدمی را از طریق معرفهٔ اللّه و عـبودیت مطلق به کمـال می رسانـد . و این امربـا طبـایع عـامه و خواسـته هـای گونـاگون مردم که در گـرداب هـوی و هـوس غوطه ورنـدسازگار نیست و جامعه مـدنی روز جز بهره منـد شـدن از لذایذ حیات مادی وخواسـته های پست حیوانی , هدفی ندارد, خواه مطابق عقل و فطرت باشـد یا نباشد.از ایـن روست که در تدوین قوانین مربوط به نظام اجتماعی از خواسـته های اکثریت پیروی می کند و تـنـها ضامن اجرای همان قوانین است و در رابطه با اخلاق ومعارف و کمالات هیچ گونه ضـمانت اجـرایـی برعهده ندارد . چنیـن نظـامی هر چـه بیشـتر بـه مفاسـد اخلاقی رومی آورد و از مکـارم اخلاـق دوری مـی گـزینـند . از این روست که این گـونه نظامهای فاقد معیار عقلی , با مذاق بیشتر جوامع بـشـری وفـق مـی دهـد و آن را پسـنـد می کنند و بر نظام دینی که جنبه جلوگیری از مفاسـد را دارد,روی خـوش نـشـان نـمـی دهنـد و لـذاست که خداونـد می فرمایـد: (لقـد جئناکم بالحق ولکن اکـثـرکـم لـلحـق کـارهـون) (زخـرف /۷۸) (بل جاءهم بالحق و اکثرهم للحق کارهون . و لو اتبع الـحق اءهـواءهـم لـفـسـدت السماوات و الارض و من فیهن بـل اتیناهم بـذکرهم فهم عن ذکرهم معرضون) (مؤمنون /۷۱–۷۰) وی اضافه می کنـد: (آراء و نظرات و باورهای اکثریت نمی توانـد دائما در مقابل اقلیت , حق باشد . آری اگر مطابق واقع بـود حـق اسـت و گاه مطابق واقع نیست . لذا نبایستی یک نظام , به طور مطلق از اکثریت پیروی کـنـد, بـویـژه اگـر واقعیت را برخلاـف راءی اکثریت یـافت ,زیرا اکثریت چه بسا تحت تاءثیر عوامل

گوناگونی راهی انتخاب می کند که برخلاف مصلحت باشد و اگر همواره انتخاب اکثریت حق بود, خداوند نمی فرمود: (واکثرهم للحق کارهون). در نتیجه , پیروی اکثریت روا نباشد و سنت طبیعی بر وفق خواسته اکثریت بنانهاده نشده است .) (۹) گفته ها در رد و قبول نظام دموکراسی بسیار است , ولی آنچه از گفتار منتقدان برمی آید, بیشتر به جنبه شعار تهی بودن داعیه دموکراسی نظر دارند, یعنی اصل فرضیه دموکراسی را که بر پایه برابری و مساوات و عدل اجتماعی و حضور فعال مردم در صحنه های سیاسی استوار باشد, انکار نمی کنند, بلکه جنبه تحقق آن را آکه بزرگترین مانع را طبقه متوسط سودجو می دانند ـ باور ندارند, لذا نباید تاهنگامی که این گونه موانع نیرومند از سر راه برداشته نشدند, تنها به سر دادن شعاردل خوش داشت . اینک به بررسی شاخصه های این نظام و اندازه سازگاری یا ناسازگاری آن با نظام حکومت اسلامی می پردازیم : شاخصه های نظام دموکراسی اولین و مهمترین شاخصه نظام دموکراسی ـ طبق گفته مدعیان آن ـ حضور فعال مردم در صحنه های سیاست است . بدین معنی که در تمامی ابعاد سیاستگذاری کشور, مردم حضور بالفعل داشته باشند و با صلاحدید آنان و بر دست نمایندگان برگزیده مردم , چرخ سیاست به حرکت درآید و نیروی محرک همان اراده مردمی باشد. خلاصه سخن آن که , منشاءقدرت سیاسی خود مردم باشند و این در صورتی است که دولت را از آن خود بدانند و دولت از درون توده مردمی جوشیده باشد در این راستا,اکثریت مطلق مردم معیار می باشد. دومین شاخصه , آزادی همه جانبه (قلم , بیان , عقیده , دین , دیدگاههای سیاسی وغیره) بر جامعه حاکم باشد و همه اقشار و طبقات مختلف مردم در اظهارنظر وعقیده و دید سیاسی و حتی انتخاب دین و آیین و رفتار و کردار, در حمایت قانون آزاد باشند. سومین شاخصه , برابری و مساوات همه افراد ملت در برابر قانون است و سایه عدالت همه آحاد ملت را یکسان زیر پوشش خود قرار داده باشد. چهارمین شاخصه , تاءمین مصالح و منافع همگانی است . سیاستگذاری دولت بایدبه گونه ای باشد که در جهت حفظ منافع ملی حرکت کند و افراد, هر یک طبق استعداد و امکانات خود, بتوانند در سایه این سیاستگذاری از رفاه و آسایش درزندگی به طور شایسته بهره مند گردند. پنجمین شاخصه , کارگزاران دولت در هر سه بعد: قانونگذاری , قضایی , اجرایی ودر راءس آنان , مقام رهبری , مستقیم یا غیرمستقیم , از سوی مردم انتخاب شوند.این حق انتخاب , برای همه افراد ملت به طور مساوی ثابت است , تا هر که رابخواهند و شایسته بدانند, بدون تحمیل انتخاب کنند. این پنج شاخصه در این خلاصه می شود که این نظام بر اراده و خواست مردم استوار است و بر محور منافع مردم حرکت می کند . منشاء حکومت , قدرت و وضع قوانین نیز مردم هستند و این حق مردم است تا در زندگی عمومی و وضع قوانین اساسی و اجرای آن مشارکت داشته , نقش اول را ایفا کنند . حق انتخاب و آزادی همه جانبه , جوهره اصلی این نظام را تشکیل می دهد . و معیار در همه این شاخصه ها, اکثریت قاطع مردمی است و هر چه اکثریت تصمیم بگیرند, حق همان است و لازم الاجراست . (۱۰) نقد و بررسی شاخصه های یاد شده که محور اساسی نظام دموکراسی را تشکیل می دهد, بظاهرفریباست و کم و بیش قابل قبول است و جای انکار نیست , ولی با دقت در محتوای آن , جای درنگ و تاءمل است و نقطه های ابهام و تاریکی در آن یافت می شود وهمانها است که برخی را واداشته تا با دید تردید و شک بدان بنگرند و از آن واهمه داشته باشند, یا آن را شعاری تهی و عوام فریبانه وصف کنند, که ذیلا به برخی ازآن نقاط تاریک اشاره می کنیم : ۱ ـ اعتبار راءی اکثریت این مهمترین محور مناقشه منتقدان است , زیرا روشن نیست که آیا اکثریت مطلق مراد است , تا همه آحاد ملت (خرد و کلان , بی سواد و باسواد, تحصیل کرده وفاقد هرگونه دانش , بی تفاوت ها و افراد متعهد, حامیان وفادار به نظام و معارضان سرسخت) و همه شهروندان را اعم از دانا و نادان , و موافق و مخالف را شامل گردد؟ اشکال در این است که در بیشتر جوامع , غلبه با افراد عوام است که از بینش سیاسی و هرگونه آگاهی درباره حکومت و سیاستگذاری ها عاری اند و با کمترین تبلیغات سوء تحت تاءثیر قرار گرفته , در جهت تاءمین مصالح سودجویان صاحب قدرت و دارای نفوذ راءی می دهند . غالبا آرای دانایان صاحبنظر و دارندگان اندیشه پاک در توفان غوغای عوام نادیده گرفته می شود و نابود می گردد, و همین است که ویل دورانت گفته است : (روح غرور عوام

را بالا برده و به همان اندازه هم روح افراد فوق العاده را درهم شکسته و نبوغشان را عقیم می سازد.) و علامه طباطبائی فرموده است : (جامعه مدنی روز, جز بهره مند شدن از لذایذ حیات مادی و خواسته های پست حیوانی هدفی ندارد, خواه با عقل و فطرت مطابقت داشته باشد یا نداشته باشد . ولذا است که تدوین قوانین مربوطه به نظام اجتماعی اگر از خواسته های اکثریت پیروی کند, در رابطه با اخلاق و معارف و کمالات هیچ گونه ضمانت و تعهدی ندارد.) البته باید توجه داشت این گونه بدبینی ها ناشی از وضع نابسامان مدعیان دموکراسی در قرون اخیر است . در کشورهای به اصطلاح توسعه یافته یا در حال توسعه , از این گونه شعارها فراوان به گوش می رسد و بیشتر از حلقوم کسانی بیرون می آید که خود از طبقه متوسط و در پی استثمار توده های ملت هستند و باسر دادن چنین شعارهایی درصددند از بی خبری و بی تجربگی قسمت اعظم عوام الناس , سوء استفاده کنند . در نتیجه , آن که زیان برده مردمند و آن که سودبرده تنها همان شعاردهندگانند. دیدی که چه کرد اشرف خر ـــ او مظلمه برد و دیگری زر آری اگر مردم آزاد و دارای رشد سیاسی والایی باشند و متعهدانه بیندیشند, یعنی تحت فشار تبلیغات سوء قرار نگیرند و گرایشهای قومی , نژادی , صنفی , مسلکی ونیز خطوط سیاسی تحمیلی بر آنان تاءثیر نگذارده باشد, بلکه خوداندیش و آزاده باشند, هر آینه راه صواب را پیش می گیرند و بالفطره طریقه اصلح را برمی گزینندو حداقل , اکثریت مطلق مردم چنین اند. خداوند, مردم را بالفطره پاک آفریده و پاک اندیشی ذات اولیه انسانهاست و هرگونه انحراف و کجی در اندیشه و رفتار, عرضی و جنبه ثانوی دارد . انسان , بالفطره خواهان زیباییهاست , و از زشتیها رویگردان است , مگر آن که عامل خارجی او رااز جاده مستقیم منحرف سازد: (کل مولود یولد علی الفطرة حتی یکون اءبواه هما یهودانه و ینصرانه .((۱۱) هر که ولادت یابد, بر فطرت پاک ولادت یافته , مگر آن که تحت تاءثیر خانواده ,آلوده گردد. در قرآن درباره فطرت پاک توحیدی می فرماید: (فاءقم وجهک للدین حنیفا فطرت اللّه التی فطر الناس علیها لاتبدیل لخلق اللّه ذلک الدین القیم و لکن اءکثر الناس لایعلمون)روم /۳۰ در این آیه به سرشت پاک آدمی اشارت دارد و می گوید: به دین پاک روی آور, که خداوند فطرت آدمی را بر آن نهاده است و هرگز در آفرینش خداوندی تحولی رخ نخواهد داد, (یعنی خداوند سرشت همه مردم را براساس پاکی نهاده است و همه افراد در رویکرد به توحید پاک یکسان آفریده شده اند). در پایان گوید: دین پاک و استوار خدا چنین است , ولی بیشتر مردم از این حقیقت بی خبرند , (یعنی گمان می برند در سرشت آفرینش گوناگونند.) در بسیاری از روایات آمده است : (فطرهم علی المعرفة),(۱۲) سرشت آنان را بر پایه شناخت حق نه است . امام باقر(علیه السلام) اضافه می فرماید: اگر چنین نبود هرگز شناختی برایشان میسورنبود. در حدیث حضرت رضا(علیه السلام) آمده است : (و بالفطرة نثبت حجته(. (۱۳) تنها از راه فطرت است که حجت الهی ثابت می گردد. آری اگر انسان بر فطرت پاک و ناآلوده خویش حرکت کند, جز حق وحقیقت نجویدو جز راستی و درستی نگوید, تا آن گاه که عوامل تاءثیرگذار او را از راه به در کنند. پس انسانها بالفطره پاک اندیشند و پاک جو, حق پسندند و حق گو . آلودگی و تباهی حالت انحرافی و عارضی دارد و هرگز اصالت ندارد, لذا (اصل سلامت) حاکمیت دارد مگر آن که خلاف آن ثابت شود و بر همین اساس , سلامت فطرت , فراشمولی است و از همین دید باید به انبوه مردمی نگریست , همچون (اصل طهارت) که برخاسته از طهارت آفرینش اشیاء است . از این رو, اعتبار دادن به راءی اکثریت امری فطری و برابر طبیعت اولیه انسانهاست و اصل بر همین است که انبوه مردم بر وفق فطرت پاک خود حرکت می کنند, مگرآن که خلاف آن ثابت شود. آیات و روایات (نصوص دینی) نیز بر همین اصل دلالت دارند: مولا امیرمؤمنان (علیه السلام) می فرماید: (والزموا السواد الاعظم فان یداللّه علی الجماعة و ایاکم و الفرقة فان الشاذللشیطان , کما اءن الشاذ من الغنم للذئب(. (۱۴) با انبوه مردم همگام باشید زیرا دست عنایت الهی بر سر انبوه مردم است . زنهار! ازکناره گیری و پراکندگی بپرهیزید, که آن که کناره گرفت طعمه شیطان خواهد بود,همان گونه که گوسفند جدا از گله , طعمه گرگ است . در این سخن درربار بر آن تاءکید شده که از انبوه مردمی جدا نشوند, زیرا حق وعنایت حق در همان جاست و جدایی از انبوه مردم , مساوی است با گرفتار شدن درچنگال اهریمن ضلالت .

در تعبیر (یداللّه علی الجماعه) کنایه لطیفی است , که سایه عنایت حق بر سر جمع ام ت برافراشته است و این اشاره به همان اصل فطرت پاك انسانهاست . این همان (حبل اللّه متین) (ریسمان ناگسستنی الهی) است که در آیه (واعتصموابحبل اللّه جمیعا ولا تفرقوا) (آل عمران /۱۰۲) بر آن تاءکید شده تا بدان چنگ زنندو خود را استوار سازند, و از تفرقه و پراکندگی بپرهیزند. از عبارت (ولا تفرقوا) بروشنی استفاده می شود که مقصود از (حبل اللّه) جمع امت است . از این روست که مولا امیرمؤمنان (علیه السلام) در سخنی دیگر فرموده است : (الزموا ما عقد علیه حبل الجماعهٔ و بنیت علیه اءرکان الطاعهٔ(. (۱۵) بر آنچه بافت جماعت امت است بپیوندید, که پایه های طاعت حق بر آن نهاده شده است . در این سخن گوهرآگین , به جای (حبل اللّه) در آیه کریمه , (حبل الجماعهٔ) به کاررفته و شاهد بر آن است که ریسمان ناگسستنی الهی , همان بافت انبوه امت (اکثریت مردم) است . پیامبر گرامی (صلی الله علیه و آله و سلم) فرموده است : (ان اللّه وعدنی فی اءمتی , و اءجارهم من ثلاث : لا یعمهم بسنهٔ , ولا یستاءصلهم بعدو,ولا یجمعهم علی ضلالهٔ . (۱۶) خداوند نوید داده که امت اسلامی از سه آفت مصون باشند: ۱ ـ هیچ گاه قحطی و خشکسالی آنان را فرانگیرد. ۲ ـ هیچ گاه , دشمن بر گستره قلمرو اسلامی چیره نشود. ۳ ـ هیچ گاه بر امر باطلی توافق نکنند. مساءله (لا تجتمع اءمتی علی ضلال) (هیچ گاه امت اسلامی بر گمراهی توافق نکنند) یك اصل حاکم و واقعیتی است انکارناپذیر, که با در نظر گرفتن حکمت الهی و قاعده لطف , کاملا قابل توجیه است . آری برخی از این اصل , سوءاستفاده کرده , آن را به گونه دلخواه تفسیر و تاءویل نموده اند که در جای خود, شرح آن رفته است . (۱۷) در این جا, این نکته شایان ذکر است که حق گرایی انبوه مردم در صورتی است که اصالت خویش را نگهداری کرده و گرایشهای ناهمگون , آنان را جذب نکرده باشد,و از جاده مستقیم فطرت منحرف نساخته باشد . (البته تذکر دادیم که اصالت وظاهر اولی جامعه بر پاکی و سلامت است و باید بر همان رفتار نمود تا خلاف آن آشکار شود.) از پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) درباره جماعت امت که همواره بر صراط حق اند پرسیده شد,فرمود: (جماعهٔ اءمتی اءهل الحق و ان قلوا.) (۱۸) جماعت امت کسانی اند که بر حق (اصل فطرت) استوار باشند, هر چند اندك باشند . (یعنی سلامت ذاتی خود را از دست نداده باشند.) امیرمؤمنان (علیه السلام) می فرماید: (ان القلیل من المؤمنین کثیر.) (۱۹) مؤمنان (حق باوران) گرچه اندك باشند, بسیارند . (یعنی هم آنان اند که انبوه امت واکثریت مورد قبول را تشکیل می دهند.) از این رو, روشن می شود که اکثریت مورد نکوهش که در قرآن از آن یاد شده ,گروههایی هستند که از سیر فطرت منحرف گشته و سلامت ذاتی خود را از دست داده اند و بیشتر کسانی هستند که حق را شناخته , ولی به جهت برخی گرایشها وخواسته های ناروا در برابر آن مقاومت می ورزند. در اصل , این گونه آیات در قرآن , اکثریت مطلق را مورد نکوهش قرار نداده اند, تاچنین برداشت شود که بیشتر مردم , برای همیشه و در همه جا و تحت هرشرایطی , کژاندیش و فرومایه اند. چنین برداشتی کاملا خطا و جفاکارانه است , زیرا این گونه آیات , به اصطلاح از(قضایای خارجیه) شمرده می شوند, که به گروههای ویژه و افرادی بخصوص ومعاصر نزول آیات , نظر دارد, زیرا بیشترین مردم دوران جاهلیت عرب که پیامبراکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) با آنان درگیر بوده است , مقاومت شدیدی از خود نشان می دادند, و با آن که حق را شناخته بودند, ولی بر خود روانمی داشتند که آن را بپذیرند: (وجحدوا بها واستیقنتها اءنفسهم ظلما وعلوا) نمل /۱۴ حق را انکار نموده , نپذیرفتند, گرچه دلهایشان آن را پذیرفته و باور داشت . این از روی حس خودخواهی و خودپسندی و گمان برتری خویشتن بوده که جفاکارانه , ستم روا داشته اند. بر همین اساس , شیوه این گونه گروهها نکوهش شده است . در سوره مائده پس ازبرشماری برخی از عادات و رسوم غلط جاهلی , که اکثریت عرب معاصر بر آن پافشاری داشتند, آمده است : (ولکن الذین کفروا یفترون علی اللّه الکذب واءکثرهم لا یعقلون)مائده /۱۰۳ کسانی که کفر ورزیدند, به خدا نسبت ناروا می دهند (که عادات نکوهیده خود را به او نسبت می دهند) و بیشترین آنان درست نمی اندیشند. پیدا است که ضمیر جمع (هم) به همین کسانی بازمی گردد که بدروغ به خدا نسبت ناروا می بستند و به اکثریت مردم جهان ـ بویژه برای همیشه ـ کاری ندارد.همچنین

است تمامی آیاتی که با این سبک آمده است , مانند: (واکثرهم للحق کارهون), یعنی : بیشتر این مردم حق ستیز, حق را ناخوشایند دارند . (بل اکثرهم لایعلمون الحق فهم معرضون), بیشتر این مردم باطل گرا و مقاوم در مقابل دعوت اسلامی , حق را نمی یابند و نمی شناسند (یعنی : در جست وجو و شناسایی حق نیستند), از این رو, از آن رویگردانند. بنابراین , از این گونه آیات که جنبه خصوصی دارند, نمی توان یک گونه ملازمه کلی به دست آورد, که به طور کلی در همه جا و برای همیشه , عنوان اکثریت , ملازم کجی و بداندیشی است , و به اصطلاح , نباید این گونه تعابیر را از قبیل (قضایای حقیقیه) بدانیم . هرگز چنین نیست و خود علامه طباطبائی در جای جای تفسیرخود به این حقیقت تصریح دارد.(۲۰) نتیجه آن که , اولین شاخصه دموکراسی که حضور بالفعل مردم در صحنه سیاست است و با اعتبار بخشیدن به آرای اکثریت قاطع مردم صورت می گیرد, یک اصل مورد پذیرش می باشد و در نظام حکومت اسلامی بر آن تاءکید شده است . البته به شرط آگاهی لازم و پایبند بودن به مبانی اسلام . پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) درباره حضور فعال همه مسلمانان در صحنه های سیاسی و سعی در آگاهی از جریانات سیاسی حاکم بر کشور می فرماید: (من اءصبح و لم یهتم باءمور المسلمین فلیس منهم .((۲۱) هر که روزانه , پیش از هر چیز به شؤون مسلمانان نیندیشد, مسلمان نیست . (امور) جمع (امر) به معنای شاءن , اشاره به شؤون عامه و مسائل مربوط به جامعه است , که در راءس آنها, مسائل سیاسی جاری در کشور است . هر مسلمان به دلیل آن که مسلمان است , باید اندیشیدن درباره سیاستهای جاری را, روزانه در اولویت قرار دهد و حضور عملی خود را در صحنه سیاست نشان دهد و این , یعنی دخالت مستقیم مردمی در ابعاد مختلف حکومت و سیاستمداری . پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) با این دستور می خواهد, رشد اندیشه سیاسی تک تک مسلمانان رو به افزایش نهد و هرگز مردم از صحنه سیاست کناره نگیرند, و متقابلادولتمردان باید همواره مردم را در جریان بگذارند, و در تمامی سیاستگذاری ها بامردم یا نمایندگان برگزیده آنان به شور بنشینند و هرگونه آنان صلاح دیدند عمل کنند, البته طبق موازین شرع و عقل که قوانین مربوط, آن را مشخص می سازد. از طرف دیگر, بها دادن به آرای عمومی و ارج نهادن به راءی اکثریت قاطع مردمی نیز از دستورات اسلامی است , که در فرمان ضرورت (شور) (واءمرهم شوری بینهم)(شوری /۳۸) تبلور یافته است . در جای خود شرح دادیم که دستور مشورت , به معنای ارج نهادن به راءی اکثریت قاطع است , زیرا دستور انجام دادن کارها با مشورت , بدین گونه است که برنامه موردنظر را با حضور کارشناسان مربوط مطرح می سازند, آن گاه آنچه را که با نظراکثریت مطابق باشد, به کار می گیرند . این , یک شیوه عقلایی است که خردمندان جهان آن را پذیرفته اند, و شریعت اسلامی برابر طریقه عقلانی , آن را پذیرفته است , زیرا اتفاق نظر همگان غالبا میسور نیست . در این صورت یا باید راءی اقلیت را پذیرفت یا اکثریت , که عقل , راءی اکثریت را ترجیح می دهد, و همواره درصداحتمال خطا در رقم آرای بالاتر, کمتر است . از پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) پرسیده شد: تدبیر حکمت آمیز چگونه است ؟ فرمود: مشورت نمودن با اندیشمندان صاحبنظر, و پیروی نمودن از آرای آنان . (۲۲) در بسیاری از روایات تاءکید شده است : زنهار که با صاحبنظری مشورت کنی ,سپس با آن مخالفت ورزی . در برخی از این روایات آمده است که مخالفت با کارشناسان خردمند, مایه هلاکت و نابودی است . (۲۳) درباره پیامبر اسلام (ص) با عنوان رهبر امت چنین دستور آمده است : (وشاورهم فی الامر فاذا عزمت فتوکل علی اللّه)آل عمران /۱۵۹ با مردم در امر رهبری (سیاستگذاری در شؤون مختلف اداری) به مشورت بنشین ,ولی هنگام تنفیذ (تدبیر برخاسته از راءی اکثریت) خدا را پناه خویش بدان . در این آیه دستور مشورت داده شده است که باید طبق متعارف انجام شود و ضمیر(هم) به مردم (یا نمایندگان برگزیده آنان) بازمی گردد . آن گاه در موقع تنفیذ راءی اکثریت , اگر دغدغه خاطری برای مسؤولان اجرایی وجود داشته باشد, باید این نگرانی را از خود دور کنند, زیرا طبق دستور و روال متعارف عمل کرده اند و خداپشتیبان آنان می باشد.(۲۴) نقطه جدایی در این جا این نکته شایان ذکر است که اسلام ـ همان گونه که یادآور شدیم ـ به مردم بها می دهد و به راءی اکثریت ارج می نهد ونیز مردم را مستقیما در حکومت سهیم می داند و بدین

سان حکومت در اسلام , حکومت مردمی به شمار می رود,ولی نه بدان معنی که در تفسیر غربی آمده و مردم را به طور مطلق در حکومت سهیم گرفته اند . رای اکثریت در تفسیر غربی از آن جهت بها دارد که تنها برخاسته از خواست مردم است , بدون آن که از جایی فراتر (شریعت) یا از فطرت اصیل الهام گرفته باشد. خواسته های مردمی ممکن است گاه از روی هوی و هوس بوده , یا بر اثر غرقه درشهوات پست نفسانی , یا خودباختگی در مقابل تبلیغات سوء شکل گرفته باشد.آن گاه کسانی را برای رهبری برمی گزینند که در همین راستا رو به زوال هدایت کنند, و با آهنگی که ساز کرده اند همنوا باشند. (ان الطیور علی اءشکالها تقع), کبوتر با کبوتر باز با باز ـــ کند هم جنس با هم جنس پرواز چنین خواسته های بی ضابطه و گاه بی ارزش , از دیدگاه اسلام , هرگز نمی تواندمنشاء اثری مثبت بوده باشد . اسلام , خواسته هایی را ارج می نهد که ازفطرت سلیم برخاسته و مطابق با رهنمود شرع باشد. لذا حاکمیت در اسلام را میانه بین انتصاب و انتخاب دانستیم , نه انتصاب مطلق است که مردم در تعیین آن سهمی نداشته باشند, و نه انتخاب مطلق است که شرع را در آن نقشی نباشد, بلکه انتخابی است مردمی , در سایه رهنمود شرع ومورد پذیرش شارع . اکثریت مطلق یا نسبی ؟ نکته دیگری که درخور ذکر است , درباره ترفند سیاسی است که گاه سیاست بازان حرفه ای , اکثریت نسبی را به جای اکثریت مطلق , منشاء مشروعیت خط سیاسی خود می گیرند و آن در هنگامی است که به دست آوردن رای اکثریت قاطع مردمی برایشان مقدور نباشد و با اعراض همگانی روبرو شوند, لذاست که به اکثریت نسبی روی می آورند . نمونه هایی از آن در شیوه عمل سیاست بازان صدر اسلام دیده می شود (۲۵) و در عملکرد سیاسی جهان امروز نیز رواج کامل دارد. (و یک نوع تحمیل بر مردم محسوب می شود, در صورتی که اکثریت مورد قبول شرع و عقل و مطابق با فطرت سلیم همان اکثریت مطلق است که مشروعیت بخش می باشد. بفرض اگر در منطقه ای که یک صدهزار رای دهنده ذی صلاح وجود دارد و همگی برای حضور در انتخابات آمادگی دارند, ولی به جهت احراز عدم صلاحیت کاندیداهای معرفی شده (تحمیلی) یا برخی نارواییی هایی که صورت گرفته , از رای دادن امتناع ورزند یا رای ممتنع دهند, و تنها درصد پایینی که از هواداران سیاست جاری هستند رای بدهند و نفراتی با دارا شدن حداکثر ۱۰٪ آراء برنده شوند, آیا می توان این نفرات را نماینده حقیقی کل مردم منطقه به حساب آورد؟در زمان طاغوت , شاهد بودیم که نمایندگان تشریفاتی مجلس با کمتر از ۵٪ آراء,به دلیل برندگان اکثریت نسبی روانه مجلس می شدند و طبق فرمایش و با عنوان نمایندگان مردم به رتق و فتق امور کشور می پرداختند! آری در مواردی که مسائل به آرای عمومی گذارده می شود باید جو, به گونه ای سالم باشد که مردم , آزادانه و با کمال رغبت پای صندوقهای رای حضور یابند و اگر به عللی نتوانند حضور پیدا کنند, ولی حضور بقیه و آرای آنان را قبول داشته باشند, دراین صورت است که می توان همین رای اکثریت نسبی را در حساب اکثریت مطلق به شمار آورد . در عمل نیز حضور همه کسان ذی صلاح غیرممکن است وعادتا به سبب مشاغل یا گرفتاریها از حضور معذورند . لذا چنانچه این عدم حضورحاکی از اعراض و اعتراض نباشد, خللی در صحت انتخابات ایجاد نمی کند و باعنوان قبولی همگان تلقی می گردد . بیعتهای آزاد که در صدر اسلام (بیعت عقبه اولی و ثانیه و بیعت غدیر خم و بیعت در دوران خلافت ظاهری امیرمؤمنان) انجام می گرفت , از همین قبیل بوده است که دیگر مسلمانان , عمل بیعت کنندگان راقبول داشتند. اما مسائلی که به آرای جمع کارشناسان گذارده می شود ـ در هر بعدی که بوده باشدـ حتما باید حایز رای اکثریت قاطع باشد تا حجیت یابد . اءخذ رای در مجلس شورای اسلامی و خبرگان و دیگر نهادهای شورایی بر همین منوال است . لذا نبایداخذ رای در این نهادها را با آرای عمومی سنجید. جو سالم سومین نکته , فراهم بودن جو سالم است , تا مردم با آزادی کامل و خاطری آسوده وجدا از هرگونه گرایشهای انحرافی , در صحنه های سیاسی حضور فعال داشته باشند. اکنون این پرسش پیش می آید که چگونه این جو سالم و فضای ناآلوده به وجودمی آید و چه کسی یا کسانی مسؤول فراهم شدن محیطی پاک , برای حضور سالم و واقعی مردم هستند؟ در درجه اول , دولت (مجموع هیاءت حاکمه) این مسؤولیت را به عهده دارد, که بایدخود, نخست از گرایشهای انحرافی مبرا باشد, و تنها در مسیر منافع ملی

حرکت کند, و در سیاست بازی های ناسالم , نقشی نداشته باشد و در جهت گیری های سیاسی اگر مصلحتی را به سود امت تشخیص دهد, در حد نصح و ارشاد و با شیوه پدرانه مخلص , نه با تحمیل و فشار, بلکه با روشنگری بی شائبه , با مردم در میان بگذارد . البته مردم عاقل و هوشمند ـ که اکثریت مردم چنین اند ـ با احراز اخلاص ومهرورزی دولتمردان صالح , اندرز آنان را پذیرا هستند و هرگز سربرنمی تابند. گروهها و احزاب که در سیاستگذاری جناحی دستشان باز است , باید بکوشند تا ازچارچوب قانون خارج نشوند, و هر چند جناحی عمل می کنند, ولی هدف اصلی راکه پیشرفت کشور و بالارفتن سقف منافع ملت است نباید از مدنظر دور بدارند واختلاف نظرها هر چند لازمه جناح بندی های سیاسی متعدد است , اما این جناح بندی ها مانند مراکز متعدد تحقیقات علمی , همگی در یک راستا بایدحرکت کنند و آن رسیدن به حقیقت است . پس وظیفه همه گروهها, روشنگری ملت است , نه آن که آنان را دچار حیرت و سرگردانی کنند و همان گونه که در مقاله (جامعه مدنی) متذکر شدیم , احزاب و گروههای سیاسی , لایه وسط میان امت ودولت را تشکیل می دهند, لذا باید همگی تنها در راستای منافع ملت و نصح دولت کوشش نمایند و هر گروه با عنوان صاحبنظران مشفق , نظرات بی شائبه خود را تقدیم ملت بدارند. در این میان , اندیشمندان بی طرف و مخلص نیز از رهنمودهای لازم که درراستای منافع و سعادت مردم است دریغ نورزند . باشد که با همدستی دولتمردان صالح و صاحبنظران مشفق و اندیشمندان مخلص , این فضای پاک و ناآلوده که ضروری حیات اجتماعی سالم است , فراهم گردد. (ان تنصروا اللّه ینصرکم و یثبت اءقدامکم)محمد/۷ یاری کردن مردم یاری نمودن خداست و هر که مردم را برای خدا یاری کند, هرآینه مورد تاءیید و نصرت الهی قرار می گیرد و علم او مؤثر می افتد, در نتیجه مایه ثبات و پایداری امت و استواری اسلام می گردد. مولا امیرمؤمنان (علیه السلام) درباره حقی که مردم بر ولی امر (دولتمردان صالح) دارند,می فرماید: (فاءما حقکم علی فالنصیحهٔ لکم , و توفیر فیئکم علیکم , و تعلیمکم کی لاتجهلواو تاءدیبکم کیما تعلموا.) (۲۷) حق شما مردم بر من (که مسؤولیت رهبری شما را در پیشگاه حق بر عهده دارم)آن است که هیچ گاه از رهنمودهای لازم دریغ نورزم و در تاءمین رفاه زندگی شما(بالا بردن سطح زندگی عمومی) بکوشم و در تربیت و تعلیم همگان (برابر مبانی اسلام و طبق مقتضای روز) کوتاهی نکنم . آزادی (در اندیشه و بیان) آزادی را دوگونه می توان وصف کرد: آزادی مطلق و آزادی در محدوده قانون . آزادی مطلق , به معنای رهایی از هرگونه قیدوبند است , تا افراد خودسرانه هر چه بخواهند و پسند کنند, بدون هیچ مانعی به دست آورند و راهی که خود انتخاب می کنند بروند, و تنها معیار تشخیص مصلحت , نظرشخصی هر فرد است , هرچند برخلاف مصالح دیگران باشد . در این صورت , هرگونه مرجعی برای تشخیص مصلحت , حتی در شؤون اجتماعی فاقدصلاحیت است ,زیرا موجب سلب آزادی مطلق می گردد و آن را مقید می سازد. این گونه آزادی هرگز در منطق عقلای جهان پذیرفته نیست , زیرا به سلب آزادیهامنتهی می گردد و نتیجه معکوس می دهد . صاحبان زر و زور با سردادن شعارآزادی , خودسرانه به خواسته های خود جامه عمل می پوشانند و از نقطه نیازمندی و بینوایی قشر مستضعف سوء استفاده کرده , با کمال قساوت آنان را به استثمارمی کشانند و همان گونه که ویل دورانت متذکر شد, یک نوع بردگی مدرن در جامعه پدید می آید, که زشت ترین نوع آن امروزه , در کشورهای به اصطلاح پیشرفته اعم از سرمایه داری طبقاتی یا اشتراکی (سوسیالیستی) حاکم است . آنچه محسوس است , تسلیم محض قشر مستضعف ـ که اکثریت قاطع ملت را تشکیل می دهند آدر برابر اقلیت مستکبر خودخواه است . آزادی معقول و مطابق فطرت اصیل انسانی , همان آزادی در محدوده قانون است ,البته نه قانونی که مستکبران (صاحبان زر و زور) وضع کرده باشند, بلکه قانونی که براساس فطرت و مبانی حکمت و بر دست برگزیدگان مردم وضع شده باشد,قانونی که تاءمین کننده مصالح عمومی و منافع همگانی , برابر اصل عدالت (عدالت اجتماعی) بوده باشد . همه اقشار و آحاد امت یکسان مد نظر قرار گرفته باشند و هریک از افراد, طبق ضابطه ـ نه براساس رابطه ـ بتواند از حقوق طبیعی و شرعی که آفرینش و فطرت برای او روا داشته , بهره مند گردد, بدین معنی که نظام حاکم به گونه ای تنظیم شده باشد که هر کس بسانی و در سایه حمایت

قانون بتوانـد ازحقوق حقه خود, چه مادی و چه معنوی , به بهترین شـکل بهره منـد شود. از این رو, گفته اند: (الحـریهٔ , ان فسـرت بالانطلاق عن القیود, فهـذه هی عین الهمجیهٔ والفوضویهٔ العاریهٔ . و ان فسـرت بـامکان التمتع بالحقوق , فهذه هی التی تحقق کرامهٔ الانسان و تحفظ له شـرفه التلید . والتی یحکم بها العقل الرشید و یبتغیها الشرع الحنیف .) آزادی اگر به رهایی از هر قید و بند تفسیر شود, این همان سوء تدبیر و درهم ریختگی آشکار است . و اگر به فراهم بودن امکانات برای بهره مند شدن افراد ازحقوق طبیعی و شرعی خود تفسیر شود, این همان است که کرامت و حرمت انسانی را تحقق می بخشد, و شـرافت اصیل او را ضمانت می کند. که خرد توانا آن را می گوید, و شریعت پاک آن را می جوید. در اسلام , بر آزاد بودن و آزاد زیستن انسان , تاءکید فراوان شده است . (۲۸) ابـاحه و جواز انتفـاع عمومی از مظـاهر طبیعت و بهره منـد شـدن از لـذتهای زنـدگی برای همگان , یکی از پایه های اسـتوار شریعت را تشـکیل می دهد . قاعده (الناس مسـلطون علی اءنفسـهم و اءموالهم), (هر کس بر خویشتن و دارایـی خویش سلطه کامل دارد) یک قاعـده زیربنایی شـرع به شـمار می رود, که بر پایه آن , دست انسان باز است تا هرگونه که بخواهد از مظاهر حیات بهره مند شود, ولی نه به بهای محروم ساختن دیـگران کـه قـاعـده (لاضــرر و لاضـرار فی الاسـلام) جلو آن رامی گیرد . هیچ کس حق نـدارد به گونه ای رفتار کنـد که موجب زیان دیگران باشـد. خلاصه , آزادی باید معقول و تعهدگونه باشد, نه با بی بندوباری و بی تفاوتی . اینک نظری به شاخصه های آزادی که در تفسیر دموکراسـی غربی آمـده است ,می افکنیم . ۱ ـ آزادی انـدیشه و بیان هـر کس در انـدیشه آزاد است , و در اصل انـدیشه , تحمیلی نیست . هر اندیشـمندی انـدیشه خود را از مـقـدماتی دریافت می دارد که برایش فراهم آمده , که به درستی ونادرستی و تشـکیل منطقی آنها بـستگی دارد . اگر مقدمات فراهم شده بر پایه های متین استوار باشـد, و نظم منطقی به آن داده شـده باشد, نتیجه درست به دست می آید, و اگر در تنظیم یا انتخاب مقدمات خللی رخ داده باشد, نـتیجه نـادرست ازآب درمی آیـد, لـذا گفته انـد: نتیجه , تـابع اءخس مقـد متین است . از ایـن رو, کـوشــش اندیشـمندان بزرگ و تاءکیـد رهنمودهای شـرع , بر آن است تااندیشه ها را از راه تـبـیین مقـدمات بـدیهی و تمهیـد طرق اسـتدلال متین , پاک واسـتوار سازند و هرگونه آلودگی و نادرستی در اندیشه ها را, معلول خلل وسهل انگاری در مقدمات می دانند. لـذا هیـچ کـس را بـه سبب انـدیشه نادرست مورد نکوهش قرار نمی دهند, جز آن که در مقدمات فراهم شده وی به بحث و مناقشه می پردازند . بحث و گفت وگو, جنبه ارشـادی دارد نه اعتراض و چـون خـالـصـانه و مشـفقانه انجـام می گیرد, غالبـا موفق گردیـده , کجیها راست و انحرافات اسـتوار می گردد و در شـرع از آن بـا عنوان (جـدال اءحسن) یـاد شـده است . خداونـد در همین بـاره می فرمایـد: (ولاتجادلوا اهل الکتـاب الاـ بـالتی هی اءحسن)عنکبوت /۴۶ بـا اهـل کتـاب (علمـای یهود که در آن روزگـار صاحبان انـدیشه بودنـد, ولی آلوده) بابهترین شـیوه به بحث و گفت وگو بپردازیـد. همچنین می فرمایـد: (ادفع بالتی هی اءحسن فاذا الـذی بینک و بینه عداوهٔ کاءنه ولی حمیم)فصلت /۳۴ بـا نیکـویی و خـوبی به مقـابله بـا آنـان برخیز, چه این که این شـیوه موجب می گردد تـاآن کس که بـا تو از در خصومت درآمده , دگرگون شود و دوستی , گرم و صـمیمانه گردد. بدین سان اگر آزادی بیان در چنین محیطی صـمیمانه و گرم ـ که روح تفاهم بر آن حاکم است ـ مطرح باشد, بی شک با روح اسلام تطابق دارد و آن همان چیزی است که شرع و عقل به دنبال آن هـسـتـنـد, بـویـژه در مـسـائل سـیـاسـی ـ عـقیدتی که هرگونه نقد و اظهارنظر ـ تحت عنوان (نصح الائمه) (۲۹) ـ مورد ترغیب و تاءشـارع قرار گرفته است . ولـی اگر غرض افشای سر و سـست جلوه دادن پایه های نظام باشـد, حکایت ازبیماری درونی دارد کـه بـایـد بشـدت از گسترش و پیشـرفت آن جلوگیری شود, و گـاه ممکن است به عمـل جراحی یا قطع عضو فاسـد شـده منتهی گردد. خداوند درباره این گونه افراد بیمار (فی قلوبهم مرض) می فرماید: (واذا قـیـل لـهـم لاتـفـسـدوا فـی الارض قالوا انما نحن مصلحون . اءلا انهم هم المفسـدون ولکن لایشـعرون)بقره /۱۲-۱۱ هـر گـاه بـه آنـان گـفـتـه شود انـدیشه هـای پـاک و سـالم را آلوده و تباه نسازیـد, گوینـد:همانا ما اصــلاح طـلبـان هـستیم , در حالی که آنان در راه فسادگری می کوشـند و شـعورآن را ندارند که موضع نـادرست خود را درک کننـد. در جـای دیگر می فرمایـد: (و اذا جـاءهم اءمر من الامن اءو الخوف اءذاعو به ولو ردوه الی الرسول و

الی اءولی الامرمنهم لعلمه الذین یستنبطونه منهم ولولا فضل اللّه علیکم و رحمته لاتبعتم الشیطان الا قلیلا)نساء/۸۳ هر گاه خبری خوش یا ناخوش ـ در رابطه با روند نظام ـ بشنوند بی درنگ آن راپخش می سازند. در صورتی که اگر آن خبر را در دل نگاه دارند و با مسؤولان امر درمیان بگذارند, هر آینه صحت و سقم آن ـ با امکاناتی که در اختیار دارند ـ روشن می گردد و اگر عنایت حق بر سر این امت نبود, هر آینه بیشترین افراد سیاه دل به دنبال شیطان رهسپار می شدند و روزگار مسلمانان را سیاه می ساختند. خلاصه سخن این که , اگر اظهارنظر, تواءم با روح تفاهم باشد, اسلام با شرح صدرکامل از آن استقبال می کند و اگر حاکی از توطئه پنهانی باشد, بشدت با آن مقابله می کند . این , شیوه ای است پسندیده و تمامی نظامهایی که بر پایه حکمت استوارند آن را می ستایند و جز آن عمل نمی کنند. ۲ ـ آزادی عقیده و دین در نظام دموکراسی ـ برابر تفسیر غربی آن ـ مردم در انتخاب دین و مسلک (مذهب) کاملا آزادند, تا هر آیین عقیدتی را که پسندیدند اختیار کنند و اگرنپسندیدند رها کنند, یا تبدیل دین نمایند یا بکلی از پیروی هر دینی سرباز زنند.پایبند بودن به دین در نظام دموکراسی مطرح نیست و با دید جنبی و عرفی (که ازعادات و رسوم محلی برخاسته) به آن می نگرد, لذا در چنین نظامی هرگونه تبدیل دین یا خروج از مذهب , جرم شناخته نمی شود و تعقیب کیفری ندارد. آزادی دین , با این گستردگی در هیچ آیین وحیانی پذیرفته نیست . در همه ادیان الهی , شریعت , واقعیتی است که مردم به پذیرفتن آن ملزم می باشند و سرپیچی ازآن تمرد شناخته می شود و گاه تعقیب کیفری دارد. آزادی دینی در اسلام , به معنای تحمل پیروان دیگر ادیان است که آزادانه می توانند به شعایر دینی خود پایبند باشند و مراسم مذهبی را طبق آیین خودانجام دهند و به احکام و آداب دینی خود عمل کنند, و حتی در احکام ازدواج وطلاق و غیره , چنانچه برابر آیین خود عمل کنند, مورد پذیرش اسلام است وترتیب اثر داده می شود: (لکل قوم نکاح) (۳۰) , هر ملتی , مراسم ازدواج خود را دارند, یعنی اگر بر مذهب خود رفتار کنند, پذیرفته است . (اءلزموهم بما اءلزموا به اءنفسهم) (۳۱) , آنان را به آنچه پایبندند, پایبند بدان یعنی پذیرفته و ترتیب اثر دهید. اسلام حتی مشرکان را اجازه می دهد تا به خانه خدا (مسجد) پناه بیاورند, باشد تاسخن حق را بشنوند و نرمشی در آنان به وجود آید . آن گاه وظیفه دولت است ازآنان حمایت کرده , تا به محل امن خود برسند. (۳۲) معنای (لا اکراه فی الدین) (بقره /۲۵۶) همین است , زیرا دین که بر پایه باوراستوار است , تحمیل پذیر نیست , جز آن که باید با دلایل متین , راه هدایت را ازضلالت روشن ساخت و در ادامه آیه آمده است : (قد تبین الرشد من الغی). البته این بدان معنی نیست که اسلام , دیگر ادیان معاصر را پذیرفته و همه را برصراط مستقیم بداند. (ان الدین عنداللّه الاسلام) آل عمران /۱۹ یگانه دین حق نزد خدا اسلام است و بس . (و من یبتغ غیر الاسلام دینا فلن یقبل منه وهو فی الاخرة من الخاسرین)آل عمران /۸۵ هر که جز اسلام دینی بجوید, از او پذیرفته نیست , و در نهایت زیان برده است . آری , اسلام پیروان دیگر ادیان معاصر را پذیراست , ولی به حقانیت فعلی آنهاقائل نیست و هر که جز این پندارد, یا اسلام را درک نکرده , یا برای ادیان , ریشه وحیانی قائل نیست و آن را تنها برخاسته از عرفها (عادات و رسوم) محلی می داند. تفاسیر غربی از دین , آن را جز پدیده عرفی چیز دیگر نمی دانند, و می پندارند دین یکی از نمودهای رسوم متداول محلی است که به عادات و پندارهای هر قومی بستگی دارد و عقیده به غیب که از اصول دین باوری است , ریشه در خرافات باستانی کهن دارد که بشر اولیه بر آن گمان بوده , و هنوز هم در قبایل دور از مراکزتمدن این گونه خرافات و باورها حکومت می کند . می گویند انسانها پس از روآوردن به تمدن و زندگی مدرن , برخی باورهای قدیم خود را همراه با خود آوردند وکم و بیش بر آن باورها از جمله دین و ایمان به غیب هنوز پابرجا هستند, از این رو,نمی توان یکی را حق و دیگری را باطل شمرد, همان گونه که عادات و رسوم محلی هر قومی را نمی توان صواب و خطا دانست . (کل یضرب علی وتره), هر که نقش خویشتن بیند در آب ! این است جایگاه دین در زندگی از دیدگاه اهل فرنگ , که اصالت آن را زیر سؤال برده , یا اساسا پایه ای برای آن قائل نیستند . اینک آیا فرنگ رفتگان خودباخته آکه خود را مسلمان می دانند ـ باید بر همان ساز بگردند, یا آن که به خود آیند, و ازدریچه واقع بینانه به دین و ایمان به غیب

بنگرنـد؟ خود داننـد! لـذا مـا نبـایـد پابپـای فرنگیـان و خودباختگـان آنان بچرخیم و ساز بزنیم . دین در این رقعه از زمین جایگاهی اصیل و ریشه ای وحیانی دارد و در متن حیات بشری است و نمی توان آن را بـا دیـد جنبی و کناره زنـدگی نگریست , چنان که بیگانگان نگریسـته اند! از ایـن رو, مـا بـر ایـن بـاوریم که دین حق یکی بیش نیست , و همان یگانه صراطمستقیم به سوی سـعادت دنیـا و عقبـی است . (۳۳) دین یـک امر اعتبـاری نیست تـا برحسب اعتبـارات گونا گون , دگـرگـونی یابـد, بلکه یک حقیقت عینی واقعی است که راز سعادت در آن نهفته است و همه در جست وجوی آن می باشند . خداوندبه پیامبرش (صلی الله علیه و آله و سلم) می گویـد: (قـل ان کنتم تحبون اللّه فـاتبعون یحببکم اللّه)آل عمران /۳۱ در این گونه آیات تاءکیـد شـده که تنها راه سـعادت در پیروی از شـخص پیامبراکرم (ص) و گزینش شـریعت اسـلام است . (واتبعون هذا صراط مستقیم) زخرف /۶۱ از من متابعت کنید, همین است یگانه صـراط مسـتقیم . (و اءن هذا صراطی مستقیما فاتبعوه و لاتتبعوا السبل فتفرق بکم عن سبیله ذلکم وصاکم به لعلکم تتقون)انعام /۱۵۳ و ایـن یـگـانـه راه اسـتـوار اسـت , همـان را دنبـال کنیـد و به راههای دیگر نرویـد, که از راه حق جـدا گشـته , پراکنـده می گردیـد . این سفارشـی است که خداوند فرموده تا افرادی متعهد و با پروا باشـید. پیـامبر(صـلی الله علیه و آله و سـلم) کسانی را که به گمان خود نسـخه هایی از تورات آورده , بر حضـرتش عرضه داشـتند, بشـدت نکوهش نمود و فرمود: (شـما را چه می شود, چرا نسـنجیده رفتار می کنید . این چیست ؟!) آن گاه اضافه نمود: (اگر اکنون , موسـی (علیه السـلام) حضور یابد, باید از من پیروی کند.) در مسند احمد ـ با سندی صحیح ـ روایت می کند, در چنین پیشامدی , حضرت رسول (صلی الله علیه و آله و سلم) عمر را مورد خطاب قرار داده , در حال غضب , فرمود: (اءمـتهوکون فیها یا ابن الخطاب ؟! والذی نفسی بیده لقد جئتکم بها بیضاء نقیهٔ . ..لو اءن موسـی (علیه السلام) کان حی ا ما وسعه الا اءن یتبعنی) (۳۴) هر آینه دینی را که آورده ام تابناک و پاک و ناآلوده است , حتی اگر موسـی امروزمی زیست چاره ای جز متابعت از من نداشت . ایـن فرمایش , کنایه از آن است که دیگر ادیان معاصر ـ گرچه ریشه وحیانی دارند آولی آلوده اند و نمی توانند سـعادت انسان را تضـمین نمایند. ولی همین پیامبر ـ رؤوف و رحیم ـ که با چنین شـدتی بـا این حـادثه برخورد می کنـد,با پیروان دیگر ادیـان از در مـسالمت آمیز درآمـده , با آنان مـدارا می کنـد و هرگونه فشاری را بر آنان روا نمی دارد, چنان که در مقاله (جامعه مدنی) یادآور شدیم وگوشه ای از عهدنامه یا اساسنامه تشکیل حکومت اسـلامی در مدینه راآوردیم . (۳۵) و در مقاله ای جدا روشن ساختیم که (جزیه) (۳۶) و (عدم تـساوی دیه) مربوط به پیروان دیگر ادیـان است که در جوار کشور اسـلامی و تحت الحمـایه آن قرار گـرفتـه انـد, ولی شـهروندانی که در پوشـش دولت اسـلامی قرار دارند, با دیگرشـهروندان مسـلمان تـفـاوتـی نـدارنـد. (۳۸) گـزیـده سـخن آن که , مدارا کردن و تحمل گرم و صـمیمانه نسبت به شـهـرونـدان پـیـرودیـگـر ادیـان , سیاستی است که اسـلام آن را پایه گذاری کرده و بر آن اسـتوار است ,ولی این بدان معنی نیست که پیروی از شـریعت سایر ادیان معاصـر را تجویز کرده باشد و همه آنـها را راه سـعادت بخش بداند و گرنه نمی فرمود: (و من یبتغ غیرالاسـلام دنیا فلن یقبل منه و هو فی الاخرهٔ من الخاسـرین). لـذا تـنها ایمان خودسرانه به خدا سعادت بخش نیست , تا آن گاه که از شـخص پیامبر اسـلام پیروی کـننـد و دستورات شـرع مبین را کاملا اجرا کننـد زیرا ایمان حقیقی و جویا شدن راه حق و رضایت الهی , در همیـن اسـت و بس . هر کـه جز از راه اسـلام جویـای حق باشـد, حتمـا بیراهـه رفته است . ۳ ـ مسـاوات و برابری از ایـن ویـژگـی نـظام دموکراسی , تنها شعار آن در گوشه و کنار جهان به گوش می رسد, ولی حـقیقت آن در متن اسلام قرار دارد, و از روز نخسـت بـا همیـن شعاربرخاسـته از شـعور, کـار خـود را آغـاز کرد و پیوسـته ادامه دارد . اسـلام از این هم فراتررفته و برابری را براساس برادری پایه نهاده و این اساس بنیادین را هر چه بیشترمسـتحکم نموده است . پیـامبـر اسـلام در پیـامـهـای ســازنـده خـود بـر دو امـر تـاءکیـد مـی فـرمـود: بنیانگـذاری یـک جـامعه کاملاتوحیـدی , که همگـی در زیرلوای توحیـد به یک سو حرکت کنند وپـایه ریزی وحـدت مـلـی براسـاس اخوت اسـلامی . آن حضـرت در (منی) پس از فتـح مکه و پیروزی کامل اسـلام , تمامی قبایل عرب را فراخوانـد و در (خطبه) بلنـدی فرمود: (هـر آیـنه خـدای شـما یکی است و همگـی از یـک پـدر هستیـد . امروزه خداونـد به

برکت اسلام , ننگ و عار جاهلیت را که به نیاکان افتخار می جستید, از شما زدود وهمه مردم همانند دندانه های شانه برابرند و کسی را بر کسی برتری نیست , مگر به مقدار تعهدی که در راستای انسانیت در وی یافت شود.) آن گاه آیه : (یا اءیها الناس انا خلقناکم من ذکر و انثی و جعلناکم شعوبا و قبائل لتعارفوا ان اءکرمکم عنداللّه اتقاکم) (۳۹) (حجرات /۱۳) را ت فرمود. (۴۰) ۴ ـ تاءمین مصالح عامه و تضمین منافع همگانی این یکی از اساسیترین دستورالعمل های نظام حکومت اسلامی است که بایدبیشترین همت خود را در این راه مبذول دارد, که در شرح وظایف دولت در سایه عدالت اجتماعی حاکم , بدان اشاره شد. ۵ ـ مردم , منشاء قدرت و مشروعیت نظام بر این اساس , مردم , منشاء قدرت و مشروعیت در تمامی زمینه ها هستند . همه کارگزاران دولت در سه بعد: قانونگذاری , اجرایی و قضایی و حتی مقام رهبری ,قدرت و مشروعیت خود را از سوی مردم دریافت می دارند و آرای عمومی یااکثریت قاطع , معیار می باشد. در بخش نقش مردم در حکومت و حضور بالفعل آنان در صحنه های سیاسی ,بتفصیل از آن سخن گفتیم و یادآور شدیم که مردم در همه زمینه های سیاستگذاری دولت ـ مستقیم یا غیرمستقیم ـ نقش اول را ایفا می کنند, ولی بااین قید که باید با رهنمود شرع باشد, یعنی معیارهای کلی و اساسی نقش مردم رادر ابعاد سیاست , در نظام حکومت اسلامی , کتاب و سنت تعیین می کند و هرگونه تخطی از مرز شریعت , نامشروع شناخته می شود. از این رو, منشاء قدرت و مشروعیت در نظام حکومت اسلامی , جنبه مردمی آوحیانی دارد و تنها مردمی محض نیست و همین نقطه جدایی میان حکومت مردمی (دموکراسی) از دو دیدگاه اسلام و تفسیر غربی است . برخی صاحبنظران که از علوم حوزوی و دانشگاهی تا حدودی برخوردارند, درجهت مشروعیت دادن به نظام دموکراسی مطلق و عدم منافات آن با جامعه اسلامی , مساءله عدم رابطه دین با سیاست یا کوتاه بودن اندیشه دینی از دخالت درسیاست را مطرح ساخته و افزوده اند که جامعه ای که اسلام بر آن حاکم است ومردم پایبند تعالیم دینی هستند, طبیعتا حکومتی را خواهانند که احکام اسلامی را پیاده کند, لذا نظام دموکراسی , خودبخود در چنین جامعه ای شکل خواهدگرفت . آقای محمد مجتهد شبستری در گفت وگو با هفته نامه راه نو می گوید: (دین اسلام آن طور که در بسط تاریخی , خودش را نشان داده است , نظامهایی که در همه عصرها بتوان با آن زندگی کرد نداشته است و هیچ دینی نمی تواند چنان نظامهایی داشته باشد و اصلا چنین دعوایی معقول نیست و فقدان چنین نظامهایی برای هیچ دینی و از جمله دین اسلام نقص نیست . چون این دعوی باواقعیات زندگی مسلمانان انطباق ندارد و در عین حال صاحبان قرائت رسمی برآن پای می فشارند, این پافشاری موجب بحران شده است . چگونگی برنامه ریزی و قانونمند کردن توسعه و پیشرفت و اداره آن , که امروزه ازوظایف اصلی حکومت است , یک مساءله علمی و فنی است و با احکام فقهی قابل معین شدن نیست . امروزه علم فقه و تعیین حلال و حرام فقهی نمی تواند برنامه حکومت را معین کند, در حالی که در گذشته این کار ممکن بوده است . وی در پاسخ این سؤال که شیوه جدید زندگی چگونه سامان یافته که با تعیین حلال و حرام نمی توان آن را مدیریت کرد, می گوید: (چند مشخصه اصلی برای این شیوه جدید زندگی ذکر می کنم : ۱ ـ این زندگی از اراده توانمند شدن و بهتر زندگی کردن انسان نشاءت می گیرد. ۲ ـ سراپای آن به رشد علوم جدید طبیعی و اجتماعی بستگی دارد. ۳ ـ صددرصد صنعتی است . ۴ ـ با شیوه برنامه ریزی تحقق پیدا می کند. ۵ ـ قبول کثرت عقاید, آرا و احترام متقابل آنها, مشارکت سیاسی همگان با تعقل جمعی و حکومت دموکراتیک , شرط لازم آن است . ۶ ـ قانون , برای روند توسعه و پیشرفت ملی باشد نه تنها برای ایجاد نظم . ۷ ـ مدیریت علمی در تمامی زمینه ها. ۸ ـ دینداری نمی تواند پیشرفت و توسعه را در خود هضم کند و آن را به رنگ خوددرآورد, ولی توسعه منافاتی با دینداری ندارد. (۴۱) آقای عبدالکریم سروش در همین زمینه می گوید: (اگر مقصود از دینی بودن سیاست آن است که جمیع تدابیر لازم در امر سیاست وحکومت مستقیما در متن کتاب و سنت آمده است و ما آنها را از همان نصوص استخراج کرده ایم , اگر غرض از سیاست دینی این باشد, سیاست را نمی توان دینی دانست و معنای محصل و معقولی ندارد . اما در نهایت , دینی بودن یا نبودن سیاست ناشی از وضعیت جامعه است , جامعه رنگ خود را به همه شؤون خود ازجمله سیاست می زند . جامعه

دینی , دینی بودن خود را در حاکمان خود نیزمنعکس می کنند, یعنی از حاکمان خود می خواهد که به ارزشهای دینی احترام بگذارد, و اگر حاکمان از این کار سرباز زنند, رابطه مردم با ایشان برهم می خورد.حکومت میوه طبیعی ای است که بر شاخسار جامعه ظاهر می شود.) (۴۲) در جا چند نکته درخور یادآوری است : اولا نباید انتظار داشت که دین , مستقیما در سامان بخشیدن به زندگی انسانهادخالت داشته باشد و نظامی ارائه دهد که برای یک عصر یا همه عصرها بتوان باآن زندگی کرد . دین , اصولا در خارج از محدوده عبادات , در هیچ بعدی از ابعادزندگی (سیاسی , نظامی , فرهنگی , اقتصادی و غیره) سیستم خاصی ارائه نمی دهد, جز ارائه معیارهای کلی تا انسانها خود, بر پایه همان اصول زندگی خودرا طبق روند روز و همگام با پیشرفت تمدن و شکوفایی علم و صنعت , سامان دهند, مثلا در بعد نظامی , در جهت سامان بخشیدن و مدرن شدن آن دستوری ندارد, جز فرمان تقویت بنیه نظامی مطابق با مقتضای زمانه . اسلام از روز نخست همین شیوه را داشته و تنها فرمان داده است : (واعدوا لهم ما استطعتم من قوة و من رباط الخیل ترهبون به عدو اللّه و عدوکم وآخرین دونهم)انفال /۶۰ آمادگی کامل فراهم سازید, و تا آن جا که می توانید ایجاد نیرو نمایید و همبستگی مستحکم به وجود آورید, به گونه ای که مایه هراس دشمن باشد, و نیز دیگران که ممکن است در سر خیال خام بپرورانند. در تقویت بنیه نظامی , از روز نخست اسلام بیش از این نگفته و امروز نیز همین رامی گوید . این کارشناسان متعهدند که باید متناسب با وضع زمان به نیروی نظامی سامان دهند و اگر امروزه مدرنترین سلاحها را فراهم سازند و در آرایش جنگی مؤثرترین نقشه ها را طرح کنند, دقیقا به دستور شرع عمل کرده اند. پیامبر اسلام (ص) که خود تشکیل حکومت داد, با فرمان الهی بود, ولی درسیاستگذاری ها در ابعاد مختلف کشورداری , طبق شیوه همان دوران باکارشناسان مربوط همواره در مشورت بود و بارها عبارت (اءشیروا علی) (۴۳) (آخود را بیان دارید) را فرموده و تاریخ آن ضبط کرده است . و گاه جمله (اءنتم اءعرف بدنیاکم) (شما در سامان بخشیدن به شؤون دنیوی خود آشناترید) بر زبان جاری می ساخت . بنابراین , اگر مقصود از ارائه دادن نظام , ارائه دادن سیستم و ساماندهی خاص است , هر آینه توقعی بیجا و انتظاری نارواست . و اگر مقصود, ارائه معیارهای کلی و پایه های اساسی است , قطعا اسلام این کار رابرای همیشه کرده است و همواره پابرجاست و هیچ گونه تغییر و تحولی دردستورات اصولی اسلام رخ نداده است . از این رو, باید گفت که ارائه یک نظام حکومتی مشخص و ثابت از سوی اسلام امری است غیرمنطقی و چنین نظامی هیچ گاه در منابع فقهی عرضه نشده است . آنچه در منابع فقهی مورد استناد قرار گرفته , تنها معیارهای کلی و اصول ثابت است , اما تنظیم شکل اجرایی و سازماندهی حکومتی و ارائه یک نظام اسلامی ,بر عهده متخصصان و کارشناسان است تا بر پایه مقتضیات زمان سازمان دهند,و بر گرده تاریخ و روند آن واگذار شده است . با این بیان روشن گردید که فرض وجود شکل حکومتی ثابت و عدم امکان انطباق آن با مقتضیات و پیشرفت زمان , سالبه به انتفاء موضوع است ! زیرا خودفرض کرده اند و خود اشکال نموده اند! و کسی چنین ادعایی نداشته و ندارد! لذا بسی جفا است که درباره اسلام چنین قضاوت ناروایی نمود تا چنین وانمودشود که دستورات اسلامی امروزه کاربردی ندارد! آقای مجتهد شبستری در گفتار یاد شده می گوید: (امروزه علم فقه و تعیین حلال و حرام فقهی نمی تواند برنامه حکومت را معین کند, در حالی که در گذشته این کار ممکن بوده است . ..!) جای پرسش است که آیا در تعیین اهداف و ارزشها و نشان دادن معیارها امروزه کاربردی ندارد و دیروز کاربرد داشته , یا در اصل برنامه ریزی و تعیین مکانیزم آن ؟اگر منظور حالت دوم باشد, نه دیروز و نه امروز, علم فقه دخالتی نداشته و ندارد . اگرمنظور حالت اول باشد, در همه دورانها جایگاه اول را داشته و دارد. خود ایشان در گفت وگویی که در مرکز مطالعات و تحقیقات اسلامی دفتر تبلیغات اسلامی قم (واحد فقه و حقوق) انجام داده , می گوید: (فقه می تواند اهداف و ارزشها را بیان کند, اما شیوه ها و مکانیزمها را بیان نمی کند, بلکه علم شیوه ها و مکانیزمها را تعیین می کند . به عبارت دیگر, جایی که حکم یا حق قابل تصور باشد, آن جا قلمرو فقه است و آن جا که حکم و حق قابل تصور نباشد, جایی برای فقه نیست . و از طرفی تعیین اهداف در چارچوب فقه , و کیفیت برنامه ریزی در چارچوب علوم قرار دارند.) وی سپس اضافه می کند

که فقه و شریعت که به اهداف ناظر است , همواره می تواند با نظامهایی سازگار باشد و با نظامهایی سازگار نباشد . لذا می توان تصورنمود که نظامهای متعددی با اهداف شریعت سازگار باشند. (۴۴) لذا این جنبه ایجابی و شمولی که در این گفت وگو آمده با جنبه سلبی که درگفت وگوی پیش آوردیم , سازگار نیست ! و شاید محیط گفت وگو این تفاوت راایجاب کرده باشد؟! ثانیا, از فقه و فقاهت چه قرائتی دارند؟ آیا فقه و فقاهت را در همان مسائل فرعی که دستاوردهای فقها از منابع فقهی است , و در ۵۲ باب به طور منظم گرد آورده اند,محصور می دانند, در حالی که دستورالعمل هایی است برای عامه مردم تا درعبادات و معاملات روزمره خود چگونه رفتار کنند . و نباید انتظار داشت که مسائلی از قبیل توسعه و پیشرفت تمدن و سیاستگذاری های متنوع کشوری و لشکری وغیره در آن به طور تفصیلی درج شده باشد. همان گونه که متذکر شدیم , اسلام دارای یک سری مبانی فقهی است که برای همه و همیشه کارساز است , و فقها از روز نخست تاکنون , بر این شیوه اند تا مسائل مورد نیاز روز را ـ که در متن واقعیت حیات حاضر فردی و اجتماعی قرار دارد آبررسی کرده , بر قواعد زیربنایی فقاهتی عرضه نمایند و درستی و نادرستی وسازگار بودن یا نبودن آن را در پرتو آن ارزیابی کنند, از مسائل خانواده گرفته تابازار و جامعه و دولت و ابعاد سیاستگذاری ها. البته این کار بر عهده فقهای توانایی است که از مسائل روز و نیازمندی های کنونی زندگی کاملا آگاه باشند و از طرف دیگر, بر قواعد و اصول و مبانی شریعت وقوف واحاطه کامل داشته باشند. این کاری است که فقهای سلف بخوبی از عهده آن برمی آمدند, و در متن واقعیات قرار گرفته , مسائل شرعی را ارزیابی می کردند . فقهای خلف نیز باید بر همان منوال عمل کنند و در متن واقعیات قرار گیرند و در پرتو قواعد اصولی شرع مسائل مورد نیاز روز را در تمامی ابعاد زندگی از دیدگاه شرع بررسی کنند . البته اگر خواسته باشند, همان دستاوردهای سلف را تکرار کنند, پاسخگوی نیاز روز نخواهد بود واصولا قلمرو فقه و شریعت در تعیین اهداف و ارزشهاست , که در برنامه ریزی ها وطرح و مکانیزم آن در هر دوره بر روی معیارها و سازگاری آن با مبانی شریعت یاناسازگاری نظر دارد, که در نقل گفتار اخیر آقای شبستری بدان اشاره شد. بی گمان این قواعد زیربنایی فقه , هیچ گاه از پاسخگویی به نیازهای روز ـ در هردوره ـ ناتوان نبوده و نیست و نیز هیچ گاه از سیر جامعه و پیشرفت بشر در علم وصنعت و غیره جلوگیری نکرده , بلکه همواره حامی و سازگار با آن بوده است . درواقع , اسلام به آینده سازی بیش از هر چیز عنایت دارد و از جمود و رکود بشدت نفرت دارد. مولاـ امیرمؤمنان (علیه السلام) می فرماید: (اءدبوا اولادکم بغیر اءدبکم فانهم خلقوا لغیر زمانکم .) فرزندان خود را به گونه زندگی خویش آموزش ندهید, زیرا آنان برای دوران دیگرآفریده شده اند. از امام صادق (علیه السلام) پرسیدند تا لباس (پوشش) اسلامی را وصف کند . حضرت فرمود: (خیر لباس کل زمان لباس اءهله .) بهترین و شایسته ترین پوشش ـ از نظر اسلام ـ در هر زمانه , پوششی است که مردم همان زمان پسند کرده اند. نیز درباره اسراف در لباس پرسیدند: آیا چند دست لباس داشتن اسراف است ؟حضرت فرمود: (نه . اسراف آن است که لباس بیرونی انسان همان لباس درون خانه باشد.)۴۵از این نمونه ها بسیار است که روشن می سازد, اسلام در سامان دادن به زندگی روزمره انسانها کاری ندارد . این مردم هستند که باید طبق وضع زمان و متناسب باعادات و رسوم دوران , به زندگی خویش سامان دهند, تنها باید اصول و مبانی اسلام را رعایت کنند و در تمامی دورانها شؤون اسلامی حفظ شود و به ابتذال کشانده نشود. بنابراین , هرگونه قضاوت بدون دریافت ماهیت قضیه , برخلاف اصول تحقیق است . همین اندازه بدانند, کتابهایی که با عنوان سیاست نامه تنها در دوران صفویه , علماو فقهای بزرگ بر مبانی اسلامی نوشته اند, بیش از ۸۲ کتاب و رساله است که نسخه های آن موجود و در دست تحقیق و چاپ و نشر است و چند رساله از آن به چاپ رسیده , و نیز امروزه و در عصر حاضر در ابعاد مختلف سیاست و اقتصاد,کتابهایی بر دست توانای دانشمندان اسلامی عرب و غیرعرب عرضه شده و این می رساند که اسلام از لحاظ مبانی در تمامی ابعاد زندگی دیدگاههای خاص خود رادارد و می توان در هر عصر و دوره طبق مقتضیات زمان از آن استنباط نمود. ثالثا تصور این که حکومت دینی به وضعیت جامعه بستگی دارد و حکومت میوه طبیعی ای است که بر شاخسار جامعه ظاهر می

شـود.. . تصـوری بیش نیست . کی وکجا چنین امری تحقق یـافته که حاکمـان تنهـا بـا خواست مردم ـ در معتقـدات دینی ـ همسو باشـند!؟ ایـن گـونـه مـسائل به جامعه شناسـی مرتبط می باشد که پایه آن براساس تجربه های عملی ملتها و سـیاستمدارها در تاریخ گذشـته و معاصـر است و هرگونه نظر دادن دراین قبیـل مسائل سیاسـی ـ اجتماعی تاریخی , شاهـد و زنـده می خواهـد . در گذشـته وامروز حتی کشورهایی که مردم مستقیما ـ فـرضـا ـ در انتخاب نوع حکومت و سران دولت نقش داشته باشند, جز در مسائل سیاسی جهـان , هـرگـز بـا مـردم هـمـسویی ندارنـد, و چه بسـا بـا معتقـدات دینی مردم به ستیز برخیزنـد, با آن که بـرحـسـب ظـاهرانتخاب شدگان همان مردم اند . امروزه در کشورهای به اصطلاح جمهوری که ملـت مـسلـمـان خواهان پیاده کردن تعالیم اسلامی هستند, می بینیم که بشدت با آنان برخورد مـی شـود و هرگز تن به خواسته های دینی مردم نمی دهند. (۴۶) لذا این گونه گفتار که ملت مـسـلـمـان طبعا حاکمانی برمی گزیننـد که اسـلام را برجامعه حاکم می سازنـد, و حکومت میوه طبیعی است که بر شاخسار جامعه ظـاهرمی شود, به گفتـار شـاعرانه بیشتر شـباهت دارد تـا یـک نظر واقع بینانه . واقـعیت نشان داده که مردم تا خود سـرنوشت خود را کاملاـ در دست نگیرنـد و طبق رهنمود شـرع , دقیقـا حاکمـانی که واجـد اوصاف شـرع و عقل پسـند باشـند, انتخاب نکننـد, هرگز نخواهنـد توانست به آرمانهـای مکتبی و عقیـدتی خود, جـامه عمـل بپوشاننـد. مـعـنی و مفـاد (جمهوری اسـلامی), همـان حکومت مردمی اسـت کـه بر دسـت مردم وطبـق خـواست مردم و در سـایه تعـالیم والاـی اسـلام تشـکیل می گردد . امـا این که چـون ملت , مسلماننـد بناچار رنگ خود را در حاکمان منعکس می سازند و آنان را باخود همسو می کنند, خیالی خام بیش نیست و این امید که حاکمان خواه و ناخواه رنگ مردم را به خود می گیرنـد, کاملا انتظاری بیجاست . گزیده سـخن به طور خلاصه می توان تفاوت دو دیدگاه اسـلام و تفسیر غربی را از حکومت مردمی (دموکراسـی) به شـرح زیر ارائه داد: ۱ ـ بـهـا دادن به راءی اکثریت از دیـدگاه اسـلام در صورتی است که کاملا در فضایی آزاد باشـند و از فطرت اصیل منحرف نشده باشند . به علاوه , به مقومات ملی ومذهبی خود پایبند بوده باشـند. ولـی در تـفـسیر غربی , راءی اکثریت به طور مطلق منشاء مشروعیت است و هیچ یک از ملاکهای سه گانه (آزادی انـدیشه , اصـالت فطری و مقومات ملی و مـذهبی)محـدودیتی ایجاب نمی کنـد. ۲ ـ آزادی در تـفـسیر اسـلامی , به معنای فراهم بودن امکانات لازم برای بهره مندشدن آحاد ملت از حـقـوق حقه خود می باشد, تا هر یک بتواند از حقی که طبیعت برای او فراهم کرده به نحو احسن بـهره منـد گردد . این گونه آزادی , طبعـا محـدودیت در چـارچوب قـانون را ایجـاب می کنـد تـا مانع از تزاحم حقـوق باشـد. از این رو, آزادی انـدیشه و بیـان در اسـلام در صـورتی است که در سـایه تفـاهم و نقـدپاک انجـام گیرد و از هرگـونه غرض و مرض به دور باشـد و هتـک نـاروای حیـثیت ,تجـاوز محسـوب می شود. ولی آزادی در تفسیر غربی مطلق است , گرچه در عمـل , شـعاری بیش نیست . نیز آزادی عقیـده و دین در اسـلام به معنـای تحمـل پـذیری است که نسبت به پیروان ادیـان معاصـر روا می دارد, گرچه آنـان را در اشتباه می بینـد. ولی در تفسیر غربی , دین و عقایـد مـذهبی جایگاهی نـدارد, و آن را تنها برخاسـته ازعرفها (عادات و رسـوم) مـحـلـی مـی دانـد که بسانی قابل تغییر و رها کردن است . ازاین رو, دین در تفسیر غربی هـیـچ گـونـه رابطه ای با سـیاست حاکم نـدارد و نمی توانـددخالتی داشـته باشـد . در صورتی که از دیـدگـاه اسـلام , ایـن دین است که معیارهای سـیاست عادل را مشخص می سازد و هرگز دین از سیاست جدا نیست , لذا دین درسیاست اسلامی جایگاه رفیعی دارد. ۳ ـ بـرابری و مسـاوات در اسـلام , یـک واقعیت ملموس است که در برهه هـایی اززمـان که اسـلام ناب حـاکم بوده , در عمل خود را نشان داده است . هـمـچـنـیـن تاءمین مصالح عامه و منافع همگانی در اسـلام , برپایه منطق حق وعدالت اجتماعی استوار است . ولـی تا آن جا که تجربه غربی نشان داده , منطق حاکم در همه زمینه های مصالـح ومنافع و اجرای عـدالت , منطق زر و زور است و بس . ۴ ـ حـضور مردم در صـحنه های سیاست , از دیدگاه اسلام یک فریضه است وشرکت فعال همگان در حـاکـمیت و قدرت بخشیدن به هیاءت حاکمه ـ که برگزیـدگان مردم انـد ـ یک وظیفه ملی و دیـنی است و این مردم هستند که منشاءقـدرت در همه زمینه های سیاسـتگذاری کشورنـد . البته بـا ایـن قـیـد که بایستی برمعیارهای دینی اسـتوار باشـد و در سایه رهنمود شـرع ـ در اصول و کلیات ـ

انجام گیرد و مردم , تعهدگونه و آگاهانه با مسائل برخورد کنند, نه با بی تفاوتی وناآگاهانه . از این رو, منشاء قدرت و مشروعیت سیاسی در نظام حکومت اسلامی , مردمی آوحیانی است . (به این معنی که مشروعیت حکومت وحیانی است و اقتدار حکومت و کارآمدی آن با پذیرش و انتخاب مردم تحقق پیدا می کند). ولی در تفسیر غربی , منشاء قدرت سیاسی مردمی محض است که این خودمهمترین نقطه جدایی میان دو تفسیر اسلامی و غربی از حکومت مردمی (دموکراسی) به شمار می رود. ۵ ـ هدف در نظام حکومت اسلامی , تشکیل یک جامعه توحیدی و سالم است که رابطه با خالق و خلق هر دو مستحکم باشد و براساس پایه عدل استوار باشد . دراین نظام , سعادت همان سلامت روابط است , و منافع باید بر همین اساس تاءمین گردد, که این خود تضمین کننده سعادت ابدی است . ولی در دیگر نظامها, سعادت , تنها در تاءمین منافع و لذتهای مقطعی است . نقطه فارقه در این جا در این است که اسلام به انسان با دید یک آفریده جاویدمی نگرد, در حالی در دیگر مکتبها تنها همین زندگی دنیوی را مد نظر دارند.
نویسنده: محمدهادی معرفت

مردم گرایی در جمهوری اسلامی ایران

مردم گرایی در جمهوری اسلامی ایران ویژگی‌های انقلاب اسلامی از نگاه مقام معظم رهبری مردمی بودن انقلاب اسلامی خصوصیت مهمی است که درنام " جمهوری" نظام متجلی گردید. مردمی بودن انقلاب اسلامی از دو جهت با مردمی بودن سایر انقلاب‌ها تفاوت دارد. اول اینکه مردمی بودن جزء ذات اسلام است نه چیزی خارج از آن. با این توضیح که اسلام برای مردم وهدایت آنان از سوی خداوند تبارک وتعالی نازل شده است ولذا همواره فلاح و رستگاری آنان را مدنظر دارد و چنین دینی حضور مردم در اجرای مقررات و دفاع از حریم خود را اصل اولیه می‌داند. البته این توده‌های محروم و مستضعف هستند که بیشترین حمایت ودفاع را از دین به عمل آورده و می‌آورند چه درصدر اسلام و چه در انقلاب اسلامی این امر اثبات شده است و بالاترین دلیل این مسئله همان عنایت و حمایت اسلام ناب با همه خصوصیاتش از جمله عدالت خواهی از مردم است. دوم آنکه اسلام به‌طور واقعی وحقیقی مردم را در صحنه حفظ می‌کند . کذب و دروغ و صورت سازی درحضور مردم در صحنه‌های انقلاب راهی ندارد . مقام معظم رهبری می‌فرمایند: "خصوصیت دوم مردمی بودن است انقلاب‌های دیگر- آنها که حقیقتا انقلاب بودند پس از پیروزی خود اغلب نسبت به مردم بی‌اعتنا شدند . کودتاها و حرکات نظامی و امثال اینها را کاری نداریم. انقلاب‌ها همیشه در همه جای دنیا به دست مردم به وجود آمده اما بعد از آن که به پیروزی رسیده یا در آستانه پیروزی قرار گرفته احزاب یا حزب جای انقلاب و مردم را گرفته است و مردم کنار رفته‌اند. مثل کشورهای کمونیستی و سوسیالیستی دنیا که نظام‌های خیلی از آنها با یک انقلاب به وجود آمده و مردم در آن نقش داشته‌اند و به گروه انقلابی و مبارز کمک کرده بودند. اما درهمین کشورها به مجرد اینکه انقلاب به پیروزی نزدیک شد یا به پیروزی رسید مردم دیگر هیچ کاره شدند و حزب همه کاره شد(مثلا در نظام‌های کمونیستی) مردم حتی این حق را نداشتند که یک نماینده به مجلس قانونگذاری بفرستند. درهیچ کدام از این کشورها که به اصطلاح کنگره‌های ملی دارند وهمان مجالس قانونگذاری آنهاست نمایندگان مردم حضور ندارند. اصلا مردم هیچ نقشی نداشتند... اسمش مردمی است (حکومت دموکراتیک سوسیالیستی) در حالی که درهیچ امری از امور آن کشور مردم دخالت ندارند. در کشور ما انقلاب از روز اول همه نقش‌ها در همه امور را به مردم داده است .یعنی مجلس را که محل قانونگذاری است مردم تشکیل می‌دهند و نمایندگان مردم به آنجا می‌روند وهیچ کس هم حق ندارد نماینده‌ای را به مردم تحمیل کند. رئیس جمهور را که مجری امور و مدیر و رئیس اداره کشور است. مردم با آرای خودشان انتخاب می کنند اختیار با مردم است. این وضعی که انتخابات ریاست جمهوری در ایران دارد حتی در کشورهای دموکراتیک غرب هم این وضعیت نیست چون در آن کشورها احزاب در مقابل هم صف‌آرایی می کنند وهر حزبی اسم کسی را به‌عنوان کاندیدا ذکر می کند. مردمی که به آن کس رای می‌دهند در واقع به آن

حزب رای می‌دهند و خیلی‌ها آن کس را اصلا نمی‌شناسند. در ایران این گونه نیست درایران یکایک کسانی که کاغذ رای رادر صندوق می‌اندازند آن شخص را می‌شناسند و به‌عنوان رئیس جمهور به او رای می‌دهند. در انتخاب رئیس دستگاه اجرایی ورئیس قوه مجریه مردم خودشان دخالت می‌کنند حتی در انتخاب رهبر اینکه رهبری یک منصب الهی است و تابع ملاک‌های الهی و معنوی و واقعی است، باز مردم نقش دارند.کما اینکه مشاهده کردید مجلس خبرگان که نمایندگان مردمند می‌نشینند کسی را معین وانتخاب می‌کنند .اگر همان کسی را که مجلس خبرگان انتخاب کرد مورد قبول مردم نباشد باز رهبری اوجا نخواهد افتاد . پس آحاد وعامه مردم علاوه بر اینکه به صورت غیرمستقیم –از طریق مجلس خبرگان – رهبر را معین می‌کنند مستقیما هم نسبت به شخص رهبر نظر و تصمیم دارند و نظر و تصمیم و خواست واراده آنهاست که در حقیقت یک رهبر را رهبر می‌کند و به او امکان تصرف و قدرت امرونهی و قبض و بسط می‌دهد. نتیجه این است که نظام، نظام مستحکمی است. زیرا که مردمی می‌باشد آن چیزی که به وسیله ابر قدرت‌ها قابل ازبین رفتن است، عبارت از حکومتی است که به مردم متکی نیست. حکومتی که دشمن خارجی می‌تواند چهار نفر را علیه آن به کودتا وادار و تحریک کند، حکومتی است که روی تحت حکومت نشسته اما مردم به او وصل نیستند . مردم برای خودشان می‌روند و او برای خودش حرکت می‌کند . نظامی که درآن چه رهبر ، چه ریاست جمهوری چه ریاست قوه قضائیه و چه مجلس شورای اسلامی متکی متصل به مردم ومورد علاقه و پشتیبانی وحمایت آنهاست نظام جمهوری اسلامی است که نه آمریکا ومتحدانش ونه شرق وغرب ونه هیچ قدرتی قادر نیست این نظام و حکومت را متلاش و بلکه متزلزل کند. منبع: رسالت

انتخابات: تجلی مردم سالاری دینی

انتخابات: تجلی مردم سالاری دینی نویسنده:سید محمد مهدی غمامی چکیده: «مردم سالاری دینی» به عنوان بدیلی مناسب برای دموکراسی غربی در حکومت اسلامی مطرح است. الگوی رفتاری ای که در آن مردم مبنا و محور هستند و حکومت، نخبگان و مسئولان موظف هستند نسبت به ولی نعمت خود، سپاسگزار و خدمتگزار باشند، در عین حال مردم نیز با پای بندی به اصول و مبانی ارزشی، سعی در تحقق آرمانهای اسلامی و حاکمیت اندیشه اسلامی را دارند. با پیروزی انقلاب اسلامی در سال ۱۹۷۹ ،بزرگترین اتفاق قرن رخ داد . این اتفاق در مجموع نه سقوط شاه بود و نه برانداختن رژیم های ۲۵۰۰ ساله ی شاهنشاهی بلکه ایجاد حکومتی اسلامی بر مبنای ارزشهای اصیل و بی بدیل اسلام بود که بر مبنای یک شعار محوری متحقق شد : «نه شرقی، نه غربی؛ جمهوری اسلامی». میشل فوکو در این مورد می گوید :«۱۹۷۹ ایرانیان نشان دادند که دوستی با شرق و غرب برایشان نه سودی ندارد و حتی برای آن ارزشی قایل هستند پس در عرض یکسال بهترین دوست آمریکا، بد ترین و قوی ترین دشمن آمریکا شد. »(۱) همه چیز انقلاب مدیون همین شعار است. شعاری که ضمن نفی صریح حاکمیت طاغوت و ابر قدرت های استکباری، بر مبنای مدل مردم سالاری دینی شکل گرفته و از آزادی همراه با استقلال از دون الله سخن می گوید. در واقع این مدل با تاکید بر کرامت انسانی و مسیری که انسان در راه تعالی و از میان جامعه می پیماید، تصریح می کند: تعالی بوسیله همکاری مردم در قالب سازمان یافته حکومت و پیروی از احکام خالق دنیا و آخرت امکان پذیر است و هر مسیر دیگر به غیر از این سرنوشتی جز شکست و عقبگرد از ارزشهای انسانی ندارد. البته بحث از جایگاه و نقش مردم در تاسیس حکومت و نحوه اداره جامعه، از جمله مباحث مهمی است که ریشه های تاریخی عمیقی در قلمروی سیاست و حکومت در جوامع مختلف دارد. در این میان جریان اندیشه سیاسی غرب با بهره مندی از امکانات سخت افزاری و نرم افزاری توانسته دیدگاه خود را بر سایر واحدهای سیاسی تحمیل نماید، به گونه ای که اصطلاحات و آموزه های غربی در نظام های سیاسی مختلف به کار گرفته شده است. دموکراسی نیز سرگذشتی اینچنین دارد و ملاحظه می شود که غرب در نظر دارد آن را به عنوان تنها روش حکومتی مطلوب بر انسان معاصر تحمیل نماید. «دموکراسی» که

از حیث معنایی از آبشخور «لیبرالیسم» تغذیه می نماید و مبتنی بر آموزه های سکولاریزم و اومانیسم است، الگوی پیشنهادی بلکه تحمیلی غرب برای کلیه نظام ها شده تا سیطره ای را که «فرانسیس فوکویاما» برای «لیبرالیسم سرمایه داری» وعده داده بود، محقق سازد.(۲) «دموکراسی» از این منظر روشی به حساب می آید که جامع ارزشهای سکولار غربی در اداره جامعه است و لذا هرگونه تعرض و نقد و انتقادی نسبت به آن با حربهٔ «استبداد»، سرکوب شده و سعی می گردد تا از آن «تابویی» تازه برای انسان قرن بیست و یکم، فراهم آید. این در حالی است که با توجه به تنوع مبانی ارزشی و فرهنگی، نظام های سیاسی مختلف باید در مقام طراحی الگوهای عملی بومی ویژه خود برآیند و با پرهیز از تقلید کورکورانه، نظام سیاسی مطلوب خویش را بیابند. مطابق دیدگاه دوم، «دموکراسی» از آن حیث که به نفی مبانی الهی و آسمانی سیاست نظر دارد، نمی تواند مبنای عمل سیاسی در جوامع «دین محور» – و از آن جمله اسلامی – قرار گیرد و البته به معنای نفی جایگاه و نقش ضروری مردم در حکومت نمی باشد، چرا که می توان به الگوی سومی دست یافت که در آن ضمن پاس داشتن حقوق و شأن و منزلت مردم در اداره جامعه، حرمت ارزشها و اصول دینی نگاه داشته شده و به نوعی مردم سالاری در ذیل اصول و قوانین دینی منجر می گردد.(۳) در واقع، طرح مفهوم «مردم سالاری دینی» به این معناست که «جامعه اسلامی، نه الگوی استبدادی و نه الگوی دمکراتیک غربی را گردن ننهاده و به الگوی بدیل دیگری رسیده است که از سنخیت و تناسب بیشتری با جامعه اسلامی برخوردار است. در این نوشتار به معنا، مبانی و اصول «مردم سالاری دینی» در دیدگاه مقام معظم رهبری بعنوان نظریه پرداز «مردم سالاری دینی»، اشاره می شود تا «دیدگاه بدیل اسلامی» در مقابل «دموکراسی غربی» بازنموده شود. الف) روش شناسی هر الگوی حکومتی، مبتنی بر روشی است که در آن، حد و حدود حاکم و مردم، تعریف شده است. بر این اساس حکومت اسلامی نیز نسبت به مقوله «روش» حساس بوده و موکدا بیان می دارد چنان نیست که بتوان از هر روشی برای اداره جامعه اسلامی بهره جست. مقام معظم رهبری با اشاره به «ارزش محور» بودن، روشها از دیدگاه اسلامی، بیان داشته اند: «روشهایی که برای کسب قدرت و حفظ آن به کار گرفته می شود، باید روشهای اخلاقی باشد. در اسلام، کسب قدرت به هر قیمتی وجود ندارد... در اسلام روشها خیلی مهم اند. روشها مثل ارزشها هستند. امروز، اگر می خواهیم حکومت ما به معنای حقیقی کلمه، اسلامی باشد، بدون ملاحظه باید در همین راه حرکت کنیم».(۴) پس پذیرش «دموکراسی» باید با عنایت به ملاحظات ارزشی آن صورت بگیرد و چنان نیست که حکومت اسلامی، در «روشها» تساهل نموده، هر روشی را بتواند مبنای عمل قرار دهد. افزون بر این، ایشان بر این باورند که در روش «دموکراسی غربی» بر خلاف آنچه گفته می شود، حق مردم ادا نشده و در عمل، «مردم» چنان که باید و شاید در تعیین سرنوشت خود سهیم نیستند.(۵) رهبر انقلاب از فعالیت های مزورانه کانونهای تبلیغاتی غرب و تلاش گسترده آنها در تحریف افکار عمومی، چنین نتیجه می گیرند: «دموکراسیهای غربی در عمل نشان دادند که ادعای مردم سالاری در آن، یک حقیقت جدی نیست».(۶) برای این منظور، ضمن اشاره به کاستی های فزاینده این روش به طور مشخص، جریان دموکراسی را در آمریکا – مهد دموکراسی – به نقد کشیده با اشاره به انتخابات ریاست جمهوری در این کشور و تلاش آشکار مجامع رسمی و غیر رسمی در تحریف رأی مردم می گویند: «آنچه امروزه مسلم می شود فهمید این است که این دموکراسی که سردمداران رژیم آمریکا از آن دم می زنند، افسانه ای بیش نیست، حقیقی نیست. نشانه اش این است که این دموکراسی با چنین موانع روبرو می شود. یعنی با تقلب های بزرگ و تعیین کننده که راه حل و علاجی هم برای آن وجود ندارد».(۷) بنابراین «روش دموکراسی» از آنجا که در عمل، ملتزم به شعارهای مردم سالارانه خویش نیست، نمی تواند برای حکومت اسلامی اعتبار داشته باشد. به عبارت دیگر حکومت اسلامی از آنجا که ملتزم به رعایت جایگاه عالی مردم در امر حکومت است، نمی تواند «دموکراسی غربی» را بپذیرد. در واقع وقتی سران آمریکا بطور صریح و با روی کار آمدن دولت مردمی حماس در فلسطین مطرح می کنند که دموکراسی دو نوع است: خوب و بد؛ و دموکراسی فلسطین بد است. و یا اینکه هر ساله علیه دولت های مردمی و مستقل جهان اقدام های خصمانه روا می دارند نشان می دهد که اساسا دموکراسی مدل ثابت و مصلحت آمیزی برای

بشریت نیست بلکه ظرفی است برای مفاهیم استکباری- استثماری. البته چنان نیست که نفی «دموکراسی غربی» از سوی حکومت اسلامی به معنای گرایش آن به سوی الگوهای استبدادی باشد. علت نیز آن است که اولا دموکراسی غربی مرز واضحی با استبداد ندارد و در بهترین حالت ممکن استبداد اکثریت محسوب می شود. ثانیا دین اسلام ذاتا هر گونه خود رایی انسانی را بر نمی تابد زیرا مصداقی از طاغوت خواهد بود. «دین در خدمت سیاست های سلطه طلبانه قرار نمی گیرد، بلکه حوزهٔ سیاست و اداره امور جوامع را جزیی از قلمرو خود می داند».(۸) در فراز فوق که خطاب به رهبران مذهبی و روحانی جهان حاضر در اجلاس هزاره می باشد، اصطلاح عام «دین» به کار رفته است که دلالت بر جوهره غیر تحمیلی و ضد طاغوتی کلیه ادیان دارد. بدیهی است که دین الهی با ورود به عرصه سیاست نیز، خصلت غیرتحمیلی خود را حفظ کرده و نه تنها مؤید «دیکتاتوری» و «استبداد» نخواهد بود بلکه مبارزه با آن را در سرلوحه اعمال سیاسی خود خواهد داشت. بر این اساس، حکومت اسلامی از آنجا که مبتنی بر گفتمان سیاسی ویژه ای است که با گفتمان سکولاریستی و اومانیستی غرب سازگاری ندارد، همان گونه که نمی توان روش دموکراسی را پذیرا شود، نمی تواند «تحمیل گری» و «استبداد» را پیشه نماید: «نظام اسلامی بر خلاف نظام های دیگر، نظام زورگویی، تحکم، تحمیل فکر و اندیشه بر مردم نیست».(۹) اسلام الگوی تازه ای را مد نظر دارد که از آن به «مردم سالاری دینی» تعبیر می شود. به همین خاطر است که «مردم سالاری دینی» را چیزی متفاوت با «دموکراسی غربی» تعریف کرده و معتقد هستیم که معادل قرار دادن آن با «دموکراسی» از حیث معنایی به هیچ وجه صحیح نیست. از دیدگاه رهبری، حکومت اسلامی در امر اداره جامعه، روش خاص خود را دارد و چنان نیست که بتواند با بکارگیری «روشهای غربی» به اهداف خود نایل آید. علت این امر نیز در ارزش مدار بودن روشهاست و این که هر روشی، مبتنی بر ارزشهایی است که کاربرد آن را محدود می سازد. بنابراین از آنجا که حکومت اسلامی، ارزشهای خاص خود را دارد، بدیهی است که باید روش حکومتی ویژه ای نیز داشته باشد. این روش در عین مخالفت با دموکراسی غربی، با استبداد و دیکتاتوری نیز تضاد دارد و ایشان از آن به «مردم سالاری دینی» تعبیر نموده اند، روشی تازه و نو که می تواند در تحلیل نظام های سیاسی به عنوان یک روش مستقل وجدید، مورد توجه قرار گیرد: «امروز مردم سالاری دینی در نظام جمهوری اسلامی ایران، حرف نو و جدیدی است که توجه بسیاری از ملت ها، شخصیت ها و روشنفکران عالم را به سوی خود جلب کرده است».(۱۰) ب) ابعاد مردم سالاری دینی غالبا در تحلیل های مربوط به «مردم سالاری» به تعداد و دفعات برگزاری انتخابات در یک واحد سیاسی اشاره می شود و از میزان رجوع نظام سیاسی به آرای عمومی، قوت و یا ضعف «مردم سالاری» را در آن نظام، نتیجه می گیرند. حال آن که، «مردم سالاری دینی» آن گونه که در کلام رهبری مورد توجه قرار گرفته، چیزی فراتر از برگزاری انتخابات است و «تحقق خواست واقعی» مردم را نیز شامل می شود. به عبارت دیگر، مردم سالاری دینی دارای دو بعد است: اول) بُعد تأسیسی بدین معنا که مردم با حضور در صحنه و در کنار صندوقهای رأی، در بنای نظام سیاسی و تعیین افرادی که باید مناصب و مسئولیت ها را عهده دار گردند، سهیم شده و در شکل دهی به امور اجرایی کشور، مشارکت می جویند.(۱۱) دوم) بُعد تحلیلی بدین معنا که بین نظام سیاسی تأسیس شده و مردم، نوعی ارتباط معنوی برقرار باشد که مردم، مجریان و نظام حاکم را تحقق بخش خواستها، آرمانها و اهداف عالی خویش ببینند و بدان «عشق» ورزیده و موضوع «ایمان» مردم است.(۱۲) تنها در چنین صورتی است که ارتباطی وثیق بین حکومت و ملت پدید می آید که در آن نظام سیاسی نه تنها متکی به آرای عمومی است بلکه افزون بر آن، مورد علاقه و مایه اطمینان خاطر آنها می باشد. جمع بین این دو بعد، ویژگی بارز مردم سالاری دینی است، به گونه ای که می توان آنرا معیار کارآمدی برای تمییز «مردم سالاری دینی» از «دموکراسی» به کار گرفت. اگر از «ارزش محوری» و «التزام به آرمان های دینی» به مثابه مبانی مردم سالاری دینی، سخن به میان می آید، تماما ریشه در این واقعیت دارند و چنانچه این معنا درک نشود، فهم مردم سالاری دینی با مشکل مواجه می گردد. مراجعه حکومت اسلامی به مردم، از سر اضطراب نبوده و «مردم سالاری دینی»، نه یک روش موقتی بل اصلی در حکومت داری است که ریشه در حکومت نبوی و علوی دارد(۱۳) و بدین خاطر است که مقام معظم

رهبری از آن به عنوان «بهترین روش» حکومتی در اسلام یاد کرد، اظهار می دارند: «نظام مردم سالاری دینی، بهترین مارک و روش برای آگاهی دولتمردان نظام اسلامی از وظایف خود است».(۱۴) ج) اصول «مردم سالاری دینی» «مردم سالاری دینی» به مثابه یک روش در اداره جامعه اسلامی، مبتنی بر اصولی است که به تفریق در فرمایشات مقام معظم رهبری آمده اند: اصل اول) رضایت مردم حکومت اسلامی در بیان و عمل، چنان است که رضایت شهروندان را جلب می نماید و همین رضایتمندی پشتیبان حکومت در مقابله با مشکلات می باشد. مردم در حکومت اسلامی، خود را ولی نعمت و مملکت و حکومت را متعلق به خود می دانند لذا تلاش نظام در جهت تحقق آرمانها و شعارهای بیان شده را مطابق با خواست های خود یافته، از آن کمال رضایت را دارند: «در نظام اسلام، کشور متعلق به مردم، واصل، مردم است».(۱۵) «رضایت مندی» در این مقام، گسترهٔ وسیعی را شامل می شود که بارزترین نمودهای آن که در کلام رهبری بر آنها تاکید رفته است، عبارتند از: ۱ - خدمتگزاری به مردم نظام سیاسی، موظف است به نیازهای مشروع مردم پاسخ گوید و کار در راه خدا و برای خدمت به مردم را سرلوحه اعمال خود قرار دهد. اهمیت «خدمتگزاری» تا بدانجاست که مقام معظم رهبری از آن به مثابه «عبادت» یاد کرده که حکومت با بسیج تمامی توانائیهایش در تحقق آن کوچکترین کاهلی نباید روا دارد: «تکلیف و وظیفه مسئولان در نظام جمهوری اسلامی ایران، بکارگیری تمام توان برای خدمت به مردم است».(۱۶) ۲ - خلوص در خدمتگزاری در نظام اسلامی، کارگزاران، نه تنها مکلف به رفع نیازمندیهای مردم هستند، بلکه افزون بر آن موظفند این کار را بدون هیچگونه منتی به انجام رسانند. به عبارت دیگر، نظامی مبتنی بر مردم سالاری دینی است که در آن، رسیدگی به حوائج مردم بدون منت، صورت پذیرد و چنانچه کارگزاران اسلامی در رسیدگی به احوال مردم، رعایت این اصل را ننمایند، اگر چه به مشکلات مردم رسیدگی کرده اند، اما حقیقت مردم سالاری دینی را درک ننموده اند. «منت نگذاشتن به مردم در قبال کارهای انجام شده، مبالغه نکردن در گزارش عملکردها، پرهیز از دادن وعده های بدون عمل، خودداری از خودمحوری و خودخواهی در قبال مردم، و ندادن دستور و امر و نهی به مردم به واسطه برخورداری از مقام و منصب، تلاش برای کسب رضایت مردم و خودداری از کسب رضایت صاحبان قدرت و ثروت، از جمله وظایف مهم مسئولان نظام اسلامی است».(۱۷) بنابراین اولین اصلی که «مردم سالاری دینی» بر آن استوار است، کسب رضایت مردم است و برای این کار، نظام باید بتواند خالصانه به پی گیری امور مردم بپردازد و از این طریق، تصویری زیبا از نظامی خدمتگزار را به نمایش گذارد. رهبر انقلاب این معنا از خدمتگزاری را به مثابه یک اصل از «مردم سالاری دینی» کراراء مورد توجه قرار دارد، در جائی به صراحت اظهار داشته اند: «در نظام مردم سالار دینی، رسیدگی به امور مردم، تأمین رفاه و آسایش و حل مشکلات آنان،... یک اصل مهم است».(۱۸) اهمیت این اصل تا بدانجاست که ایشان در تقسیم بندی وجوه دوگانه «مردم سالاری دینی» به دو وجه تأسیسی و تحلیلی(۱۹) خدمتگزاری را تجلی عینی و واقعی وجه تحلیلی دانسته و از آن به عنوان عاملی مهم در تقویت پیوند بین ملت و دولت یاد کرده و حتی بر وجه تأسیسی، راجع می دانند: «وجه دیگر نظام مردم سالاری دینی، وظایف جدی مسئولان و دولتمردان در قبال مردم است. تبلیغ و جنجال برای گرفتن رأی از مردم و سپس به فراموشی سپردن آنان و عدم پاسخگویی به مردم، با مردم سالاری دینی سازگار نیست».(۲۰) چنان که از عبارت فوق برمی آید، یک نظام مردم سالار از دیدگاه اسلام، نظامی است که افزون بر اتکا بر آرا عمومی نسبت به تعهداتش در قبال مردم، وفادار بوده و به صرف «وعده دادن»، بسنده ننماید. چنین خط مشی است که رضایتمندی مردم را به ارمغان آورده و رضایت خالق را نیز کسب می نماید. اجتماعی این دو رضایتمندی (خالق و مخلوق) است که جوهره منحصر بفرد مردم سالاری دینی را شکل می دهد: «رضایت خداوند و مایه افتخار نظام جمهوری اسلامی، کار برای خدمت به مردم است».(۲۱) اصل دوم) ارزش مداری ایجاد تقابل بین خواست مردم و اراده الهی، از جمله دستاوردهای شوم عصر روشنگری و قرون وسطی در غرب می باشد که به صورت ناشایسته ای به حوزه سایر ادیان - و از جمله اسلام - تسری داده شده است.(۲۲) این در حالی است که در نگرش اسلامی، مردم سالاری به هیچ وجه به معنای نفی «ارزش مداری» نبوده و در حقیقت، حقوق توده های

مسلمان، مد نظر می باشد و این تصور که می توان ایمان و ارزشهای دینی مردم را به بازی گرفت و با طرح دموکراسی به جنگ مبانی ارزشی نظام سیاسی اسلام رفت باطل بوده، با معنای «مردم سالاری دینی» همخوانی ندارد. به همین خاطر است که رهبر انقلاب صراحتا در تبیین معنای واقعی مردم سالاری دینی و با تاکید به بعد ارزش محورانه آن اظهار می دارند: «نباید عده ای تصور کنند که افکار عمومی، یک منطقه آزاد است که بتوان به ایمان، عواطف، باورها و مقدسات مردم با تحلیل های غلط شایعه سازی و تهمت و دروغ، آسیب رساند.»(۲۳) به عبارت دیگر، در اندیشه سیاسی اسلام، همه – اعم از حاکمان و مردم – موظف هستند تا به ارزش ها و احکام الهی گردن نهند و چنان نیست که کسی و یا گروهی بتوانند پای خود را فراتر از حدود الهی گذارند. بر این اساس، مردم سالاری دینی در چارچوب اصول و ارزشهای اسلامی، معنا و مفهوم می یابد. در خصوص دموکراسی نیز این مطلب صادق است و مشاهده می شود که ارزشهای حاکم در گفتمان سیاسی غرب، تماما در الگوی غربی از دموکراسی، تجلی دارند. لذا چون گفتمان سیاسی، تغییر کند معنای مردم سالاری نیز تحول می یابد ولی در هر حال، معنا مبتنی و ملتزم به متن و گفتمانی است که واژه از آنجا روییده است. با عنایت به همین مطلب فلسفی است که رهبر انقلاب، گفتمان اصلی جامعه را گفتمان اسلامی ارزیابی می کنند: «تلاشهایی می شود که مسایل غیر اصلی، اصلی وانمود شود، خواسته های غیر حقیقی یا حقیقی اما درجه دو به عنوان گفتمان اصلی ملی وانمود بشود. لیکن گفتمان اصلی این ملت اینها نیست. گفتمان اصلی ملت، این است که همه، راههایی را برای تقویت نظام، اصلاح کارها و روشها، گشودن گره ها، تبیین آرمانها و هدفها برای آحاد مردم، استفاده از نیروی عظیم ابتکار و حرکت و خواست و انگیزه و ایمان این مردم و راه به سمت آرمانهای عالی این نظام که همه را به سعادت خواهد رساند، پیدا کنند.»(۲۴) به عبارت دیگر خواست «مردم»، تحقق نظام اسلامی است، نظامی که در آن، ارزشهای اسلامی، حاکمیت دارند و این خواست است که حیطه و گستره مردم سالاری را مشخص می سازد. «هدف انقلاب اسلامی، تحقق نظام اسلامی و خواسته مردم، ارائه صحیح تفکر اسلامی و تعمیق آن در جامعه است.»(۲۵) بنابراین «چارچوب ارزشی» همچنان حفظ شده و «مردم سالاری دینی» هیچگاه از در تعارض با دین و ارزشها و اصول آن در نمی آید. همین معنا از مردم سالاری دینی است که به طور مشخص آنرا از دموکراسی غربی جدا می نماید. در «مردم سالاری دینی»، خواست مردم، متوجه تحقق و تحکیم مبانی و اهداف عالی دین است و چنان نیست که بر نفی و یا تضعیف آن تعلق بگیرد که در آن صورت، مردم سالاری، محتوای ارزشی خود را از دست می دهد و اطلاق وصف دینی بر آن صحیح نیست. تاکید مقام معظم رهبری بر ضرورت پاسداشت ارزشهای دینی توسط مسئولان و آحاد ملت، با تاکید بر همین وجه از مردم سالاری دینی صورت پذیرفته است و این که در حوزه ارزشهای جای تسامح و مجامله ای وجود ندارد: « مسئولان به نام اسلام، برای اسلام، با پیام اسلام، شجاعانه، قدرتمندانه و بدون ملاحظه از این و آن، هم موضع گیری کنند، هم حرف بزنند و هم عمل بکنند. مردم عزیزمان و بخصوص جوانها هم به برکت غدیر، بدانند این راهی که اسلام و قرآن و خط غدیر، ترسیم کرده، یک راه روشن است. راهی است که با استدلال و فلسفهٔ محکم ترسیم شده و روندگان بسیار بزرگ و عظیم المنزلتی پیدا کرده است.»(۲۶) حکومت اسلامی از آنجا که مؤید به تأیید الهی و تاسیس مردمی است، موظف است در هدایت جامعه بکوشد و تلاش در این زمینه، جزء رسالتهای خطیری است که رضایت خالق و مخلوق را بدنبال دارد. به عبارت دیگر، چارچوب و مبانی ارزشی که ترسیم شده، هم دولت و هم ملت، مکلف به اجرای آنها هستند و حکومت دینی و مردم سالاری دینی، در پرتو آن اصول، قابل درک و معنا هستند: «بنای حکومت اسلامی، این است که مردم را از ظلمات به نور ببرد... اراده دین (این) است که انسان را از ظلمات خودخواهی، خودپرستی، شهوت، محصور بودن در مسایل شخصی، خارج کند و به نور ببرد. نور اخلاص، نور صفا، نور تقوا،... اگر این طور شد، جامعه، نورانی خواهد شد.»(۲۷) اصل سوم) حق مداری مراجعه به رای مردم و تلاش در راستای پاسخگویی به نیازمندیهای مشروع ایشان، که دو بعد مهم مردم سالاری دینی را تشکیل می دهد، از آن رو، ضروری است که خداوند، مردم را در این دو زمینه، صاحب حق قرار داده است. بنابراین نظام اسلامی، نه از باب لطف بلکه

از بـاب وظیفه، مردم سالاری دینی را گردن نهاده و به اجرا می گـذارد: « در نظام اسـلامی، اداره کشور به معنای حاکمیت کسـی یا کسانی بر مردم و حق یک جانبه نیست بله حق دو جانبه است و حق طرف مردم، کفهٔ سـنگین تر آن است.» تعبیر فوق با صـراحت بر جایگـاه مردم دلالـت دارد و این که حق مردم در مقـام مقـایسه بـا حق کـارگزاران به مراتب بیشتر است، بنابراین توجه به خواست و رسـیدگی به نیازهـای مردم، یـک وظیفه است. مردم سالاـری دینی در این معنـا، دلاـلت بر «صـاحب حـق» بودن مردم دارد و نظـام، موظف است حق مردم را ادأ نماید و در غیر آن صورت باید در پیشـگاه مردم و خداوند پاسـخگو باشد. اصل چهارم) دشمن ستیزی و قاعـده ی نفی سبیـل یکی از اساسـی ترین مبـانی مردم سالاـری دینی و جزءاول حـاکمیت جمهوری اسـلامی، برائت جسـتن از هر قـدرت طـاغوتی و هر چه مصـداق دون الله قرار می گیرد. بزرگترین طـاغوت نیز در زمـان کنونی «آمریکـا:شـیطان بزرگ» است که تـبری از وی و هم پیمانـان وی به منزله ی تبعیت از قاعـده ی نفی سبیـل است. در واقـع این دشـمنی، از یـک طرف مبتنی بر احکـام اسـلامی است و از طرف دیگر یـک واکنش منطقی هر ملت و امتی است که اسـتقلال و عزتش برایش اولویت اوَلی دارد. «دشـمنی ایران اسـلامی بـا آمریکـا و صـهیونیسم مبتنی بر اصـول منطقی و مبـانی اسـلامی است .» (۲۸) در این مسیر رهبر انقلاـب اسـلامی با یادآوری سخنان اخیر مقامات آمریکایی مبنی بر صدور قطعنامه ضد ایرانی (قطعنامه به ظاهر ضد هسته ای ۱۸۰۳) برای جلوگیری از شرکت مردم در انتخابات مجلس افزودند: کسانی که مدعی دمکراسـی هسـتند به صراحت با دمکراسی و انتخابات در ایران دشمنی می کننـد چرا که می داننـد مردمسالاـریِ نظـام اسـلامی زمینه ساز قـدرت و پیشـرفت ملت ایران است اما مردم آگاه و شـجاع ایران، همچون همه رویـدادهای مهم پس از انقلاب، این بار نیز پرشورتر از گذشـته در انتخابات شـرکت می کننـد و نقشه های زورگویان بین المللی را «برای تضـعیف نظـام اسـلامی و افزایش فشار به ایران»، خنثی خواهنـد کرد. رهبر انقلاب اسـلامی با اشاره به ضـرورت مرزبندی روشن مجموعه های سیاسـی با بیگانگان خاطرنشان کردند: «خوشـبختانه بجز اقلیتی کوچک، مجموعه های سیاسـی کشور درباره مبانی اسـلام و انقلاب اتفاق نظر دارنـد اما در مقابل دشـمن، بایـد رودربایستی و ملاحظه را کاملاً کنار گـذاشت و با روشـن کردن مرزها، فقط ملاحظه خـدا و ملت را کرد و این، یک شاخص است.(۲۹) لـذا یکی از نشانه های مهم انحراف از مردم سالاری دینی عدم شور عملی دشمن ستیزی است و هم اکنون مهمترین دشمن آمریکا ست و «حمایت امریکا از هرکسی در ایران یک ننگ اسـت.» همچنین مقـام معظم رهـبری در این مـورد می افزاینـد :«هم مردم و هم آن دسته ای که رئیس جمهـور امریکـا از آن اعلاـم حمایت کرده است باید فکر کنند که چرا امریکا می خواهد از آن دسـته حمایت کند و آن دسـته چه نقصـی داشـته که امریکا را به فکر حمایت از آن انـداخته است.»(۳۰) اصـل پنجم) قانون محوری از آنجا که شـیرازه امور و انسـجام ملی در گروه التزام به قانون و رعـایت حـدود قـانون می باشـد، مردم سالاری نیز نمی توانـد به نوعی تعریف شود که نقض قانون و چارچوب اصـلی نظام را نتیجه دهـد. بـدین علت است که رهبری بـا اشـاره به اهمیت قـانون در حیـات جمعی و تاکیـد بر مبنایی بودن «اصل قانونگرایی» در تحقیق شعار اساسـی «عـدالت» می گوینـد: «توسـعه همه جانبه و پیشـرفت کشور بـدون عـدالت، امکان پذیر نیست و عدالت تنها با اسـتقرار قانون، تحقق می یابد.»(۳۱) بـدین ترتیب بر یکی از اصول مهم «مردم سالاـری»، یعنی رعـایت قـانون در وجوه مختلف آن – اعم از تنظیم روابـط فیمـابین مردم و روابـط مردم بـا حاکمـان – انگشت می گذارنـد، از این منظر، همگـان ملزم و متعهـد به اجرای اصـول قانونی هسـتند که به تأییـد شـرع و نمایندگان مردمی رسـیده است. ایشان در واکنش به درخواست گروهی که زمزمه تغییر در قانون اساسـی جمهوری اسـلامی ایران را درانداخته بودند و طرح همه پرسـی را برای این منظور ارایه داده بودند، چنین اظهار داشـتند: «در قـانون اساسـی، بیشتر از همه چیز، نقش اسـلام و منبعیت و منشأیت اسـلام برای قوانین و ساختارها و گزینشـها مطرح است و ساختار قـانون اساسـی بـایستی به طور دقیق حفـظ شود... قانون اساسـی، میثاق بزرگ ملی و دینی و انقلابی ماست. اسـلامی که همه چیز ما اسـلام است در قانون اساسـی، تجسم و تبلور پیـدا کرده است.»(۳۲) بنـابراین چنین می توان نـتیجه گرفت که مردم سالاـری دینی به هیـچ وجه با اصول و مبانی قانون اساسـی که به صـراحت بر «لایتغیر» بودن آنها در قانون اساسـی تاکیـد رفته است، نمی توانـد از در

تعارض درآید. به عبارت دیگر، مردم سالاری در درون این اصول و نه در ورای این اصول، از دیدگاه اسلامی معنا شده و قابل قبول می باشد. رعایت همین اصول قانونی است که سلامت مردم سالاری را تضمین می کند و آن را از افتادن در ورطه های خطرناکی که ممکن است به انهدام کل نظام سیاسی منجر شود، باز می دارد. رهبر انقلاب با عنایت به همین اصل است که رعایت اصول قانونی و پرهیز از تبعیض، باندبازی و منفعت طلبی را به عنوان رسالتی خطیر در تایید مردم سالاری دینی، مورد توجه قرار داده، اظهار می دارند: «ایجاد فرصت و امکانات اقتصادی برای دوستان و خویشان از کارهای ضد مردم سالاری دینی و یک فساد است که باید با آن مقابله شود.»(۳۳) نتیجه مردم سالاری دینی، اصطلاح تازه ای در گفتمان سیاسی دنیا است که در بستر مبانی سیاسی اسلام و متأثر از آموزهای نبوی و علوی، روییده و بر آن است تا ضمن پاسداشت حقوق مردم در حوزه سیاست و اداره امور جامعه و پرهیز از الگوهای حکومتی استبدادی، رعایت اصول و مبانی ارزشی را بنماید و بدین ترتیب نظام اسلامی را از الگوهای سکولار غربی تمییز دهد. برای این منظور در حکومت اسلامی، روش نوینی مورد توجه قرار گرفته که نه استبدادی و نه لیبرالی است. مقام معظم رهبری از این روش حکومتی به «مردم سالاری دینی» تعبیر نموده اند: «مردم سالاری دینی، دارای دو وجه است که یک وجه آن نقش مردم در تشکیل حکومت و انتخاب مسئولات و وجه دیگر آن رسیدگی به مشکلات مردم است که بر همین اساس، مسئولان باید مشکلات مردم را به طور جدی پیگیری و رسیدگی نماید.»(۳۴) به عبارت دیگر در نظام «مردم سالاری»، نه تنها در حضور توده ای میلیونی بر سر صندوقهای رأی، تجلی می یابد بلکه افزون بر آن، در تلاش پیگیر نظام در خدمتگزاری به مردم نیز قابل رؤیت است. در این تعریف از مردم سالاری، مردم شأن و منزلتی برتر از آنچه در دموکراسی غربی دیده شده، می یابند. در این تعریف از مردم سالاری، ملل فرهیخته و آگاه، مستحق «توجه» و لحاظ شدن آرا و اندیشه هایشان در امر حکومت می باشند لذا حکومت اسلامی که نتیجه قیام آگاهانه مردمی شجاع و غیرتمند است، نمی تواند «مردم سالار» نباشد. تاکید مقام معظم رهبری بر عنصر آگاهی و ضرورت توجه و پیروی از آرمانهای عالی مردم از سوی مسئولان و حتی روشنفکران، دقیقاء به همین خاطر است. «ملت ایران نیرومند و تواناست. چرا؟ چون ملتی است دارای هوش، استعداد و دارای نسل بزرگی از جوانان در این دوران معاصر که خود، سرمایه بسیار عظیمی است... ملت مؤ منی است.»(۳۵) «دشمن در تلاش است با سلب اعتماد به نقش دانشگاهیان، تئوریهای ترجمه ای را در ذهن آنها رسوخ دهد و آنان را از مردم جدا سازد که مهمترین راه مقابله با این تلاشها، حفظ ارتباط و پیوستگی فکری دانشجویان و دانشگاهیان با مردم و تمسک هر چه بیشتر آنها به ریشه ها و اصول انقلاب اسلامی است.»(۳۶) تمجید رهبری از ملت و توصیه ایشان به نخبگان جامعه به پیوستگی و نزدیکی با توده ها، وجه بارز این مردم سالاری است. تاکید بر هوشیاری و پیشگامی مردم در مقایسه با مسئولان و نخبگان، در واقع بیانگر جوهره «مردم سالاری دینی» می باشد که نزد اندیشه گران غربی - بویژه پیروان مکتب نخبه گرایی - چندان پذیرفته نیست. «مردم از همه مسئولان، جناحها و احزاب جلوتر هستند.»(۳۷) البته همانگونه که بیان شد، مردم سالاری دینی چنانکه جانب رضایت مندی مردم را نگاه می دارد از چارچوب مبانی و اصول قانونی جامعه نیز پا را فراتر نگذارده و در واقع بسان خواست مردم مسلمان تجلی می نماید که خواهان تحقق آرمانهای عالیه اسلامی هستند. این گونه از مردم سالاری که با ارزش محوری، عجین می باشد، پشتوانه عظیم برای حکومت اسلامی به شمار می آید که امکان رفع کلیه مشکلات و کاستی ها را در راستای تحقق یک جامعه اسلامی اصیل می داند: «نظام اسلامی با پشتوانه عظیم و بی نظیر حمایت ملت، استحکام ساختاری و تشکیلاتی خود و احساس وظیفه مسئولان در برابر پروردگار قادر است تمامی مشکلات و چالشهای موجود را بخوبی حل کند و دوران جدید را در تاریخ این سرزمین رقم زند.»(۳۸) و این واقعیتی است که نظام جمهوری اسلامی ایران به عنوان نظامی که مردم سالاری را به عنوان بازوی مؤید «ارزش مداری»، مد نظر داشته، از ابتدای پیروزی انقلاب و تأسیس نظام جمهوری اسلامی تا به امروز به کرات مشاهده کرده است. حضور گسترده مردم در صحنه های قیام، انتخابات، جنگ، راهپیمائی ها... عامل مؤثری در حفظ این انقلاب بوده است و آخرین نمونهٔ آن را در جریان غائله کوی دانشگاه

می توان مشاهـده کرد. آنجا که پشـتوانه مردمی حکومت، راه آشوب بر آشوب طلبان، سـد کرد و بار دیگر نمودی از مردم سالاری در جامعه ما مشاهـده شـد. «برغم یکسان تلاش بی وقفه دشـمنان برای ایجاد خـدشه و تردیـد در افکار عمومی ملت ایران، قشـرهای مختلف مردم، اسـتوار، معتقـد و مصـمم، همچون رودخـانه ای خروشـان به خیابانهـا آمدنـد و وحـدت خود را یـک بـار دیگر نشـان دادند.»(۳۹) بـدین ترتیب «مردم سالـاری دینی» به عنـوان بـدیلی منـاسب برای دموکراسـی غربی در حکـومت اسـلامی مطرح است. الگـوی رفتـاری ای که در آن مردم مبنـا و محور هسـتند و حکومت، نخبگـان و مسـئولان موظف هسـتند نسـبت به ولی نعمت خود، سپاسـگزار و خـدمتگزار باشـند، در عین حـال مردم نیز بـا پای بنـدی به اصول و مبانی ارزشـی، سـعی در تحقق آرمانهای اسـلامی و حاکمیت اندیشه اسـلامی را دارند. پی نوشت ها : ۱ – (۲ (New Politics, vol۱۰, Summer ۲۰۰۴ – در این زمینه می توان به انـدیشه فرانسـیس فوکویاما اشاره داشت که از لیبرالیسم به عنوان ایدئولوژی آخرالزمان و پایان ایدئولوژی ها یاد کرده و این پس از فروپاشـی بلوک شـرق دیگر هماورد برای آن نمی توان سـراغ گرفت. جهت مطالعه بیشتر نگاه کنیـد به: The ۱۹۹۹National Interest, Summer ۳ – بیانـات مقـام معظم رهبری ،۱۴ خرداد ۱۳۸۴ ۴ – روزنامه جمهوری اسـلامی، ۲۷ اسفند ۱۳۷۹. ۵ – جهت مطالعه در خصوص ناکارآمـد دموکراسـی غربی دیـدگاه اندیشه گرایان غربی نک: جی.ا.شومپیتر، کاپیتالیسم، سوسـیالیسم و دموکراسـی، حسـن منصـور، تهران، دانشـگاه تهران، ۱۳۵۴؛ آنتونی کوئینتن (ویراسـتار)، فلسـفه سیاسـی، مرتضـی اسـعدی، ترهـان، انتشارات بین المللی المهدی، ۱۳۷۱، بویژه: صص ۳۰۵–۶۷. ۶ – روزنامه کیهان، ۲۸ آبان ۱۳۷۹. ۷ –روزنامه کیهان، ۲۵ آبان ۱۳۷۹. ۸ – روزنامه اطلاعات، ۹ شهریور ۱۳۷۹. ۹ – روزنامه جمهوری اسـلامی، ۱ آذر ۱۳۷۹. ۱۰ – روزنامه کیهان، ۲۹ آبان ۱۳۷۹. ۱۱ – در متـون حقـوق عمـومی به این حضـور مردمی «آزادی مشـارکت» می گوینـد که مبنـای ایجـاد حکـومت مردم سالاـر است. ۱۲ – روزنـامه اطلاعات، ۲۶ مرداد ۱۳۷۹. ۱۳ – در این ارتبـاط نگـاه کنیـد به مجمـوعه مقالاـت کنگره بین المللی امـام خمینی(ره) مجلد «نهادهای سیاسـی و اصول مدنی» و دو جمله «فلسـفه سیاسـی» که در آن «مردم سالاری دینی» مورد نظر حضرت امام(ره) با استناد به مبـانی حکومتی پیامبر اکرم(ص) و امام علی(ع) تبیین و اثبات گردیـده است. ۱۴ – روزنامه جمهوری اسلامی، ۱۳ آذر ۱۳۷۹. ۱۵ – روزنامه جمهوری اسلامی، ۱ آذر ۱۳۷۹. ۱۶– روزنامه کیهان، ۲۸ آبان ۱۳۷۹. ۱۷ – روزنامه جمهوری اسلامی، ۱۳ آذر ۱۳۷۹. ۱۸ –روزنامه جمهوری اسلامی، ۱ آذر ۱۳۷۹. ۱۹– نگاه کنید به سـخنرانی مقام معظم رهبری در مورخه اول آذر ماه ۱۳۷۹ که در آنجا به صورت مبسوطی دو وجه را از یکـدیگر تمیز داده اند. ۲۰ –همان. ۲۱ – روزنامه اطلاعات، ۶ مرداد ۱۳۷۹. ۲۲ –مطالعه مبانی این رویکرد نگاه کنید به: اصغر افتخاری و علی اکبر کمالی، رویکرد دینی دو تهاجم فرهنگی، تهران، وزارت ارشاد اسلامی، ۱۳۷۶. ۲۳ – روزنامه جمهوری اسلامی، ۱۰ اسفند ۱۳۷۹. ۲۴– نشریه شما، ۲۳ تیر ۱۳۷۹. ۲۵ – روزنامه جمهوری اسلامی، ۳۰ اسفند ۱۳۷۹. ۲۶ – روزنامه جمهوری اسلامی، ۲۵ اسفند ۱۳۷۹. ۲۷ – روزنامه جمهورس اسلامی، ۱۱ بهمن ۱۳۷۹. ۲۸– ۳۱ فروردین ۱۳۷۷ در دیدار روژه گارودی ۲۹– ۲۲ اسفند ۱۳۸۶ در ملاقـات برخی گروه هـای مردمی ۳۰– ۱۹ اسفند ۱۳۸۶ دیـدار حوزویان قم ۳۱ – روزنامه کیهان، ۲۹ آبان ۱۳۷۹. ۳۲ – نشـریه شما، ۲۳ تیر ۱۳۷۹. ۳۳ – روزنامه جمهوری اسـلامی، ۱۳ آذر ۱۳۷۹. ۳۴– روزنامه جمهوری اسلامی، ۱ آذر ۱۳۷۹. ۳۵– روزنـامه کیهان، ۲۵ آبان ۱۳۷۹. ۳۶– روزنامه جمهوری اسـلامی، ۱۰ اسفند ۱۳۷۹. ۳۷– در خصوص مطالعه اصول و مبانی مکتب و جایگاه مردم در آن رک: حسین بشریه، جامعه شناسی سیاسی، تهران، نی، ۱۳۷۴؛ باتومور، نخبگان و جامعه، علیرضا طیب، تهران، دانشگاه تهران ۱۳۶۹. ۳۸– همان. ۳۹– همان. منبع: www.irdc.ir

سایر مقالات

حکومت اسلامی در احادیث شیعه

حکومت اسلامی در احادیث شیعه (یک کتاب در یک مقاله) در آغازِ کتاب (حکومت اسلامی) تألیف امام خمینی رضوان اللّه تعالی علیه آمده است: ولایت فقیه از موضوعاتی است که تصور آن موجب تصدیق می شود و چندان به برهان احتیاج ندارد ;به این معنا که هر کس عقاید و احکام اسلام را حتی اجمالاً دریافته باشد چون به (ولایت فقیه) برسد و آن را به تصور آورد بی درنگ تصدیق خواهد کرد و آن را ضروری و بدیهی خواهد شناخت. ۱ اگر بخواهیم این نظریه فقهی محکم را توضیح دهیم باید به این منظور تمام قرآن مجید و روایات اسلامی اعم از احادیث شیعه و سنی و فقه مدوّنِ اسلام را مطالعه, و مورد دقت و تأمل قرار دهیم. یک بخش از این کار یعنی مطالعه احادیث شیعه, توسط مؤلفان کتاب (الحکومهٔ الاسلامیهٔ فی احادیث الشیعهٔ الامامیهٔ) انجام شده است. در این کتاب ۷۷۵ حدیث از حدود هشتاد کتاب حدیثی شیعه استخراج شده که مجموعه این احادیث همان نظریه امام خمینی رضوان اللّه تعالی علیه را به خوبی روشن می کند. در این احادیث مطالبی را با حدود ۱۴۰ عنوان می یابیم که همه آن ها از لوازم و ملازمات حکومت در اسلام است.فهرست محتوای احادیث مذکور به این شرح است: ولایت و حکومت از پایه های اسلام است. حاکم اعوانی دارد: قاضی, حاسب, امیر, امین, عریف, کسی که حدّ جاری کند. امیرالحاج و قاسمِ (قسمت کننده) بیت المال . امام مسلمین۲ نسبت به آن چه در دست مردم است اولویت دارد. امام مسلمین در امور مردم امین شمرده می شود. خیرخواهی و نصیحتِ امام مسلمین واجب است. شکستن بیعت امام جایز نیست. مخالفت فرمان امام جایز نیست. بر امام رعایت عدالت و بر مردم اطاعت از او واجب است. دفاع از امام واجب است. شنیدن دشنام به امام و نیز شنیدن غیبت و بدگویی او جایز نیست. استخفاف به امامِ عادل و ترکِ یاری او در برابر دشمنان حرام است. خروج بر امام عادل جایز نیست. جایز است که امام غیر از خمس و زکات مبلغ دیگری از مردم بگیرد. رسول خدا صلّی اللّه علیه وآله از ساختن دیوار برای باغ ها جلوگیری کرد که عابرین بتوانند از میوه آن درخت ها استفاده کنند. امام می تواند از غیر مواردی که خمس در آن ها وارد شده است خمس بگیرد. امام می تواند مردم را از دادن زکات معاف کند. امام می تواند خمس و انفال را بر مردم حلال کند. امام می تواند مالکیتِ اشخاص را نسبت به آن چه در دست آن ها است تثبیت کند و آن چه را قبل از حکومت او انجام شده پی گیری نکند. وظیفه امام نسبت به بدعت ها. امام نسبت به نماز خواندن بر اموات, از دیگران سزاوارتر است. امام برای امامت جماعت از دیگران احق است. امام مسلمین و نماز جمعه. امام مسلمین و نماز عید قربان و عید فطر. امام می تواند مردم را برحضور در نمازجماعت اجبار کند. عیدقربان بودن و عید فطر بودن به حکم امام ثابت می شود. مخالفت با امام در انجام مناسک حج جایز نیست. امام می تواند مردم را به انجام حج وادارکند. امام, امیرالحاج (سرپرست حجاج) تعیین و نصب می کند. امام در موارد لزوم قرعه, قرعه کشی می کند. امام زکات می گیرد و برای گرفتن زکات مأمور امین دارد. پنهان کردن زکات از امام جایز نیست. زکات فطره را باید به امام بدهند. امام صدقات را طبق نظر خود تقسیم می کند. امام وامِ وامداران را از زکات می پردازد. امام سهم (مؤلفهٔ قلوبهم) را از زکات می پردازد. امام حقوق و حق الزحمه مأموران اخذ زکات را می دهد. خمس مربوط به حاکم است. امام خمس, را تقسیم می کند. انفال, ملک امام است. امام وارث کسی است که وارث ندارد. امام می تواند ارث کسی را که وارث ندارد به برخی از کسانی که صلاح بداند بدهد. امام در برخی موارد دیه را می گیرد و در بیت المال قرار می دهد. امام قیمتِ عبدی را که مولایش او را کشته می گیرد و در بیت المال قرار می دهد. بیت المال در تقویتِ اسلام و دین هزینه می شود. بر امام واجب است بیت المال را میان مسلمین به طور مساوی (عادلانه) تقسیم کند. امام بیت المال را به کسی که حقی در بیت المال ندارد نمی دهد. کسی که حقی در بیت المال ندارد نباید در آن تصرف کند. و لازم است امام او را از این کار منع کند. مردم در بیت المال و فیء شریک هستند. بر امام لازم است در مصرف بیت المال دقت کند. امام نمی تواند بیت المال را ذخیره کند مگر در صورتی که مصلحتی آن را ایجاب کند. ارتزاق از بیت المال مکروه است. ارتزاق از بیت المال برای کسی که در بیت المال حق دارد جایز است. لازم است امام به قاضی به اندازه اداره زندگی اش از بیت المال بپردازد. اگر حج خانه خدا و زیات قبر رسول خدا صلی اللّه علیه وآله به طور کلی متروک شود بر امام لازم است با هزینه کردن بیت المال

برخی از افراد را به حج خانه خدا بفرستد. امام کفاره ای که به عهده شخص فقیر واجب شده از بیت المال می پردازد. امام وام مقروضان را می پردازد. امام در برخی موارد هزینه ازدواج افراد خاصی را از بیت المال می پردازد. امام, زن زناکار را (برای حفظ او از آلودگی) شوهر می دهد. امام برای رفع نزاع میان شیعیان از بیت المال می پردازد. امام در برخی موارد دیه ای که به عهده شخصی واجب شده از بیت المال می پردازد. امام اشتباه قاضی را با پرداخت از بیت المال جبران می کند. امام به کسانی که توان کسب ندارند از بیت المال کمک می کند. امام با صرف بیت المال دست سارق را که بریده شده معالجه می کند و در ایام معالجه از او پذیرایی می کند. امام مخارج زندانیان را می پردازد. جهاد با غیر امام یا منصوب از طرف او و بی اذن از آنان جایز نیست. امام غنائم جنگ را به نظر خود تقسیم می کند. تعیین مقدار جزیه و مورد صلح و شرایط آن با امام است. تعیین شرایط ذمه با امام است. امام درجنگ به دشمن امان می دهد. غنائم در برخی موارد ملك امام است. امام و اراضی خراجیه. امام و اسرای جنگی. امام خود, قضاوت می کند و یا قاضی نصب می کند. صفات قاضی. حاکم, همسر کسی را که مخارج زندگی را نمی دهد طلاق می دهد. حاکم, زوجه کسی را که مفقودالاثر است طلاق می دهد. امام در برخی موارد ولیّ طلاق است. امام و مسئله ملاعنه. امام و اجبار کسی که ظهار کرده است. ...امام و اجبار کسی که ایلاـ کرده است به طلاق یا. ...حاکم مال غیر را بدون رضایت او در برخی موارد می فروشد. امام و تصرف در مال کسی که غایب است. امام عبد دیگری را بی رضایت او آزاد می کند. حکم رسول خدا به کندن درخت سمرهٔ بن جندب. حکم به ورشکسته بودن افراد با امام است. اقامه حدود الهی با حاکم است. احتیاط در اجرای حدود لازم است. قضاوت طبق فقه اسلام میان اهل کتاب جایز است. لزوم اقامه حدود بر کفار اگر گناهی را آشکارا انجام دهند. امر محاربان با امام است. امام می تواند مجرمی را عفو کند و او را از حدّ معاف دارد. وساطت برای عدم اجرای حدّ جایز نیست. خوب است امام کسی را که همسر خود را بر غیر دستور شرعی طلاق داده تأدیب کند. کسی که مسلمانان را اذیت می کند تعزیر می شود. اگر دو نفر (غیر زن و شوهر) برهنه زیر یک لحاف بخوابند تعزیز می شوند. کسی که شهادت دروغ داده باشد تعزیر می شود, و او را دور شهر می گردانند تا مردم او را بشناسند. کودکی که دزدی کند تعزیر می شود. کسی که دیگری را متهم کند تعزیر می شود. کسی که در ماه رمضان با همسر خود نزدیکی کند تعزیر می شود. تعیین مقدار تعزیر با امام است. در برخی موارد برخی مجرمان تبعید می شوند. محارب اگر تبعید شد بر او سخت گرفته می شود. چه کسانی زندانی می شوند. زندانی شدن برای خیانت. حبس مست تا به حال معمولی برگردد. حبس برای شهادت دروغ. حبس برای این که گیسوان زنی را تراشیده باشد. حبس برای عدم پرداخت نفقه همسر. حبس به خاطر زنا. حبسِ شش روزه برای اتهام قتل. حبس برای فرمان دادن به قتل. حبس برای این که کسی را نگه داشته تا دیگری او را بکشد. کسی که قاتل را فراری داده حبس می شود تا قاتل را بیاورند. حبسِ کفیل تا بده کار را بیاورد. حبس برای این که بدهی خود را بپردازد. حبس برای ارتکاب دزدی. حبس برای اختلاس. حبس زنی که مرتد شده است. حبس کسی که ایلا کرده تا همسرش را طلاق دهد و یا. ...امام دستور می دهد زندانیان را روز جمعه و عید به نماز جمعه و نماز عید ببرند. در حبس با تهدید اقرار گرفتن پذیرفته نیست. کیفیت رفتار با زندانیان. والی می تواند جلو احتکار را بگیرد. امام برخی چیزها را معدوم و بناها را خراب می کند. امام خانه خائن را خراب می کند. امام می تواند دستور قتل برخی از کفار را صادر کند. تهدید خطاکار در برخی موارد جایز است. وظیفه امام درمورد کسی که جنایتی مرتکب شده و به حرم الهی پناه برده است. برای حاکم جایز است که در اموال مردم تصرف کند. روایات ولایت فقیه. واژه امام عادل شامل فقیه منصوب از قبیل امام می شود. صفات امام عادل. روایات یاد شده شامل مطالبی است که در ارتباط با حکومت است و اگر حاکم و حکومتی نباشد این روایات مورد نخواهد داشت, پس وجودِ اصلِ حکومت در میان احکام اسلام مفروغ عنه است و اسلام جدای از حکومت اسلامی نیست که توسط رسول خدا صلی اللّه علیه وآله ابلاغ شده است و جمله معروف تفکیکِ اسلام از سیاست در واقع تفکیك اسلام از اسلام است. کتاب (الحکومهٔ الاسلامیهٔ فی احادیث الشیعهٔ الامامیهٔ) در ۲۴۸ صفحه وزیری توسط انتشارات مؤسسه در راه حق (قم) چاپ

شده است. پی نوشت ها: ۱ . حکومت اسلامی, ص ۶, چاپ سوم ;۱۳۹۱ه.ق. نام دیگرِ این کتابِ ارج منـد (ولایت فقیه) است. ۲ . در کل این احادیث قرائنی وجود دارد که ثابت می کند امام مسلمین در این روایات, اعم از امام معصوم است. منابع مقاله: فصلنامه حکومت اسلامی >شماره ۸، استادی، رضا؛

پاسخ امام خمینی(ره) به پرسشهایی در باب ولایت فقیه

پاسخ امـام خمینی(ره) به پرسشـهایی در بـاب ولایـت فقیه وقوع انقلاب اسـلامی محصول تلاش رهبری دینی بودکه توجه به امور سیاسـی وسرنوشت مسلمانان و تلاش درجهت تاسیس جامعه ای مطابق باارزشـهای دینی را جزء اصول واعتقادات اصیل اسلام می دیـد. این اعتقـادات، مسبوق به یک دعوی قرآنی است دال بر آنکه دین، پاسخگوی مسائل اجتماعی بشریت (سیاسـی واخلاقی و حقوقی) است.حضرت امام خمینی(ره)، پیوندمیان دین و سیاست و تشکیل حکومت اسلامی را از واجبات اولیه بلکه از اهم احکام اسلام خواندنـد. امـا رویکردی نیز وجودداشته و دارد که اصل پیونـد میان دین و حکومت، و نیز اهمیت آن را، بکلی منکر است و حتی صدق صورت اولیه مساله وضروریات آموزه های دینی دراین باب را، مورد تردید قرارمی دهد. بنظر آنان، «دین، فراتراز امور روزمره است و نبایـد واردحوزه امور سیاسـی شود». باید توجه داشت که ادعای فوق، گرچه با بیانی نو مطرح شود اماریشه در تاریخ دارد. اینکـه شـان دیـن،پـایین تر یـا بالاـتر از مسائـل سیاسـی وحکومـتی است، مآلاـ به نفی حکـومت اسـلامی و تـوجیه حکومتهـای فاسدانجامیـده و یکی از موانع تشـکیل حکومت صالحان طی قرن های مدیـدبوده است. از جمله ادله آن این است که به ولایت فقیه در طول تاریخ، فرصت یک آزمون منطقی داده نشد. لذا، طبیعی است که این نظریه، علیرغم اسـتحکام تئوریک و استناد به" عقل و نقل، "درمعرض ابهامات و اتهاماتی باشـد. روشن است، که هر تفکری در صحنه عمل،رونـدی تکاملی و تدریجی را طی می کندو هر پدیده، مرحله به مرحله، دقیق تر وصائب تر می شود. تئوری نظام اسلامی نیز، در سالیان اخیر درجه به درجه،شفاف تر و آبدیده تر شده است. ظهور وحضور ولایت فقیه در مناسبات دنیای حاضر و ایجاد حکومت مدرن اسلامی،سپس تکامل تئوریک آن تا پایه "ولاـیت مطلقه فقیه "با توجه به روح کلی کتاب وسنت و آثار باقی مانـده از ائمه معصومین(ع)، همه و همه، تبصـره های تـدریجی بود که به این نظریه مترقی،ضـمیمه شـد و پیچیدگی های آن را بدقت مورد موشـکافی قرارداده وراه حلهای دینی و عقلانی را پیش روآورد. با توجه به فشارهای موجود درطول حیات ائمه اطهار(ع) و امتناع تشـکیل حکومت علنی و ظاهری شیعی،نباید انتظار داشته باشیم که بـدون هیـچ زحمتی و از همان ابتداء، نظام اقتصادی و سیاسـی ۸اسـلام به شـکل کامل و مدون در اختیار ما باشد و مسلم است که این نظامات باید در سایه ولایت فقیه و در زمان نه چندان طولانی،بتدریج مدون شده و در اختیار بشریت قرارگیرد. چنانچه تا کنون نیز تجربیات بسیار مهم و موفق ایران،سرفصـلهای جدیدی در فلسـفه سیاسـی و حقوق مدنی جهان اسـلام گشوده است. بی شک، ولایت فقیه به عنوان بارزترین نوع پیوند دیانت و سیاست،بیانی جدید در حوزه اندیشه سیاسـی بوده است. حضرت امام (ره) با احیای امر حکومت و تاسیس جمهوری اسـلامی، نحوه اتصال دین و سیاست رادر عمل نشان داد و بر بسیاری سوءتفاهمات و نیز خـاطرات تلـخ حکومتهـای کلیسـائی قلم کشـید. امـام(ره)، نخستین فقیهی است که دراعصار اخیر پس از آنکه مبحث ولایت فقیه و حکومت اسلامی را در قالب تئوری بیان داشت، آن را مستقلا به مقام عمل نیز درآورد. این حرکت در دستیابی به حکومت از طریق یک انقلاب اسـتثنائی مردمی تحقق یافت و امام(ره)، تشـکیل حکومت و قـدرت سیاسـی را تنها ابزاری برای اصـلاح جامعه در ابعاد گوناگون دانسـته واثبات نمودنـد که دین می تواند و بایدمنشاء اصول حیات جمعی و برنامه زندگی باشد و با پیروی از آن می توان وباید به نیازمندیهای مادی و معنوی انسانها پاسخ گفت. امام خمینی (ره) طرح نظریه ولایت فقیه را در خلال مکتوبات وسخنرانیهای متعـددی ارائه داده انـد. ازاولین تالیفـات ایشـان که صـریحا به حکومت دینی و حضور و نظارت روحانیت در اداره کشور اشاره می کنند،کتاب «کشف الاسـرار» است که در سال ۱۳۲۱ هجری شمسـی به رشته تحریردرآمد. معظم له در این کتاب به بعد"نظارت "و

نیز ملاحظات حکومتی فقهاء اشاره کردند. از دیگر آثار حضرت امام،«الرسائل »، «البیع » و «تحریرالوسیلهٔ »است که در آنها نیز بطور متفرق و به تناسبهای گوناگون، منصب حکومت ودخالت در مسایل سیاسی و اجتماعی واصلاح زندگی دنیوی را برای فقیه، ثابت می دانند و بگونه پراکنده به مبحث ولایت سیاسی "فقیه عادل "نیزپرداخته اند. اما مهمترین و صریحترین اثرمکتوب حضرت امام(ره) در باب زعامت سیاسی فقیه، کتاب" ولایت فقیه "یا" حکومت اسلامی "است که بخشی از درس خارج فقه معظم له درنجف اشرف بوده و بطور مبسوط وعلنی تری به مسئله پرداختند و دردهه های پیش از انقلاب، بمثابه"مانیفست "مبارزان مسلمان در داخل کشور، تکثیر و دست بدست می شد. علاوه بر موارد مذکور، مجموع سخنرانیها و نامه های حضرت امام(ره)در طول حیات پربرکتشان و نیز بعد ازپیروزی انقلاب در باب" حکومت اسلامی "مضبوط است و در این مقال،سعی می شود با مروری سریع، بخشی ازدیدگاههای ایشان درباب برخی پرسشهای مهم را به اجمال، بررسی کنیم: بنیانگذار جمهوری اسلامی دررابطه با "جامعیت دین اسلام"می فرمایند": تبلیغ کردند که اسلام دین جامعی نیست، دین زندگی نیست، برای جامعه،نظامات و قوانین ندارد، طرز حکومت وقوانین حکومتی نیاورده است (".۱) آیا دین، می تواند منشاء و معیاریک حکومت باشد و آیا به شئون دنیوی و اجتماعی مردم از قبیل حقوق و اقتصادو سیاست نیز ناظر است؟! بعبارت دیگر، آیا تشکیل حکومت عدل، یک وظیفه دینی است؟ امام می فرمایند: «... اسلام و حکومت اسلامی پدیده الهی است که با بکاربستن آن سعادت فرزندان خود را در دنیا و آخرت به بالاترین وجه تامین می کند و قدرت آن را دارد که قلم سرخ بر ستمگریها،چپاولگریها و فساد و تجاوزها بکشد وانسان را به کمال مطلوب خود برساند،مکتبی است که برخلاف مکتبهای غیرتوحیدی در تمام شئون فردی واجتماعی و مادی و معنوی و فرهنگی وسیاسی و نظامی و اقتصادی دخالت ونظارت دارد. و از هیچ نکته ولو بسیارناچیز که در تربیت انسان و جامعه وپیشرفت مادی و معنوی نقش داردفروگذار ننموده است. از موانع ومشکلات سرراه تکامل را در اجتماع وفرد گوشزد نموده و به رفع آنها کوشیده است و... حفظ اسلام در راس تمام واجبات است.» (۲) امام خمینی(ره) متذکر می گردندکه در دوره کتب حدیث، بیشترین احکام مربوط به مسائل اجتماعی، سیاسی واقتصادی است و مسئله حکومت ازسیاست، از اهم احکام الهی و غیرقابل تفکیک از دین خدا می باشد: «از یک دوره کتاب حدیث که حدودپنجاه کتاب است و همه احکام اسلام رادربردارد، سه، چهار کتاب مربوط به عبادات و وظایف انسان نسبت به پروردگار است. مقداری از احکام هم مربوط به اخلاقیات است. بقیه، همه مربوط به اجتماعیات، اقتصادیات،حقوق و سیاست و تدبیر جامعه است.» (۳) «مگر زمان پیغمبر اکرم(ص)،سیاست از دیانت جدا بود؟ مگر در آن دوره، عده ای روحانی بودند و عده دیگر، سیاستمدار و زمامدار؟ مگر زمان خلفای حق یا ناحق، زمان خلافت حضرت امیر(ع)، سیاست از دیانت جدابود؟ دو دستگاه بود؟ این حرفها رااستعمارگران و عمال سیاسی آنهادرست کرده اند تا دین را از تصرف اموردنیا و از تنظیم جامعه مسلمانان برکنارسازند و ضمنا علمای اسلام را از مردم ومبارزان راه آزادی و استقلال جدا کنند.در اینصورت می توانند بر مردم مسلطشده و ثروتهای ما را غارت کنند. منظورآنها همین است.» (۴) امام(ره) همچنین تصریح می فرمایندکه انکار ضرورت «تشکیل حکومت »،انکار دین مبین اسلام است": هر که اظهار کند که تشکیل حکومت اسلامی ضرورت ندارد، منکرضرورت اجرای احکام شده و جامعیت احکام و جاودانگی دین مبین اسلام راانکار کرده است (".۵) رسول ا...(ص) پایه سیاست را دردیانت گذاشته است. رسول ا... – صلی ا...علیه و آله و سلم – تشکیل حکومت داده است، تشکیل مراکز سیاست داده است و سایر خلفای اسلام تا آنجایی به انحراف کشیده نشده بود در صدراسلام، باید همه آنها را نفی کنند، بایدآنها را این آخوندهای درباری و این سلاطین نوکرمآب، نفی کنند. بایدپیغمبراکرم و خلفای اسلام را طرد کنند وبگویند که آنها مسلم نبودند. برای اینکه دخالت در سیاست می کردند. سیاستی که در صدر اسلام بود، یک سیاست جهانی بود. پیغمبراسلام دستش را درازکرده بود در اطراف عالم و عالم راداشت دعوت می کرد به اسلام و دعوت می کرد به سیاست اسلامی و حکومت تشکیل داد و خلفای بعد حکومت تشکیل دادند. در صدر اسلام از زمان رسول خدا تا آن وقتی که انحراف در کارنبود، سیاست و دیانت توام

بودند (".۶) بـا توجه به اینکه مجموعه احکـام وقوانین الهی، از جانب خداونـد تبارک وتعالی توسط پیامبران برای بشـریت فرسـتاده شده است آیا نیاز به تاسیس یک حکومت خاص" دینی "نیز هست"؟ مجموعه قوانین، برای اصلاح جامعه کافی نیست. برای اینکه قانون،مایه اصـلاح و سـعادت بشـر شود، به قوه اجرائیه و مجری، احتیاج دارد. به همین جهت، خداونـد متعال در کنار فرسـتادن یک مجموعه قـانون یعنی احکـام شـرع،یک حکومت و دسـتگاه اجرا و اداره مسـتقر کرده است (".۷) «اسـلام، همانطور که قانونگذاری کرده، قـوه مجریـه هـم قرار داده اسـت".ولی امر، "متصـدی قـوه مجریـه هم هست.» (۸) حضـرت امام(ره)، مقوله تشـکیل حکومت اسـلامی را وظیفه فقهـا دانسـته وآن را از واجبـات مطلق می شـمرند. یعنی از اموری که واجب است مقـدماتش راهم فراهم کنیم نه آنکه منتظر سـرنوشت بمانیم تا شایـد شـرائط و زمینه حکومت، خودبخود، پیش آیـد": این که فرموده انـد" فقها حصون اسـلامند،" یعنی مکلفنـد اسـلام را حفظکننـد و زمینه ای را فراهم آورنـد که بتوانندحافظ اسـلام باشـند و این از اهم واجبات است و از واجبات مطلق می باشـد نه مشـروط (".۹) ایشـان همچنین، موضـوع تشـکیل حکـومت و ولاـیت فقیه را وظیفه ای دانسـته انـد که خود بخود اصالت ندارد وهدف از آن، اجرای احکام الهی است": عهده دار شدن حکومت فی حدذاته، شان و مقامی نیست، بلکه وسیله انجام وظیفه و اجرای احکـام و برقراری نظام عادلانه اسـلام است (".۱۰) «این مقـام، حکومت و منصب نیست که به انسـان، شان و منزلت معنوی می دهد. بلکه این منزلت و مقام معنوی است که انسان راشایسـته برای" حکومت"و" مناصب اجتماعی "می سازد.» (۱۱) «ما برای اینکه وحدت امت اسـلام را تامین کنیم، برای اینکه وطن اسـلام را ازتصرف و نفوذ استعمارگران و دولتهای دست نشانده آنها خارج و آزاد کنیم،راهی نـداریم جز اینکه تشـکیل حکومت بدهیم.» (۱۲) ایشـان، این مقام را برای شـخص ولی فقیه نیز، وظیفه ای خطیر می دانند": اینجا صـحبت از مقام نیست بلکه صحبت از وظیفه است. ولایت یعنی حکومت و اداره کشور و اجرای قوانین شرع مقـدس، یک وظیفه سـنگین و مهم است. نه این که برای کسـی شان و مقام غیرعادی بوجود بیاورد و او را از حـدانسان عادی بالاتر ببرد. بعبـارت دیگر،ولاـیت در مورد بحث، یعنی" حکومت"و اجرا و اداره برخلاف تصوری که خیلی افراد دارنـد، امتیاز یست بلکه وظیفـه ای خطیر است (".۱۳) «حکومت در اسـلام، به مفهوم"تبعیت از قـانون "است، و فقـط" قـانون"بر جـامعه حکمفرمایی دارد.» (۱۴) «حکومت اسـلامی، حکومت" قانون الهی "بر مردم است.» (۱۵) و امـا حکومت" قانون الهی "چه ویژگی هائی دارد؟ «در این طرز حکومت"، حاکمیت،"منحصر به خداست و" قانون، "فرمان وحکم خداست. قانون اسلام یا فرمان خدا بر همه افراد و بر دولت اسـلامی"،حکومت تـام "دارد. همه افراد ازرسول اکرم(ص) گرفته تـا خلفـای آن حضـرت و سایر افراد، تا ابـد تابع" قانون"هسـتند. همـان" قانونی "که از طرف خـدای تبارک وتعالی نازل شـده و در لسان قرآن و نبی اکرم(ص) بیان شـده است.» (۱۶) یک پرسش مهم آنست که آیا درولایت فقیه، اراده شخصـی، حکومت می کند یا قانون؟! می فرمایند: «غیر ازقانون الهی، کسـی حکومت ندارد و برای هیـچ کس،حکومت نیست، نه فقیه ونه غیرفقیه. همه بایـد تحت قانون عمل کنند.» (۱۷) بنابراین ولایت فقیه، ولایت" قوانین الاهی "است و این انقلاب، نه به حکومت اشـخاص و احزاب بلکه به حکومت خـدا می اندیشـد: «امیدوارم انقلاب اسـلامی را تا به مقصـد، که"حکـومت الله "در جمیع شـئون کشـوراست، ادامه دهیـد.» (۱۹) «غیر از قـانون الهی، چیزی نبایــدحکومت کنــد» (۱۹) امـام(رض)، در پاسـخ به این سؤال که چه نوع قوانین، می توانـد معیارحاکمیت، و مسـلط بر جامعه بشـری باشـدمی فرماینـد: «مطابق اصل توحیـد، مامعتقـدیم که خالق و آفریننـده جهان وهمه عوالم وجود انسان تنها ذات مقـدس خدای تعالی است که از همه حقایق مطلع و قادر بر همه چیز و مالک همه چیز است. این اصل به ما می آموزد که انسان تنها در برابر ذات مقدس حق، بایدتسلیم باشد و از هیـچ انسانی نبایـداطاعت کنـد، مگر اینکه اطاعت او،اطاعت خـدا باشـد. هیچ فردی حق نداردانسانی یا جامعه و ملتی را از آزادی محروم کنـد و برای او قانون وضع کنـد.رفتار و روابط او را، بنا به درک و شـناخت خود که بسیار ناقص است یا بنا به خواسـته ها و امیال خود، تنظیم نمایـد.قانونگـذاری برای پیشـرفتها، در اختیارخـدای تعالی است، همچنان که قوانین هستی و خلقت را نیز خـداوند مقررنموده، سـعادت و کمـال انسـان و جوامع تنها در گرو اطاعت از قوانین الهی است که توسط انبیاء بشـر ابلاغ شـده است ». (۲۰)

بنـابراین کلیه برنـامه هـا و قوانین اجتماعی، بایـد برمبنای شـریعت الاهی باشـد و قانونگـذاری مسـتقل از دین وبرخلاف قانون خـدا، برخلاف مصـلحت بشـری است: «شارع مقـدس اسـلام یگانه قـدرت مقننه است. هیـچ کس حق قانونگذاری ندارد و هیچ قانونی جز حکم شـارع رانمی توان به مورد اجرا گـذاشت.» (۲۱) امـا در عین حـال، همین مقام ولایت که هـدفی جز اجراء قانون الهی نـدارد، درمرحله اجراء این احکـام و تامین این اهـداف، در گیرودار تزاحم ها واصـطکاکهای عملی، گاه مجبور به تعطیل موقت یا تاخیر در اجرای یـک قـانون یـاحکم می شـود که براسـاس مصـلحت جـامعه اسـلامی، چنین اختیـاری خواهـدداشت. امـام(رض) می گوینـد: "حکومت، بمعنای ولایت مطلقه ای است که از جانب خـدا به نبی اکرم(ص)واگـذار شده و اهم احکام الهی است و برجمیع احکام فرعیه الهیه تقدم دارد.» (۲۲) بدانمعنی که اگر اجراء یک حکم فرعی خاص، احیانا با اصل ولایت ومصـلحت جامعه و نظام اسلامی تزاحم یـافت، مصـلحت اسـلام، مقـدم بر اجرای فوری یـک حکم فرعی یـا یک ماده قانونی است. در عین حال، بعقیـده امام(رض)، نبایـد تـوهم استبداد و نـوعی خودمحوری و بی اعتنـایی به قـانون درمـورد" ولی فقیه "شود. زیرا «;حکومت اسـلامی، هیچیـک از طرزحکومتهای موجود نیست. استبدادی نیست که رئیس دولت"، مستبد "وخودرای باشد، مال و جان مردم را به بازی بگیرد و در آن، به دلخواه دخل وتصـرف کنـد.» (۲۳) «اگر یـک فقیهی در یک مورددیکتاتوری بکنـد، از ولایت می افتـد». (۲۴) «ولایت فقیه است که جلوی دیکتـاتوری را می گیرد. اگر ولایت فقیه نباشـد، دیکتاتوری می شود.» (۲۵) «حکومت و زمامداری در دست فرد یا افراد، وسـیله فخر و بزرگی بر دیگران نیست که از این مقام بخواهـد به نفع خود حقوق ملتی را پایمال کنـد.» (۲۶) همچنین در باب شرایط حـاکم اسـلامی یـا زمامـدار و مجری می فرماینـد: «شـرایطی که برای زمامـدار ضـروری است مسـتقیما ناشـی از طرز طبیعت حکومت اسلامی است. پس از شرایط عامه مثل عقل و تدبیر، دو شرط اساسی وجود دارد:۱- علم به قانون ۲- عدالت ». (۲۷) شرط علم «;چون حکومت اسـلام،حکومت قـانون است و برای زمامـدار،علم به قوانین، لازم است... اگر زمامـدار،مطـالب را ندانـد، لایق حکومت نیست.چون اگر تقلیـد کند، قدرت حکومت شکسـته می شود و اگر نکند، نمی تواندحاکم و مجری قانون اسـلام باشد.» و شرط عدالت ;زیرا «عدالت به معنای برخورداری از کمال اعتقادی واخلاقی و نیز عدم آلودگی به معاصـی است. آن اوصافی که در «فقیه » است وبخاطر آن اوصاف، خدا او را «ولی امر»قرار داده، با آن اوصاف، دیگر نمی شودکه پایش را... یک قدر غلط بگذارد». (۲۸) و در باب سلب ولایت در صورت انتفاء شرائط، می فرمایند: «ولی امر، اگریک کلمه دروغ بگوید، یک قدم برخلاف بگذارد، آن ولایت را دیگرندارد. و... او را از عدالت می اندازد. یک همچو فقیهی نمی تواند خلاف بکند.اسـلام، هر فقیهی را که ولی نمی کند. آن که علم دارد، عمل دارد. مشـی اش مشـی اسـلام است... یک آدمی که تمام عمرش را در اسـلام ... در مسائل اسلامی می گذراند، آدم معوجی نیست، آدم صـحیحی است.» (۲۹) «آن آدمی کـه می خواهـد چنین منصب مهمی را بعهـده بگیرد و«ولی امر» مسـلمین و نـایب امیرالمؤمنین(ع) باشـد و در " اعراض "،"اموال "و" نفوس مردم"، "مغانم"،"حـدود "و امثال آن دخالت کنـد باید منزه بوده و دنیاطلب نباشـد. آن کسـی که برای دنیا دست و پا می کند، هرچند در امرمباح باشد"، امین ا "...نیست و نمی توان به او اطمینان کرد.» (۳۰) به تعبیری دیگر آیا می توان گفت;مشـروعیت این حکومت در عمل کردن به احکام خدا، تقوای درونی و منزه بودن از دنیـا و نیز نظـارت دقیق و قانونمنـد امت اسـلامی و خواص صـاحب تشـخیص با معیارهای الهی است؟ اساساآیا ولایت فقیه، یک حکومت مطلقه است یا مشـروطه؟ : «حکومت اسـلامی نه استبدادی است نه مطلقه، بلکه مشـروطه است البته نه مشروطه بمعنی متعارف فعلی آن که تصویب قوانین تابع آراء اشخاص واکثریت باشد. مشروطه از این جهت که حکومت کنندگان در اجراء و اداره مقیـدبه یـک مجموعه شـرط هسـتند که در قرآن کریم و سـنت رسول اکرم(ص) معین گشـته است. مجموعه شـرط همـان احکام و قـوانین اسـلام است که بایـد رعـایت واجراشـود. از این جهت حکـومت اسـلامی حکومت قـانون الهی بر مردم است.» (۳۱) بنابراین «ولایـت مطلقه »، هرگزبمعنی «حکومت مطلقه » نیست بلکه ولایت مطلقه فقیه، یک حکومت مشـروطه اسـلامی است. ولایت مطلقه فقیه، بر حسب تعریـف، به گونه ای است که امکـان دیکتـاتوری از آن منتفی است. آیـاولی فقیه، دارای اختیـارات مطلق ونامحـدود

است و یا محدود به حدودی است که قوانین برای آن تعیین کرده اند؟ «فقیه، اگر یک گناه صغیره هم بکند،از ولایت ساقط است. مگر ولایت، یک چیز آسانی است که بدهند دست هرکس؟ اینها که می گویند دیکتاتوری پیش می آید، اینها نمی دانستند حکومت اسلامی دیکتاتوری نیست. مذهب،مقابل اینها ایستاده، اسلام، مقابل دیکتاتورها ایستاده و ما می خواهیم که فقیه،باشدتاجلوی دیکتاتورهارابگیرد.» ("۳۲) آن فقیهی که برای امت تعیین شده است و" امام امت "قرار داده شده است،آن است که می خواهد این دیکتاتوری رابشکند و همه را به زیر بیرق اسلام وحکومت اسلام بیاورد.» ("۳۳) اسلام، دیکتاتوری ندارد. اسلام،همه اش روی قوانین است و آن کسانی که پاسدار اسلام اند، اگر بخواهنددیکتاتوری کنند، از پاسداری ساقطمی شوند به حسب حکم اسلام (".۳۴) آیا حکومت و دولت، مسلطبی قید و شرط بر مردم است و مردم، درخدمت دولتند یا به عکس"؟! اسلام می خواهد که دولتهاءخدمتگزار ملتها باشند (".۳۵) «انبیاء خودشان را خدمتگزارمی دانستند، نه اینکه یک نبی ای خیال کنند حکومت دارد بر مردم، حکومت در کار نبوده، اولیاء بزرگ خدا، انبیاءبزرگ همین احساس را داشتند که اینهاآمدند برای اینکه مردم را هدایت کنند،ارشاد کنند، خدمت کنند به آنها.» ("۳۶) مطمئن باشید که دولت اسلامی،خدمتگزار است برای همه قشرهای ملت. اختصاص به یک طایفه، دو طایفه ندارد و مااز طرف اسلام، مامور به این معنا هستیم (".۳۷) اساس و زیربنای تشکیل حکومت اسلامی از دیدگاه حضرت امام(ره)چیست؟ آیا آراء ملت نقشی جدی دارند یا مداخله مردم، صرفا نوعی تشریفات است؟ "اینجا آراء ملت حکومت می کند.اینجا ملت است که حکومت را دردست دارد و این ارگانها را ملت تعیین کرده است و تخلف از حکم ملت، برای هیچیک از ما جایز نیست (".۳۸) حکومت اسلامی، حکومتی است که صد در صد متکی به آراء ملت باشد،به شیوه ای که هر فرد ایرانی احساس کند با رای خود سرنوشت خود و کشورخود را می سازد (".۳۹) ما باید روی میزان عدل رفتار کنیم.ما به آنها خواهیم فهماند که معنی دموکراسی، چیست؟ دموکراسی غربی اش فاسد است، شرقی اش هم فاسد است. دموکراسی اسلام، صحیح است و ما اگر توفیق پیدا کنیم، به شرق وغرب اثبات می کنیم که این دموکراسی که ما داریم دموکراسی است نه آنکه شما دارید و طرفدار سرمایه دارهای بزرگ است و نه اینکه آنها دارند وطرفدارهای ابرقدرت هستند و همه مردم را در اختناق عظیم گذاشتند (".۴۰) پی نوشتها ۱. ولایت فقیه، ص ۸۵ ۲. صحیفه نور، ج ۲۱، ص ۱۷۶ ۳. ولایت فقیه، ص ۹ ۴. ولایت فقیه، ص ۲۳ ۵. ولایت فقیه، ص ۳۱ ۶. صحیفه نور، ج ۱۷ – ص ۱۳۸ ۷. ولایت فقیه، ص ۲۶ ۸. ولایت فقیه، ص ۲۷ ۹. ولایت فقیه، ص ۸۵ ۱۰. ولایت فقیه، ص ۶۹ ۱۱. ولایت فقیه، ص ۹۹ ۱۲. صحیفه نور، فصل سوم، ص ۱۱۷ ۱۳. ولایت فقیه، ص ۵۵ ۱۴. ولایت فقیه، ص ۶۵ ۱۵. کلمات قصار پندها و حکمتها،امام خمینی(س)، ص ۱۱۷ ۱۶. ولایت فقیه، ص ۵۴ ۱۷. صحیفه نور، ج ۱۰، ص ۵۳ ۱۸. صحیفه نور، ج ۷، ص ۲۵، ۲۶ ۱۹. صحیفه نور، ج ۶، ص ۵۸ ۲۰. صحیفه نور، ج ۴، ص ۱۶۶ ۲۱. ولایت فقیه، ص ۵۳ ۲۲. صحیفه نور، ج ۲۰، ص ۱۷۰ ۲۳. ولایت فقیه، ص ۵۲ ۲۴. کلمات قصار پندها و حکمتها،امام خمینی(س)، ص ۱۱۹ ۲۵. همان، ص ۱۱۹ ۲۶. همان، ص ۱۳۸ ۲۷. ولایت فقیه، ص ۵۸ ۲۸. صحیفه نور، ج ۱۱، ص ۱۳۳ ۲۹. صحیفه نور، ج ۱۱، ص ۱۳۳ ۳۰. ولایت فقیه، ص ۱۹۹ ۳۱. ولایت فقیه، ۳ و ۵۲ ۳۲. صحیفه نور، ج ۱۰، ص ۱۷۵ ۳۳. صحیفه نور، ج ۱۰، ص ۱۷۵ ۳۴. صحیفه نور، ج ۱۰، ص ۱۷۴ – ۱۷۵ ۳۵. صحیفه نور، فصل سوم، ص ۱۳۹ ۳۶. صحیفه نور، ج ۱۵، ص ۲۱۷ ۳۷. صحیفه نور، ج ۱۷، ص ۷۹ ۳۸. روزنامه جمهوری اسلامی، اسفند ماه ۱۳۵۹ ۳۹. روزنامه کیهان، شماره ۱۰۹۷۷ – ۱۳۵۹ ۴۰. صحیفه نور، ج ۵، ص ۲۳۸ منابع مقاله: فصلنامه کتاب نقد، شماره ۲و۳، بهرامسیری، بهرام؛

مخالفت با ولایت فقیه، مخالفت با اسلام

مخالفت با ولایت فقیه، مخالفت با اسلام به حرفهای آنهایی که بر خلاف مسیر اسلام هستند و خودشان را روشنفکر حساب می کنند و می خواهند ولایت فقیه را قبول نکنند، گوش ندهید. اگر چنانچه فقیه در کار نباشد، ولایت فقیه در کار نباشد، طاغوت

است. یا خدا یا طاغوت. یا خداست یا طاغوت، اگر به امر خدا نباشد، رئیس جمهور با نصب فقیه نباشد، غیر مشروع است وقتی غیر مشروع شد، طاغوت است، اطاعت او، اطاعت طاغوت است وارد شدن در حوزه او وارد شدن در حوزه طاغوت است. طاغوت وقتی از بین می رود که به امر خدای تبارک و تعالی یک کسی نصب بشود. شما نترسید از این چهار نفر آدمی که نمی فهمند اسلام چه است، نمی فهمند فقیه چه است، نمی فهمند که ولایت فقیه یعنی چه. آنها خیال می کنند که یک فاجعه به جامعه است. آنها اسلام را فاجعه می دانند نه ولایت فقیه را. آنها اسلام را فاجعه می دانند ولایت فقیه فاجعه نیست، ولایت فقیه تبع اسلام است. (۱) من به همه ملت، به همه قوای انتظامی اطمینان می دهم که امر دولت اسلامی اگر با نظارت فقیه و ولایت فقیه باشد، آسیبی بر این مملکت نخواهد وارد شد. گویندگان و نویسندگان نترسند از حکومت اسلامی و نترسند از ولایت فقیه. ولایت فقیه که آنطور که اسلام مقرر فرموده است و ائمه ما نصب فرموده اند به کسی صدمه وارد نمی کند، دیکتاتوری بوجود نمی آورد، کاری که بر خلاف مصالح مملکت است انجام نمی دهد. کارهائی که بخواهد دولت یا رئیس جمهوری یا کس دیگر بر خلاف مسیر ملت و بر خلاف مصالح کشور انجام دهد، فقیه کنترل می کند، جلوگیری می کند. شما از اسلام نترسید، از فقیه نترسید، از ولایت فقیه نترسید. شما هم مسیر همین ملت را طی کنید و با ملت باشید، حساب خودتان را از ملت جدا نکنید، ننشینید پیش خودتان طرح بریزید و پیش خودتان برنامه درست کنید. شما باید دنبال ملت باشید، باید هوادار ملت باشید. شما اینقدر اشکال به برنامه های اسلامی نکنید. شمایی که از اسلام هستید لکن از اسلام درست اطلاع ندارید، مسلم هستید لکن از احکام درست مطلع نیستید، شیعه هستید لکن از احکام ائمه علیهم السلام درست مطلع نیستید، اینقدر کارشکنی نکنید. ملت رای داده است به جمهوری اسلامی، همه باید تبعیت کنید، اگر تبعیت نکنید محو خواهید شد. بر خلاف مسیر ملت، بر خلاف مسیر اسلام راهی را پیش نگیرید، گمان نکنید که آن طرحی را که اسلام داده است موجب نابودی اسلام می شود. این منطق، منطق آدم ناآگاه است. نگوئید ما ولایت فقیه را قبول داریم، لکن با ولایت فقیه اسلام تباه می شود. این معنایش تکذیب ائمه است، تکذیب اسلام است و شما من حیث لا یشعر این حرف را می زنید، بیائید دنبال ملت که همه با هم به جمهوری اسلامی رای داده اند و در مقابل آنها یک عده، یک عده بسیار معدود، یک از صد، یک و نیم از صد با اینکه همه قوای خودشان را جمع کردند رای خلاف دادند. شما تبعیت بکنید از اکثریت قریب به اتفاق ملت، تبعیت بکنید از اسلام، تبعیت بکنید از قرآن کریم، تبعیت بکنید از پیغمبر اسلام. مخالفت نکنید اینقدر، از مجلس خبرگان کناره گیری نکنید. این کناره گیری از ملت است، کناره گیری از اسلام است. کارشکنی نکنید برای مجلس خبرگان، که این بر خلاف مسیر ملت است، بر خلاف مسیر اسلام است. خودتان را پیش ملت مفتضح نکنید – شما – باید از شما کار صحیح انجام بگیرد، وقتی ملت شما را بر خلاف مسیر خود دانست طرد می کند. آگاهانه عمل کنید، آگاهانه حرف بزنید، آگاهانه رای بدهید، بدون توجه، بدون ادراک، بدون فهم رای ندهید. (۲) آقایان بگذارید یک چند وقتی هم مردم الهی بشوند، تجربه کنید، لااقل بفهمید این معنا را که، با تجربه بفهمید که یک ملتی که تا حالا تحت بار طاغوت بوده است حالا هم تحت بار الله باشد، این را تجربه کنید. اگر از اسلام بدی دیدید، بگوئید چه بدی از اسلام تا حالا دیدید، تا حالا که اسلامی در کار نبوده است، در مملکت ما نمی گذاشتند، حالا هم شماها نمی گذارید. آن وقت دشمن ها نمی گذاشتند. حالا بعض دوست هائی که معتقد هستند نمی گذارند یا شاید بعضی شان هم دشمن باشند. چرا باید شما بترسید از اینکه یک نفر آدم در مثلا اتاقش نشسته و یک چیزی می نویسد در روزنامه هم درج می کند اینها نمی دانند اصلا معنای اسلام چه است، اینها مخالف نهضت اسلام هستند، اینها اگر مخالف با رژیم هم باشند، مخالف با اسلام هم هستند، اینها یک چیز دیگری می خواهند، نه رژیم باشد و نه اسلام باشد، یک جمهوری دموکراتیک، آنهم به آن معنایی که غرب وارد کرده اینجا، به آن معنا که حتی در غرب است، آن جمهوری که در آن دموکراتیک که در غرب هست حتی در ایران نیامده تا حالا، آن وارداتی است. این دموکراتیک که در ایران آمده، آن آزادی و آن نمی دانم استقلال و آن مسائلی که تا حالا آمده، همان هایی بوده است که آریامهر فریاد می کرد تمدن بزرگ و همان بود

که همه دیدید این تمدن بزرگ پدر این ملت را درآورد، بس است! کافی است! آریا مهر کافی ست برای ما تا قیامت. اینقدر تبعیت نکنید از این رژیم، اینقدر تبعیت نکنید از این غربی ها، از این شرقی ها، کافی است ظلمی که تاکنون به ما شده است. باز هم باید ما زیر بار ظلم برویم، باز هم از زیر بار اسلام می خواهند خارج بشویم. این یک مساله تشریفاتی، بله، آقایان بعضی شان می گویند: «مساله ولایت فقیه، یک مساله تشریفاتی باشد مضایقه نداریم، اما اگر بخواهد ولی دخالت بکند در امور، نه، ما آن را قبول نداریم حتما باید یک کسی از غرب بیاید. ما قبول نداریم که یک کسی اسلام تعیین کرده، او دخالت بکند.» اگر متوجه به لازم این معنا باشند، مرتد می شوند، لکن متوجه نیستند. (۳) من از خدای تبارک و تعالی می خواهم که ما را از شر دوست های جاهل و دشمن های شیطان نجات بدهد و در این مرحله که داریم که بعد آن پیش می آید مجلس شورا، آن شورائی که نصیحت را عرض کردم که باید چه بکنید و با قوت و با بینش کامل این راه را طی بکنید و طی می کنید، این ملت است، ملت می خواهد، ما چه بکنیم. شما فرض بکنید که یک فاجعه است، ما فرض می کنیم که فاجعه است، این فاجعه را ملت می خواهد، شما چه می گوئید؟ این فاجعه ولایت فقیه را شما می گویید، این فاجعه را ملت ما می خواهند، شما چه می گویید؟ بیائید سؤال بکنیم، به رفراندم می گذاریم که آقا ولایت فقیه را که آقایان می فرمایند فاجعه است، شما می خواهید یا نمی خواهید؟ بروید آری اش چقدر، نه اش چقدر. خدا همه تان را توفیق بدهد، مؤید بکند. (۴) ملت ما اگر بخواهند سردی بکنند، یکی از اموری که توطئه در آن هست این است که راجع به این قانون اساسی مردم را سرد کنند. از آنها بپرسید خوب این قانون اساسی که شما می گویید که قانونی است ارتجاعی، کدام یکی از این موادش ارتجاعی است؟ اولی که دست رویش می گذارند، دست می گذارند روی ولایت فقیه اول دست آنجا می گذارند برای اینکه این یک طرح اسلامی است و آنها از اسلام می ترسند. آنها اسلام را ارتجاع می دانند، آنها جرات نمی کنند به کلمه اسلام بگویند ارتجاعی است، می گویند که اینها می خواهند ما را به ۱۴۰۰ سال پیش برگردانند. این همان تعبیر دیگر است منتها کلمه اسلام را نمی گویند. (۵) قیام بر ضد حکومت اسلام، خلاف ضروری اسلام است، خلاف اسلام است بالضروره. حکومت الآن حکومت اسلام است، قیام کردن بر خلاف حکومت اسلامی، جزایش جزای بزرگی است. این را نمی شود بگوئیم که یک ملائی عقیده اش این است که باید بر خلاف حکومت اسلامی قیام کرد. همچو چیزی محال است که یک ملائی بگوید، یک ملائی عقیده داشته باشد به این معنا که بر خلاف اسلام باید عمل کرد، باید شکست اسلام را، اینها نسبت می دهند به بعضی از مراجع این مسائل را. دروغ است این حرف ها، هرگز نخواهند گفت. قیام بر ضد حکومت اسلامی در حکم کفر است، بالاتر از همه معاصی است، همان بود که معاویه قیام می کرد، حضرت امیر قتلش را واجب می دانست. (۶) من باید یک تنبه دیگری هم بدهم و آن اینکه، من که ایشان را حاکم کردم، یک نفر آدمی هستم که به واسطه ولایتی که از طرف شارع مقدس دارم، ایشان را قرار دادم. ایشان را که من قرار دادم واجب الاتباع است، ملت باید از او اتباع کند، یک حکومت عادی نیست، یک حکومت شرعی است، باید از او اتباع کنند. مخالفت با این حکومت مخالفت با شرع است، قیام بر علیه شرع است، قیام بر علیه حکومت شرع جزایش در قانون ما هست، در فقه ما هست و جزای آن بسیار زیاد است. من تنبه می دهم به کسانی که تخیل این معنی را دارند که کارشکنی بکنند یا اینکه خدای نخواسته یک وقت قیام بر ضد این حکومت بکنند، من اعلام می کنم به آنها که جزای آنها بسیار سخت است در فقه اسلام. قیام بر ضد حکومت خدایی قیام بر ضد خداست، قیام بر ضد خدا کفر است و من تنبه می دهم به اینها که به روی عقل بیایند، بگذارند مملکت ما از این آشفتگی بیرون برود، بگذارند خون های محترم ریخته نشود، بگذارند جوان های ما دیگر اینقدر خون ندهند، بگذارند اقتصاد ما صحیح بشود، ما به تدریج کارها را اصلاح بکنیم. (۷) آن کسی که بر ضد خدا قیام کند، بر ضد احکام خدا قیام کند، آن کسی که خیانت کند بر اسلام، خیانت کند بر مملکت مسلمین، عاقبتش این است و این عاقبت سهلی است، عاقبت های بالاتری در کار است. این الان بهشتش این است که در دنیا باشد با همه نکبت، این موفق به توبه نخواهد شد، من نمی گویم نباید بشود اما نخواهد شد. حضرت سجاد سلام الله علیه از قراری که منقول است به یزید

یاد داد که از چه راه توبه کن. حضرت زینب فرمود: آخر به این، این موفق نمی شود به توبه، کسی که امام را بکشد موفق به توبه نمی شود، اگر موفق می شد به توبه صحیح، قبول می کرد خدا، لکن نمی شود، یعنی قلب جوری می شود، قلب انسان طوری می شود که دیگر برای انسان امکان ندارد آن قلب را از آن طبعی که برایش واقع شده است، از آن ظلمتی که برایش واقع شده است، بتواند نجات بدهد، نمی تواند اصلا. دعا کنید که انسان اینطور نشود، خداوند در قلب انسان مهر نگذارد، یک مهری که دیگر نتواند خودش هم هیچ کاری بکند. (۸) اینها گاهی وقت ها با همین صورت سازی که مثلا می خواهد چه بشود و به دیکتاتوری می رسد و دیکتاتوری عمامه و عصا و – نمی دانم – از این حرف هائی که تزریق کرده اند به آنها و دیکته کرده اند و اینها هم همان را پس می دهند. مثل بچه ها که یک چیزی را دهنشان می گذارند پس می دهند، اینها هم از این قبیل هستند. شما از این به بعد انشاء الله وقتی که دانشگاه ها باز بشود، مبتلای به این مسائل هستید و باید با هوشمندی و با مطالعه و با مشورت بین خودتان افرادی را که می بینید یا با اسم آزادی و – نمی دانم – این حرف ها که می خواهند یک آزادی خاصی در کار باشد، دلبخواهی در کار باشد، نه آزادی مطلق، یا به اسم دموکراسی و امثال ذلک، الفاظ جالبی که در هیچ جای دنیا معنایش پیدا نشده تا حالا، هر کس برای خودش یک معنائی می کند، به اینطور چیزها گرفتار هستید. (۹) این از اموری است که مترقی ترین موادی است که در قانون اساسی اینها چیز کردند و اینها دشمن ترین مواد پیش شان این است. همین ها بودند که فریاد می کردند و می نوشتند که خوب دیگر اسلام را می خواهد چه کند، خوب بگویید جمهوری، از اسلام می ترسیدند «خوب به جای اسلام بگذارید دمکراتیک، جمهوری دمکراتیک » اینها نمی فهمند که این همه دمکراسی که در عالم معروف است، کجاست؟ کدام مملکت را شما دارید؟ این ابرقدرت ها کدام یکی شان به موازین دموکراسی عمل کرده اند؟ یک دموکراسی که در هر جائی یک معنا دارد، در شوروی یک معنا دارد، در آمریکا یک معنای دیگر دارد، پیش ارسطو یک معنائی دارد، پیش حالا یک معنای دیگر دارد، ما می گوئیم یک چیزی که مجهول است و هر جا یک معنا از آن می کنند ما نمی توانیم آن را در قانون اساسی مان بگذاریم که بعد هر کسی دلش می خواهد آنجوری درستش کند. ما می گوئیم اسلام. (۱۰) ولایت فقیه برای شما یک هدیه الهی است. در هر صورت ما الآن گرفتار یک مشت اشخاصی مختلف السلیقه و مختلف العقیده ای که – همه در این معنائی که – همه در این معنا که نخواهند این مملکت به سر و سامان برسد شریکند، در عقائد مختلفند، بعض گروه هاشان با بعض گروه های دیگر دشمن هم هستند لکن در یک چیز موافقند و آن اینکه مخالفت با اسلام، مخالفت با آن چیزی که همه ملت ما به آن رای دادند، در این، اینها موافقند یعنی در باطل خودشان اتفاق دارند. شماها در حق خودتان مجتمع باشید، این باطل ها نمی توانند کاری بکنند. شماها توجه داشته باشید که اسلام برای شما، برای ما، برای همه، برای همه بشر مفید است. اسلام یک طرحی است که برای مستضعفین بیشتر از دیگران مفید است و برای همه مفید است. (۱۱) جلو دیکتاتوری را ما می خواهیم بگیریم، نمی خواهیم دیکتاتوری باشد، می خواهیم ضد دیکتاتوری باشد. ولایت فقیه ضد دیکتاتوری است، نه دیکتاتوری. چرا اینقدر به دست و پا افتاده اید و همه تان خودتان را پریشان می کنید بیخود؟ هر چه هم پریشان بشوید و هر چه هم بنویسید، کاری از شما نمی آید من صلاحتان را می بینم که دست بردارید از این حرف ها و از این توطئه ها و از این غلط کاری ها. برگردید به دامن همین ملت، همانطوری که توصیه به دموکرات ها کردم به شما هم می کنم و شما و آنها را مثل هم می دانم منتها شما ضررتان بیشتر از آنها است. (۱۲) اینها اصلا اطلاعی ندارند که قضیه ولایت فقیه چی هست. اصلا از سر و ته ولایت فقیه سر در نمی آورند که اصلا چی چی هست، در عین حالی که سر در نمی آورند می نشینند می گویند اگر بنا باشد که ولایت فقیه بشود دیکتاتوری می شود. کذا می شود. مگر امیر المؤمنین که ولی امور مردم بود دیکتاتور بود، مگر خود پیغمبر که ولایت داشت دیکتاتور بود. مگر بگویند که ولایت برای پیغمبر هم نیست، پیغمبر هم مثل سایر مردم، و از اینها بعید نیست این را بگویند، لکن جرات نمی کنند بگویند. دیکتاتوری کدام است، در اسلام همچو چیزی مطرح نیست. اسلام دیکتاتور را محکوم می کند، اسلام یک نفر فقیه بخواهد اگر دیکتاتوری بکند از لایت ساقطش می کند. چطور

دیکتاتوری می گوییـد می کنـد اسـلام و این حرف ها را می زنیـد. اگر می دانید و می گویید، چرا باید در مخالف مسیر ملت سـیر بکنیـد و این مسائل را بگوییـد. و اگر نمی دانیـد، چرا انسان ندانسته یک حرفی را بزنـد همین بیخود بدون اینکه بفهمد چی هسـت مساله بیاید یک همچو مسائلی را بگوید. (۱۳) اینها (مخالفین حکومت اسلامی) به اسلام عقیده ندارند، اینها با قرآن مخالفند. - اگر - از قرآن - به قرآن اعتقاد دارنـد، قرآن فرموده است: «اطیعوا الله و اطیعوا الرسول و اولی الامر منکم » چرا از اولی الامر اطاعت نمی کنند؟ چرا قیام بر ضد حکومت کردند؟ چرا قیام بر ضد اولی الامر کردند؟ (۱۴) همه فقهای اهل سنت می گویند اطاعت اولی الامر واجب است و اینها نمی کنند، یعنی خلاف می کنند، بر خلاف رفتار می کنند. پس بدان اینها سـنی نیسـتند اینها می خواهند شما را بازی بدهنـد، بگویند که ما سـنی هستیم. (۱۵) آقـا، اینها اینطور نیست که شـما خیال بکنیـد که ما اسـلام را می خواهیم اما ملا نمی خواهیم، مگر می شود اسـلام بی ملا، مگر شـما می توانیـد بدون ملا کار را انجام بدهید، باز این ملاها هسـتند که جلو می افتند کار انجام می دهنـد، اینها هسـتند که جانشان را می دهنـد. الآن هم ما تو حبس ملاها داریم الان هم علما داریم، الآن هم علمای فـداکار داریم. الآن هم هسـتند توی حبس و زیر بار این ظلم ها نمی رونـد و چیزشان می دهنـد که شـما هم عذری بخواهید و نمی خواهند. خوب الآن هم داریم، الآن هم داریم، الآن هم علمای ما در حبس هستند، علمای بزرگ ما در حبس هستند. من این که عرض کردم یک چیزهائی بود که خود من مشاهـده کردم و خیلی هایش هم یادم نیست و جلوترش هم که ما دیگر اهل تاریـخ نیستیم که ببینیم. این گله هم که من دارم از این آقایـان روشـنفکرها این است که یـک همچو جنـاح بزرگی که ملت پشت سـرش ایسـتاده، این را از خودتـان کنـار نزنیـد بگوییـد که «مـا اسـلام می خواهیم ملاـ نمی خواهیم » این خلاـف عقل است، این خلاف سیاست است. (۱۶) شمائی که دلسوزیـد برای اسـلام، شـمائی که می گوییـد ما اسـلام را می خواهیم، نگوییـد که ما اسـلام را می خواهیم آخونـد نمی خواهیم، شـما بگویید اسلام را می خواهیم آخوند هم می خواهیم. (۱۷) اگر شـما بخواهید خودتان باشید و منهای آخوند، تا قیامت هم در زیر بار دیگران هستیـد. شـما همه جمع بشوید، همه با هم باشـید، همه برادر باشـید، اینها را رد نکنید، این یک قدرت لا یزال است، این قدرت ملت است، شما این قدرت ملت را کنار نگذارید بگویید ما نمی خواهیم، شما هر چه هم بگویید ما نمی خواهیم - خوب - مردم می خواهند، شـما یک عده ای هستید، دیگران همه هستند، بازارها می خواهند اینها را، خیابان ها اینها را می خواهند. گله من از این طبقه روشـنفکر در عین حالی که من علاقه دارم به اینهائی که خدمت می کنند به اسـلام خصوصا این خارج، اینهائی که خـارج کشور هسـتند، اینهـائی که در آمریکـا هسـتند، اینهـائی که در اروپا هسـتند، اینهائی که در هندوسـتان هسـتند، من با اینها روابط دارم، اینها خدمتگزارنـد، اینها می خواهنـد به اسـلام خـدمت بکننـد، اینها گاهی که اشـکالاتی که در آنجا شده است با تمام قوت رفع کرده اند، اینها می خواهند رفع ظلم بکنند، اینها علاقه به اسلام دارند لکن نباید اینهائی که علاقه به اسلام دارند، بعضی از اینها خـدمت های علمای اسـلام و آخونـد جماعت را ندیـده بگیرند و بگویند که ما اسـلام می خواهیم منهای آخوند، نمی شود آقا این، اسـلام بی آخونـد مثل اینکه بگویید ما اسـلام می خواهیم، اسـلامی که سـیاست نداشـته باشد، اسـلام و آخوند اینطور توی هم هسـتند، اسـلام بی آخونـد اصـلا نمی شود. پیغمـبر هم آخونـد بود، یکی از آخونـدهای بزرگ پیغمبر است، راس همه علمـا پیغمبر است. حضـرت جعفر صـادق هم یکی از علمـای اسـلام است، اینها فقهای اسـلام انـد، راس فقهای اسـلام هسـتند. «من آخونـد نمی خواهم » حرف شـد؟ ! من گله دارم از اینها. (۱۸) پی نوشت ها: ۱. صحیفه نور - جلد ۹- صفحه ۲۵۳- ۱۲/۷/۵۸. ۲. صحیفه نور - جلد ۹- صفحه ۱۷۱و۱۷۰- ۲۸/۶/۵۸. ۳. صـحیفه نور - جلـد ۹- صفحه ۲۵۴- ۱۲/۷/۵۸. ۴. صـحیفه نور - جلـد ۹- صفحه ۲۵۵- ۱۲/۷/۵۸. ۵. صحیفه نور - جلد ۱۰- صفحه ۱۵۵و۱۵۴- ۱۶/۸/۵۸. ۶. صحیفه نور - جلد ۱۰- صفحه ۱۵- ۲۹/۷/۵۸. ۷. صحیفه نور - جلـد ۵- صـفحه ۳۱- ۱۵/۱۱/۵۷. ۸. صـحیفه نور - جلـد ۵- صـفحه ۱۴۵- ۱۴/۱۲/۵۷. ۹. صـحیفه نور - جلـد ۹- صـفحه ۱۸۳- ۳۰/۶/۵۸. ۱۰. صـحیفه نور - جلـد ۱۰- صـفحه ۱۵۵و۱۵۴- ۱۶/۸/۵۸. ۱۱. صـحیفه نور - جلـد ۱۰- صفحه ۸۸و۸۷- ۹/۸/۵۸. ۱۲. صحیفه نور - جلـد ۱۰- صفحه ۲۹- ۳۰/۷/۵۸. ۱۳. صـحیفه نور - جلـد ۱۰- صفحه ۹۰و۸۹- ۹/۸/۵۸. ۱۴. صـحیفه نور - جلد ۸-

صفحه ۲۷۳ – ۲/۶/۵۸. ۱۵. صحیفه نور – جلد ۹– صفحه ۴– ۷/۶/۵۸. ۱۶. صحیفه نور – جلد ۱– صفحه ۲۶۲– ۱۰/۱۰/۵۶. ۱۷. صحیفه نور – جلد ۱– صفحه ۲۶۲– ۱۰/۱۰/۵۶. ۱۸. صحیفه نور – جلد ۱– صفحه ۲۶۲– ۱۰/۱۰/۵۶. منابع مقاله: سخن آفتاب، سازمان تبلیغات اسلامی؛

دگرگونی معنای دین تحت رهبری امام خمینی

دگرگونی معنای دین تحت رهبری امام خمینی ترجمهٔ سید مصطفی شهرآیینی چکیده: انقلاب اسلامی ایران در سالهای ۷۸ ۱۹۷۹ را می توان دورهٔ جدیدی برای دین اسلام به شمار آورد. تا پیش از سال ۱۹۷۸، دین امری این جهانی و واگذارده به قلمرو خصوصی بود که نقش گستردهٔ آن در جامعهٔ انسانی، به اماکن عبادی محدود و منحصر می شد. این برخورد تنگ نظرانه نسبت به دین در مورد ادیان بزرگ جهان در غرب نیز صادق است. در جهان اسلام نیز، کم و بیش، چنین نگرشی نسبت به اسلام وجود دارد. نقش عمومی اسلام چه به صورت ارزشهای شرعی و اجتماعی و چه به صورت خاستگاه مسلّم سیاسی، به گونهٔ تعصب آمیزی به تعریف تقلیل گرایانه از دین به عنوان نظامی از باورهای مربوط به امور «اُخروی» محدود گردیده بود. اسلام، طبعاً دینی مربوط به هر دو جهان است. این جهان چون آمادگاهی برای آن جهان است. پیوند عمیق میان امور دینی و دنیوی، آموزهٔ بنیادین قرآن است که به مسلمانان می آموزد سعادت انسانها در هر دو جهان، بستگی به اعمال ایمانی شان دارد. همین که فرآیند مدرنیزاسیون از رهگذر غربگرایی و دنیاگرایی و سکولاریسم به جهان اسلام راه یافت سبب جدایی دین از اخلاق، ایمان از عمل، و امور دینی از امور سیاسی شد. این جداییها، موضعی انفعالی را نسبت به انگیزه ها و رهنمودهای دینی در همهٔ زمینه های اجتماعی و سیاسی جوامع اسلامی، در سرتاسر دنیا، در پی داشت. در دههٔ ۱۹۷۰، امام خمینی با اینگونه برداشت از دین که توسط حکام سیاسی چون شاه ایران در جهان اسلام رواج یافته بود به مبارزه برخاست. در حقیقت، انقلاب امام خمینی، فراخوانی به بازاندیشی دربارهٔ محوریت دین و احیای آن در زندگی انسان مدرن بود. امام خمینی دین اسلام را تنها منظومه ای از شعائر نمی دانست که آدمیان را برای آخرت آماده می سازد، بلکه آن را ایدئولوژی تلقی می کرد که طرحی را برای کل زندگی بشر فراهم می آورد؛ و برای اینکه این ایدئولوژی، سعادت مادی و معنوی انسانها را تأمین نماید باید در تمام حوزه های افعال انسان به اجرا درآید. از همه مهمتر اینکه، اسلام برنامه ای است که ضامن عدالت این جهانی و سعادت آن جهانی می باشد. کلید واژه: دین، دین اسلام، سکولاریسم. مقدمه در آستانهٔ قرن بیست و یکم، نظریهٔ حکومت اسلامی و نمونهٔ عملی آن، که امام خمینی طراحش بود، منادی چالشی بزرگ در برابر عقاید مدرن و سکولار شد. پژوهشگران غربی در ارزیابی شان از «تهدید» حکومت مبتنی بر نظام دینی انحصارگرایی چون اسلام برای ارزشهای لیبرال، سکولار، و مردم سالار، دیدگاههای یکسانی ندارند. محور بحث، فرضیات متقابلی است مربوط به اینکه آیا دین باید در سیاست نقش داشته باشد یا نه. فرهنگ سکولار مایل است به محض اینکه هر امر دینی از حوزهٔ خصوصی به عرصهٔ عمومی راه یافت، آن را منفی تلقی کند. برعکس، فرهنگ دینی، ارزشهای دینی را راهکار ارزنده ای در ستیز با نابرابریهای اجتماعی و سیاسی قلمداد می کند. نظریهٔ سنّتی دربارهٔ سیاست، که مطلوبیت جدایی دین از سیاست را مسلّم می گیرد، دگرگونی الگویی را که به واسطهٔ عقاید امام خمینی در نقش اجتماعی دین ایجاد شد، آشکارا تأیید نکرده است: این عقاید سبب محوریت دوبارهٔ دین در عرصهٔ اجتماع شد. پافشاری بر موضوع «قطع رابطه»۱ که با بیرون راندن دین از گسترهٔ جوامع سکولار، منجر به خصوصی سازی آن می شود سبب شده است که فهم جوامعی چون ایران بسیار دشوار باشد، چرا که در این جوامع، تعهدات دینی، عامل اصلی حل و فصل مشکلات اجتماعی و تداوم بخش حس نوعدوستی است. در دیدگاه سکولار، در حالی که از سلطه یافتن یک دین بر بقیهٔ ادیان جلوگیری می شود، همچنین می توان جوامع ایمانی را به حاشیه راند و آنها را به سوی ستیزه جویی، خشونت و جدایی طلبی سوق داد. خلاصه آنکه تندروی دینی، واکنشی به تندروی سکولار است. در تحلیل تطبیقی نظامهای فرهنگی که در

آنها حضور یا غیاب یک نهاد سازمان یافتهٔ دینی چون «روحانیّت»، زمینه ساز بروز گونهٔ متفاوتی از گفتمان عقلی دربارهٔ هدف حکومت در جامعه شده است (چنان که در اسلام و مسیحیت شاهد آنیم) غالباً نقش سیاسی دین نادیده گرفته شده است. در «جامعهٔ سیاسی»۲ که هیچ دیوار غیر قابل عبوری میان «دین» و «دولت»، کشیده نشده (چنان که در تلقی امام خمینی از حکومت اسلامی می بینیم)، گفتمان عمومی به جای اصرار بر سلطهٔ دین بر سیاست یا بالعکس، بر نقش حکومت در تقویت روابط و مسئولیتهایی تأکید می کند که با ارزشهای برآمده از احساس معنوی نسبت به زندگی سازگار هستند. در سه دههٔ اخیر، دین، باری دیگر همچون خاستگاه مهمی از وظایف اخلاقی ظهور کرده است که عمل به آنها برای حفظ همبستگی اجتماعی ضروری است. تعهدات دینی نه تنها سبب بسیج احساس بیزاری مردم در مقابله با قدرت خودکامهٔ دولت می شود، بلکه نقش سازنده ای نیز در آشتی و وحدت ملّی دارد. در دنیای اسلام، که دین بر فرهنگ ملّی سایه افکنده است، سنّت اسلامی نقش فعالی در موضوعات سیاست ملّی و عدالت اجتماعی ایفا می کند. اما جوامع اسلامی، هرگز مرزهای ارزشهای صرفاً دینی را در تعیین سیاستهای ملّی یک دولت ملت اسلامی و مدرن، به طور کامل تبیین نکرده و چه بسا عموماً آن را نپذیرفته اند. پاره ای از محققان غربی، در واکنش به ظهور رژیمهای اسلامی معاصر که درصدد ساختن جوامع سیاسی تحت سیطرهٔ قواعد اخلاقی مبتنی بر دین هستند، کوشیده اند تا جوهرهٔ تاریخ سیاسی اسلام را آشکار ساخته و معانی «فراموش شده»ی مفاهیم منسوخ فقه سنّتی را به خوانندگان خویش نشان دهند؛ سنّتی که دنیا را به دو بخش مؤمنان و غیرمؤمنان تقسیم می کند. از جمله ساختارهای منسوخ فقهی در فقه اسلامی که همچنان بر آثار تحقیقی پیروان «شرق شناسی نوین»۳ سایه افکنده است، اصطلاحات دارالاسلام (از نظر لغوی به معنای «قلمرو تحت سلطه» و از نظر اصطلاحی به معنای «سرزمینهای تحت قیمومیت حکومت اسلامی») و دارالحرب (از نظر لغوی به معنای «قلمرو نبرد» و از نظر اصطلاحی به معنای «سرزمینهای مغلوب») است. این دو اصطلاح که در بیشتر آثار مربوط به ظهور اسلام سیاسی به چشم می خورد شالودهٔ هنجار اعتقادات دینی مسلمانان را دربارهٔ تشکیل جامعه ای فرافرهنگی از مؤمنان مورد تأکید قرار می دهد؛ مؤمنانی که سرانجام باید بر غیر مؤمنان پیروز گشته و آنان را مطیع خود سازند. چنین اعمالی هشداری است به جامعهٔ جهانی نسبت به خطری که از جانب تندروهای مسلمان آن را تهدید می کند؛ تندروهایی که خود را احیاگر جهاد تاریخی برای براندازی نظام سکولار جهانی می دانند.۴ بسیاری از این مطالعات، جنجال برانگیز بوده و از روی خطا تداوم فکری و سیاسی بین دیدگاههای سنّتی مربوط به جهاد و سردرگمی های به نحو فزاینده خطرناک جغرافیایی سیاسی در خاورمیانهٔ امروز برقرار می کنند. این، همان نظریهٔ معروف «برخورد تمدنها»ست که شالوده اش ستیزه جویی ظاهراً دینی و تمرکزیافته ای است که بر علیه ارزشهای لیبرال و مردم سالار جهان غرب در جریان است. دیدگاه دیگر دربارهٔ سلطهٔ دین (و بخصوص، اسلام) در عرصهٔ عمومی، اساساً برخاسته از خود مسلمانان است. آنان، دربارهٔ تنشهای سیاسی ناشی از ستیزه جویی فزایندهٔ اسلامی، در بیشتر موارد، شرحهای ناسازگار و متناقضی از دگرگونیهای مفهومی در تاریخ سیاسی ملل مسلمان ارائه می دهند. شرح آنان، فاقد تحلیلی دربارهٔ پیش فرضهای بنیادین اخلاقی فقهی در روابط «دین دولت» در حکومتهای اسلامی است. هرچند، به لحاظ نظری، اسلام میان «دین» و «دولت» یا میان «امور معنوی» و «امور دنیوی» تمایزی نمی گذارد؛ اما، به لحاظ عملی، سنّت اسلامی به جدایی واقعی میان قلمروهای دینی و دنیوی اعمال انسان معتقد است که نمونهٔ آن را می توان در خاستگاههای جداگانهٔ قضا در حکومت اسلامی دید. طبقه بندی روابط دینی خدا انسان و انسانها با همدیگر در شرع مقدس اسلام، تجلّی آشکاری از قلمروهای جداگانهٔ دین و دنیا بر روی زمین است. در حالی که روابط خدا انسان مبتنی بر استقلال فردی است که قضای الهی به آن تعلق رفته است، روابط میان انسانها در چهارچوب قضاوت نهادهای بشری مبتنی بر اتفاق نظر سیاسی است که هدف از آن، تقویت عدالت و برابری اجتماعی است. این روابط نوع دوم تحت اصل «سکولاریته»۵ در دولت اسلامی قرار گرفته و آن را برای ساماندهی همه امور مربوط به عدالت اجتماعی توانا می سازد. همین اصل، دولت اسلامی را از ساماندهی نهادهای دینی بازمی دارد مگر آنگاه که اجرای آزادانهٔ دین در خطر باشد. هیچ یک از نهادهای

بشری نمی توانـد مـدعی نماینـدگی منافع خداوند بر روی زمین باشد. اساس حکومت و مرجعیت در اسـلام جز این نیست. دین در بافت جهانی آغاز اسـلام به رهبری حضـرت محمـد(ص)، همچنین آغازی بود برای آنکه دین به جای جای زندگی روزانه راه یابد. قلمرو دینی جـدای از فعالیتهـای روزمره و به گونه ای خودسـرانه سامـان نیـافته است. در زنـدگی یک مسـلمان، واژهٔ «دینی» نشانگر جهت گیری نهـایی است که بر اسـاس آن، او برحسب ارتبـاطش بـا خـدا و با دیگر انسانها، شـخصاً متعهـد و هدفمنـد است. اسـلام، الگوی اجتمـاعی کـاملی را به نـام خود دین، پدیـد آورد. در حقیقت، هیـچ کـدام از سنّتهای بزرگ دینی در اعمـال عبـادی که در اوقاتی خاص و در مکانهایی خاص انجام می گیرنـد، خلاصه نمی شونـد، بلکه همگی امیدوار بوده اند که زندگی روزانهٔ انسانها را در مقام نظر و عمل تحت تأثیر قرار دهنـد. اصولاً، پیروی از اسـلام، همـهٔ جوانب زندگی را چنان دربرمی گیرد که مسـلمانان جامعهٔ کاملی را تشـکیل می دهند و به این ترتیب، اسـلام کل زندگی را شامل می شود. مسـلمانان در بسـیاری حوزه ها که نه تنها عبادات عمومی بلکه قوانین مـدنی، تعالیم تاریخی، و آداب اجتماعی را نیز دربرمی گیرد، خیلی زود موفق به بنیانگـذاری الگوهای متمایزی شدنـد که مخصوص دین اسـلام است. اسـلام، در کنار برنامه اش دربارهٔ سامانـدهی نظام عمومی، اهـداف خویش را بر حسب نظام اجتماعی سیاسـی و دینی جامعی تعریف کرد که بر اساس آن، مسلمانان باید از طرفی، خود را انحصاراً وقف سعادت مؤمنان کنند و از طرف دیگر، به دفـاع از نظـام اجتمـاعی اسـلام بپردازنـد. چنین وفـاداری شـگفتی نسـبت به دین است که سـبب بقـای بسـیاری از جنبشـهای نوخاستهٔ دینی شـده است. امـا این وفـاداری، همچنین سرچشـمهٔ رفتـار نابردبـارانه نسـبت به کسانی بوده است که دعاوی انحصارگرایانهٔ اسـلام و توجه اش به زندگی درست، بر طبق دین راستین را قبول ندارند. پیشـینهٔ دین اسلام و تمدن اسلامی، گویای آن است که میان تأیید قرآن دربارهٔ واکنشهای تکثرگرایانه به هدایت الهی و آزادی وجدان بشری برای تصمیم گیری دربارهٔ فضای معنوی زندگی اش، از طرفی، و ظهور نظام جدید اجتماعی سیاسـی مبتنی بر وفاداری بی چون و چرا و انحصاری نسبت به سنّت، از طرف دیگر، تنش وجود داشـته است. منـافع قریب مسـلمانان اقتضا می کنـد که این تنش را با محـدود کردن گسترهٔ قضاوت دین به تجلیّات اجتماعی ایمان انسان، یعنی به تعهـد آن برای ساختن نظام اجتماعی عادلانه، فروکاهنـد. اسـلام چون دینی اجتماعی از میان همهٔ ادیان ابراهیمی که هدفشان بر اساس آنچه در عهد عتیق آمده این است که فرهنگ عمومی را طبق ارادهٔ الهی شـکل دهند، تنها اسـلام است که از همـان آغاز، نسـبت به اهـداف زمینی اش به آگاهانه ترین شـکل عمل می کنـد. اسـلام در تعهـد آگاهانه اش به تأسـیس یـک نظـام اخلاقی در اجتماع، بـدرستی، چون ایمان در عرصـهٔ اجتماع توصـیف شـده است.۶ دسـتورالعملهای رسمی، در مقایسه با عمل به تکالیف شـرعی، که با جزئیات کامل در شـرع مقـدس آمـده است، در هـدایت مؤمنان به سوی این هـدف، نقشـی فرعی بر عهـده دارنـد. بنـابراین، شایـان توجه است که حتی امروزه نیز هویت مشترک مسـلمانان را بیشتر بر حسب وفـاداری آنان به یکی از شـعائر رسـمی و سازمـان یافتـهٔ شـرع تعریف می کننـد تـا بر حسب پایبنـدی شخصـی به فلاـن مکتب کلامی خاص۷. ایمان شخصـی، مسأله ای خصوصـی بوده و از این رو از دسترس تجسس عمومی به دور است. در مقابل، اجرای تکالیف، بویژه به صورت گروهی، التزام دینی و خصوصـی فرد را به نحو عینی بر دیگر اعضـای جـامعه آشـکار می سـازد. اصول دین، بیانگر بُعـد خصوصـی دینـداری افراد بوده و از این رو، اموری ذهنی انـد؛ در حالی که فروع دین (یعنی اعمال دینی که از اعتقاد شخصـی نشأت می گیرد) علاوه بر لحاظ جمعی، از لحاظ فردی هم بیانگر بُعـد اجتماعی زنـدگی دینی افراد می باشـد و از این رو، عینی است. اما چشم انداز کامـل زنـدگی به سـبک اسلامی، بُعـد خصوصـی دین را چنان به بُعـد اجتماعی آن پیونـد می زنـد که زنـدگی خصوصـی از منظر ارتباطی که با نظام عمومی جامعه دارد، مورد تجسـس قرار می گیرد. شـرع با نظر به تأمین رفاه فردی از رهگذر رفاه اجتماعی اسـت که به تنظیم اعمال دینی می پردازد. از این رو، نظام جامع شـرع اسـلام، با تعهـدات انسانها در برابر خداوند، یعنی عبادات و تکالیف آنـان نسـبت به یکـدیگر، یعنی معاملاـت سـر و کـار دارد. نظـام اجتمـاعی بایـد در عبـادت، در بـازار، و هر جای دیگری که در آن تعاملات بشـری امکانپذیر است، رعایت شود. امور حسبیه، یعنی معاملات اجتماعی مبتنی بر معیارهای اخلاقی رفتار در شـرع اسلام،

با اجرای شرع تنها دربارهٔ چیزهایی سر و کار دارد که در عرصهٔ عمومی تعامل انسانی ظهور می کنند. هرچند، شرع دستوراتی را حتی دربارهٔ خصوصی ترین اعمال نیز داده است قضاوت در دادگاههای اسلامی تنها دربارهٔ چیزهایی صورت می گیرد که بدون تجسس آشکار شده باشند مگر آنکه حقوق بی گناهی در معرض پایمال شدن باشد. از دههٔ ۱۹۷۰، تجلیات دینی با آنچه از دین در نیمهٔ نخست قرن بیست وجود داشت در صورت و محتوا فرق دارد. دین از لحاظ صوری، انعطاف پذیرتر و «عمومی» (نه عام) شده است که نقطهٔ مقابل ادیان «خصوصی» مبتنی بر اعتراف است،۸ و از لحاظ محتوا نیز در پی تحقق جامعه ای کلّی و جهانی با بینش و سرنوشت مشترک است. این دین عمومی و کلّی در جنبش صلح، طرفداری از محیط زیست، و مباحث مربوط به تکنولوژی زیستی و شبیه سازی انسانها، حضوری فعّال دارد. نشانه های فراوانی هست که قرن بیست و یکم، به این معنای «عمومی» شاهد احیای دین در همهٔ جهان هم در سطح زندگی خصوصی و هم عمومی، خواهد بود؛ هرچند، هم اینک نهادهای دینی در زندگی روزمرهٔ بیشتر مردم نقش حاشیه ای بیشتر ندارند. این حساسیت عمومی دینی، فراهم آورندهٔ مجموعه قواعدی است که از تعامل میان ادیان سازمان یافتهٔ سنّتی و غیرعمومی با اخلاق کلی مربوط به روابط عادلانهٔ انسانی حاصل می شود. علمای دینی در دو دههٔ اخیر کوشیده اند که پدیدهٔ وابستگی و هویت دینی را بدون برجسته کردن جدّی تعهد دینی و تبعات آن، که مربوط به توسعهٔ تاریخی سنن دینی است، تبیین نمایند. برای فهم عمق تعهدات اجتماعی و انسانی برآمده از شعائر دینی خاص در میان شمار فراوان «اکثریت خاموش» در جوامع مدرن، لازم است به پژوهش دربارهٔ تمامیت ایمان دینی بپردازیم. این گرایش به منزلهٔ این است که «پرهیزگاری» مدرن را همان سکولاریزه کردن سنّتهای خاص دینی در بیرون از نهادهای دینی بدانیم، چنان که گویی تلاش برای صلح و مقاصد انسان دوستانه هیچ ریشه ای در دینداری عمومی ندارد. درحقیقت، من معتقدم که ظهور ستیزه جویی دینی در بخشهای مختلف جهان، واکنشی رو به رشد نسبت به نفی سکولاریستی هرگونه الهام دینی دربارهٔ جنبشهای مربوط به صلح و حقوق بشر است. اگر جوامع دینی می توانستند درحکومتهای غیر مردم سالار جهان سوم آزادانه اظهار وجود کنند توان این را داشتند که اراده و منابعی را برای شرکت در وظایف اجتماعی و ملی بسیج نمایند. الگوی نگارنده در اظهار این مطلب، ایران تحت رهبری امام خمینی و جانشینان ایدئولوژیک ایشان است. با این همه، هنوز این پرسش باقی است که دین، با توجه به تردیدهای جدّی شماری از تحلیلگران برجستهٔ اجتماعی و سیاسی، چگونه می تواند نقش تعیین کننده ای در نگرش جامعهٔ جدید جهانی ایفا کند. بی گمان خرده فرهنگ دینی پرطرفداری وجود دارد که بیانگر احساس عمیقی نسبت به حضور خداوند و غایت الهی در اعمال انسانهاست و این خرده فرهنگ آشکارا، ناخشنودی عمومی خود را نسبت به مصرف گرایی ماده گرایانه و سکولاریسم فردگرا اظهار می دارد. رسانه های جمعی الکترونیکی در اشاعهٔ این دینداری عمومی، نقش اصلی داشته اند هرچند در محافل دانشگاهی اینگونه دینداری چون امری بی پایه و مضحک، چندان مورد توجه نیست. به هر حال، رسانه های جمعی، نه چون ناظری بی طرف بلکه در مقام منتقد سکولاری ظاهر شده اند که دربارهٔ کشمکشهای ناشی از استفادهٔ نادرست از ادیان نهادینه و الگوهای سامانمند نابردباری و تبعیضات که دعاوی مربوط به حقوق فرهنگی و دینی خاص، پدید آورنده و توجیه کنندهٔ آنهاست، به قضاوت نشسته اند. رسانه های جمعی، دربارهٔ اسلام و مسلمین با این هدف پنهان سیاسی و ایدئولوژیک دست به کار شده اند که اسلام را چون «نفی دیگر ادیان» نشان دهند و بدین وسیله، چنان تصویر منفی از دینداری اسلامی پدید آورده اند که حذف آن فوق العاده دشوار است.۹ دهه های بعد از جنگ جهانی دوم شاهد ظهور روزافزون دینداری در عرصهٔ اجتماع بوده و این امر سبب شده است که نادرستی پیش بینی های گذشته دربارهٔ کمرنگ شدن هرچه بیشتر دین، توسط سکولاریسم بر همگان آشکار گردد. نکتهٔ طنزآمیز این است که با حذف همهٔ اشکال نابردباری و تبعیض دینی در سراسر عالم، این رهبری دینی است که به مذاکره دربارهٔ راه حل واقعی و کثرتگرا برای اینگونه خشونتها در قرن بیستم پرداخته است. توانایی رهبران دینی در آوردن طرفین درگیر، در جاهایی چون بوسنی، نیجریه، آفریقای جنوبی، بر سر میز مذاکره چشمگیر بوده است. اما دین در توجیه وضع خاص گذشته نیز

موفق بوده و به این ترتیب خشونتهایی را دربارهٔ حقوق اولیهٔ انسانها در بسیاری از حکومتهای مردم سالار نوبنیاد سبب شده است. بدبختانه، دین، نظریه پردازان سیاسی را برای توسل به جنگ، خشونت و سرکوب به توجیهات متکی به خود مجهز می کند. توانایی بشر را برای دامن زدن به کشمکشهای مرگبار، از طریق آموزه های دینی، نمی توان نادیده گرفت. در عین حال، رهبران دینی چون امام خمینی هستند که با تمام توان در راه پیشبرد آرمانهای دینی عدالت و صلح می کوشند. صرفنظر از اعتقادات دینی، به رسمیت شناختن اصل بردباری، تأثیر فراوانی بر تصدیق احترام به همهٔ انسانها داشته است. بی گمان، نحوهٔ برخورد هر کدام از ادیان جهانی با مسألهٔ کثرتگرایی دینی، گوناگون است چرا که ارزشها و اهداف دینی و محیطهای سیاسی و تاریخی این ادیان بسیار متفاوت است. این متغیرها، تأثیر مستقیمی بر نحوهٔ برخورد و رفتار با پیروان «دیگر» ادیان دارد. احیای اسلام و بازگشت آن به عرصهٔ اجتماع، توجه عمومی را از نقش مثبتی که دین می تواند در آگاه کردن دولت از نیازهای معنوی و اخلاقی مردم ایفا کند، منحرف سازد. افزون بر این، شور و اشتیاق اجتماعی فعالان دینی، شهرت بسیار منفی را برای دینداری سیاسی در رسانه های غرب در پی داشته است. یکی از پرسشهای دشوار پیش روی اندیشهٔ سکولار، ارتباط میان دین و سیاست است. تردیدهای مربوط به نقش دین در عرصهٔ اجتماع، برخاسته از این اعتقاد سنّتی است که دین و سیاست نباید با هم درآمیزند و دین بویژه ادیان نهادینه ای که به طور بالقوه از نفوذ بالایی برخوردارند بایستی در موضوعات اجتماعی و سیاسی بی طرف بماند. اما بی طرفی در مسائل اجتماعی سیاسی به منزلهٔ تهی کردن دین از شالودهٔ اخلاقی، و نادیده انگاشتن توجه اساسی آن به مسائل اخلاقی مربوط به فقر، نابرابری و صلح به حساب می آید. در اینجا، ما به مشکل اصلی دینداری معاصر می رسیم و آن اینکه اگر دین از پرداختن به موضوعات مربوط به عدالت و صلح باز داشته شود چه خللی در تعهدات و وجدان دینی ایجاد می شود؟ بی طرفی در مسائل اجتماعی و سیاسی، سبب حذف کامل نقش چشمگیر دین در شکل بخشیدن به وجدان اخلاقی نظام عمومی می شود. مسئولیت اجتماعی، دست کم، در سنّتهای ابراهیمی، همواره عامل اصلی زمینه سازی برای گرایشها و اهداف مشترکی بوده است که پیش شرط امکان هر نظام اجتماعی عادلانه ای به شمار می روند. بی گمان، میان میزان تنوع بومی، فرهنگی و دینی جوامع با آسیب پذیری آنها نسبت به کشمکشها، تنشها و حتی درگیریهای خشونت بار تناظر برقرار است. یکی از راههای برخورد دولت با این تنوع، این است که از طریق ایدئولوژی مطلق گرایی که مدعی جایگاههای ممتاز برخی گروههای دینی یا نژادی است گروههای مختلف را جدا از هم نگه دارد. راه دیگر، اینکه از طریق تصدیق علنی و نظام بخشی به این تنوع، به نهادینه سازی آن بپردازد که در این صورت، تنوع می تواند سبب تقویت میراث فرهنگی در جامعه گردد. اما در پاره ای موقعیّات که تنوع فرهنگی به صورت تنوع دینی درمی آید سبب نابردباری و خشونت افراطی می شود که سرانجام، ملیت را به نابودی می کشاند. به این ترتیب، بسیار مهم است به ارزیابی شیوه هایی بپردازیم که از طریق آنها، تنوع و کثرتگرایی دینی، تنها حقی نیست که از روی ناچاری آن را تحمل کنند بلکه همچون شالودهٔ پیدایش دولتهای مردم سالار و اصل اصیل جوامع سیاسی به حساب می آید. پس کثرتگرایی دینی منبع اساسی است که بشر با بهره گیری از آن، به پایه گذاری صلح و عدالت در جامعهٔ معاصر اقدام کند. نقش امام خمینی در احیای اسلام از شگفتیهای تاریخ تجدّد در جهان اسلام این واقعیت است که آغازگر این جریان، قدرتهای استعمارگر خارجی و نخبگان غربزدهٔ داخلی بودند. بنابراین، ارزیابی کامل مدرنیزاسیون و در کنار آن، واکنش رهبران دینی چون امام خمینی در جهان اسلام نسبت به نارسایی آن در جلوگیری از تباهی اجتماعی سیاسی و اخلاقی زندگی مسلمانان، تنها زمانی میسر است که نحوهٔ ورود مدرنیزاسیون از طریق «دیکتاتورهای متجدد شده» مورد توجه قرار گیرد. این دیکتاتورها در پایه گذاری نهادهای میانجی مناسبی که مردم بومی بتوانند از طریق آنها، دیدگاهها و ابزار لازم برای برآوردن مقتضیّات مدرنیته را به دست آورند، ناکام بوده اند.۱۰ در دههٔ ۱۹۷۰، امام خمینی با اینگونه برداشت از دین که حکام سیاسی چون شاه ایران، رواج دهندهٔ آن در جهان اسلام بودند به مبارزه برخاست. انقلاب اسلامی ایران، در حقیقت فراخوانی به بازاندیشی دربارهٔ محوریت دین و احیای آن در زندگی انسان مدرن بود. امام خمینی دین

اسلام را تنها منظومه ای از شعائر نمی دانست که انسان را برای آخرت آماده می کند بلکه اسلام از منظر ایشان، ایدئولوژی است که طرحی را برای کل زندگی بشر فراهم می آورد. این ایدئولوژی برای آنکه سعادت مادی و معنوی انسانها را تأمین نماید باید در تمام حوزه های افعال انسان به اجرا درآید و از همه مهمتر اینکه، اسلام برنامه ای که ضامن عدالت این جهانی و سعادت آن جهانی است. پی نوشتها ۱ ترزه مورفی (Therese Murphy) در مقالهٔ «بردباری و قانون» در کتاب بردباری و یکپارچگی در جامعهٔ چند ایمانی، ویراستهٔ جان هورتن و هاریت کرابتری (لندن: شبکهٔ درون ایمانی، ۱۹۹۲) صفحات ۵۰ – ۵۲، به شیوه ای نقادانه به ارزیابی تبعات شرعی، قانون «قطع رابطه» در جوامع سکولار در زمینهٔ پیشبرد بردباری متقابل میان جوامع ایمانی می پردازد: «قانون قطع رابطه، با ایجاد دیوار جدایی میان روحانیون و دولت ...دین را محدود به قلمرو خصوصی می کند». ...۲ آرماندو سالواتوره (Armando Salvatore) در کتاب اسلام و گفتمان سیاسی مدرنیته (لندن: انتشارات ایثاکا، ۱۹۹۷) صص ۵۵ ۵۴ میان «جامعهٔ سیاسی» و «جامعهٔ مدنی» اینگونه تمایز می گذارد: جامعهٔ مدنی «عمیقاً متأثر از سنّت لیبرال فردگرای غربی و برآمده از روابط خصوصی است». از طرف دیگر، «جامعهٔ سیاسی، تداوم خود را مدیون احساس مبهمی از عمومیت مشروع است» که سبب «کارآیی کامل آن برای قواعد مدرن در ارتباطات عمومی است که به نام تمایز عقلی اِعمال می شوند». ...۳ در برابر «شرق شناسی» که معتقد است اسلام، مروّج خودکامگی و تسلیم سیاسی است، «شرق شناسی نوین» بر آن است که اسلام به دلیل پافشاری بر برابری طلبی معنوی در سطح کلی، از مشروعیت بخشیدن به قدرت سیاسی می پرهیزد؛ قدرت سیاسی ای که باکاستن از توانایی دولت، مانع از ظهور دولتی مقتدر و منسجم می شود. یحیی سادوفسکی (Yahya Sadowski)، «شرق شناسی نوین و مردم سالاری» در کتاب اسلام سیاسی: مقالاتی از کارنامهٔ خاورمیانه، ویراستهٔ جوئل بینین (Joel Beinin) و جو استراک (Joe Stork) (انتشارات دانشگاه برکلی، کالیفرنیا، ۱۹۹۷، صص۳۳–۵۰). بعلاوه، «شرق شناسی نوین» بر اساس فرضیه اش در این باره که هیچ اثری از یک حکومت مدرن در تاریخ اسلام نیست از تصدیق به امکان ظهور «جامعهٔ مدنی» که پیش شرط کثرتگرایی مردم سالار است، سرباز می زند (سالواتوره، اسلام و گفتمان سیاسی، ص ۷۳). ۴ نمونهٔ بارز این رهیافت، اثر بسیار پر سر و صدای دانشمند یهودی فرانسوی، بَت یِعوره(Bat Yeor) است، با عنوان افول مسیحیت شرقی تحت سیطرهٔ اسلام: از جهاد تا Dhimmitude، ترجمه از فرانسه توسط ام. کوچان(M. Kochan) و دی. لیتمان (D.Wittman) (مادیسُن: انتشارات دانشگاه Fairleigh Dickinson، ۱۹۹۶). در این کتاب ادعا شده که «دربارهٔ اسلام نیست» بلکه به صورتبندی «الهیاتِ» dhimmitude منتهی می شود که قرآن توجیه کنندهٔ آن است. این کتاب، گذشته از اشکالات روش شناختی مربوط به استفاده از «اسناد» پدید آمده توسط «قربانیان» جهاد اسلامی، در کل دچار رهیافتی سلطه جویانه نسبت به مطالعهٔ پیروان ادیان و فرهنگهای «دیگر» است، «دیگرانی» که با آنها چون موجوداتی پست و شیطانی رفتار شده است. تحقیق بسیار عینی تر و به لحاظ روش شناختی درست تر دربارهٔ بحث از یهودیان در قلمرو مسیحیّت و اسلام، اثر مارک آر.کوهن (Mork R.Cohen) است با عنوان تحت سیطرهٔ اسلام و مسیحیّت: یهودیان در سده های میانه (پرینستون: انتشارات دانشگاه پرینستون، ۱۹۹۷). این تحقیق، اثر کاملاًـ مستندی است که از پیشداوریهای منفی تحقیق یِعور نیز به دور می باشد. برای بحثی بی طرفانه دربارهٔ مسألهٔ «مسیحیّت زدایی» از ممالک فتح شده توسط حاکمان مسلمان، نگاه کنید به: یوسف کورباج و فیلیپ فارگیوز، مسیحیان و یهودیان تحت سیطرهٔ اسلام، ترجمهٔ جودی مابرو (لندن: ناشران: آی.بی. تاوریس، ۱۹۹۷). ۵ من این اصطلاح را همان طوری پذیرفته ام که دیوید لیتل (David Little) در مقاله اش با عنوان «سکولاریته، اسلام، و حقوق بشر» آورده است. او، میان «سکولاریته» و «سکولاریسم» تمایز قائل می شود. در حالی که سکولاریسم به معنای «رفاه بشر در زندگی کنونی، کنار گذاشتن همهٔ ملاحظات مربوط به ایمان به خدا و آخرت» است، سکولاریته متضمن «شرط خود محدودگری حکومت» است. به بیان دیگر، سکولاریته تنها به تنظیم امور دنیوی می پردازد بی آنکه «امور غیر دنیوی یا معنوی را» نفی کرده یا مورد بی احترامی قرار دهد. ۶ مارشال جی.اس.هاچسن (Marshak G. S. Hodgson)، ماجرای اسلام: وجدان و

تاریخ در تمدنی جهانی، (شیکاگو: انتشارات دانشگاه شیکاگو، ۱۹۷۷)، ۳ ج، جلد ۱، ص ۳۳۶. ۷ اصطلاح «rite» یا «Legal school» ترجمهٔ مذهب است یعنی منظومه ای از دستورالعملها که همهٔ تکالیف واجب یک مسلمان در جامعهٔ اسلامی را دربر می گیرد. مذاهب چهارگانهٔ مالکی، حنفی، شافعی و حنبلی، مذاهب مشروع اهل سنّت هستند؛ در حالی که شیعیان پیرو مذهب جعفری هستند. ۸ ویراستهٔ دی.جی. جونز (D.G.Jones) و آر. ای. ریچی(R.E.Richey)، دین مدنی امریکایی (نیویورک: Harper and Row، ۱۹۷۴)، ص ۳. ۹ در این باره نگاه کنید به: جان ال. اسپوزیتو(John L.Esposito)، تهدید اسلام: اسطوره یا واقعیت؟ (نیویورک: انتشارات دانشگاه آکسفورد، ۱۹۹۲)؛ و بروس لاورنس(Bruce Lawrence)، در فروپاشی اسطوره: اسلام فراسوی خشونت (پرنیستون: انتشارات دانشگاه پرنیستون، ۱۹۹۸). ۱۰ این عبارت، نقل قول از شیرین کی. هانتر است(K.Hunter) در مقدمه اش بر سیاست احیای اسلام: اختلاف و وحدت، ویراستهٔ شیرین تی. هانتر (بلو مینگتُن: انتشارات دانشگاه ایندیانا، ۱۹۸۸)، ص ۱۳. منابع مقاله: مجله متین، شماره ۱۹، ساچدینا، عبدالعزیز؛

حکومت الله، حکومت رسول الله (ص) و ائمه معصومین (ع)

حکومت الله، حکومت رسول الله (ص) و ائمه معصومین (ع) حکومت الهی مطابق این اصل (اصل توحید) ما معتقدیم که خالق و آفریننده جهان و همه عوالم وجود و انسان، تنها ذات مقدس خدای تعالی است که از همه حقایق مطلع است و قادر بر همه چیز است و مالک همه چیز. این اصل به ما می آموزد که انسان، تنها در برابر ذات اقدس حق باید تسلیم باشد و از هیچ انسانی نباید اطاعت کند مگر اینکه اطاعت او اطاعت خدا باشد. بر این اساس هیچ انسانی هم حق ندارد انسان های دیگر را به تسلیم در برابر خود مجبور کند و ما از این اصل اعتقادی، اصل آزادی بشر را می آموزیم که هیچ فردی حق ندارد انسانی و یا جامعه و ملتی را از آزادی محروم کند، برای او قانون وضع کند، رفتار و روابط او را بنا به درک و شناخت خود که بسیار ناقص است و یا بنا به خواسته ها و امیال خود تنظیم نماید و از این اصل ما نیز معتقدیم که قانونگزاری برای پیشرفت ها در اختیار خدای تعالی است، همچنان که قوانین هستی و خلقت را نیز خداوند مقرر فرموده است و سعادت و کمال انسان و جوامع تنها در گرو اطاعت از قوانین الهی است که توسط انبیا به بشر ابلاغ شده است و انحطاط و سقوط بشر به علت سلب آزادی او و تسلیم در برابر سایر انسان هاست. (۱) ما موظفیم حالا که جمهوری اسلامی رژیم رسمی ما شده است همه طبق جمهوری اسلامی عمل کنیم جمهوری اسلامی یعنی اینکه رژیم به احکام اسلامی و به خواست مردم عمل کند و الآن رژیم رسمی ما جمهوری اسلامی است و فقط مانده است که احکام، همه احکام اسلامی بشود. مجرد بودن رژیم اسلامی مقصود نیست، مقصود این است که در حکومت اسلامی، اسلام و قانون اسلام حکومت کند، اشخاص برای خودشان و به فکر خودشان حکومت نکنند. ما می خواهیم احکام اسلام در همه جا جریان پیدا کند و احکام خدای تبارک و تعالی حکومت کند، در اسلام حکومت، حکومت قانون، حتی حکومت رسول الله و حکومت امیر المؤمنین حکومت قانون است یعنی قانون خدا آنها را تعیین کرده است، آنها به حکم قانون واجب الاطاعه هستند پس حکم از آن قانون خداست و قانون خدا حکومت می کند. در مملکت اسلامی باید قانون خدا حکومت کند و غیر قانون خدا هیچ چیز حکومتی ندارد. اگر رئیس جمهوری در مملکت اسلامی وجود پیدا بکند، این اسلام است که او را رئیس جمهور می کند، قانون خداست که حکمفرماست. در هیچ جا در حکومت اسلامی نمی بیند که خود سری باشد حتی رسول الله از خودشان رایی نداشتند، رای قرآن بوده است، وحی بوده، هر چه می فرموده از وحی سرچشمه می گرفته است و از روی هوا و هوس سخن نمی گفتند و همین طور حکومت هایی که حکومت اسلامی هستند آنها تابع قانونند، رای آنها قانون اسلامی است و حکومت شان حکومت الله. (۲) ولایت، حکومت و سیاست آقایان می دانند که پیغمبر اسلام (ص) تنها قیام فرمود و در یک محیطی که همه با او مخالف بودند قیام فرمود و زحمت های زیاد، مذمت های زیاد، رنج های فراوان برد تا اینکه اسلام را به مردم ابلاغ فرمود، دعوت کرد مردم را به هدایت،

دعوت کرد به توحید. آنقدر مشقت ایشان تحمل فرمود که گمان ندارم کسی طاقت آن را داشته باشد بعد از رسول اکرم (ص) مسلمین به وظیفه خودشان تا حدودی عمل کردند. اسلام را تقویت کردند، توسعه دادند اسلام را تا اینکه یک مملکت بزرگ اسلامی در دنیا تشکیل شد که بر همه ممالک مقدم بود. خود رسول اکرم به طوری که مکتوبشان در صحیح بخاری مضبوط است، مکتوبی را که به... نوشتند و آنطوری که تاریخ ضبط کرده است ایشان چهار تا مکتوب مرقوم فرمودند به چهار تا امپراطور: یکی ایران، یکی روم، یکی مصر، یکی حبشه و عین مکتوب ایشان آنطوری که در ذهنم است، مضبوط است. عین مکتوب ایشان را به طوری که در ذهن من است در موزه ترکیه زیارت کرده ام. آن چهار مکتوبی که مرقوم فرموده اند به مضمون واحد است به چهار امپراطور و آنها را دعوت به اسلام کرده اند و این مقدمه بوده است، شالوده بوده است از برای اینکه حقایق اسلام را به تمام امپراطوری های دنیا ابلاغ بفرمایند و اسلام به آن نحوی که هست معرفی بشود به مردم مع الاسف آنها جواب مثبت (الا پادشاه حبشه) نداده اند و لهذا متوقف شده است آن دعوتی که رسول اکرم می خواستند بفرمایند و می خواستند اسلام را معرفی کنند. علی ایحال با رنج های فراوان، چه خود رسول اکرم و چه بعد از رسول اکرم کسانی که متکفل بوده اند ریاست اسلام را، اسلام را تقویت کرده اند و دست به دست، این اسلام آمد تا الان که به ما محول شده است، به این طبقه ای که الان موجودند محول شده است. (۳) سنت و رویه پیغمبر اکرم – صلی الله علیه و آله و سلم – دلیل بر لزوم تشکیل حکومت است، زیرا: اولاً: خود تشکیل حکومت داد و تاریخ گواهی می دهد که تشکیل حکومت داده و به اجرای قوانین و برقراری نظامات اسلام پرداخته و به اداره جامعه برخاسته است ؛والی به اطراف می فرستاده، به قضاوت می نشسته و قاضی نصب می فرموده، سفرائی به خارج و نزد رؤسای قبائل و پادشاهان روانه می کرده، معاهده و پیمان می بسته، جنگ را فرماندهی می کرده و خلاصه احکام حکومتی را به جریان می انداخته است. ثانیا: برای پس از خود، به فرمان خدا تعیین حاکم کرده است. وقتی خداوند متعال برای جامعه پس از پیامبر اکرم – صلی الله علیه و آله و سلم – تعیین حاکم می کند، به این معنی است که حکومت پس از رسول اکرم – صلی الله علیه و آله و سلم – نیز لازم است و چون رسول اکرم – صلی الله علیه و آله – با وصیت خویش فرمان الهی را ابلاغ می نماید، ضرورت تشکیل حکومت را نیز می رساند. (۴) ارزش ها در عالم در دو قسم است یک قسم ارزش های معنوی، از قبیل ارزش توحید و جهاد مربوط به الوهیت و از قبیل عدالت اجتماعی، حکومت عدل و رفتار عادلانه حکومت ها با ملت ها و بسط عدالت اجتماعی در بین ملت ها و امثال اینها که در صدر اسلام یا قبل از اسلام از آنوقتی که انبیاء مبعوث شدند وجود داشته و قابل تغییر نیست. عدالت معنایی نیست که تغییر بکند، یک وقت صحیح و زمانی غیر صحیح باشد. ارزش های معنوی ارزش های همیشگی هستند که قبل از صنعتی شدن کشورها، ضمن و بعدا، در آن نیز وجود داشته و دارد. عدالت ارتباطی به این امور ندارد. قسم دیگر اموری است مادی که به مقتضای زمان فرق می کند. در زمان سابق یک طور بوده است و بعد رو به ترقی رفته است تا به مرحله کنونی رسیده است و بعد از این هم بالاتر خواهد رفت. آنچه میزان حکومت و مربوط به اجتماع و سیاست است ارزش های معنوی است در صدر اسلام در دو زمان، دو بار حکومت اصیل اسلام محقق شد، یک زمان رسول الله (ص) و دیگر وقتی که در کوفه علی بن ابیطالب سلام الله علیه حکومت می کرد. در این دو مورد بود که ارزش های معنوی حکومت می کرد. یعنی یک حکومت عدل برقرار و حاکم ذره ای از قانون تخلف نمی کرد. حکومت در این دو زمان حکومت قانون بوده است و شاید دیگر هیچ وقت حاکمیت قانون را بدانگونه سراغ نداشته باشد حکومت که – کم – ولی امرش (که حالا به سلطان یا رئیس جمهور تعبیرش می کنند) در مقابل قانون با پائین ترین فردی که در آنجا زندگی می کنند علی السواء باشد، در حکومت صدر اسلام این معنی بوده است. حتی قضیه ای از حضرت امیر در تاریخ است: در وقتی که حضرت امیر سلام الله علیه حاکم وقت و حکومتش از حجاز تا مصر و تا ایران و جاهای بسیار دیگر بسط داشت، قضات هم از طرف خودش تعیین می شد، در یک قضیه ای که ادعائی بود بین حضرت امیر و یک نفر یمنی که آن هم از اتباع همان مملکت بود قاضی حضرت امیر را خواست، در صورتی که قاضی دست نشانده خود او بود، و حضرت امیر بر

قاضـی وارد شـد و قاضـی خواست به او احترام بگـذارد، امـام فرمود که در قضـا به یک فرد احترام نکنیـد، بایـد من و او علی السواء باشیم، و بعد هم که قاضـی بر ضد حضرت امیر حکم کرد، با روی گشاده قبول کرد. این حکومتی است که در مقابل قانون همگی علی السواء حاضـرند، برای اینکه قـانون اسـلام قـانون الهی است و همه در مقابـل خـدای تبـارک و تعـالی حاضـرند، چه حاکم، چه محکوم، چه پیغمبر و چه امـام و چه سـایر مردم. ما حالا آرزوی این را داریم که حکومت ما شـباهتی به حکومت صـدر اسـلام پیـدا کند و اینطور نیست که همچو قدرتی داشته باشیم که بتوانیم همه محتوای حکومت اسلام را بلافاصله پیاده کنیم، خصوصا که ما در زمانی زنـدگی می کنیم که اقلا پنجاه و چنـد سال این مملکت محتوایش تغییر کرده است و همه چیزش منحط و غیر اسـلامی شـده است. اگر بخواهیم تمـام مغزهـای فاسـد شـده را به مغزهـای اسـلام و صالـح برگردانیم، مـدتی طولانی وقت لازم دارد که اگر خـدا بخواهـد می شود و اگر نخواهد باید این آرزو را به گور ببریم. (۵) زندگی پیغمبر اکرم - صـلی الله علیه و آله و سلم - را که رئیس دولت اسـلام بود و حکومت می کرد، همه می دانید. بعد از آن حضـرت نیز تا قبل از دوره بنی امیه، این سـیره و روش باقی بود. دو نفر اول، سیره پیغمبر - صـلی الله علیه و آله و سلم - را در زنـدگی شخصـی و ظـاهری حفـظ کرده بودنـد، گر چه در امـور دیگر مخالفت ها کردند که انحراف فاحش دوره عثمان ظاهر شد، همان انحراف هائی که ما را امروز به این مصیبت ها دچار کرده است. در عهـد حضـرت امیر المؤمنین - علیه السـلام - ، طرز حکومت اصـلاح شـده و رویه و اسلوب حکومت صالح بود. آن حضـرت با اینکه بر کشور پهناوری حکومت می کرد که ایران و مصر و حجاز و یمن از استانهای آن بود، طوری زندگی می کرد که یک طلبه فقیر هم نمی توانـد زنـدگی کند. به حسب نقل وقتی که دو پیراهن خرید، یکی را که بهتر بود به قنبر (مسـتخدم خود) داد و پیراهن دیگر را که آستینش بلنـد بود برای خود برداشت و زیـادی آستین را پـاره کرده پیراهن آستین پـاره را بر تن کرد. در صورتی که بر کشور بزرگ، پر جمعیت و پر درآمـدی، فرمانروائی می کرد. (۶) عهـده دار شدن حکومت فی حد ذاته، شان و مقامی نیست، بلکه وسیله انجام وظیفه اجرای احکام و برقراری نظام عادلانه اسلام است. حضرت امیر المؤمنین - علیه السلام - درباره نفس حکومت و فرماندهی به ابن عباس فرمود: «این کفش چقدر می ارزد؟» گفت: «هیچ » فرمود: «فرماندهی بر شـما نزد من از این هم کم ارزش تر است، مگر اینکه به وسیله فرمانـدهی و حکومت بر شـما بتوانم حق (یعنی قانون و نظام اسـلام) را برقرار سازم و باطل (یعنی قانون و نظامات ناروا و ظالمانه) را از میان بردارم.» پس، نفس حاکم شـدن و فرمانروائی، وسـیله ای بیش نیست، و برای مردان خـدا اگر این وسیله، به کار خیر و تحقق هدفهای عالی نیاید، هیچ ارزش ندارد. لذا در خطبه نهج البلاغه می فرماید: «اگر حجت بر من تمام نشده و ملزم به این کـار نشـده بودم آن را (یعنی فرمانـدهی و حکومت) را رهـا می کردم.» (۷) امیر المؤمنین - علیه السـلام - می فرماید: «من حکومت را به این علت قبول کردم که خداونـد تبـارک و تعالی از علمای اسـلام تعهـد گرفته و آنها را ملزم کرده که در مقابل پرخوری و غارتگری سـتمگران و گرسـنگی و محرومیت سـتمدیدگان ساکت ننشـینند و بیکار نایسـتند» . «اما و الذی فلق الحبهٔ و برا النسـمهٔ لولا حضور الحاضر و قیام الحجهٔ بوجود الناصر و ما اخذ الله علی العلماء ان لا یقاروا علی کظهٔ ظالم و لا سغب مظلوم لالقیت حبلها علی غاربها و سـقیت آخرها بکاس اولها و لالفیتم دنیاکم هـذه ازهد عندی من عفطهٔ عنز» . سوگند به آنکه بذر را بشـکافت و جان را بیافرید، اگر حضور یافتن بیعت کنندگان نبود و حجت بر لزوم تصدی من با وجود یافتن نیروی مددکار تمام نمی شد، و اگر نبود که خـدا از علمـای اسـلام پیمـان گرفته که بر پرخوری و غـارتگری سـتمگران و گرسـنگی جانکـاه و محرومیت سـتمدیدگان، خـاموش نماننـد زمـام حکومت را رها می ساختم و از پی آن نمی گشـتم و می دیدیـد که این دنیاتان و مقام دنیائی تان در نظرم از نمی کـه از عطسـه بزی بیرون می پرد، نـاچیزتر اسـت. امروز چطـور می تـوانیم سـاکت و بیکـار بنشـینیم، و ببینیم عـده ای خـائن و حرامخوار و عامـل بیگـانه، به کمـک اجـانب و بزور سـرنیزه، ثروت و دسترنـج صـدها میلیون مسـلمان را تصـاحب کرده انـد و نمی گذارند از حداقل نعمتها استفاده کنند؟ وظیفه علمای اسلام و همه مسلمانان است که به این وضع ظالمانه خاتمه بدهند و در این راه که راه سـعادت صدها میلیون انسان است، حکومتهای ظالم را سـرنگون کنند و حکومت اسـلامی تشـکیل دهند. (۸) روز عید غدیر

روزی است که پیغمبر اکرم – صلی الله علیه و آله و سلم – وظیفه حکومت را معین فرمود و الگوی حکومت اسلامی را تا آخر تعیین فرمود و حکومت اسلام نمونه اش عبارت است از یک همچو شخصیتی که در همه جهات مهذب، بر همه جهات معجزه است و البته پیغمبر اکرم – صلی الله علیه و آله و سلم – این را می دانستند که به تمام معنا کسی مثل حضرت امیر سلام الله علیه نمی تواند باشد لکن نمونه را که باید نزدیک به یک همچو وضعی باشد از حکومت ها تا آخر تعیین فرمودند، چنانچه حضرت امیر خودش هم برنامه اش را در آن عهدنامه مالک اشتر بیان فرموده است که حکومت و آن اشخاصی را که از طرف ایشان حاکم بر بلاد بودند تکلیفشان در این جهات چه هست. به حسب آن تعیین رسول اکرم الگوی خلافت را و برنامه حضرت و کیفیت ولایت ولات بر افراد را آنطور که بیان فرموده اند، تمام این حکومت ها که سر کار آمدند تا حالا، از بعد از حضرت امیر و یک چند روزی هم امام حسن سلام الله علیه، تمام حکومت هایی که تا حالا سر کار آمده اند چه حکومت هایی باشد که تا حدودی – مثلا اگر هم چیزی پیدا بشود – تا حدودی مؤدب به آداب حکومتها بوده است و آن الگوی رسول الله بوده است و چه اینهایی که اصلا نبودند هیچ کدام این حکومت ها لیاقت حکومت نداشته اند و خود حضرت امیر سلام الله علیه قیام کردند بر ضد معاویه، در صورتی که معاویه هم تشرف به اسلام داشت و کارهای اسلامی را می کرد و شاید اعتقادات اسلامی هم داشته است، شاید، شاید هم نه. معذلک حتی آنهایی که حضرت امیر را به خیال خودشان نصیحت می کردند که شما یک مدتی معاویه را بگذارید در حکومت شما باشد و بعد که پایه حکومت شما قوی شد، آنوقت او را رد می کنید، به هیچ یک از آن حرف ها اعتنا نکردند و حجتشان هم این بود که یک نفر آدمی که بر خلاف موازین الهی رفتار می کند و ظلم را در بلاد راه می اندازد، من حتی برای یک آن هم نمی توانم که او را حاکمش قرار بدهم، بلکه اگر حاکمش قرار می دادند این حجت می شد بر اینکه می شود یک فاسقی هم از طرف ولی امر حاکم باشد و حضرت امیر مضایقه کردند از اینکه حتی اگر مصالحی هم آنوقت مثلا بود که اگر پایشان محکم می شد ممکن بود مثلا معاویه را کنار بزنند، معذلک برای خودشان اجازه نمی دیدند که معاویه را حتی یک روز در سلطنت خودش باقی بگذارند و این حجتی است بر ماها که اگر بتوانیم باید این حکومت هایی که حکومت جور است کنار بزنیم و اگر چنانچه خدای نخواسته نتوانیم رضایت بر حکومت آنها و لو یک روز، و لو یک ساعت این رضایت بر ظلم است، رضایت بر تعدی است، رضایت بر غارتگری مال مردم است و هیچ مسلمی حق ندارد که رضایت بدهد به حکومت ظالمی و لو یک ساعت و همه ما مکلفیم که این حکومت هایی که روی کار آمده اند و بر خلاف موازین الهی و موازین قانونی (حتی قانون خودشان) هستند، همه ما مکلفیم که با آنها مبارزه بکنیم، هر کس به هر مقدار که می تواند باید با آنها معارضه و مبارزه بکند و هیچ عذری پذیرفته نیست. (۹) پس از رحلت رسول اکرم – صلی الله علیه و آله و سلم – ، معاندین و بنی امیه – لعنهم الله – نگذاشتند حکومت اسلام با ولایت علی بن ابی طالب – علیه السلام – مستقر شود. نگذاشتند حکومتی که مرضی خدای تبارک و تعالی و رسول اکرم – صلی الله علیه و آله و سلم – بود، در خارج وجود پیدا کند. در نتیجه، اساس حکومت را دگرگون کردند. برنامه حکومتشان، بیشترش با برنامه اسلام، مغایرت داشت. رژیم حکومت، و طرز اداره و سیاست بنی امیه و بنی عباس، ضد اسلامی بود.رژیم حکومت، کاملا- وارونه و سلطنتی شد و به صورت رژیم شاهنشاهان ایران و امپراطوران روم و فراعنه مصر درآمد و در ادوار بعد غالبا به همان اشکال غیر اسلامی ادامه پیدا کرد تا حالا که می بینیم. شرع و حق، حکم می کند که باید نگذاریم وضع حکومتها به همین صورت ضد اسلامی یا غیر اسلامی، ادامه پیدا کند. دلائل این کار واضح است: چون برقراری نظام سیاسی غیر اسلامی، به معنی بی اجرا ماندن نظام سیاسی اسلام است. (۱۰) آن چیزی که موجب تاسف است. این است که مجال پیدا نکرد حضرت امیر سلام الله علیه، نگذاشتند مجال پیدا بکند، چون حکومتی که حکومت الله است در دنیا به آن نحوی که می خواست. خود حضرت امیر سلام الله علیه می خواست پیاده کند تا دنیا بفهمد که اسلام چی آورده است و چه شخصیت هائی دارد. در آن وقت که حکومت دست ایشان نبود، که مجال نبود، آنوقت هم که حکومت دست ایشان آمد، باز مجال ندادند، سه تا جنگ بزرگ در زمان ایشان افروختند و مجال اینکه یک حکومتی که

دلخواه او هست برقرار کند نشد و این را ما باید تا آخر ابد از آن متاسف باشیم. اگر یک همچو مجالی برای ایشان پیدا می شد، الگویی بود آن حکومت برای همه کسانی که می خواهند به عدالت و به امور الهی قیام کنند، الگو می شد. ولی تاسف این است که نشد و آنقدری که شد هم باز نورش متجلی است و الآن هم همان اثر کمی از ایشان مانده است در باب حکومت، همان اثر کم هم معلوم است که وضع باید چه باشد و تاسف دیگر اینکه مجال پیدا نکرد ایشان که آن علومی که در سینه ایشان بود «و هیهنا علما جما» «ان هیهنا علما جما» پیدا نکرد اشخاصی که حمله آن علم باشند و بلا اشکال آن علمی که ایشان حمله اش را پیدا نکردند، آن علم اسرار ولایت، اسرار توحید است و باید همه عرفا تاسف بخورند بر اینکه این مجال برای ایشان پیدا نشد که آن اسرار را که باید افشا کند، افشا بفرماید، مجال نشده و این هم جزء تاسف هایی است که باید خصوصا عرفا و فلاسفه و علما و دانشمندان. در این تاسف روزگار بگذرانند. (۱۱) ولایت، حکومت و جهاد اگر این طرف صورتمان را زدند، آن طرفش هم چیز می کنم، تا یکی هم آن طرف بزنند، این را به حضرت عیسی هم به غلط نسبت دادند خود این جانورها. حضرت عیسی پیغمبر است، پیغمبر که نمی تواند منطقش این باشد. شما دیدید پیغمبرها را منتها حضرت عیسی کم عمر کرد در بین ملت بعد تشریف برد به معراج، به بالا، شما همه می دانید تاریخ انبیاء را، آن حضرت ابراهیم است که تقریبا راس انبیاء - طرف - بود با تبرش برداشت آن بت ها را همه را شکست، هیچ خوف این را هم نداشت که بیاندازندش توی آتش، خوف این حرف ها را نداشت، اگر داشت که پیغمبر نبود، یک همچو موجودی که با یک قدرت های بزرگ جنگ می کند و یک تنه خودش تنهائی در مقابل یک همچو قدرت هائی می ایستد که بعدا بیایند و بخواهند آتش بزنند، این منطقش این نیست که اگر آن طرف را سیلی زدند برمی گردد این طرف هم بزنند این منطق آدم های تنبل است، این منطق آنهائی است که خدا را نمی شناسند، قرآن نخواندند اینها. آنهم حضرت موسی که (با یک عصا) یک نفر بود، یک نفر چوپان، مقابل کی؟ فرعون که داد خدائی می زد اینها هم داد خدائی می خواهند بزنند، می بینند حالا خیلی خریدار ندارد، اگر یک خرده سست بیائید آنها هم می گویند «انا ربکم الاعلی » . این مزخرفات همیشه بوده و در دنیا و حالا هم هست، بعدها هم خواهد بود. این هم حضرت موسی سلام الله علیه، این هم رسول اکرم که تاریخش را خوب می دانید دیگر که تنهائی مبعوث شد، سیزده سال نقشه کشید و ده سال جنگ کرد نگفت که ما را چه به سیاست، اداره کرد ممالکی را، مملکتی را، نگفت ما چکار داریم به این حرف ها. آنهم کومت حضرت امیر است که همه تان می دانید و آن وضع حکومتش و آن وضع سیاستش و آن وضع جنگ هایش، نگفت که ما بنشینیم در خانه مان دعا بخوانیم و زیارت بکنیم و چکار داریم به این حرف ها، به ما چه. (۱۲) احکامی که راجع به حفظ نظام اسلام و دفاع از تمامیت ارضی و استقلال امت اسلام است، بر لزوم تشکیل حکومت دلالت دارد. مثلا این حکم: «و اعدوا لهم ما استطعتم من قوة و من رباط الخیل » که امر به تهیه و تدارک هر چه بیشتر نیروی مسلح و دفاعی به طور کلی است، و امر به آماده باش و مراقبت همیشگی در دوره صلح و آرامش. هر گاه مسلمانان به این حکم عمل کرده و با تشکیل حکومت اسلامی به تدارکات وسیعی پرداخته، به حال آماده باش کامل جنگی می بودند. مشتی یهودی جرات نمی کردند سرزمینهای ما را اشغال کرده، مسجد اقصای ما را خراب کنند و آتش بزنند و مردم نتوانند به اقدام فوری برخیزند. تمام اینها نتیجه این است که مسلمانان به اجرای حکم خدا برنخاسته و تشکیل حکومت صالح و لایق نداده اند. اگر حکومت کنندگان کشورهای اسلامی نماینده مردم با ایمان و مجری احکام اسلام می بودند، اختلافات جزئی را کنار می گذاشتند، دست از خرابکاری و تفرقه اندازی برمی داشتند و متحد می شدند و «ید واحده » می بودند ؛و در آن صورت مشتی یهودی بدبخت که عمال آمریکا و انگلیس و اجانبند، نمی توانستند این کارها را بکنند، هر چند آمریکا و انگلیس پشتیبان آنها باشند. این از بی عرضگی کسانی است که بر مردم مسلمان حکومت می کنند. آیه «و اعدوا لهم ما استطعتم من قوه...» دستور می دهد که تا حد امکان نیرومند و آماده باشید تا دشمنان نتوانند به شما ظلم و تجاوز کنند. ما متحد و نیرومند و آماده نبودیم که دستخوش تجاوزات بیگانه شده و می شویم و ظلم می بینیم. (۱۳) اگر قرآن و تعلیمات اسلام یک چیزی بود که مخدر بود - که - این عالمگیر نبود که

امپراطوری ها را به هم بزند. جنگ هایی که همیشه بین اسلام یا مؤسسین اسلام یا مؤسسین سایر مکتب های الهی و توحیدی بوده است، جنگ ما بین پیغمبرها و توده مردم با سلاطین بوده است. موسی علیه السلام عصای شبانیش را بر می دارد و راه می افتد دنبال قصر فرعون را می خواهد سرنگون بکند، نه اینکه فرعون موسی را واداشته به اینکه مردم را تخدیر کند که فرعون ظلمش را بکند، او عصایش را برداشته و بساط ظلم او را به هم زده است. پیغمبر اسلام – صلی الله علیه و آله و سلم – که مبعوث شدند، ایشان هم، خوب حساب آدم باید بکند، تاریخ را باید ببیند، حساب باید بکنید که آیا پیغمبر به نفع این سرمایه دارهای حجاز و طائف و آنجاها، مکه و آنجاها وارد عمل شده است و مردم را تخدیر کرده که اینها بخورند آنها را یا نه این مردم ضعیف مستضعف را، این سر و پا برهنه ها را تحریک کرده بر ضد این سرمایه دارها و جنگ ها کرده اند با اینها تا اینها را شکست دادند و بعضی شان هم آدم کردند. همین طور این جوان های ما همین طوری یک مطلبی وقتی که می شنوند، بدون اینکه تفکر کنند، بدون اینکه ملاحظه کنند که اینها چه می گویند، مقصد اینکه – اینها – از مکتب مثلا کمونیست اینها دارند تعریف می کنند، مقصد چه هست، مقصد اینهاست که مسلمان ها و اسلام را یک جوری به این مسلمان ها نمایش بدهند که از اسلام برگردند اینها، نمایش بدهند که اسلام برای این بوده است که این اشراف و اعیان را سوار مردم کند و مردم هم حرف نزنند. خوب نخوانده اند قرآن را ببینند اسلام برای چه آمده. این همه آیات قتال که وارد شده است، اسلام، قتال، اعلام جنگ کرده است با این سرمایه دارها، با این بزرگ ها، با این شاه ها، با این سلاطین، نه این است که با آنها همراهی کرده تا مردم را بخورند آنها. علمای اسلام، پیغمبر اسلام، ائمه اسلام همیشه مخالفت با این سلاطین عصر خودشان کرده اند. زمان آنها دیگر سلاطین بوده اند. اینهایی که به اسم خلفا سلطنت می کردند، اینها حضرت موسی بن جعفر را ۱۵ سال یا ۱۰ سال در حبس نگه می دارند برای اینکه نماز می خواند؟ ! خودشان هم نماز می خواندند، هارون و مامون خودشان نماز می خواندند، امام جماعت هم بودند، امام جمعه هم بودند، برای اینکه نماز می خواند اینطور شد؟ ! گرفتند ایشان را برای اینکه یک سید اولاد پیغمبری بودند، برای اینکه نماز می خواند اینطور شد؟ گرفتند ایشان را برای اینکه یک سید اولاد پیغمبری است یا امامی است؟ ! برای اینهاست؟ نه، برای این است که حضرت موسی بن جعفر مخالف با رژیم بوده است، با آن رژیم طاغوتی مخالف بوده است. مخالفتش با رژیم اسباب گرفتاریش بوده است، نه اینکه یک آدمی بوده است چون نماز می خوانده گرفتند او را. چون یک آدم خوبی بوده، چون که پسر پیغمبر بوده، آنها پیغمبر را فریاد می کردند در اذان خودشان و پیغمبر را ثنا می کردند لکن وقتی مخالف رژیم می بینند این آدم هست باید بگیرند حبسش بکنند. (۱۴) اکنون کار به اینجا رسیده که لباس جندی (سربازی) را جزء خلاف مروت و عدالت می دانند. در صورتی که ائمه دین ما جندی (سرباز) بودند، سردار بودند، جنگی بودند، در جنگهائی که شرحش را در تاریخ ملاحظه می فرمایید با لباس سربازی به جنگ می رفتند، آدم می کشتند، کشته می دادند. امیر المؤمنین – علیه السلام – ، خود بر سر مبارک می گذاشت و زره بر تن می کرد و شمشیر حمایل داشت. حضرت امام حسن – علیه السلام – و سید الشهدا چنین بودند. بعد هم فرصت ندادند، و گر نه حضرت باقر – علیه السلام – هم این طور می بود. حالا مطلب به اینجا رسیده که پوشیدن لباس جندی، مضر به عدالت انسان است، و نباید لباس جندی پوشید و اگر بخواهیم حکومت اسلامی تشکیل دهیم، باید با همین عبا و عمامه تشکیل حکومت دهیم و الا خلاف مروت و عدالت است. (۱۵) ولایت، حکومت و اطاعت ما در این روز، این روز مبارک که از اعیاد بزرگ اسلام است و بر حسب نفوس ما بالاترین عید است و نکته اش هم این است که این ادامه نبوت است، ادامه آن معنویت رسول الله است، ادامه آن حکومت الهی است، از این جهت از همه اعیاد بالاتر است و ما در این روز سعید یکی از چیزهایی که وارد شده است این است که بگوییم، بخوانیم: «الحمد لله الذی جعلنا من المتمسکین بولایهٔ امیر المؤمنین و اهل بیته » . تمسک به ولایت امیر المؤمنین چی هست؟ یعنی ما همین این را بخوانیم و رد بشویم؟ آن هم تمسک به ولایت امیر المؤمنین در روزی که ولایت به همان معنای واقعی خودش بوده است، نه تمسک به محبت امیر المؤمنین تمسک به محبت اصلا معنا هم ندارد، تمسک به مقام ولایت آن بزرگوار به اینکه گر چه ما و بشر نمی تواند به تمام

معنا آن عدالت اجتماعی و عدالت حقیقی را که حضرت امیر قدرت بر پیاده کردنش داشت، نمی توانیم ماها و هیچ کس قدرت نداریم که پیاده کنیم لکن اگر آن الگو پیدا شده بود و حالا هم ما باید به یک مقدار کمی که قدرت داریم تمسک کنیم. تمسک به مقام ولایت معنایش این است که یکی از معانی اش این است که ما ظل آن مقام ولایت باشیم، مقام ولایت که مقام تولیت امور بر مسلمین و مقام حکومت بر مسلمین است، این است که اگر چنانچه حکومت تشکیل شد، حکومت تمسکش به ولایت امیر المؤمنین این است که آن عدالتی که امیر المؤمنین اجرا می کرد، این هم به اندازه قدرت خودش اجرا کند. به مجرد اینکه ما بگوئیم ما متمسک هستیم به امیر المؤمنین، این کافی نیست، این تمسک نیست اصلش. وقتی که حکومت الگو قرارداد امیر المؤمنین سلام الله علیه را در اجراء حکومتش، در اجراء چیزهایی که باید اجرا بکند، اگر او را الگو قرار داد. این تمسک کرده است به ولایت امیر المؤمنین. اگر چنانچه او الگو نباشد یا اینکه تخلفات حاصل بشود از آن الگوی بزرگ، هزار مرتبه هم روزی بگوید خدا ما را از متمسکین قرار داده است، جز یک کذبی چیزی نیست. و اگر مجلس که از مقامات یا بلندترین مقام کشوری است اگر چنانچه الگو قرارداد آن چیزی که امیر المؤمنین می خواست و آن عدالتی را که او در همان برهه کمی که به او مجال دادند، خیلی کم مجال پیدا کرد. اگر الگو قرار بدهند آن را برای اینکه احکام را و اموری که باید محول به آنهاست به آن نحو اجرا بکنند، به آن نحو تصویب بکنند و دقت بکنند، آنوقت می شود گفت که مجلس ما هم از متمسکین به امیر المؤمنین هستند. و اما اگر چنانچه مجلس نتواند این کار را بکند یا خدای نخواسته نخواهد این کار را بکند، یا بعض افراد نگذارند که این کارها بشود آنوقت ما نمی توانیم بگوئیم که یک مجلس متمسک به ولایت امیر المؤمنین داریم. و هکذا قوه قضائیه، اگر قوه قضائیه هم تبعیت نکند از آن قضاء امیر المؤمنین که «اقضاکم علی » و اگر تبعیت نکند از قضاوت اسلام، متشبث به همان قضاوت اسلامی نباشد، آن هم هر چه بگوید ما متمسک هستیم، بر خلاف واقع است. تمسک وقتی است که قوه قضائیه هم کارهائی که می کنند از روی الگوی علوی باشد که همان الگوی اسلامی است. و مردم ما هم که این دعا را یا این فقره را می خوانند آنها هم باید توجه کنند به اینکه تمسک به ولایت حضرت امیر برای آنها تبعیت از مقاصد اوست. (۱۶) همین طور گفتند که ما شیعه علی هستیم و همین که گفتند ما متمسک به ولایت امیر المؤمنین هستیم، این کافی نیست، نمی شود این، این امور، اموری نیست که لفظی باشد و با الفاظ و با عبارات بتوانیم ما بگوییم تحقق پیدا کرده است، اینها یک امور عملی است، یک حکمت عملی است اینها. باید کسانی که مدعی هستند که ما شیعه امیر المؤمنین هستیم، تبع او هستیم باید در قول و فعل و نوشتن و گفتن و همه چیز تبعیت از او داشته باشند. اگر این تبعیت نباشد و ما بگوییم که ما شیعه هستیم، یک گزافی گفته ایم، یک لاطائلی گفته ایم. امیر المؤمنین در زمان حکومتش که بسیار کوتاه و بسیار با ناگوارها مقابل بود می بینید که وقتی که آن نامه را به مالک اشتر می نویسد چه مسائل مهمی را، مسائل سیاسی را، مسائل اجتماعی را، همه چیز را در آنجا ذکر می فرماید با اینکه یک بخشنامه ای برای یک نفر بوده است، یک نامه ای برای یک نفر بوده است و آن این است که می گوید که به حسب نقلی که شده است که یک خلخال را از پای یک ذمی در حکومت او درآوردند، به حسب این روایت می فرماید که اگر انسان بمیرد برای این، این ملوم نیست. شیعه این است که اینطور باشد نه مثل ما، شیعه این است که اگر چنانچه در حکومت اسلامی، در کشور اسلامی ظلم و لو به یک ذمی وارد بشود، آن هم ظلم به همین کمی که یک خلخال را از پای یک ذمیه درآوردند، بگوید که انسان اگر بمیرد ملوم نیست، ملامت نباید به او بشود، اینطور اهمیت دارد. (۱۷) سلطنت اگر ظل الله باشد، سلطان اگر ظل الله باشد، پذیرفته است. یعنی چه ظل الله؟ یعنی اینکه همین طور که سایه، سایه انسان هیچ از خودش حرکتی ندارد الا به حرکت انسان، اگر چنانچه سلطانی هیچ حرکتی نداشت الا به حرکت، به تحریک خدای تبارک و تعالی، از خودش هیچ نداشت و همه از خدای تبارک و تعالی بود. رسول الله ظل الله است، غیر رسول الله آنهائی که نزدیک به رسول الله اند نزدیک به ظل الله اند، اصل رسول الله است، او ظل الله است. امیر المؤمنین سلام الله علیه چون تمام وجودش فانی در وجود رسول الله است ظل الله است. سلاطین جور ظل ابلیسند. میزان در تشخیص سلطان جائر و سلطان عادل همین است. آنکه

ابلیسی است، آنکه جائر است، ظل ابلیس است نه ظل الله. حتی کلمه ظل الله را هم غصب کرده اند اینها، فریب دادند ملتها را. آنکه هیچ ندارد الا به ارادهٔ الله، هیچ حرکت و سکونی ندارد الا به ارادهٔ الله «وما رمیت اذ رمیت ولکن الله رمی » اینهائی که با تو مبایعه کردند، با خدا مبایعه کردند، برای اینکه تو هیچ نداری الا فنا در خدا، آنهائی که طاغوت هستند مثل فرعونها و امثال اینها، اینها ظل ابلیسند، یا ابلیس یا خدا، یا ظل الله یا ظل شیطان. اینها به ملتهای ما حتی این خیانت را هم کردند که این لفظ مبارک را برای خودشان غصب کردند، چنانچه مقام را برای خودشان غصب کردند. (۱۸) ما که امیدواریم که یک جلوه ولو بسیار ناقصی از ولایت، ولایت علی – علیه السلام – در کشور ما شده باشد، ما باید توجه بکنیم، کافی ندانیم اینکه ما تظاهر می کنیم و شعار می دهیم و چه، اینها کافی نیست. دولت واقعا باید با تمام قدرت آنطوری که علی – علیه السلام – برای محرومین دل می سوزاند این هم با تمام قدرت، دل بسوزاند برای محرومین، مثل یک پدری که بچه هایش اگر گرسنه بمانند، چطور با دل افسرده دنبال این می رود که آنها را سیر بکند، یک دولت تابع امیر المؤمنین باید اینطور باشد. الحمد لله هستند خیلی، البته من نمی گویم که کسی می تواند مثل حضرت امیر باشد، خود او هم گفت که شما نمی توانید، نمی توانیم هم واقعا، اما اعانت کنیم ما او را به ورع و تقوا، اعانت کنیم به اینکه تا آن اندازه که می توانیم، برای همه تا یک اندازه ای قدرت هست که هم خودش را نگه دارد و هم جمهوری اسلامی را نگه دارد. (۱۹) در حکومت غیر اسلامی و طاغوتی وجدان شما خیلی همراه نبود که اطاعت از آنها بکنید، اگر هم اطاعت شده، اطاعتی بوده است که اطاعت الزامی بوده، لکن حالا که متبدل شده است و یک حکومت اسلامی – ملی است که از خودتان است، دیگر یک چیزی نیست که تحمیلی باشد و یک دستگاهی نیست که دستگاه ظلم و جور و اینطور چیزها باشد، باید یک وظیفه اسلامی – وجدانی را ما احساس بکنیم که با آن وظیفه اسلامی و با آن وظیفه انسانی، کارها را خوب انجام بدهید. (۲۰) واجب است اطاعت کنید از اولی الامر، اولی الامر امروز دولت ما و ما هستیم، بر شما واجب است به حکم اسلام که تبعیت کنید و به حکم قرآن. شما اگر چنانچه مسلم هستید، چرا تبعیت از قرآن نمی کنید؟ چرا به حسب آنطوری که علمای شما استفاده از آیه شریفه «اطیعوا الله و اطیعوا الرسول و اولی الامر منکم » اطاعت نمی کنید؟ شما در صورت مسلمان هستید، در ظاهر اظهار اسلام می کنید، به حسب واقع مسلم نیستید. (۲۱) پی نوشت ها: ۱. صحیفه نور – جلد ۴– صفحه ۱۶۶– ۱۸/۱۰/۵۷. ۲. صحیفه نور – جلد ۷– صفحه ۲۰۱ – ۴/۴/۵۸. ۳. صحیفه نور – جلد ۱– صفحه ۱۱۸– ۲۵/۲/۱۳۴۳. ۴. کتاب ولایت فقیه – صفحه ۲۴. ۵. صحیفه نور – جلد ۱۰– صفحه ۱۶۹و۱۶۸– ۱۷/۸/۵۸. ۶. کتاب ولایت فقیه – صفحه ۵۰. ۷. کتاب ولایت فقیه – صفحه ۵۹. ۸. کتاب ولایت فقیه – صفحه ۳۵. ۹. صحیفه نور – جلد ۳– صفحه ۱۹۸و۱۹۷– ۲۸/۸/۵۷. ۱۰. کتاب ولایت فقیه – صفحه ۳۲. ۱۱. صحیفه نور – جلد ۱۸– صفحه ۱۲۶– ۴/۷/۶۲. ۱۲. صحیفه نور – جلد ۲– صفحه ۲۸ و ۲۷– ۲۹/۱۱/۵۶. ۱۳. کتاب ولایت فقیه – صفحه ۳۱و۳۰. ۱۴. صحیفه نور – جلد ۲– صفحه ۱۸۴و۱۸۳– ۳۰/۷/۵۷. ۱۵. کتاب ولایت فقیه – صفحه ۱۵. ۱۶. صحیفه نور – جلد ۱۸– صفحه ۱۲۸و۱۲۷– ۴/۷/۶۲. ۱۷. صحیفه نور – جلد ۱۸– صفحه ۱۲۸– ۴/۷/۶۲. ۱۸. صحیفه نور – جلد ۵– صفحه ۱۷۳– ۱۶/۱۲/۵۷. ۱۹. صحیفه نور – جلد ۱۸– صفحه ۱۳۰ – ۴/۲/۶۲. ۲۰. صحیفه نور – جلد ۹– صفحه ۱۴۱ – ۲۵/۶/۵۸. ۲۱. صحیفه نور – جلد ۸– صفحه ۲۶۶– ۲/۶/۵۸. منابع مقاله: سخن آفتاب، سازمان تبلیغات اسلامی ؛

دین و سیاست

دین و سیاست یکی از ابعاد انسان، بعدی است که در این دنیای مادی می خواهد معاشرت بکند، در این دنیای مادی می خواهد تاسیس ولت بکند، در این دنیای مادی می خواهد تاسیس مثلا سایر چیزهایی که مربوط به مادیتش هست بکند. اسلام این را هم دارد. آنقدر آیه و روایت که در سیاست وارد شده است، در عبادت وارد نشده است. شما از پنجاه و چند کتاب فقه را ملاحظه می کنید، هفت، هشت تایش کتابی است که مربوط به عبادات است، باقیش مربوط به سیاسات و اجتماعیات و معاشرات و اینطور

چیزهاست. ما همه آنها را گذاشتیم کنار و یک بعد را، بعد ضعیفش را گرفتیم. اسلام را همچو بد معرفی کرده اند به ما که ما هم باورمان آمده است که اسلام به سیاست چه. سیاست مال قیصر و محراب مال آخوند! ! محراب هم نمی گذارند برای ما باشد. اسلام دین سیاست است، حکومت دارد. شما بخشنامه حضرت امیر – کتاب حضرت امیر – به مالک اشتر را بخوانید ببینید چیست. دستورات پیغمبر و دستورهای امام (ع) در جنگ ها و در سیاسات ببینید چی دارد. این ذخایر را ما داریم، عرضه استفاده اش را نداریم. ذخیره موجود است، همه چیز داریم عرضه استفاده نداریم. مثل اینکه ایران همه چیز دارد اما می دهند به غیر. ما کتاب و سنتمان غنی است، همه چیز در آن هست لکن بد معرفی کردند به ما، یعنی کارشناس ها از آنوقتی که راه اروپا باز شد به آسیا و به شرق، کارشناس ها دور افتادند و مطالعه کردند. آنها بیدار بودند و من و شما توی مدرسه ها خواب بودیم. آنها مطالعه کردند، وجب به وجب زمین های ایران تحت مطالعه قرار گرفته، هر جا نفت بوده نقشه دارند از آن، هر جا مس بوده نقشه دارند از آن، در این بیابان های بی آب و علف با شتر آمدند این کارشناس ها، رفتند گردیدند مخازن را، جاهایی را هر چه دارد پیدا کردند و ثبت کردند، مطالعاتشان راجع به ما هم همین بوده است که دیده اند آن چیزی که بتواند جلوی اینها را بگیرد عبارت از اسلام است و خدمتگزار به اسلام. اسلام را از آن راه کوبیدند، جدا کردند اسلام را حتی از خود ملت اسلام، حتی از خود خدمتگزاران به قرآن. خود خدمتگزاران به قرآن هم این مطلب را نمی شود حالیشان کرد بعضی از آنها را که اسلام دین سیاست است. این را شاید عیب می دانند برای اسلام، اسلام سلطنت دارد، نه سلطنت اینطوری، حکومت دارد، اسلام امامت دارد، خلافت دارد، پیغمبر اسلام حکومت تشکیل داده بود، حضرت امیر سلام الله علیه حکومت داشت، استاندار داشت، فرماندار داشت، همه اینها را داشت، اینها ارتش داشتند. قواعد ارتش داشتند، همه چیز داشتند. ما مطالعه آنها را کردیم لکن از بس به ما تزریق شده است از آن طرف که آقا برو سراغ کارت، آقا برو تو نمازت را بخوان چه کار داری به اینکه اینها چه می کنند، هی چه کار داری، چه کار داری، کار ما را به اینجا رساند که حالا ـ ما اینجا باید مجتمع بشویم عزا بگیریم. از آن طرف کارشناس ها دیدند که از مردم، روحیات مردم را ملاحظه کردند. دیدند که روحیات مشرق خصوصا مسلمین و خصوصا در مسلمین شیعه خصوصیاتشان این است که به روحانیتشان ارج قائل می شوند، تبع روحانیت هستند. چه بکنند که روحانیت را از مردم جدا کنند؟ نقشه کشیدند که روحانیت را مبتذل کنند پیش ملت. (۱) واضح است که این تبلیغات، جزئی از نقشه استعمارگران است برای باز داشتن مسلمین از سیاست و اساس حکومت. این حرف، با معتقدات اساسی ما مخالف است. ما معتقد به ولایت هستیم و معتقدیم پیامبر اکرم – صلی الله علیه و آله و سلم – باید خلیفه تعیین کند و تعیین هم کرده است. آیا تعیین خلیفه برای بیان احکام است؟ بیان احکام، خلیفه نمی خواهد. خود آن حضرت بیان احکام می کرد، همه احکام را در کتابی می نوشتند و دست مردم می دادند تا عمل کنند. اینکه عقلا لازم است خلیفه تعیین کند، برای حکومت است. ما خلیفه می خواهیم تا اجرای قوانین کند. قانون مجری لازم دارد. در همه کشورهای دنیا اینطور است که جعل قانون به تنهائی فایده ندارد و سعادت بشر را تامین نمی کند. پس از تشریع قانون باید قوه مجریه ای به وجود آید. در یک تشریع یا در یک حکومت اگر قوه مجریه نباشد، نقص وارد است. به همین جهت، اسلام همان طور که جعل قوانین کرده، قوه مجریه هم قرار داده است. ولی امر، متصدی قوه مجریه قوانین هم هست، اگر پیغمبر اکرم – صلی الله علیه و آله و سلم – خلیفه تعیین نکند «ما بلغ رسالته » رسالت خویش را به پایان نرسانده است. ضرورت اجرای احکام و ضرورت قوه مجریه و اهمیت آن در تحقق رسالت و ایجاد نظام عادلانه ای که مایه خوشبختی بشر است، سبب شده که تعیین جانشین مرادف اتمام رسالت باشد. (۲) اسلام، اگر چنانچه مطالعاتی دارید و انشاء الله دارید در اسلام و در قرآن، اسلام فقط عبادت نیست، فقط تعلیم و تعلم عبادی و امثال اینها نیست، اسلام سیاست است اسلام از سیاست دور نیست، اسلام یک حکومت بزرگ به وجود آورده است، یک ملکت بزرگ بوجود آورده است، اسلام یک رژیم است، یک رژیم سیاسی است منتها سایر رژیم ها از بسیاری از امور غافل بودند و اسلام از هیچ چیز غافل نیست یعنی اسلام انسان را تربیت می کند به همه ابعادی که انسان دارد بعد مادی دارد، راجع به بعد مادی تصرفاتی

دارد، بعد معنوی دارد، راجع به معنویات صحبت دارد بالاتر از آن دارد، بالاتر از آن صحبت دارد یعنی از آنوقتی که ازدواج حاصل نشده است بین پدر و مادر، اسلام برای ساختن انسان دستور دارد که چه زنی را انتخاب کند چه مردی را آن زن انتخاب کند، وضع اخلاقی اش چطور باشد، وضع دیانتش چطور باشد. یک نفر زارع وقتی می خواهد یک زراعتی بکند و یک تخمی را در یک زمینی کشت بکند این زمین را باید ملاحظه بکند، آن چیزهائی که موجب تربیت این است باید ملاحظه بکند، این چیزهایی که وقتی ظهور پیدا کرد این مثلا نبات، باید آنها را ملاحظه کند که چه چیز مفید با این است چه چیزهایی مخالف با این است، از آن رد بکند، باید همین طور مواظبت کند تا وقتی که رشد کرد و به ثمر رسید. اسلام همین معامله را با افراد انسان کرده ست یعنی معامله یک نفر زارع که می خواهد یک کشتی بکند و می خواهد از آن استفاده بکند، از قبل از آنکه کشت بشود، دستور دارد که پدر و مادر چه جور باید باشند یعنی ازدواج چه جور باید باشد. این برای این است که ملاحظه عاقبت این امر را کرده است که اگر پدر و مادر یکی از آنها مثلا اخلاقش فاسد باشد، اعمالش اعمال غیر انسانی باشد، این بچه هایی که پیدا می شود، به واسطه وراثتی که هست در کار اینها در او تاثیر دارد و لهذا مثل یک کشتکار بسیار دقیق بسیار دلسوز، اسلام به نوع انسان مراعات کرده است و از آن اول تا زمانی که ازدواج می شود، ازدواج که شد چه تربیتی در ازدواج است، بعد در قضیه لقاح چه جور آداب، آداب بسیار در آنجا هست، بعد در زمان حمل آداب بسیار در آنجا هست، بعد در زمان - عرض می کنم - رضاع آداب بسیاری در آنجا هست، بعد در دامن مادر آدابی هست که بعد در ظل پدر آدابی هست، بعد در مدرسه آدابی هست، بعد در اجتماع آدابی هست، این بچه را از آنوقتی که باز به دنیا نیامده مراعات کرده تا برسد به مرتبه عالی و برای همه اینها دستور دارد و سایر رژیم های عالم، سایر دولت هایی که در عالم هست، به اینها اصلش کاری ندارد، آنها فقط یک کاری دارند و آن این است که این اجتماع مثلا به نفع خودشان یک آرامی پیدا کند تا چپاول کنند مردم را (۳). اسلام برنامه حکومت دارد اسلام قریب پانصد سال تقریبا یا بیشتر حکومت کرده است، سلطنت کرده است با اینکه احکام اسلام در آن وقت باز آنطور اجرا نشده است که باید اجرا بشود لکن همان مقدار اجرا شده اش ممالک بزرگی را، وسیعی را، اداره کرده است با عزت و شوکت از همه جهات، از همه کیفیات. اسلام مثل سایر ادیانی که حالا در دست هست (شاید آنها هم در وقت خودش اینطور بوده اند لکن سایر ادیانی که حالا در دست هست) خصوصا مسیحیت که هیچ ندارد جز چند کلمه اخلاقی و راجع به تدبیر نظام و راجع به سیاست مدن و راجع به کشورها و راجع به اداره کشورها برنامه ندارد، گمان نشود که اسلام هم مثل آنها برنامه ندارد، اسلام از قبل تولد انسان شالوده حیات فردی را ریخته است تا آنوقت که در عائله زندگی می کند شالوده اجتماع عائله ای را ریخته است و تکلیف معین فرموده است، تا آنوقت که در تعلیم وارد می شود، تا آنوقت که در اجتماع وارد می شود، تا آنوقت که روابطش با سایر ممالک و سایر دول و سایر ملل هست، تمام اینها برنامه دارد، تمام اینها تکلیف دارد در شرع مطهر، اینطور نیست که فقط دعا و زیارت است. فقط نماز و دعا و زیارت، احکام اسلام نیست، یک باب از احکام اسلام است. دعا و زیارت یک باب از ابواب اسلام است لکن سیاست دارد اسلام، اداره مملکتی دارد اسلام، ممالک بزرگ را اداره می کند اسلام. بر رؤسای جمهور اسلام، بر سلاطین اسلام، بر دول اسلامی است که اسلام را معرفی کنند به عالم. (۴) آن روز که در غرب هیچ خبری نبود و ساکنانش در توحش بسر می بردند، و آمریکا سرزمین سرخ پوستان نیمه وحشی بود، دو مملکت پهناور ایران و روم، محکوم استبداد و اشرافیت و تبعیض و تسلط قدرتمندان بودند و اثری از حکومت مردم و قانون در آنها نبود، خدای تبارک و تعالی به وسیله رسول اکرم - صلی الله علیه و آله و سلم - قوانینی فرستاد که انسان از عظمت آنها به شگفت می آید. برای همه امور قانون و آداب آورده است. برای انسان پیش از آنکه نطفه اش منعقد شود تا پس از آنکه به گور می رود، قانون وضع کرده است. همان طور که برای وظائف عبادی قانون دارد، برای امور اجتماعی و حکومتی قانون و راه و رسم دارد. حقوق اسلام یک حقوق مترقی و متکامل و جامع است. کتابهای قطوری که از دیرزمان در زمینه های مختلف حقوقی تدوین شده، از احکام قضا و معاملات و حدود و قصاص گرفته تا روابط بین ملتها و

مقررات صلح و جنگ و حقوق بین الملل عمومی و خصوصی، شمه ای از احکام و نظامات اسلام است. هیچ موضوع حیاتی نیست که اسلام تکلیفی برای آن مقرر نداشته و حکمی درباره آن نداده باشد. (۵) اگر شما بتوانید مفهوم مذهب را در فرهنگ اسلامی ما درک و دریافت کنید، به روشنی خواهید دید که هیچ گونه تناقضی بین رهبری مذهبی و سیاسی نیست، بلکه همچنان که مبارزه سیاسی بخشی از وظایف و واجبات دینی و مذهبی است، رهبری و هدایت کردن مبارزات سیاسی گوشه ای از وظایف و مسؤولیت های یک رهبر دینی است. کافی است شما به زندگی پیامبر بزرگ اسلام (ص) و نیز زندگی امام علی علیه السلام نگاه کنید که هم یک رهبر مذهبی ماست و هم یک رهبر سیاسی و این مساله در فرهنگ شیعه از مسائل بسیار روشن است و هر مسلمان شیعی وظیفه یک رهبر مذهبی و دینی می داند که در سرنوشت سیاسی و اجتماعی جامعه مستقیما دخالت کند و هدایت و نقش تعیین کننده خود را انجام دهد. مفهوم مذهب و رهبر مذهبی در فرهنگ اسلامی بسیار تفاوت دارد از مفهوم آن در فرهنگ شما که مذهب صرفا یک رابطه شخصی و معنوی است بین انسان و خدا. از این رو مذهب اسلام از هنگام ظهورش متعرض نظام های حاکم در جامعه بوده است و خود دارای سیستم و نظام خاص اجتماعی و اقتصادی و فرهنگی است که برای تمامی ابعاد و شؤون زندگی فردی و اجتماعی قوانین خاصی - وضع - دارد و جز آن را برای سعادت جامعه نمی پذیرد. مذهب اسلام همزمان با اینکه به انسان می گوید که خدا را عبادت کن و چگونه عبادت کن، به او می گوید چگونه زندگی کن و روابط خود را با سایر انسان ها باید چگونه تنظیم کنی و حتی جامعه اسلامی با سایر جوامع باید چگونه روابطی را برقرار نماید. هیچ حرکتی و عملی از فرد و یا جامعه نیست مگر اینکه مذهب اسلام برای آن حکمی مقرر داشته است. بنابراین طبیعی است که مفهوم رهبر دینی و مذهبی بودن، رهبری علماء مذهبی است در همه شئون جامعه، چون اسلام هدایت جامعه را در همه شؤون و ابعاد آن به عهده گرفته است. و اما اینکه چرا امروز تمامی علماء مذهبی علیه رژیم شاه و دولت های او قیام کرده اند بسیار واضح است. امام علی (ع) می گوید: خداوند از دانشمندان پیمان گرفته است که بر سیری ستمگر و گرسنگی مظلوم سکوت نکنند. و این شاه ستمگر و دار و دسته اوست که با همه فقر طاقت فرسای مردم ما، میلیاردها دلار ثروت کشور را به خود اختصاص داده است. و نیز اگر بدعت ها در دین ظاهر شود، بر علماست که دانش خود را آشکار کنند و نگذارند فریب ها و نیرنگ ها و دروغ های بدعت گذاران در دین و در مردم اثر کند و باعث انحراف شود. (۶) اسلام در رابطه بین دولت و زمامدار و ملت ضوابطی و حدودی معین کرده است و برای هر یک بر دیگری حقوقی تعیین نموده است که در صورت رعایت آن هرگز چنین رابطه مسلط و زیر سلطه بوجود نمی آید. اساسا حکومت کردن و زمامداری در اسلام یک تکلیف و وظیفه الهی است که یک فرد در مقام حکومت و زمامداری، گذشته از وظایفی که بر همه مسلمین واجب است، یک سلسله تکالیف سنگین دیگری نیز بر عهده اوست که باید انجام دهد. حکومت و زمامداری در دست فرد یا افراد، وسیله فخر و بزرگی بر دیگران نیست که از این مقام بخواهد به نفع خود حقوق ملتی را پایمال کند. هر فردی از افراد ملت حق دارد که مستقیما در برابر سایرین، زمامدار مسلمین را استیضاح کند و به او انتقاد کند و او باید جواب قانع کننده دهد و در غیر اینصورت اگر بر خلاف وظایف اسلامی خود عمل کرده باشد، خود به خود از مقام زمامداری معزول است و ضوابط دیگری وجود دارد که این مشکل را حل می کند. (۷) تز استعماری جدایی دین از سیاست گاهی وسوسه می کنند که احکام اسلام ناقص است، مثلاـ آیین دادرسی و قوانین قضائی آن چنانکه باید باشد، نیست. بدنبال این وسوسه و تبلیغ، عمال انگلیس به دستور ارباب خود اساس مشروطه را به بازی می گیرند و مردم را نیز طبق شواهدی و اسنادی که در دست است فریب می دهند و از ماهیت جنایت سیاسی خود غافل می سازند. وقتی که می خواستند در اوائل مشروطه قانون بنویسند و قانون اساسی را تدوین کنند، مجموعه حقوقی بلژیکی ها را از سفارت بلژیک قرض کردند و چند نفری - که من اینجا نمی خواهم اسم ببرم - قانون اساسی را از روی آن نوشتند و نقائص آن را از مجموعه های حقوقی فرانسه و انگلیس به اصطلاح ترمیم نمودند، و برای گول زدن ملت بعضی از احکام اسلام را ضمیمه کردند. اساس قوانین را از آنها اقتباس کردند و به خورد ملت ما دادند. این مواد قانون اساسی و متمم آن که

مربوط به سلطنت و ولایتعهدی و امثال آن است، کجا از اسلام است؟ اینها همه ضد اسلامی است، ناقض طرز حکومت و احکام اسلام است. سلطنت و ولایتعهدی همان است که اسلام بر آن خط بطلان کشیده و بساط آن را در صدر اسلام در ایران و روم شرقی و مصر و یمن برانداخته است. رسول اکرم – صلی الله علیه و آله و سلم – در مکاتیب مبارکش که به امپراطور روم شرقی (هراکلیوس) و شاهنشاه ایران نوشته، آنها را دعوت کرده که از طرز حکومت شاهنشاهی و امپراطوری دست بردارند، از اینکه بندگان خدا را وادار به پرستش و اطاعت مطلقه خود کنند، دست بردارند، و بگذارند مردم خدای یگانه و بی شریک را که سلطان حقیقی است بپرستند. سلطنت و ولایتعهدی همان طرز حکومت شوم و باطلی است که حضرت سید الشهدا – علیه السلام – برای جلوگیری از برقراری آن قیام فرمود و شهید شد. برای اینکه زیر بار ولایتعهدی یزید نرود و سلطنت او را به رسمیت نشناسد، قیام فرمود و همه مسلمانان را به قیام دعوت کرد. اینها از اسلام نیست. اسلام، سلطنت و ولایتعهدی ندارد. اگر نقص به این معنی باشد اسلام ناقص است، چنانکه اسلام برای رباخواری و بانکداری توام با رباخواری، و برای پیاله فروشی و فحشا هم قانون و مقررات ندارد، چون اساس اینها را حرام کرده است. این هیئت های حاکمه دست نشانده استعمار که می خواهند در بلاد اسلامی چنین کارهائی را رواج بدهند، البته اسلام را ناقص می بینند و مجبورند برای این کارها قانونش را از انگلیس و فرانسه و بلژیک و اخیرا از آمریکا وارد کنند. اینکه اسلام مقرراتی را برای سر و صورت دادن به این کارهای ناروا ندارد، از کمالات اسلام است، از افتخارات اسلام است. توطئه ای که دولت استعماری انگلیس در آغاز مشروطه کرد، به دو منظور بود: یکی که در همان موقع فاش شد این بود که نفوذ روسیه تزاری را در ایران از بین ببرد و دیگری همینکه با آوردن قوانین غربی، احکام اسلام را از میدان عمل و اجرا خارج کند. (۸) این را که دیانت باید از سیاست جدا باشد و علمای اسلام در امور اجتماعی و سیاسی دخالت نکنند، استعمارگران گفته و شایع کرده اند. این را بی دینها می گویند. (۹) اینها نقشه هائی است که دامنه اش حتی به حوزه های دینی و علمی رسیده است، به طوری که اگر کسی بخواهد راجع به حکومت اسلام و وضع حکومت اسلام صحبتی بکند، باید با تقیه صحبت کند و با مخالفت استعمار زدگان روبرو شود، چنانچه پس از نشر چاپ اول این کتاب، عمال سفارت (سفارت رژیم شاه در عراق) به پا خاسته و حرکات مذبوحانه ای کردند و خود را بیش از پیش رسوا نمودند. (۱۰) دستهای اجانب برای اینکه مسلمین و روشنفکران مسلمان را که نسل جوان ما باشند از اسلام منحرف کنند، وسوسه کرده اند که اسلام چیزی ندارد، اسلام پاره ای احکام حیض و نفاس است، آخوندها باید حیض و نفاس بخوانند. حق هم همین است. آخوندهائی که اصلا به فکر معرفی نظریات و نظامات و جهان بینی اسلام نیستند و عمده وقتشان را صرف کاری می کنند که آنها می گویند و سایر کتابهای (فصول) اسلام را فراموش کرده اند، باید مورد چنین اشکالات و حملاتی قرار بگیرند. آنها هم تقصیر دارند، مگر خارجی ها تنها مقصرند؟ (۱۱) البته در اذهان بسیاری، بلکه اکثری، بیشتر از مردم، بیشتری از اهل علم بیشتری از مقدسین این است که اسلام به سیاست چه کار دارد، اسلام و سیاست جداست از هم. همین چیزی که حکومت ها نمی گذارند، همین که از اول القاء کرده اند این اجانب در اذهان ما و حکومت ها در اذهان ما که – اسلام به سیاست – آخوند چه کار دارد به سیاست. فلان آخوند را وقتی عیبش را می گیرند می گویند: آخوند سیاسی است، اسلام می گویند از سیاست کنار است، دین علیحده است، سیاست علیحده است اینها اسلام را نشناخته اند، اسلامی که حکومتش تشکیل شد در زمان رسول الله و باقی ماند این حکومت به عدل یا به غیر عدل و در زمان حضرت امیر باز حکومت عادله اسلامی بود، یک حکومتی بود با سیاست، با همه جهاتی که بود. مگر سیاست چی است؟ ! روابط ما بین حاکم، و ملت، روابط ما بین حاکم با سایر حکومت ها، عرض می کنم که – جلوگیری از مفاسدی که هست، همه اینها سیاست است. احکام سیاسی اسلام بیشتر از احکام عبادی آن هست. کتاب هائی که اسلام در سیاست دارد بیشتر از کتاب هائی است که در عبادت دارد، این غلط را در ذهن ما جای گیر کرده اند و حتی حال باورشان آمده است آقایان به اینکه اسلام با سیاست جداست، یک احکام عبادی است ما بین خود و خدا، بروید توی مسجدتان و هر چه می خواهید دعا کنید، هر چه می خواهید قرآن بخوانید

ما هم با شما کاری نداریم. اما این اسلام نیست، اسلام در مقابل ظلمه ایستاده است، حکم به قتال داده است، حکم به کشتن داده است، در مقابل کفار و در مقابل متجاسرین و کسانی که چیز هستند احکام دارد، اینهمه احکام در اسلام نسبت به اینها هست، اینهمه احکام حکم به قتال و حکم به جهاد و حکم به اینها هست، اسلام از سیاست دور است؟ ! اسلام فقط این مسجد رفتن و قرآن خواندن و نماز خواندن است؟ ! این نیست، این احکام را دارد و باید این احکام هم اجراء بشود. (۱۲) حالا چند صد سال است که تبلیغ کردند به طوری که ما، خود آخوندها هم باور کرده اند، خود آخوندها هم باور کرده اند «ما را چه به سیاست » این «ما را چه به سیاست » معنایش این است که اسلام را اصلا کنار بگذارید، اسلام کنار گذاشته بشود، اسلام در این حجره های ما، در آنجا دفن بشود، در این کتاب های ما دفن بشود اسلام. اینها از خدا می خواهند که اسلام از سیاست جدا باشد، دین از سیاست جدا باشد، این یک چیزی است که از اول سیاسیون انداختند تو دست و دهان مردم به طوری که الان ما هم که اینجا هستیم باورمان آمده است که آقا ما چکار داریم به سیاست، سیاست را بگذار برای اهلش، ما مسائل دین می گوئیم. (۱۳) انحرافی که پیدا شده است - علاوه بر همه انحرافاتی که - همین انحراف است که ما باور کردیم که سیاست به ما چه ربطی دارد. غدیر آمده است که بفهمانند که سیاست به همه مربوط است، در هر عصری باید حکومتی باشد با سیاست، منتها سیاست عادلانه که بتواند به واسطه آن سیاست اقامه صلوة کند، اقامه صوم کند، اقامه حج کند، اقامه همه معارف را بکند و راه را باز بگذارد برای این که صاحب افکار یعنی آرام کند که صاحب افکار، افکارشان را با دلگرمی و با آرامش ارائه بدهند. بنابراین این طور نیست که ما خیال کنیم که ولایتی که در این جا می گویند آن امامت است و امامت هم در عرض فروع دین است، نخیر ;این ولایت عبارت از حکومت است، حکومت مجری اینهاست، در عرض هم به آن معنا نیست، مجری این مسائل دیگر است. این انحرافات خیلی زیاد است، نمی شود همه اش را احصاء کرد. (۱۴) علما نقش شان این است که هدایت کنند و مردم را راه ببرند و کوشش شده بود به اینکه علماء را منعزل کنند از ملت، یعنی دین را از سیاست جدا کنند، دین را بگذارند کنار، سیاست را بگذارند کنار. اسلام دین سیاست است اصلش، اسلام را شما مطالعه دارید در آن، اسلام یک دینی است که احکام عبادیش هم سیاسی است این جمعه، این خطبه های جمعه، آن عید، آن خطبه های عید، این جماعت، اجتماع، این مکه، این مشعر، این منی، این عرفات، همه اش یک مسائل سیاسی است، با اینکه عبادتند، در عبادتش هم سیاست است، سیاستش هم عبادت است، اینها جدا می کردند اسلام را و دین را از سیاست می گفتند که امپراطور سر جای امپراطوری است، آخوند هم برود در مسجد، آخوند چکار دارد به اینکه رضاخان مردم را چه می کند و چه می کند، آخوند برود نمازش را بخواند و برود آخوند چکار دارد که نفت را دارند می برند، آخوند چکار دارد که قراردادهای کمرشکن برای یک مملکتی حاصل می شود، آخوند برود عبایش را سرش بکشد، توی مسجد نمازش را بخواند هر چه هم دلش می خواهد دعا بخواند، کی با او مخالف است، هر که هر چی دلش می خواهد دعا بخواند هیچ کس با او مخالف نیست، من احتمال نمی دهم که حضرت مسیح به این جور باشد که حالا درستش کردند، مگر امکان دارد که حضرت مسیح تعلیمش این داده که ظلم قبول کنی، صورتت را اینطور بگیری وقتی می زنند، آن طرف می گیری، این تعلیم خدا نیست، این تعلیم مسیح نیست، حضرت مسیح مبرای از این است، حضرت مسیح با زور مخالف است، حضرت مسیح مبعوث شدند، اینها برای اینکه رفع کنند این ظلم ها را برای اینکه چه بکنند منتها - به - مبتلا شده است، به یک دستگاه هائی که بد معرفی می کند از او، اسلام هم همین ابتلاء را پیدا کرده بود، لکن در هر عصری یک علمائی بودند که نمی گذاشتند اینطور بشود حالا یک قدری توسعه پیدا کرده است زمان فرق کرده و افکار مردم فرق کرده و این چیزها هم فرق کرده. (۱۵) اسلام همه چیز است. - اسلام را - یکی از بدترین چیزی که اجانب در بین مردم و در بین خود ما القا کردند این است که اسلام برای این است که ما همان عبادت بکنیم، چنان که مذهب مسیح را هم مسخ کردند. مذهب مسیح مسخ شد. مسیح هرگز نمی شود که دعوتش این باشد که فقط عبادت بکنید، ظلمه را بگذارید به کار خودشان، این نمی شود، نبی نمی تواند اینطور باشد، مسخ شده است اینها. اینها اسلام را در نظر ما، در نظر جاهلین

مسخ کردند. اسلام را به صورت دیگر نشان دادند و این از کیدهائی بود که با نقشه ها پیاده شده است و ما خودمان هم باور کردیم آخوند به سیاست چه؟ این حرف، حرف استعمار است. آخوند را به سیاست چه؟ «ساسهٔ العباد» در دعای جامعه، زیارت جامعه است «ساسهٔ العباد» چطور امام را به سیاست آره، اما آخوند را به سیاست نه؟ ! حضرت امیر یک مملکت را اداره می کرد، سیاستمدار یک مملکت بود، آنوقت آخوند را به سیاست چه؟ ! این مطلبی بود که مستعمر برای اینکه آخوند را جدا کند از دولت و ملت، القا کردند به او، آخوند هم باورش آمد. خود آخوند با ما مبارزه می کند که شما چکار دارید به سیاست! این آخوند سیاسی است. این چیزی بوده است که ما را عقب کرد، به عقب راند. آخوند، نمونه اسلام است. (۱۶) اسلام شناسی حقیقی خیال کردند یک دسته زیادی که معنای عرفان عبارت از این است که انسان یک محلی پیدا بشود و یک ذکری بگوید و یک سری حرکت بدهد و یک رقصی بکند و اینها، این معنی عرفان است. مرتبه اعلای عرفان را امام علی سلام الله علیه داشته است و هیچ این چیزها نبوده در کار، خیال می کردند که کسی که عارف است باید دیگر بکلی کناره گیرد از همه چیز و برود کنار بنشیند و یک قدری ذکر بگوید و یک قدری تغنی بشود و یک قدری چه بکند و دکانداری، امیر المؤمنین در عین حالی که اعرف خلق الله بعد از رسول الله در این امت، اعرف خلق الله به حق تعالی بود، معذلک نرفت کنار بنشیند و هیچ کاری به هیچی نداشته باشد، هیچ وقت هم حلقه ی ذکر نداشت، مشغول بود به کارهایش، ولی آن هم بود یا خیال می شود که کسی که اهل سلوک است، اهل سلوک باید به مردم دیگر کار نداشته باشد. در شهر هر چه می خواهد بگذرد، من اهل سلوکم، بروم یک گوشه ای بنشینم و ورد بگویم و سلوک به قول خودش پیدا کند. این سلوک در انبیا زیادتر از دیگران بوده است، در اولیا زیادتر از دیگران بوده است، لکن نرفتند در خانه شان بنشینند و بگویند که ما اهل سلوکیم و چکار داریم که به ملت چه می گذرد، هر که هر کاری می خواهد بکند. اگر بنا باشد که اهل سلوک /باید/ بروند کنار بنشینند، پس باید انبیا هم همین کار را بکنند و نکردند. موسی بن عمران اهل سلوک بود ولی معذلک رفت سراغ فرعون و آن کارها را کرد. ابراهیم همین طور، رسول خدا هم که همه می دانیم رسول خدایی که سال های طولانی در سلوک بوده است، وقتی که فرصت پیدا کرد، یک حکومت سیاسی ایجاد کرد برای این که عدالت ایجاد بشود، تبع ایجاد عدالت فرصتی پیدا می شود برای این که هر کس هر چیزی دارد بیاورد. وقتی که آشفته است نمی توانند، در یک محیط آشفته نمی شود که اهل عرفان، عرفانشان را عرضه کنند، اهل فلسفه فلسفه شان را، اهل فقه، فقه شان را. لکن وقتی حکومت یک حکومت عدل الهی شد و عدالت را جاری کرد و نگذاشت که فرصت طلب ها به مقاصد خودشان برسند، یک محیط آرام پیدا می شود، در این محیط آرام همه چیز پیدا می شود. بنابراین «مانودی بشی ء» مثل «مانودی بالولایهٔ » برای این که حکومت است. به هیچ چیز مثل این امر سیاسی دعوت نشده است و این امر سیاسی بوده است، زمان پیغمبر بوده است، زمان امیر المؤمنین بوده است، بعدها هم اگر یک فرصت پیدا می شد، آنها هم داشتند این معما را انحرافات زیاد شده است. بعضی از اهل علم خودمان هم همین معانی را دارند «لباس جندی حرام است، لباس شهرت است، به عدالت مضر است » . حضرت امیر عادل نبوده؟ ! حضرت سید الشهدا هم عادل نبوده؟ ! حضرت امام حسن هم عادل نبوده؟ ! پیغمبر اکرم هم عادل نبوده؟ ! برای این که لباس جندی داشتند! اینها را تزریق کردند به ما، به ما آن طور دست های توطئه گر تزریق کردند که ماها هم باورمان آمده است. تو چکار داری به این که چه می گذرد، تو مشغول درست باش، تو مشغول فقهت باش، تو مشغول فلسفه ات باش، تو مشغول عرفانت باش، چکار داری که چه می گذرد. در آن وقت، اوایلی که این مسائل پیش آمد، یکی از رفقای ما که بسیار خوب بود، بسیار مرد صالحی بود و اهل کار هم بود، لکن من وقتی یک قضیه را صحبت کردم که در این قضیه ما باید تحقیق کنیم، گفت به ما چکار دارد، حاصل امر سیاسی است به ما چکار دارد. این طور تزریق شده بود که یک مرد عالم روشنفکر متوجه به مسائل، این طوری می گوید که به ما چکار دارد. پیغمبر هم می گفت سیاست به ما چکار دارد؟ امیر المؤمنین هم که حکومت داشت، می گفت سیاست... حکومتی داشت برای ذکر گفتن و برای قرآن خواندن و برای نماز خواندن و همین دیگر؟ ! حکومت بود، ولایت بود و تجهیز جیوش بود - عرض می کنم -

حکومت ها در نصب کردن اینها بود، همه اش سیاست است اینها. آنی که می گوید که آخوند چکار دارد به سیاست، این با آخوند خوب نیست، این با اسلام بد است، می خواهد آخوند را کنار بگذارد - که می تواند یک کاری توی مردم انجام بدهد - و هر کاری دلشان می خواهد بکنند و لهذا این طور شد. البته علمای ما در طول تاریخ این طور نبود که منعزل از سیاست باشند ;مساله مشروطیت یک مساله سیاسی بود و بزرگان علمای ما در آن دخالت داشتند، تاسیسش کردند ;مساله تحریم تنباکو یک مساله سیاسی بوده و میرزای شیرازی رحمت الله این معنا را انجام داد. در زمان های اخیر هم مدرس، کاشانی، اینها مردم سیاسی بودند و مشغول کار بودند، اما به قدری قدرت داشت این دست قوی توطئه گر که نمی شد از فکر حتی اهل علم محترم هم بیرون کرد به این که نه، مساله این طور نیست، مساله حکومت در زمان پیغمبر بوده و سیاست هم بوده، در زمان امیر المؤمنین بوده و سیاست هم بوده و این که همه نقل کرده اند و این قدر غدیر را بزرگ کرده اند، برای این که به ما بفهمانند، تعلیم بدهند به ما که این طوری باید باشد. (۱۷) بنابراین دو طایفه که یک طایفه طرف معنویت را گرفته اند و طرف اجتماع را رها کردند و این طایفه طرف اجتماع و علم اجتماع و علم سیاست و علم - نمی دانم - این معانی را دارند و آن طرف را رها کردند، این دو نه این اسلام شناس است، نه آن اسلام شناس است. اسلام شناس کسی است که این دو مطلب را، این دو جبهه را هم جبهه معنوی را بشناسد هم جبهه ظاهری را یعنی هم اسلام را بشناسد به آن جهات معنوی که دارد و هم اسلام را بشناسد به آن جهات مادی که دارد، کسی که اسلام را بخواهد بشناسد باید به اینجور بشناسد یعنی آیات و روایاتی و احکامی که وارد شده است راجع به جهات معنوی آنها را بشناسد تا آن اندازه ای که می داند و آیات و روایات و - عرض می کنم - احکامی که وارد شده است برای تنظیم امور جامعه و برای امور سیاسی و برای امور حکومتی آنها را هم بشناسد، کسی که این دو جنبه را شناخت به اندازه ای که انسان می تواند بفهمد، این اسلام را شناخته است. اسلام مثل رهبانیت مسیح نیست. البته مذهب مسیح حالا نسخش کردند و الا مذهب مسیح این نبوده است که همه اش روحانیت و چیز نباشد، مثل مذهب مسیح نیست که فقط مربوط به... عنایتش، طبیعت بیشتر باشد و البته حضرت موسی علیه السلام که از انبیاء معظم و از انبیاء اولی العزم است کامل بوده است چیزش به اندازه ای که محتاج بوده است بشر، لکن از بین رفته است کتاب حضرت موسی، کتاب حضرت عیسی، هر دوتایشان از بین رفته اند. اینکه الان دست اینهاست اینها خود متن شان دلالت بر این می کند که اینها تورات اصلی و انجیل اصلی نیستند لکن کتاب ما بحمد الله همین طور سال به سال از اول تا به حال محفوظ ست حتی قرآن به خط حضرت امیر یا به خط حضرت سجاد هم الان موجود است در بین ما که همین است، غیر از این هیچ نیست، همین قرآن است، هیچ تغییری نکرده است. (۱۸) پی نوشت ها: ۱. صحیفه نور - جلد ۵- صفحه ۲۱ و ۲۰- ۱۴/۱۱/۵۷. ۲. کتاب ولایت فقیه - صفحه ۱۷. ۳. صحیفه نور - جلد ۵- صفحه ۱۰۷- ۳۰/۱۱/۵۷. ۴. صحیفه نور - جلد ۱- صفحه ۱۱۹- ۲۵/۲/۴۳. ۵. کتاب ولایت فقیه - صفحه ۱۰. ۶. صحیفه نور - جلد ۴- صفحه ۱۶۷ - ۱۸/۱۰/۵۷. ۷. صحیفه نور - جلد ۴- صفحه ۱۹۰- ۱۹/۱۰/۵۷. ۸. ۹. کتاب ولایت فقیه - صفحه ۱۹ و ۱۸. ۱۰. کتاب ولایت فقیه - صفحه ۱۵. ۱۱. کتاب ولایت فقیه - صفحه ۱۰. ۱۲. صحیفه نور - جلد ۱- صفحه ۲۴۰ و ۲۳۹- ۶/۷/۵۶. ۱۳. صحیفه نور - جلد ۲- صفحه ۲۷- ۲۹/۱۱/۵۶. ۱۴. صحیفه نور - جلد ۲۰- صفحه ۳۰ و ۲۹- ۲/۶/۶۵. ۱۵. صحیفه نور - جلد ۱۱- صفحه ۱۳۳ و ۱۳۲- ۸/۱۰/۵۸. ۱۶. صحیفه نور - جلد ۵- صفحه ۱۶۸ و ۱۶۷ - ۱۶/۱۲/۵۷. ۱۷. صحیفه نور - جلد ۲۰- صفحه ۳۱ و ۳۰- ۲/۶/۶۵. ۱۸. صحیفه نور - جلد ۲- صفحه ۲۲۹- ۶/۸/۵۷. منابع مقاله: سخن آفتاب، سازمان تبلیغات اسلامی؛

شرایط و خصوصیات ولی فقیه

شرایط و خصوصیات ولی فقیه شرایطی که برای زمامدار ضروری است مستقیما ناشی از طبیعت طرز حکومت اسلامی است. پس از شرایط عامه مثل عقل و تدبیر، دو شرط اساسی وجود دارد که عبارتند از: ۱- علم به قانون ۲- عدالت چنانکه پس از رسول اکرم -

صلی الله علیه و آله - وقتی در آن کسی که باید عهده دار خلافت شود، اختلاف پیدا شد باز در اینکه مسئول امر خلافت باید فاضل باشد، هیچ گونه اختلاف نظری میان مسلمانان بروز نکرد. اختلاف فقط در دو موضوع بود: ۱- چون حکومت اسلام حکومت قانون است، برای زمامدار علم به قوانین لازم می باشد، چنانکه در روایات آمده است. نه فقط برای زمامدار بلکه برای همه افراد، هر شغل یا وظیفه و مقامی داشته باشند چنین علمی ضرورت دارد. منتهی حاکم باید افضلیت علمی داشته باشد. ائمه ما برای امامت خودشان به همین مطلب استدلال کردند که امام باید فضل بر دیگران داشته باشد. اشکالاتی هم که علماء شیعه بر دیگران نموده اند در همین بوده که فلان حکم را از خلیفه پرسیدند نتوانست جواب بگوید، پس لایق خلافت و امامت نیست. فلان کار را بر خلاف احکام اسلام انجام داد، پس لایق امامت نیست. و... قانوندانی و عدالت از نظر مسلمانان، شرط و رکن اساسی است. چیزهای دیگر در آن دخالت و ضرورت ندارد. مثلا علم به چگونگی ملائکه، علم به اینکه صانع تبارک و تعالی دارای چه اوصافی است، هیچ یک در موضوع امامت دخالت ندارد. چنانکه اگر کسی همه علوم طبیعی را بداند و تمام قوای طبیعت را کشف کند یا موسیقی را خوب بلد باشد، شایستگی خلافت را پیدا نمی کند و نه به این وسیله بر کسانی که قانون اسلام را می دانند و عادلند، نسبت به تصدی حکومت، اولویت پیدا می کند. آنچه مربوط به خلافت است و در زمان رسول اکرم - صلی الله علیه و آله - و ائمه ما - علیهم السلام - درباره آن صحبت و بحث شده و بین مسلمانان هم مسلم بوده این است که حاکم و خلیفه اولا باید احکام اسلام را بداند یعنی قانوندان باشد و ثانیا عدالت داشته، از کمال اعتقادی و اخلاقی برخوردار باشد. عقل همین اقتضا را دارد. زیرا حکومت اسلامی حکومت قانون است، نه خودسری و نه حکومت اشخاص بر مردم. اگر زمامدار مطالب قانونی را نداند، لایق حکومت نیست. چون اگر تقلید کند، قدرت حکومت شکسته می شود و اگر نکند، نمی تواند حاکم و مجری قانون اسلام باشد. و این مسلم است که «الفقهاء حکام علی السلاطین » . سلاطین اگر تابع اسلام باشند باید به تبعیت فقها درآیند و قوانین و احکام را از فقها بپرسند و اجرا کنند. در این صورت حکام حقیقی همان فقها هستند، پس بایستی حاکمیت رسما به فقها تعلق بگیرد، نه به کسانی که به علت جهل به قانون مجبورند از فقها تبعیت کنند. البته لازم نیست که صاحب منصبان و مرزبانان و کارمندان اداری همه قوانین اسلام را بدانند و فقیه باشند، بلکه کافی است قوانین مربوط به شغل و وظیفه خویش را بدانند. چنانکه در زمان پیغمبر - صلی الله علیه و آله - و امیر المؤمنین - علیه السلام - این طور بوده است. مصدر امور باید دارای این دو امتیاز باشد، لکن معاونین و صاحب منصبان و مامورانی که به شهرستانها فرستاده می شوند، باید قوانین مربوط به کار خود را دانسته و در موارد دیگر از مصدر امر بپرسند. (۱) ۲- زمامدار بایستی از کمال اعتقادی و اخلاقی برخوردار و عادل باشد و دامنش به معاصی آلوده نباشد. کسی که می خواهد حدود جاری کند، یعنی قانون جزای اسلام را به مورد اجرا گذارد، متصدی بیت المال و خرج و دخل مملکت شود، و خداوند اختیار اداره بندگانش را به او بدهد باید معصیت کار نباشد و «لا ینال عهدی الظالمین » خداوند تبارک و تعالی به جائر چنین اختیاری نمی دهد. زمامدار اگر عادل نباشد در دادن حقوق مسلمین، اخذ مالیاتها و صرف صحیح آن و اجرای قانون جزا، عادلانه رفتار نخواهد کرد و ممکن است اعوان و انصار و نزدیکان خود را بر جامعه تحمیل نماید و بیت المال مسلمین را صرف اغراض شخصی و هوسرانی خویش کند. بنابراین، نظریه شیعه در مورد طرز حکومت و اینکه چه کسانی باید عهده دار آن شوند، در دوره رحلت پیغمبر اکرم - صلی الله علیه و آله - تا زمان غیبت، واضح است. به موجب آن، امام باید فاضل و عالم به احکام و قوانین و در اجرای آن عادل باشد. (۲) اکنون که دوران غیبت امام - علیه السلام - پیش آمده و بناست احکام حکومتی اسلام باقی بماند و استمرار پیدا کند و هرج و مرج روا نیست، تشکیل حکومت لازم می آید، عقل هم به ما حکم می کند که تشکیلات لازم است، تا اگر به ما هجوم آوردند، بتوانیم جلوگیری کنیم، اگر به نوامیس مسلمین تهاجم کردند، دفاع کنیم. شرع مقدس هم دستور داده که باید همیشه در برابر اشخاصی که می خواهند به شما تجاوز کنند برای دفاع آماده باشید، برای جلوگیری از تعدیات افراد نسبت به یکدیگر هم حکومت و دستگاه قضائی و اجرائی لازم است. چون این امور به خودی خود صورت نمی گیرد، باید

حکومت تشکیل داد. چون تشکیل حکومت و اداره جامعه بودجه و مالیات می خواهد، شارع مقدس بودجه و انواع مالیاتش را نیز تعیین نموده است مانند خراجات، خمس، زکات، و غیره... اکنون که شخص معینی از طرف خدای تبارک و تعالی برای احراز امر حکومت در دوره غیبت تعیین نشده است، تکلیف چیست؟ آیا باید اسلام را رها کنید؟ دیگر اسلام نمی خواهیم؟ اسلام فقط برای دویست سال بود؟ یا اینکه اسلام تکلیف را معین کرده است، ولی تکلیف حکومتی نداریم؟ معنای نداشتن حکومت این است که، تمام حدود و ثغور مسلمین از دست برود، و ما با بیحالی دست روی دست بگذاریم که هر کاری می خواهند بکنند و ما اگر کارهای آنها را امضا نکنیم، رد نمی کنیم. آیا باید اینطور باشد؟ یا اینکه حکومت لازم است و اگر خدا شخص معینی را برای حکومت در دوره غیبت تعیین نکرده است، لکن آن خاصیت حکومتی را که از صدر اسلام تا زمان حضرت صاحب – علیه السلام – موجود بود ;برای بعد از غیبت هم قرار داده است. این خاصیت که عبارت از علم به قانون و عدالت باشد، در عده بیشماری از فقهای عصر ما موجود است. اگر با هم اجتماع کنند می توانند حکومت عدل عمومی در عالم تشکیل دهند. (۳) حاکمی که می خواهد به وسیله تشکیلات دولت و قدرت آمرانه ای که دارد، هدفهای عالی اسلام را عملی کند، همان هدفهائی را که امام – علیه السلام – شرح داد، بایستی همان خصال ضروری را که سابقا اشاره کردیم، داشته باشد، یعنی عالم به قانون و عادل باشد. به همین جهت، حضرت امیر المؤمنین – علیه السلام – به دنبال فرمایشات خود در تعیین هدفهای حکومت به خصال لازم حاکم اشاره می فرماید: «اللهم انی اول من اناب و سمع و اجاب. لم یسبقنی الا رسول الله – صلی الله علیه و آله – بالصلاهٔ. و قد علمتم انه لا ینبغی ان یکون الوالی علی الفروج و الدماء و المغانم و الاحکام و امامهٔ المسلمین البخیل » خدایا من اولین کسی بودم که رو به تو آوردم و (دینت را که بر زبان رسول الله – صلی الله علیه و آله – جاری شد) شنید و پذیرفت. هیچ کس جز پیغمبر خدا – صلی الله علیه و آله – در نمازگزاردن، بر من سبقت نجست. و شما مردم خوب می دانید که شایسته نیست کسی که بر نوامیس و خونها و درآمدها و احکام و قوانین و پیشوائی مسلمانان ولایت و حکومت پیدا می کند، بخیل باشد. «و لا الجاهل فیضلهم بجهله » باید که جاهل (و نا آگاه از قوانین) نباشد تا از روی نادانی مردم را به گمراهی بکشاند. «و لا الجافی فیقطعهم بجفائه، و لا الخائف للدول فیتخذ قوما دون قوم » . و باید که جفاکار و خشن نباشد تا به علت جفای او مردم با او قطع رابطه و مراوده کنند. و نیز باید که از دولتها نترسد تا با یکی دوستی و با دیگری دشمنی کند. «و لا المرتشی فی الحکم فیذهب بالحقوق و یقف بینها دون المقاصد، ولا المعطل للسنهٔ فیهلك الامهٔ » و باید که در کار قضاوت رشوه خوار نباشد تا حقوق افراد را پایمال کند و نگذارد حق به حق دار برسد، و نباید که سنت و قانون را تعطیل کند تا امت به گمراهی و نابودی نرود. درست توجه کنید که مطالب این روایت حول دو موضوع دور می زند: یکی علم و دیگر عدالت، و این دو را خصلت ضروری «والی » قرار داده است. در عبارت «و لا الجاهل فیضلهم بجهله » روی خصلت علم تکیه می نماید. عدالت به معنای واقعی این است که در ارتباط با دول و معاشرت با مردم و معاملات با مردم و دادرسی و قضا و تقسیم درآمد عمومی مانند حضرت امیر المؤمنین – علیه السلام – رفتار کند و طبق برنامه ای که برای مالك اشتر و در حقیقت برای همه والیان و حکام تعیین فرموده است، چون بخشنامه ای است عمومی که فقها هم اگر والی شدند، بایستی دستورالعمل خویش بدانند. (۴) من از ابتدا معتقد بودم و اصرار داشتم که شرط مرجعیت لازم نیست. مجتهد عادل مورد تایید خبرگان محترم سراسر کشور کفایت می کند. اگر مردم به خبرگان رای دادند تا مجتهد عادلی را برای رهبری حکومتشان تعیین کنند. وقتی آنها هم فردی را تعیین کردند تا رهبری را به عهده بگیرد، رهبری او مورد قبول مردم است. در این صورت او ولی منتخب مردم می شود و حکمش نافذ است. در اصل قانون اساسی من این را می گفتم ولی دوستان در شرط مرجعیت پافشاری کردند، من هم قبول کردم. من در آن هنگام می دانستم که این در آینده نه چندان دور قابل پیاده شدن نیست. (۵) اسلام برای آن کس که سرپرستی برای مردم می خواهد بکند، ولایت بر مردم دارد یك شرایطی قرار داده است که وقتی یك شرطش نباشد، خود به خود ساقط است، تمام است، دیگر لازم نیست که مردم جمع بشود، اصلا خودش هیچ است. اگر بیجا – اگر – یك سیلی بزند،

رئیس جمهور اسلام اگر یک سیلی بیجا به یک نفر بزند ساقط است، تمام شد ریاست جمهوریش دیگر و باید برود سراغ کارش، آن سیلی را هم عوضش را باید بیاید بزند توی صورتش. (۶) در مورد رهبری، ما که نمی توانیم نظام اسلامی مان را بدون سرپرست رها کنیم، باید فردی را انتخاب کنیم که از حیثیت اسلامی مان در جهان سیاست و نیرنگ دفاع کند. (۷) امام (ع) می فرماید: «از حکم کردن (دادرسی) بپرهیزید، زیرا حکومت (دادرسی) فقط برای امامی است که عالم به قضاوت (و آئین دادرسی و قوانین) و عادل در میان مسلمانان باشد، برای پیغمبر است یا وصی پیغمبر.» ملاحظه می کنید کسی که می خواهد حکومت (دادرسی) کند: اولا باید امام باشد. در اینجا معنای لغوی «امام » که عبارت از رئیس و پیشوا باشد، مقصود است نه معنای اصطلاحی به همین جهت، نبی را هم امام دانسته است. اگر معنای اصطلاحی «امام » مراد بود، قید عالم و عادل زائد می نمود. دوم اینکه عالم به قضا باشد. اگر امام بود، لکن علم به قضا نداشت، یعنی قوانین و آئین دادرسی اسلام را نمی دانست، حق قضاوت ندارد. سوم اینکه باید عادل باشد. پس قضا (دادرسی) برای کسی است که این سه شرط (یعنی رئیس و عالم و عادل بودن) را داشته باشد. بعد می فرماید که این شروط بر کسی جز نبی یا وصی نبی منطبق نیست. قبلا عرض کردم که منصب قضا برای فقیه عادل است و این موضوع از ضروریات فقه است و در آن خلافی نیست. اکنون باید دید شرائط قضاوت در فقیه موجود است یا نه. بدیهی است منظور، فقیه عادل است نه هر فقیهی. فقیه طبعا عالم به قضا است، چون فقیه به کسی اطلاق می شود که نه فقط عالم به قوانین و آئین دادرسی اسلام، بلکه عالم به عقاید و قوانین و نظامات و اخلاق باشد یعنی دین شناس به تمام معنی کلمه باشد. فقیه، وقتی عادل هم باشد دو شرط را دارد. شرط دیگر این بود که امام، یعنی رئیس باشد. و گفتیم که فقیه عادل، مقام امامت و ریاست را برای قضاوت – به حسب تعیین امام – علیه السلام – دارا است. آنگاه امام – علیه السلام – حصر فرموده که این شروط جز بر نبی یا وصی نبی بر دیگری منطبق نیست. فقها چون نبی نیستند، پس وصی نبی یعنی جانشین او هستند. بنابراین، آن مجهول از این معلوم به دست می آید که فقیه، وصی رسول اکرم – صلی الله علیه و آله – است و در عصر غیبت، امام المسلمین و رئیس المله می باشد، و او باید قاضی باشد، و جز او کسی حق قضاوت و دادرسی ندارد. (۸) پی نوشت ها: ۱. کتاب ولایت فقیه – صفحه ۵۳و۵۲و۵۱. ۲. کتاب ولایت فقیه – صفحه ۵۴و۵۳. ۳. کتاب ولایت فقیه – صفحه ۵۵و۵۴. ۴. کتاب ولایت فقیه – صفحه ۶۲و۶۱. ۵. صحیفه نور – جلد ۲۱– صفحه ۱۲۹– ۹/۲/۶۸. ۶. صحیفه نور – جلد ۳– صفحه ۱۴۱– ۲۸/۸/۵۷. ۷. صحیفه نور – جلد ۲۱– صفحه ۱۲۹– ۹/۲/۶۸. ۸. کتاب ولایت فقیه – صفحه ۸۴و۸۳. منابع مقاله: سخن آفتاب، سازمان تبلیغات اسلامی ؛

ضرورت و اهمیت ولایت فقیه

ضرورت و اهمیت ولایت فقیه بدیهی است ضرورت اجرای احکام که تشکیل حکومت رسول اکرم – صلی الله علیه و آله و سلم – را لازم آورده، منحصر و محدود به زمان آن حضرت نیست، و پس از رحلت رسول اکرم – صلی الله علیه و آله – نیز ادامه دارد. طبق آیه شریفه، احکام اسلام محدود به زمان و مکانی نیست و تا ابد باقی و لازم الاجرا است. تنها برای زمان رسول اکرم – صلی الله علیه و آله – نیامده، تا پس از آن متروک شود و دیگر حدود و قصاص، یعنی قانون جزای اسلام اجرا نشود، یا انواع مالیاتهای مقرر گرفته نشود، یا دفاع از سرزمین و امت اسلام تعطیل گردد. این حرف که قوانین اسلام، تعطیل پذیر یا منحصر و محدود به زمان یا مکانی است، بر خلاف ضروریات اعتقادی اسلام است. بنابراین، چون اجرای احکام پس از رسول اکرم – صلی الله علیه و آله – و تا ابد ضرورت دارد، تشکیل حکومت و برقراری دستگاه اجرا و اداره، ضرورت می یابد. بدون تشکیل حکومت و بدون دستگاه اجرا و اداره که همه جریانات و فعالیت های افراد را از طریق اجرای احکام تحت نظام عادلانه درآورد، هرج و مرج بوجود می آید و فساد اجتماعی و اعتقادی و اخلاقی، پدید می آید. پس برای اینکه هرج و مرج و عنان گسیختگی پیش نیاید و جامعه دچار فساد نشود، چاره ای نیست جز تشکیل حکومت و انتظام بخشیدن به همه اموری که در کشور جریان می یابد. بنابراین، به

ضرورت شرع و عقل، آنچه در دوره حیات رسول اکرم – صلی الله علیه و آله – و زمان امیر المؤمنین علی بن ابی طالب – علیه السلام – لازم بوده، یعنی حکومت و دستگاه اجرا و اداره، پس از ایشان و در زمان ما لازم است. برای روشن شدن مطلب، این سؤال را مطرح می کنم: از غیبت صغری تاکنون که هزار و چند صد سال می گذرد و ممکن است صدهزار سال دیگر بگذرد و مصلحت اقتضا نکند که حضرت تشریف بیاورد، در طول این مدت مدید، احکام اسلام باید زمین بماند و اجرا نشود؟ و هر که هر کاری خواست بکند؟ هرج و مرج است؟ قوانینی که پیغمبر اسلام در راه بیان و تبلیغ و نشر و اجرای آن بیست و سه سال زحمت طاقت فرسا کشید، فقط برای مدت محدودی بود؟ آیا خدا اجرای احکامش را محدود کرد به دویست سال؟ و پس از غیبت صغری، اسلام دیگر همه چیزش را رها کرده است؟ اعتقاد به چنین مطالبی یا اظهار آنها، بدتر از اعتقاد و اظهار، منسوخ شدن اسلام است. هیچ کس نمی تواند بگوید: «دیگر لازم نیست از حدود و ثغور و تمامیت ارضی وطن اسلامی دفاع کنیم، یا امروز مالیات و جزیه و خراج و خمس و زکات، نباید گرفته شود، قانون کیفری اسلام و دیات و قصاص باید تعطیل شود» . هر که اظهار کند که تشکیل حکومت اسلامی ضرورت ندارد، منکر ضرورت اجرای احکام اسلام شده و جامعیت احکام و جاودانگی دین مبین اسلام را انکار کرده است. (۱) حکمت آفریدگار بر این تعلق گرفته که مردم به طریقه عادلانه زندگی کنند و در حدود احکام الهی قدم بردارند. این حکمت، همیشگی و از سنت های خداوند متعال و تغییر ناپذیر است. بنابراین امروز و همیشه، وجود ولی امر یعنی حاکمی که قیم و بر پا نگهدارنده نظم و قانون اسلام باشد، ضرورت دارد. وجود حاکمی که مانع تجاوزات و ستمگریها و تعدی به حقوق دیگران باشد، امین و امانتدار و پاسدار خلق خدا باشد، هادی مردم به تعالیم و عقاید و احکام و نظامات اسلام باشد و از بدعت هائی که دشمنان و ملحدان در دین و در قوانین و نظامات می گذارند، جلوگیری کند. مگر خلافت امیر المؤمنین – علیه السلام – به خاطر همین معانی نبود؟ آن علل و ضرورتهائی که آن حضرت را امام کرده است الآن هم هست، با این تفاوت که شخص معینی نیست، بلکه موضوع را عنوانی قرار داده اند تا همیشه محفوظ باشد. پس اگر احکام اسلام باید باقی بماند و از تجاوز هیئت های حاکمه ستمگران به حقوق مردم ضعیف جلوگیری شود و اقلیت های حاکمه نتوانند برای تامین لذت و نفع مادی خویش مردم را غارت و فاسد کنند، اگر باید نظم اسلام برقرار شود و همه افراد بر طریقه عادلانه اسلام رفتار کنند و از آن تخطی ننمایند، اگر باید جلو بدعت گذاری و تصویب قوانین ضد اسلامی توسط مجلس های قلابی گرفته شود، اگر باید نفوذ بیگانگان در کشورهای اسلامی از بین برود، حکومت لازم است. این کارها بدون حکومت و تشکیلات دولت انجام نمی شود. البته حکومت صالح لازم است، حاکمی که قیم امین صالح باشد و گر نه حکومت کنندگان موجود به درد نمی خورند، چون جابر و فاسدند و صلاحیت ندارند. چون در گذشته برای تشکیل حکومت و برانداختن تسلط حکام خائن و فاسد به طور دسته جمعی و بالاتفاق، قیام نکردیم و بعضی سستی به خرج دادند و حتی از بحث و تبلیغ نظریات و نظامات اسلامی مضایقه نمودند. بلکه بعکس به دعاگوئی حکام ستمکار پرداختند، این اوضاع به وجود آمد. نفوذ و حاکمیت اسلام در جامعه کم شد، ملت اسلام دچار تجزیه و ناتوانی گشت، احکام اسلام بی اجرا ماند و در آن تغییر و تبدیل واقع شد استعمارگران برای اغراض شوم خود بدست عمال سیاسی خود قوانین خارجی و فرهنگ اجنبی را در بین مسلمانان رواج دادند و مردم را غرب زده کردند. اینها همه برای این بود که ما قیم و رئیس و تشکیلات رهبری نداشتیم. ما تشکیلات حکومتی صالح می خواهیم. این مطلب از واضحات است. (۲) اگر کسی بپرسد چرا خدای حکیم «اولی الامر» قرار داده و به اطاعت آنان امر کرده است؟ جواب داده خواهد شد که به علل و دلائل بسیار چنین کرده است. از آن جمله اینکه چون مردم بر طریقه مشخص و معینی نگهداشته شده و دستور یافته اند که از این طریقه تجاوز ننمایند و از حدود و قوانین مقرر در نگذرند. زیرا که با این تجاوز و تخطی دچار فساد خواهند شد، و از طرفی این امر به تحقق نمی پیوندد و مردم بر طریقه معین نمی روند و نمی مانند و قوانین الهی را بر پا نمی دارند، مگر در صورتی که فرد (یا قدرت) امین و پاسداری برایشان گماشته شود که عهده دار این امر باشد و نگذارد پا از دائره حقشان بیرون نهند یا به حقوق دیگران تعدی کنند، زیرا اگر چنین

نباشد و شخص با قدرت بازدارنده ای گماشته نباشد، هیچ کس لذت و منفعت خویش را که با فساد دیگران ملازمه دارد، فرو نمی گذارد و در راه تامین لذت و نفع شخصی، به ستم و تباهی دیگران می پردازد... علت و دلیل دیگر اینکه، ما هیچ یک از فرقه ها یا هیچ یک از ملت ها و پیروان مذاهب مختلف را نمی بینیم که جز بوجود یک بر پا نگهدارنده نظم و قانون و یک رئیس و رهبر توانسته باشد به حیات خود ادامه داده باقی بماند، زیرا برای گذران امر دین و دنیای خویش ناگزیر از چنین شخص هستند. بنابراین در حکمت خدای حکیم روا نیست که مردم یعنی آفریدگان خویش را بی رهبر و بی سرپرست رها کند، زیرا خدا می داند که بوجود چنین شخصی نیاز دارند و موجودیتشان جز بوجود وی قوام و استحکام، نمی یابد و به رهبری اوست که با دشمنانش می جنگند و درآمد عمومی را میانشان تقسیم می کنند و نماز جمعه و جماعت را برگزار می کنند و دست ستمگران جامعه را از حریم حقوق مظلومان کوتاه می دارند. و باز از جمله آن علل و دلائل، یکی این است که اگر برای آنان امام بر پا نگهدارنده نظم و قانون، خدمتگزار امین و نگاهبان پاسدار و امانتداری تعیین نکند، دین به کهنگی و فرسودگی دچار خواهد شد و آئین از میان خواهد رفت و سنن و احکام اسلامی دگرگونه و وارونه خواهد گشت و بدعت گذاران، چیزها در دین خواهند افزود و ملحدان و بی دینان، چیزها از آن خواهند کاست و آن را برای مسلمانان به گونه ای دیگر جلوه خواهند داد، زیرا می بینیم که مردم ناقصند و نیازمند کمالند و نا کاملند، علاوه بر اینکه با هم اختلاف دارند و تمایلات گوناگون و حالات متشتت دارند. بنابراین هر گاه کسی را که بر پا نگهدارنده نظم و قانون باشد و پاسدار آنچه پیامبر آورده بر مردم نگماشته بود، به چنان صورتی که شرح دادیم، فاسد می شدند و نظامات و قوانین و سنن و احکام اسلام، دگرگونه می شود، ایمان و محتوی ایمان دگرگون می گشت، و این تغییر، سبب فساد همگی مردمان و بشریت به تمامی است. چنانکه از فرمایش - امام علیه السلام - استنباط می شود، علل و دلائل متعددی تشکیل حکومت و برقراری «ولی امر» را لازم آورده است. این علل و دلائل و جهات، موقتی و محدود به زمانی نیستند، و در نتیجه لزوم تشکیل حکومت همیشگی است. مثلا تعدی مردم از حدود اسلام و تجاوز آنان به حقوق دیگران و اینکه برای تامین لذت و نفع شخصی، به حریم حقوق دیگران دست اندازی کنند، همیشه هست. نمی توان گفت این فقط در زمان حضرت امیر المؤمنین - علیه السلام - بوده و مردم بعدا همه ملائکه می شوند. (۳) آنقدر به ولایت فقیه اثر مترقی بار است که در سایر این موادی که شما ملاحظه می کنید، معلوم نیست مثل آنجا باشد. یک نفر آدمی که همه جهات اخلاقیش و دیانتی اش و ملی بودنش و علم و عملش ثابت است پیش ملت و خود ملت این را تعیین می کنند، این نظارت می کند بر اینکه مبادا خیانت بشود. همان رئیس جمهوری که ملت خودشان تعیین می کنند و انشاء الله دیگر از این به بعد امین تعیین می کنند، لکن معذلک برای محکم کاری یک فقیهی که عمرش را صرف در اسلام کرده است و عمرش را برای اسلام خدمت کرده می گذارند ببینند این چه می کند، مبادا یک وقت خلاف بکند. رئیس جمهور آتیه ما خلاف نمی کند لکن محکم کاری شده که نگذارند این خلاف بکند. رؤسای ارتش ما و ژاندارمری ما و این رؤسای درجه اول، دیگر از این به بعد اشخاصی نیستند که خیانت بکنند لکن محکم کاری شده است که همین فقیه را ناظر قرار بدهند و هکذا آن موارد حساس را نظارت می کند فقیه و تصرف می کند فقیه. (۴) اصولا قانون و نظامات اجتماعی، مجری لازم دارد در همه کشورهای عالم، و همیشه اینطور است که قانونگزاری به تنهائی فایده ندارد. قانونگزاری، به تنهائی سعادت بشر را تامین نمی کند. پس از تشریح قانون بایستی قوه مجریه ای به وجود آید. قوه مجریه است که قوانین و احکام دادگاهها را اجرا می کند و ثمره قوانین و احکام عادلانه دادگاهها را عاید مردم می سازد. به همین جهت، اسلام همان طور که قانونگزاری کرده، قوه مجریه هم قرار داده است. «ولی امر» متصدی قوه مجریه هم هست. (۵) امروز ما مواجه با همه قدرت ها هستیم و آنها در خارج و داخل دارند طرح ریزی می کنند برای اینکه این انقلاب را بشکنند و این نهضت اسلامی و جمهوری اسلامی را شکست بدهند و نابود کنند و این یک تکلیف الهی است برای همه که اهم تکلیف هائی است که خدا دارد، یعنی حفظ جمهوری اسلامی از حفظ یک نفر و لو امام عصر باشد، اهمیتش بیشتر است، برای اینکه امام عصر هم خودش را فدا می کند برای

اسلام. همه انبیا از صدر عالم تا حالا که آمدند، برای کلمه حق و برای دین خدا مجاهده کردند و خودشان را فدا کردند. پیامبر اکرم آنهمه مشقات را کشید و اهل بیت معظم او آنهمه زحمات را متحمل، متکفل شدند و جانبازی ها را کردند همه برای حفظ اسلام است. اسلام یک ودیعه الهی است پیش ملت ها که این ودیعه الهی برای تربیت خود افراد و برای خدمت به خود افراد هست و حفظ این بر همه کس واجب عینی است. یعنی همه - چیز هستیم - مکلف هستیم حفظ کنیم تا آنوقتی که یک عده ای قائم بشوند برای حفظ او که آنوقت تکلیف از دیگران برداشته می شود. امروز ایجاد اختلاف، هر اختلافی باشد، و کارهائی که اختلاف انگیز است، هر کاری باشد و با هر اسمی باشد، این مضر به اسلام است و مضر به انقلاب است. (۶) ... ما همین اوصاف رئیس جمهور و اوصاف وکلائی که بعد می خواهید انشاء الله تعیین کنید باید بگویم و شما خودتان انتخاب کنید و از تفرقه و تفرق پرهیز کنید. اشخاص را هم ملاحظه سوابق شان را بکنید که قبل از انقلاب چه بوده اند، در حال انقلاب چه بوده اند و بعد از پیروزی نسبی چه کردند و چه بودند و بعد از اینکه همه اوصافش را به دست آوردید و او را شخصی دانستید که لیاقت دارد برای یک همچو مسندی و می تواند این مملکت را به طوری که خدا می خواهد اداره کند تا آن حدودی که در اختیار اوست و شخصی است که تعهدی به اسلام دارد، اعتقاد به قوانین اسلام دارد و در مقابل قانون اساسی خاضع است و اصل صد و دهم ظاهرا که راجع به ولایت فقیه است، معتقد است و وفادار است نسبت به او، یک همچو شخصی را شماها خودتان انتخاب کنید و گروه های مردم را هم وادار کنید که یک همچو شخصی را انتخاب کنند و از تفرقه بپرهیزید. (۷) پی نوشت ها: ۱. کتاب ولایت فقیه - صفحه ۲۶و۲۵. ۲. کتاب ولایت فقیه - صفحه ۴۳و۴۲. ۳. کتاب ولایت فقیه - صفحه ۴۱و۴۰. ۴. صحیفه نور - جلد ۱۰- صفحه ۱۵۵و۱۵۴- ۱۶/۸/۵۸. ۵. کتاب ولایت فقیه - صفحه ۲۴. ۶. صحیفه نور - جلد ۱۵- صفحه ۲۲۱- ۲۶/۸/۶۰. ۷. صحیفه نور - جلد ۱۱- صفحه ۱۵۲و۱۵۱- ۹/۱۰/۵۸. منابع مقاله: سخن آفتاب، سازمان تبلیغات اسلامی ؛

ماهیت ولایت فقیه

ماهیت ولایت فقیه اگر رسول اکرم - صلی الله علیه و آله و سلم - خلافت را عهده دار شد به امر خدا بود. خدای تبارک و تعالی آن حضرت را خلیفه قرار داده است: «خلیفهٔ الله فی الارض » نه اینکه به رای خود حکومتی تشکیل دهد و بخواهد رئیس مسلمین شود. همچنین بعد از اینکه احتمال می رفت اختلافاتی در امت پدید آید - چون تازه به اسلام ایمان آورده و جدید العهد بودند - خدای تعالی از راه وحی، رسول اکرم - صلی الله علیه و آله و سلم - را الزام کرد که فورا همان جا، وسط بیابان امر خلافت را ابلاغ کند، پس رسول اکرم - صلی الله علیه و آله و سلم - به حکم قانون و به تبعیت از قانون، حضرت امیر المؤمنین - علیه السلام - را به خلافت تعیین کرد، نه باین خاطر که دامادش بود یا خدماتی کرده بود بلکه چون مامور و تابع حکم خدا بود و مجری فرمان خدا بود. باری حکومت در اسلام، به مفهوم تبعیت از قانون است، و فقط قانون بر جامعه حکمفرمائی دارد. آنجا هم که اختیارات محدودی به رسول اکرم - صلی الله علیه و آله و سلم - و ولایت داده شده، از طرف خداوند است. حضرت رسول اکرم - صلی الله علیه و آله و سلم - هر وقت مطلبی را بیان یا حکمی را ابلاغ کرده اند، به پیروی از قانون الهی بوده است ;قانونی که همه بدون استثنا بایستی از آن پیروی و تبعیت کنند. (۱) جهان، اسلام را نمی دانند یعنی چه. آن جهانی که شما می گویید، یک جهانی جاهل هست به اسلام، اینها نمی دانند که حکومت اسلامی می آید برای اینکه دیکتاتوری نباشد، نه در شهر خودش، در مملکت خودش نباشد، در امریکا هم نباشد. حکومت اسلام یک حکومتی است که برای از بین بردن دیکتاتوری می آید. آن کسی که اسلام قرار داده برای حکومت، آن کسی است که با دیکتاتوری به حسب مذهبش مخالف است، مذهبش حکم می کند به اینکه دیکتاتوری نباید باشد. اینها خیال می کنند که همچو که گفتند فقیه عادل عالم مطلع بر موازین غیر جائر ملتفت کذا، باید فلان مقام را، قضاوت را تعیین کند، باید اگر مردم تعیین کردند یک رئیسی را برای کشور، آن هم اجازه بدهد، این می شود دیکتاتوری! ! اما اگر چنانچه

یک نفر آدم ظالم جائر دیکتاتور همه چیز بیایـد، نه این دیکتاتوری نیست! ! فرق فقط این است که معلوم می شود با علم مخالفند با عدالت مخالفند، اینهایی که با حکومت فقیه مخالفند. با اینکه الآن هم در قانون اساسـی که درست کردند قضـیه حکومتی نیست در کار، اصـلا اسـلام حکومت ندارد، اسلام اینطور نیست یک حاکمی مثل آقای هیتلر داشته باشد آنجا، مثل آقای کارتر که نظیر هیتلر است داشـته باشـد آنجا و سـرکوبی کند همه را و بزند و بکوبد. اصـلا این چیزها در اسـلام مطرح نیست. اسـلام که فقیه عادل مطلع دلسوز برای ملت را قرار می دهـد که این نظارت کنـد یا فرض کنیـد حکومت کنـد، برای این است که جلو بگیرد از غیر عادل، غیر عادل نیاید و مردم را بچاپد. از صدر اسـلام تا حالا شـما ملاحظه کنید که آن حکومت های صدر اسـلام مثل علی بن ابیطالب سلام الله علیه چه جور بود، یـک حکومت اسـلامی روی عـدالت، بعـدش افتـاد دست بنی امیه و بنی عبـاس و حکومت هـای جائر دیگر و شاهنشـاهی و امثـال ذلـک. مسـلمین آنجـا را هم گرفتنـد و بعـد شاهنشاهی شـد و نتوانسـتند مسـلمین اسلام را درست پیاده کننـد و حکومت اسـلامی را، نشـد. اسـلام غریب است الآـن، اسـلام غریب است، همـانطور که غربـا را نمی شناسـند، یک غریبی وارد یک شهری بشود مردمش نمی شـناسد، اسـلام الآن غریب است توی ملت ها، نمی شناسـند اسـلام را چون نمی شناسـند اسلام را، احکام اسـلام را هم نمی دانند، اسـلام شـناس های ما هم اسلام را نمی شناسند، نمی شناسند این چی هست، وقتی نشناختند خیال می کنند که اگر چنـانچه - فقیه - حکومت فقیه باشـد، حکومت دیکتـاتوری است و اگر چنانچه فقیه در کار نباشـد، دیگر هر که می خواهد باشد، اگر شمر هم باشد این آقایان اشکالی به آن ندارند فقط فقیه را بهش اشکال دارند. اشکال هم برای این است که از اسلام می ترسـند، از اسلام ترس دارند. اسلام نمی گذارد این حیثیت فاسدها را باقی باشد. اینها می ترسند از آن، بعضی ها هم گول خوردند، بعضـی ها متعمدند در این امر، بعضـی ها هم گول خوردند و الا حکومت اسـلامی مثل حکومت علی بن ابیطالب دیکتاتوری تویش نیست، حکومتی است که به عدل است، حکومتی است که زندگی خودش از زندگی سایر رعیت ها بدتر است، آنها نمی توانسـتند مثل او زنـدگی کنند، او نان جو هم سـیر نمی خورد، یک لقمه، دو تا لقمه برمی داشت با یک خرده نمک می خورد. این حکومت اصـلا می توانـد دیکتـاتوری؟ دیکتـاتوری برای چـه بکنـد؟ عیش و عشـرتی نیسـت تـا اینکـه بخواهـد دیکتـاتوری بکنـد برای او. حکمفرمایی اصـلا در اسـلام نیست، حکمفرمایی اصـلا در کار نیست. پیغمبر اسـلام که راس مسلمین و اسلام بود وقتی که در یک مجلسـی نشسته بودند تو مسجد روی آن حصیرها (معلوم نیست حصیر حسابی هم داشته باشد) آنجا نشسته بودند، دور هم که نشسته بودنـد، عرب هایی که خارج بودند و نمی شـناختند پیغمبر را می آمدند می گفتند که کدام یکی محمد هستید، نمی شـناختند برای اینکه حتی یـک همچون چیزی هم زیر پیغمبر نبود. حالاـ مـا اشـراف هستیم. یک همچو حکومتی که بنا باشـد اینطوری باشـد، یک خـانه گلی داشـته باشـد، یـک گلیم هم حتی نداشـته باشـد، یـک حکومتی که یک پوست می گوینـد داشـته است که روزها علوفه شترش را حضرت امیر رویش می ریخته، شب ها زیر خودش و فاطمه می انداخته و می خوابیده رویش، اینکه دیکتاتوری نمی تواند باشـد. اینهایی که می گوینـد دیکتاتوری، اسـلام را نمی فهمنـد چی هست، فقیه اسـلام را نمی دانند، خیال می کنند ما، هر فقیه، هر فقیه، هر چه هم فاسـد باشـد این حکومت، فقیه اگر پایش را اینطور بگـذارد، اگر یک گناه صـغیره هم بکنـد از ولایت ساقط است. مگر ولاـیت یـک چیز آسـانی است که بدهنـد دست هر کس؟ اینها که می گوینـد که دیکتاتوری پیش می آیـد - نمی دانم - این مسائـل پیش می آیـد، اینهـا نمی داننـد که حکومت اسـلامی حکومت دیکتاتوری نیست. مـذهب مقابل اینها ایسـتاده، اسـلام مقابل دیکتاتورها ایسـتاده و ما می خواهیم که فقیه باشـد که جلوی دیکتاتورها را بگیرد، نگـذارد رئیس جمهور دیکتاتوری کنـد، نگذارد نخست وزیر دیکتـاتوری کنـد، نگـذارد رئیس مثلا لشـکر دیکتاتوری بکنـد، نگـذارد رئیس ژانـدارمری دیکتاتوری بکنـد، نه اینکه بخواهیم دیکتاتوری درست کنیم، فقیه می خواهـد چه کنـد دیکتاتوری را؟ ! کسـی که زنـدگی، زنـدگی عادی دارد و نمی خواهد این مسائـل را، دیکتـاتوری برای چه می خواهـد بکنـد؟ حکمفرمـایی در کار نیست در اسـلام، علاوه حالا در این قانون اساسـی که اینقـدر احتیاط کاری هم شـده، آقایان هم اینقـدر احتیاط کاری کرده انـد که یک دفعه مردم بیاینـد خودشان تعیین کنند یک خبره

هایی را، این دیکتاتوری است؟ ! این خبره ها را یکی بیاید بگوید که در یک شهری از این شهرها یک کسی فشار آورد روی مردم که بیایید به این شخص رای بدهید، حتی تبلیغات هم نشد، مردم اینها را می شناختند، مردم می دانستند اینها را. اگر صد دفعه دیگر مـا بخواهیم خبرگـان تعیین کنیم، یـا خود این آقایـان تعیین می شونـد یا یکی مثل اینها. مردم با رای آزاد، من گمان نـدارم در هیچ جـای دنیـا اینطور واقع شـده باشـد، اینطور رای داده باشـند، مردم اینطور عاشـقانه رای داده باشـند به یـک مطلبی. (۲) شارع مقدس اسـلام، یگانه قدرت مقننه است. هیچ کس حق قانونگزاری ندارد و هیچ قانونی جز حکم شارع را، نمی توان به مورد اجرا گذاشت. به همین سـبب در حکومت اسـلامی به جای مجلس قانونگزاری که یکی از سه دسته حکومت کنندگان را تشکیل می دهد، مجلس برنامه ریزی وجود دارد که برای وزارتخانه های مختلف در پرتو احکام اسلام، برنامه ترتیب می دهد و با این برنامه ها کیفیت انجام خدمت عمومی را در سراسر کشور تعیین می کند. مجموعه قوانین اسلام که در قرآن و سنت گرد آمده، توسط مسلمانان پذیرفته و مطـاع شـناخته شـده است. این توافق و پـذیرفتن، کـار حکومت را آسـان نموده و به خود مردم متعلق کرده است. در صورتی که در حکومتهای جمهوری و مشـروطه سلطنتی، اکثریت کسانی که خود را نماینده اکثریت مردم معرفی می نمایند، هر چه خواستند به نام قـانون تصویب کرده سپس بر همه مردم تحمیـل می کننـد. حکومت اسـلام، حکومت قـانون است. در این طرز حکومت، حاکمیت منحصـر به خداست و قانون فرمان و حکم خدا است. قانون اسـلام یا فرمان خدا بر همه افراد و بر دولت اسـلامی، حکومت تام دارد. همه افراد از رسول اکرم - صـلی الله علیه و آله و سـلم - گرفته تـا خلفـای آن حضـرت و سایر افراد، تا ابـد تابع قانون هسـتند ;همان قـانونی که از طرف خـدای تبـارک و تعالی نازل شـده و در لسان قرآن و نبی اکرم - صـلی الله علیه و آله و سـلم - بیان شـده است. حکومت اسـلامی، هیچ یک از انواع طرز حکومتهای موجود نیست. مثلا اسـتبدادی نیست که رئیس دولت مستبد و خود رای باشد، مـال و جـان مردم را به بازی بگیرد و در آن به دلخواه دخل و تصـرف کنـد، هر کس را اراده اش تعلق گرفت، بکشـد و هر کس را خواست، انعام کنـد و به هر که خواست تیول بدهد و املاک و اموال ملت را به این و آن ببخشد. رسول اکرم - صـلی الله علیه و آله و سـلم - و حضرت امیر المؤمنین - علیه السلام - و سایر خلفا هم، چنین اختیاراتی نداشتند. حکومت اسلامی نه استبدادی است و نه مطلقه، بلکه مشروطه است. البته نه مشروطه به معنی متعارف فعلی آن که تصویب قوانین تابع آراء اشخاص و اکثریت باشد. مشروطه از این جهت که، حکومت کننـدگان در اجرا و اداره مقیـد به یـک مجموعه شـرط هسـتند که در قرآن کریم و سـنت رسول اکرم - صلی الله علیه و آله و سـلم - معین گشته است. مجموعه شرط، همان احکام و قوانین اسلام است که باید رعایت و اجرا شود. از این جهـت حکـومت اسـلامی، حکـومت قـانون الهی بر مردم اسـت. فرق اساسـی حکـومت اسـلامی بـا حکومتهـای مشـروطه سـلطنتی و جمهوری در همین است. در اینکه نماینـدگان مردم یا شاه در این گونه رژیم ها به قانونگزاری می پردازنـد، در صورتی که قـدرت مقننه و اختیار تشـریع در اسـلام، به خداوند متعال اختصاص یافته است. (۳) مع الاسف اشخاصـی که اطلاع ندارند بر وضعیت برنامه های اسـلام، گمان می کننـد که اگر چنانچه ولایت فقیه در قانون اساسـی بگـذرد، این اسـباب دیکتاتوری می شود، در صورتی که ولایـت فقیه است که جلو دیکتـاتوری را می گیرد. اگر ولایت فقیه نباشـد، دیکتاتوری می شود. آن که جلوگیری می کنـد از اینکه رئیس جمهور دیکتاتوری نکنـد، آن که جلو می گیرد از اینکه رئیس ارتش دیکتاتوری نکنـد. رئیس ژانـدارمری دیکتاتوری نکند، رئیس شهربانی دیکتاتوری نکند، نخست وزیر دیکتاتوری نکند، آن فقیه است. آن فقیهی که برای امت تعیین شده است و امام امت قرار داده شـده است، آن است که می خواهـد این دیکتـاتوری هـا را بشـکند و همه را به زیر بیرق اسـلام و حکومت قـانون بیـاورد. اسلام، حکومتش حکومت قانون است، یعنی قانون الهی، قانون قرآن و سنت است و حکومت، حکومت تابع قانون است، یعنی خود پیغمبر هم تابع قانون، خود امیر المؤمنین هم تابع قانون، تخلف از قانون یک قدم نمی کردند و نمی توانستند بکنند. خدای تبارک و تعالی می فرمایـد که اگر چنانچه یک تخلفی بکنی، یک چیزی را به من نسبت بـدهی، تو را اخذ می کنم، و تینت را قطع می کنم. اسـلام دیکتـاتوری نـدارد. اسـلام همه اش روی قـوانین است و آن کسـانی که پاسـدار اسـلامند اگر بخواهنـد دیکتـاتوری کننـد. از

پاسداری ساقط می شوند به حسب حکم اسلام. (۴) من می گویم اگر چنانچه پیغمبر اسلام – صلی الله علیه و آله و سلم – غیر از این موجود تربیت نکرده بود، کافی بود برایش. اگر چنانچه پیغمبر اسلام مبعوث شده برای اینکه یک همچو موجودی را تحویل جامعه بدهد، این کافی بود. یک همچو موجودی که هیچ سراغ ندارد کسی و بعدها هم سراغ ندارد کسی، امروز روز نصب اوست به امامت امت. یک همچو موجودی امام امت است. البته کس دیگر به پای او نخواهد رسید و بعد از رسول اکرم کسی افضل از او در هیچ معنائی نیست و نخواهد بود. لیکن در مراتب بعد هم که باید این امت هدایت بشود، پیغمبر اکرم که از دنیا می خواست تشریف ببرد، تعیین جانشین و جانشین ها را تا زمان غیبت کرد و همان جانشین ها تعیین امام امت را هم کردند، به طور کلی این امت را به خود وانگذاشتند که متحیر باشند، برای آنها امام تعیین کردند. رهبر تعیین کردند. تا ائمه هدی سلام الله علیهم بودند، آنها بودند و بعد فقها، آنهائی که متعهدند، آنهائی که اسلام شناسند، آنهائی که زهد دارند، زاهدند، آنهائی که اعراض از دنیا دارند، آنهائی که توجه به زرق و برق دنیا ندارند، آنهائی که دلسوز برای ملت، آنهائی که ملت را مثل فرزندان خودشان می دانند، آنها را تعیین کردند برای پاسداری از این امت. (۵) قضیه ولایت فقیه یک چیزی نیست که مجلس خبرگان ایجاد کرده باشند. ولایت فقیه یک چیزی است که خدای تبارک و تعالی درست کرده، همان ولایت رسول الله است و اینها از ولایت رسول الله هم می ترسند. شما بدانید که اگر امام زمان سلام الله علیه حالا بیاید، باز این قلم ها مخالفند با او و آنها هم بدانند که قلم های آنها نمی تواند مسیر ملت ما را منحرف کنند. آنها باید بفهمند اینکه ملت ما بیدار شده است و مسائلی که شما طرح می کنید ملت می فهمد، متوجه می شود، دست و پا نزنید، خودتان را به ملت ملحق کنید، بیائید در آغوش ملت. (۶) ماه رمضان، ماه نبوت است و ماه شعبان ماه امامت. ماه رمضان، لیلة القدر دارد و ماه شعبان، شب نیمه شعبان دارد که تالی لیلة القدر است. ماه رمضان مبارک است برای این که لیلة القدر دارد و ماه شعبان مبارک است برای این که نیمه شعبان دارد. ماه رمضان مبارک است برای این که نزول وحی بر او شده است یا به عبارت دیگر معنویت رسول خدا وحی را نازل کرده است و ماه شعبان معظم است برای این که ماه ادامه همان معنویات ماه رمضان است. این ماه مبارک رمضان جلوه لیلة القدر است که تمام حقایق و معانی در او جمع است و ماه شعبان، ماه امامان است که ادامه همان است. در ماه مبارک رمضان، مقام رسول اکرم – صلی الله علیه و آله و سلم – به ولایت کلی الهی بالاصاله تمام برکات را در این جهان بسط داده است و ماه شعبان که ماه امامان است، به برکت ولایت مطلقه به تبع رسول الله همان معانی را ادامه می دهد. پس ماه رمضان ماهی است که تمام پرده ها را دریده است و وارد شده است جبرئیل امین بر رسول خدا و به عبارت دیگر وارد کرده است پیغمبر اکرم جبرئیل امین را در دنیا، و ماه شعبان ماه ولایت است و همه این معانی را ادامه می دهد. ماه رمضان مبارک است، که قرآن بر او وارد شده است. ماه شعبان مبارک است که ادعیه ائمه علیهم السلام در او وارد شده است. ماه مبارک رمضان که قرآن را وارد کرده است، قرآن مشتمل بر تمام معارف است و تمام مایحتاج بشر است و ماه شعبان که ماه امامان است، ادامه همان حقیقت است و همان معانی در تمام دوره ها. (۷) ولایت فقیه و حکم حکومتی از احکام اولیه است. (۸) ... تعبیر به آن که این جانب گفته ام حکومت در چارچوب احکام الهی دارای اختیار است، بکلی بر خلاف گفته های این جانب است. اگر اختیارات حکومت در چارچوب احکام فرعیه الهیه است، باید عرض حکومت الهیه و ولایت مطلقه مفوضه به نبی اسلام – صلی الله علیه و آله – یک پدیده بی معنی و محتوا باشد. اشاره می کنم به پیامدهای آن که هیچ کس نمی تواند ملتزم به آنها باشد ; مثلا خیابان کشی ها که مستلزم تصرف در منزلی است یا حریم آن است در چارچوب احکام فرعیه نیست، نظام وظیفه و اعزام الزامی به جبهه ها و جلوگیری از ورود و خروج ارز و ورود یا خروج هر نحو کالا و منع احتکار در غیر دو سه مورد و گمرکات و مالیات و جلوگیری از گران فروشی، قیمت گذاری و جلوگیری از پخش مواد مخدر و منع اعتیاد به هر نحو غیر از مشروبات الکلی، حمل اسلحه به هر نوع که باشد و صدها امثال آن که از اختیارات دولت است بنا بر تفسیر شما خارج است و صدها امثال اینها. باید عرض کنم که حکومت که شعبه ای از ولایت مطلقه رسول الله – صلی الله علیه و آله و سلم – است، یکی از احکام اولیه اسلام است و

مقدم بر تمام احکام فرعیه حتی نماز و روزه و حج است. حاکم می تواند مسجد یا منزلی را که در مسیر خیابان است خراب کند و پول منزل را به صاحبش رد کند، حاکم می تواند مساجد را در موقع لزوم تعطیل کند و مسجدی که ضرار باشد در صورتی که رفع بدون تخریب نشود، خراب کند. حکومت می تواند قراردادهای شرعی را که خود با مردم بسته است، در موقعی که آن قرارداد مخالف مصالح کشور و اسلام باشد یک جانبه لغو کند و می تواند هر امری را چه عبادی و یا غیر عبادی / است / که جریان آن مخالف مصالح اسلام است، از آن مادامی که چنین است جلوگیری کند. حکومت می تواند از حج که از فرایض مهم الهی است، در مواقعی که مخالف صلاح کشور اسلامی دانست موقتا جلوگیری کند. آنچه گفته شده است تاکنون و یا گفته می شود، ناشی از عدم شناخت ولایت مطلقه الهی است. آنچه گفته شده است که شایع است مزارعه و مضاربه و امثال آنها را با آن اختیارات از بین خواهد رفت، صریحا عرض می کنم که فرضا چنین باشد این از اختیارات حکومت است و بالاتر از آن هم مسایلی است که مزاحمت نمی کنم. (۹) همین موضوع حدود ولایت فقیه نویسندگان و گویندگان و آگاه به مسایل اسلامی، مساله را در مجالس و روزنامه ها تا آن جا که دیدم مورد بحث قرار داده که من از تمامی آنان تشکر می کنم و امید است ائمه ی محترم جمعه و بویژه امثال جناب عالی که در میان مسایل دست توانا دارید، مساله را تعقیب و در خطبه های نماز جمعه اذهان ناآگاهان را روشن و زبان دشمنان اسلام را قطع فرمایید. (۱۰) آن اوصافی که در ولی است در فقیه است که به آن اوصاف خدا او را ولی امر قرار داده است و اسلام او را ولی امر قرار داده است با آن اوصاف نمی شود که یک پایش را کنار یک قدر غلط بگذارد، اگر یک کلمه دروغ بگوید، یک کلمه، یک قدم بر خلاف بگذارد آن ولایت را دیگر ندارد، استبداد را ما می خواهیم جلویش را بگیریم، با هیمن ماده ای که در قانون اساسی است که ولایت فقیه را درست کرده این استبداد را جلویش را می گیرند، آنهائی که مخالف با اساس بودند می گفتند که این استبداد می آورد، استبداد چی می آورد، استبداد با آن چیزی که قانون تعیین کرده نمی آورد بلی ممکن است که بعدها یک مستبدی بیاید شما هر کاریش بکنید مستبدی که سرکش بیاید هر کاری می کند، اما فقیه مستبد نمی شود. فقیهی که این اوصاف را دارد عادل است، عدالتی که غیر از اینطوری عدالت اجتماعی، عدالتی که یک کلمه دروغ او را از عدالت می اندازد، یک نگاه به نامحرم او را از عدالت می اندازد، یک همچو آدمی نمی تواند خلاف بکند، نمی کند خلاف، این جلوی این خلاف ها را می خواهد بگیرد، این رئیس جمهور که ممکن است یک آدمی باشد ولی شرط نکردند دیگر عدالت و شرط نکردند، این مسائلی که در فقیه است، ممکن است یک وقت بخواهد تخلف کند، بگیرد جلویش را، کنترل کند. آن رئیس ارتش اگر یک وقت بخواهد یک خطائی بکند آن حق قانونی دارد که او را رهایش کند، بگذاردش کنار، بهترین اصل در اصول قانون اساسی این اصل ولایت فقیه است و غفلت دارند بعضی از آن و بعضی ها هم غرض. (۱۱) شما بعدها مبتلای به این هستید، دانشگاه که باز بشود مبتلای به یک همچو اشخاصی هستید که گاهی با صورت اسلامی وارد می شوند و همین مسائلی که حالا مثلا طرح می کنند که باید ولایت فقیه مثلا نباشد این دیکتاتوری است، و حال آنکه اگر یک فقیهی یک مورد دیکتاتوری بکند از ولایت می افتد پیش اسلام. اسلام هر فقیهی را که ولی نمی کند، آن که علم دارد، عمل دارد، مشی اش مشی اسلام است سیاستش سیاست اسلام است، آن را برای این است که یک آدمی تمام عمرش را در اسلام گذرانده و در مسائل اسلامی گذرانده و آدم معوجی نیست و صحیح است، این نظارت داشته باشد به این امرها نگذارد که هر کس هر کاری دلش می خواهد بکند. (۱۲) شما از ولایت فقیه نترسید، فقیه نمی خواهد به مردم زورگوئی کند. اگر یک فقیهی بخواهد زورگوئی کند، این فقیه دیگر ولایت ندارد. اسلام است، در اسلام قانون حکومت می کند. پیغمبر اکرم هم تابع قانون بود، تابع قانون الهی، نمی توانست تخلف بکند. خدای تبارک و تعالی می فرماید که اگر چنانچه یک چیزی بر خلاف آن چیزی که من می گویم تو بگوئی من ترا اخذ می کنم وتینت را قطع می کنم، به پیغمبر می فرماید. اگر پیغمبر یک شخص دیکتاتور بود و یک شخصی بود که از او می ترسیدند که مبادا یک وقت همه قدرت ها که دست او آمد دیکتاتوری بکند، اگر او شخص دیکتاتور بود، آن وقت فقیه هم می تواند باشد. اگر امیر المؤمنین سلام الله علیه

یک آدم دیکتاتوری بود، آنوقت فقیه هم می تواند دیکتاتور باشد، دیکتاتوری در کار نیست، می خواهیم جلوی دیکتاتور را بگیریم. (۱۳) این حرف هایی که می زنند که خیر، اگر چنانچه ولایت فقیه درست بشود دیکتاتوری می شود، از باب اینکه اینها ولایت فقیه را نمی فهمند چیست - اگر ولایت - ولایت فقیه نباید بشود، برای اینکه باید به حکومت ملت باشد، اینها ولایت فقیه را اطلاع از آن ندارند. مسائل این حرف ها نیست، ولایت فقیه می خواهد جلوی دیکتاتوری را بگیرد، نه اینکه می خواهد دیکتاتوری بکند، اینها از این می ترسند که مبادا جلو گرفته بشود، جلو دزدی ها را می خواهد بگیرد. اگر رئیس جمهور باید با تصویب فقیه باشد، با تصویب یک نفری که اسلام را بداند چیست، درد برای اسلام داشته باشد، اگر درست بشود نمی گذارد این رئیس جمهور یک کار خطا بکند، اینها این را نمی خواهند. اینها اگر یک رئیس جمهور غربی باشد همه اختیارات دستش بدهند هیچ مضایقه ای ندارند و اشکالی نمی کنند، اما اگر یک فقیهی که یک عمری را برای اسلام خدمت کرده، علاقه به اسلام دارد، با آن شرایطی که اسلام قرار داده است که نمی تواند یک کلمه تخلف بکند. اسلام دین قانون است، قانون، پیغمبر هم خلاف نمی توانست بکند، نمی کردند، البته نمی توانستند بکنند. خدا به پیغمبر می گوید که اگر یک حرف خلاف بزنی رگ و تینت قطع می کنم. حکم قانون است، غیر از قانون الهی کسی حکومت ندارد، برای هیچ کس حکومت نیست، نه فقیه و نه غیر فقیه، همه تحت قانون عمل می کنند، مجری قانون هستند همه، هم فقیه و هم غیر فقیه همه مجری قانونند. فقیه ناظر بر این است که اینها اجرای قانون بکنند، خلاف نکنند، نه اینکه می خواهد خودش یک حکومتی بکند، می خواهد نگذارد این حکومت هائی که اگر چند روز بر آنها بگذرد برمی گردند به طاغوتی و دیکتاتوری، می خواهد نگذارد بشود، زحمت برای اسلام کشیده شود. خون های جوان های شما در راه اسلام رفت، حالا ما دوباره بگذاریم که اساسی که اسلام می خواهد درست بکند و زمان امیر المؤمنین بوده و زمان رسول الله - صلی الله علیه و آله - بوده، بگذاریم اینها را برای خاطر چهار تا آدمی که دور هم جمع می شوند و پاهایشان را روی هم می اندازند - عرض می کنم - چائی و قهوه می خورند و قلمفرسائی می کنند، مگر ما می توانیم اینها را بزنیم، مگر ما می توانیم؟ قدرت جائر است برای کسی، برای یک مسلمان که تمام این خون هائی که ریخته شده هدر بدهد و اسلام را بگذاریم کنار و چیزهائی هم که ولایت فقیه «یک همچو ولایت فقیهی نداریم» خوب شما نمی دانید، شما فقیه را اطلاع بر آن ندارید که می گویند ولایت فقیه نداریم. ولایت فقیه از روز اول تا حالا بوده، زمان رسول الله تا حالا بوده. این حرف ها چه است که می زنند اینها همه این اشخاص غیر مطلع بر فقه. (۱۴) پی نوشت ها: ۱. کتاب ولایت فقیه - صفحه ۴۹و۴۸. ۲. صحیفه نور - جلد ۱۱- صفحه ۳۷ و ۳۶- ۲۶/۹/۵۸. ۳. کتاب ولایت فقیه - صفحه ۴۸و۴۷. ۴. صحیفه نور - جلد ۱۰- صفحه ۱۷۵و۱۷۴- ۱۸/۸/۵۸. ۵. صحیفه نور - جلد ۱۰- صفحه ۱۷۴ - ۱۸/۸/۵۸ . ۶. صحیفه نور - جلد ۱۰- صفحه ۲۷ - ۳۰/۷/۵۸. ۷. صحیفه نور - جلد ۲۰- صفحه ۸۲- ۲۵/۱/۶۶. ۸. صحیفه نور - جلد ۲۰- صفحه ۱۷۴- ۲۳/۱۰/۶۶. ۹. صحیفه نور - جلد ۲۰- صفحه ۱۷۰- ۱۶/۱۰/۶۶. ۱۰. صحیفه نور - جلد ۲۰- صفحه ۱۷۳- ۲۱/۱۰/۶۶. ۱۱. صحیفه نور - جلد ۱۱- صفحه ۱۳۳- ۸/۱۰/۵۸. ۱۲. صحیفه نور - جلد ۹- صفحه ۱۸۳- ۳۰/۶/۵۶. ۱۳. صحیفه نور - جلد ۱۰- صفحه ۲۹- ۳۰/۷/۵۸. ۱۴. صحیفه نور - جلد ۱۰- صفحه ۵۳- ۳/۸/۵۸. منابع مقاله: سخن آفتاب، سازمان تبلیغات اسلامی ؛

مخالفت با ولایت فقیه، مخالفت با اسلام

مخالفت با ولایت فقیه، مخالفت با اسلام به حرفهای آنهایی که بر خلاف مسیر اسلام هستند و خودشان را روشنفکر حساب می کنند و می خواهند ولایت فقیه را قبول نکنند، گوش ندهید. اگر چنانچه فقیه در کار نباشد، ولایت فقیه در کار نباشد، طاغوت است. یا خدا یا طاغوت. یا خداست یا طاغوت، اگر به امر خدا نباشد، رئیس جمهور با نصب فقیه نباشد، غیر مشروع است وقتی غیر مشروع شد، طاغوت است، اطاعت او، اطاعت طاغوت است وارد شدن در حوزه او وارد شدن در حوزه طاغوت است. طاغوت وقتی

از بین می رود که به امر خدای تبارک و تعالی یک کسی نصب بشود. شما نترسید از این چهار نفر آدمی که نمی فهمند اسلام چه است، نمی فهمند فقیه چه است، نمی فهمند که ولایت فقیه یعنی چه. آنها خیال می کنند که یک فاجعه به جامعه است. آنها اسلام را فاجعه می دانند نه ولایت فقیه را. آنها اسلام را فاجعه می دانند ولایت فقیه فاجعه نیست، ولایت فقیه تبع اسلام است. (۱) من به همه ملت، به همه قوای انتظامی اطمینان می دهم که امر دولت اسلامی اگر با نظارت فقیه و ولایت فقیه باشد، آسیبی بر این مملکت نخواهد وارد شد. گویندگان و نویسندگان نترسند از حکومت اسلامی و نترسند از ولایت فقیه. ولایت فقیه که آنطور که اسلام مقرر فرموده است و ائمه ما نصب فرموده اند به کسی صدمه وارد نمی کند، دیکتاتوری بوجود نمی آورد، کاری که بر خلاف مصالح مملکت است انجام نمی دهد. کارهائی که بخواهد دولت یا رئیس جمهوری یا کس دیگر بر خلاف مسیر ملت و بر خلاف مصالح کشور انجام دهد، فقیه کنترل می کند، جلوگیری می کند. شما از اسلام نترسید، از فقیه نترسید، از ولایت فقیه نترسید. شما هم مسیر همین ملت را طی کنید و با ملت باشید، حساب خودتان را از ملت جدا نکنید، ننشینید پیش خودتان طرح بریزید و پیش خودتان برنامه درست کنید. شما باید دنبال ملت باشید، باید هوادار ملت باشید. شما اینقدر اشکال به برنامه های اسلامی نکنید. شمایی که از اسلام هستید لکن از اسلام درست اطلاع ندارید، مسلم هستید لکن از احکام درست مطلع نیستید، شیعه هستید لکن از احکام ائمه علیهم السلام درست مطلع نیستید، اینقدر کارشکنی نکنید. ملت رای داده است به جمهوری اسلامی، همه باید تبعیت کنید، اگر تبعیت نکنید محو خواهید شد. بر خلاف مسیر ملت، بر خلاف مسیر اسلام راهی را پیش نگیرید، گمان نکنید که آن طرحی را که اسلام داده است موجب نابودی اسلام می شود. این منطق، منطق آدم ناآگاه است. نگوئید ما ولایت فقیه را قبول داریم، لکن با ولایت فقیه اسلام تباه می شود. این معنایش تکذیب ائمه است، تکذیب اسلام است و شما من حیث لا یشعر این حرف را می زنید، بیائید دنبال ملت که همه با هم به جمهوری اسلامی رای داده اند و در مقابل آنها یک عده، یک عده بسیار معدود، یک از صد، یک و نیم از صد با اینکه همه قوای خودشان را جمع کردند رای خلاف دادند. شما تبعیت بکنید از اکثریت قریب به اتفاق ملت، تبعیت بکنید از اسلام، تبعیت بکنید از قرآن کریم، تبعیت بکنید از پیغمبر اسلام. مخالفت نکنید اینقدر، از مجلس خبرگان کناره گیری نکنید. این کناره گیری از ملت است، کناره گیری از اسلام است. کارشکنی نکنید برای مجلس خبرگان، که این بر خلاف مسیر ملت است، بر خلاف مسیر اسلام است. خودتان را پیش ملت مفتضح نکنید - شما - باید از شما کار صحیح انجام بگیرد، وقتی ملت شما را بر خلاف مسیر خود دانست طرد می کند. آگاهانه عمل کنید، آگاهانه حرف بزنید، آگاهانه رای بدهید، بدون توجه، بدون ادراک، بدون فهم رای ندهید. (۲) آقایان بگذارید یک چند وقتی هم مردم الهی بشوند، تجربه کنید، لااقل بفهمید این معنا را که، با تجربه بفهمید که یک ملتی که تا حالا تحت بار طاغوت بوده است حالا هم تحت بار الله باشد، این را تجربه کنید. اگر از اسلام بدی دیدید، بگوئید چه بدی از اسلام تا حالا دیدید، تا حالا که اسلامی در کار نبوده است، در مملکت ما نمی گذاشتند، حالا هم شماها نمی گذارید. آن وقت دشمن ها نمی گذاشتند. حالا بعض دوست هائی که معتقد هستند نمی گذارند یا شاید بعضی شان هم دشمن باشند. چرا باید شما بترسید از اینکه یک نفر آدم در مثلا اتاقش نشسته و یک چیزی می نویسد در روزنامه هم درج می کند اینها نمی دانند اصلا معنای اسلام چه است، اینها مخالف نهضت اسلام هستند، اینها اگر مخالف با رژیم هم باشند، مخالف با اسلام هم هستند، اینها یک چیز دیگری می خواهند، نه رژیم باشد و نه اسلام باشد، یک جمهوری دموکراتیک، آنهم به آن معنایی که غرب وارد کرده اینجا، به آن معنا که حتی در غرب است، آن جمهوری که در آن دموکراتیک که در غرب هست حتی در ایران نیامده تا حالا، آن وارداتی است. این دموکراتیک که در ایران آمده، آن آزادی و آن نمی دانم استقلال و آن مسائلی که تا حالا آمده، همان هایی بوده است که آریامهر فریاد می کرد تمدن بزرگ و همان بود که همه دیدید این تمدن بزرگ پدر این ملت را درآورد، بس است! کافی است! آریا مهر کافی ست برای ما تا قیامت. اینقدر تبعیت نکنید از این رژیم، اینقدر تبعیت نکنید از این غربی ها، از این شرقی ها، کافی است ظلمی که تاکنون به ما شده است. باز هم

بایـد ما زیر بار ظلم برویم، باز هم از زیر بار اسـلام می خواهند خارج بشویم. این یک مساله تشـریفاتی، بله، آقایان بعضـی شان می گوینـد: «مساله ولایت فقیه، یک مساله تشـریفاتی باشد مضایقه نداریم، اما اگر بخواهد ولی دخالت بکند در امور، نه، ما آن را قبول نـداریم حتما بایـد یک کسـی از غرب بیاید. ما قبول نداریم که یک کسـی اسـلام تعیین کرده، او دخالت بکند.» اگر متوجه به لازم این معنا باشند، مرتد می شوند، لکن متوجه نیستند. (۳) من از خدای تبارک و تعالی می خواهم که ما را از شر دوست های جاهل و دشـمن های شـیطان نجات بدهد و در این مرحله که داریم که بعد آن پیش می آید مجلس شورا، آن شورائی که نصیحت را عرض کردم که بایـد چه بکنیـد و بـا قوت و بـا بینش کامل این راه را طی بکنیـد و طی می کنیـد، این ملت است، ملت می خواهـد، ما چه بکنیم. شـما فرض بکنید که یک فاجعه است، ما فرض می کنیم که فاجعه است، این فاجعه را ملت می خواهد، شـما چه می گوئید؟ این فاجعه ولایت فقیه را شـما می گوییـد، این فاجعه را ملت ما می خواهنـد، شـما چه می گویید؟ بیائید سؤال بکنیم، به رفراندم می گـذاریم که آقا ولایت فقیه را که آقایان می فرماینـد فاجعه است، شـما می خواهیـد یا نمی خواهیـد؟ بروید آری اش چقدر، نه اش چقـدر. خدا همه تان را توفیق بدهد، مؤید بکند. (۴) ملت ما اگر بخواهند سـردی بکنند، یکی از اموری که توطئه در آن هست این است که راجع به این قانون اساسـی مردم را سـرد کنند. از آنها بپرسـید خوب این قانون اساسـی که شـما می گویید که قانونی است ارتجـاعی، کـدام یکی از این موادش ارتجـاعی است؟ اولی که دست رویش می گذارنـد، دست می گذارنـد روی ولاـیت فقیه اول دست آنجـا می گذارنـد برای اینکه این یـک طرح اسـلامی است و آنها از اسـلام می ترسـند. آنها اسـلام را ارتجاع می داننـد، آنها جرات نمی کننـد به کلمه اسـلام بگوینـد ارتجـاعی است، می گوینـد که اینها می خواهنـد ما را به ۱۴۰۰ سال پیش برگرداننـد. این همان تعبیر دیگر است منتها کلمه اسـلام را نمی گویند. (۵) قیام بر ضد حکومت اسـلام، خلاف ضروری اسلام است، خلاف اسلام است بالضروره. حکومت الآن حکومت اسلام است، قیام کردن بر خلاف حکومت اسلامی، جزایش جزای بزرگی است. این را نمی شود بگوئیم که یـک ملاـئی عقیـده اش این است که بایـد بر خلاـف حکومت اسـلامی قیام کرد. همچو چیزی محال است که یک ملائی بگوید، یک ملائی عقیده داشـته باشد به این معنا که بر خلاف اسـلام باید عمل کرد، باید شـکست اسـلام را، اینها نسبت می دهند به بعضـی از مراجع این مسائل را. دروغ است این حرف ها، هرگز نخواهند گفت. قیام بر ضد حکومت اسـلامی در حکم کفر است، بالاتر از همه معاصی است، همان بود که معاویه قیام می کرد، حضرت امیر قتلش را واجب می دانست. (۶) من باید یک تنبه دیگری هم بـدهم و آن اینکه، من که ایشـان را حـاکم کردم، یک نفر آدمی هسـتم که به واسـطه ولایتی که از طرف شارع مقـدس دارم، ایشان را قرار دادم. ایشان را که من قرار دادم واجب الاتباع است، ملت بایـد از او اتباع کنـد، یک حکومت عادی نیست، یک حکومت شـرعی است، بایـد از او اتبـاع کننـد. مخـالفت بـا این حکومت مخالفت با شـرع است، قیام بر علیه شـرع است، قیام بر علیه حکومت شـرع جزایش در قـانون مـا هست، در فقه مـا هست و جزای آن بسـیار زیاد است. من تنبه می دهم به کسانی که تخیل این معنی را دارند که کارشـکنی بکنند یا اینکه خدای نخواسـته یک وقت قیام بر ضد این حکومت بکنند، من اعلام می کنم به آنها که جزای آنها بسـیار سـخت است در فقه اسـلام. قیام بر ضد حکومت خدایی قیام بر ضد خداست، قیام بر ضد خدا کفر است و من تنبه می دهم به اینهـا که به روی عقل بیاینـد، بگذارنـد مملکت ما از این آشـفتگی بیرون برود، بگذارنـد خون های محترم ریخته نشود، بگذارند جوان های ما دیگر اینقدر خون ندهند، بگذارند اقتصاد ما صحیح بشود، ما به تدریج کارها را اصلاح بکنیم. (۷) آن کسی که بر ضد خدا قیام کند، بر ضد احکام خدا قیام کند، آن کسـی که خیانت کند بر اسـلام، خیانت کند بر مملکت مسـلمین، عاقبتش این است و این عاقبت سـهلی است، عاقبت های بالاتری در کار است. این الان بهشتش این است که در دنیا باشد با همه نکبت، این موفق به توبه نخواهد شد، من نمی گویم نباید بشود اما نخواهد شد. حضـرت سـجاد سـلام الله علیه از قراری که منقول است به یزید یـاد داد که از چه راه توبه کن. حضـرت زینب فرمود: آخر به این، این موفق نمی شود به توبه، کسـی که امام را بکشـد موفق به توبه نمی شود، اگر موفق می شـد به توبه صـحیح، قبول می کرد خـدا، لکن نمی شود، یعنی قلب جوری می شود، قلب انسـان طوری می

شود که دیگر برای انسان امکان نـدارد آن قلب را از آن طبعی که برایش واقع شـده است، از آن ظلمتی که برایش واقع شـده است، بتوانـد نجـات بدهـد، نمی توانـد اصـلا. دعا کنیـد که انسان اینطور نشود، خداونـد در قلب انسان مهر نگـذارد، یک مهری که دیگر نتواند خودش هم هیچ کاری بکند. (۸) اینها گاهی وقت ها با همین صورت سازی که مثلا می خواهد چه بشود و به دیکتاتوری می رسد و دیکتاتوری عمامه و عصا و – نمی دانم – از این حرف هائی که تزریق کرده اند به آنها و دیکته کرده اند و اینها هم همان را پس می دهند. مثل بچه ها که یک چیزی را دهنشان می گذارند پس می دهند، اینها هم از این قبیل هسـتند. شما از این به بعد انشاء الله وقتی که دانشگاه ها باز بشود، مبتلای به این مسائل هستید و باید با هوشمندی و با مطالعه و با مشورت بین خودتان افرادی را که می بینید یا با اسم آزادی و – نمی دانم – این حرف ها که می خواهند یک آزادی خاصی در کار باشد، دلبخواهی در کار باشد، نه آزادی مطلق، یـا به اسم دموکراسـی و امثـال ذلـک، الفـاظ جـالبی که در هیـچ جـای دنیا معنایش پیـدا نشـده تا حالا، هر کس برای خودش یـک معنـائی می کنـد، به اینطور چیزها گرفتار هستیـد. (۹) ایـن از امـوری است که مـترقی ترین مـوادی است که در قـانون اساسـی اینها چیز کردنـد و اینها دشـمن ترین مواد پیش شان این است. همین ها بودنـد که فریاد می کردنـد و می نوشـتند که خوب دیگر اسـلام را می خواهـد چه کنـد، خوب بگوییـد جمهوری، از اسـلام می ترسیدند «خوب به جـای اسـلام بگذاریـد دمکراتیک، جمهوری دمکراتیک » اینها نمی فهمنـد که این همه دمکراسـی که در عالم معروف است، کجاست؟ کـدام مملکت را شـما دارید؟ این ابرقدرت ها کدام یکی شان به موازین دموکراسـی عمل کرده اند؟ یک دموکراسـی که در هر جائی یک معنا دارد، در شوروی یـک معنـا دارد، در آمریکـا یـک معنای دیگر دارد، پیش ارسطو یک معنائی دارد، پیش حالا یک معنای دیگر دارد، ما می گوئیم یک چیزی که مجهول است و هر جا یک معنا از آن می کننـد ما نمی توانیم آن را در قانون اساسـی مان بگذاریم که بعد هر کسـی دلش می خواهد آنجوری درسـتش کند. ما می گوئیم اسـلام. (۱۰) ولاـیت فقیه برای شـما یک هـدیه الهی است. در هر صورت ما الآن گرفتار یک مشت اشخاصـی مختلف السـلیقه و مختلف العقیـده ای که – همه در این معنائی که – همه در این معنا که نخواهند این مملکت به سر و سامان برسد شریکند، در عقائد مختلفند، بعض گروه هاشان با بعض گروه های دیگر دشمن هم هستند لکن در یک چیز موافقنـد و آن اینکه مخالفت با اسـلام، مخالفت با آن چیزی که همه ملت ما به آن رای دادنـد، در این، اینها موافقنـد یعنی در باطل خودشان اتفاق دارند. شـماها در حق خودتان مجتمع باشـید، این باطل ها نمی توانند کاری بکنند. شماها توجه داشته باشید که اسـلام برای شـما، برای مـا، برای همه، برای همه بشـر مفیـد است. اسـلام یک طرحی است که برای مستضـعفین بیشتر از دیگران مفیـد است و برای همه مفید است. (۱۱) جلو دیکتاتوری را ما می خواهیم بگیریم، نمی خواهیم دیکتاتوری باشـد، می خواهیم ضـد دیکتاتوری باشـد. ولایت فقیه ضد دیکتاتوری است، نه دیکتاتوری. چرا اینقدر به دست و پا افتاده اید و همه تان خودتان را پریشان می کنید بیخود؟ هر چه هم پریشان بشوید و هر چه هم بنویسـید، کاری از شـما نمی آید من صلاحتان را می بینم که دست بردارید از این حرف ها و از این توطئه ها و از این غلط کاری ها. برگردید به دامن همین ملت، همانطوری که توصـیه به دموکرات ها کردم به شـما هم می کنم و شما و آنها را مثل هم می دانم منتها شما ضررتان بیشتر از آنها است. (۱۲) اینها اصلا اطلاعی ندارند که قضیه ولایت فقیه چی هست. اصلا از سر و ته ولایت فقیه سر در نمی آورند که اصلا چی چی هست، در عین حالی که سر در نمی آورند می نشینند می گویند اگر بنا باشد که ولایت فقیه بشود دیکتاتوری می شود. کذا می شود. مگر امیر المؤمنین که ولی امور مردم بود دیکتـاتور بود، مگر خود پیغمبر که ولاـیت داشت دیکتاتور بود. مگر بگوینـد که ولایت برای پیغمبر هم نیست، پیغمبر هم مثل سایر مردم، و از اینهـا بعیـد نیست این را بگوینـد، لکن جرات نمی کننـد بگوینـد. دیکتاتوری کـدام است، در اسـلام همچو چیزی مطرح نیست. اسـلام دیکتـاتور را محکوم می کنـد، اسـلام یـک نفر فقیه بخواهـد اگر دیکتاتوری بکنـد از لایت ساقطش می کنـد. چطور دیکتاتوری می گوییـد می کنـد اسـلام و این حرف ها را می زنیـد. اگر می دانید و می گویید، چرا باید در مخالف مسیر ملت سـیر بکنیـد و این مسائل را بگوییـد. و اگر نمی دانیـد، چرا انسان ندانسـته یک حرفی را بزنـد همین بیخود بدون اینکه بفهمد چی هسـت

مساله بیاید یک همچو مسائلی را بگوید. (۱۳) اینها (مخالفین حکومت اسلامی) به اسلام عقیده ندارند، اینها با قرآن مخالفند. - اگر - از قرآن - به قرآن اعتقاد دارند، قرآن فرموده است: «اطیعوا الله و اطیعوا الرسول و اولی الامر منکم » چرا از اولی الامر اطاعت نمی کنند؟ چرا قیام بر ضد حکومت کردند؟ چرا قیام بر ضد اولی الامر کردند؟ (۱۴) همه فقهای اهل سنت می گویند اطاعت اولی الامر واجب است و اینها نمی کنند، یعنی خلاف می کنند، بر خلاف رفتار می کنند. پس بدان اینها سنی نیستند اینها می خواهند شما را بازی بدهند، بگویند که ما سنی هستیم. (۱۵) آقا، اینها اینطور نیست که شما خیال بکنید که ما اسلام را می خواهیم اما ملا نمی خواهیم، مگر می شود اسلام بی ملا، مگر شما می توانید بدون ملا کار را انجام بدهید، باز این ملاها هستند که جلو می افتند کار انجام می دهند، اینها هستند که جانشان را می دهند. الآن هم ما تو حبس ملاها داریم الان هم علما داریم، الآن هم علمای فداکار داریم. الآن هم هستند توی حبس و زیر بار این ظلم ها نمی روند و چیزشان می دهند که شما هم عذری بخواهید و نمی خواهند. خوب الآن هم داریم، الآن هم داریم، الآن هم علمای ما در حبس هستند، علمای بزرگ ما در حبس هستند. من این که عرض کردم یک چیزهائی بود که خود من مشاهده کردم و خیلی هایش هم یادم نیست و جلوترش هم که ما دیگر اهل تاریخ نیستیم که ببینیم. این گله هم که من دارم از این آقایان روشنفکرها این است که یک همچو جناح بزرگی که ملت پشت سرش ایستاده، این را از خودتان کنار نزنید بگویید که «ما اسلام می خواهیم ملا- نمی خواهیم » این خلاف عقل است، این خلاف سیاست است. (۱۶) شمائی که دلسوزید برای اسلام، شمائی که می گویید ما اسلام را می خواهیم، نگویید که ما اسلام را می خواهیم آخوند نمی خواهیم، شما بگویید اسلام را می خواهیم آخوند هم می خواهیم. (۱۷) اگر شما بخواهید خودتان باشید و منهای آخوند، تا قیامت هم در زیر بار دیگران هستید. شما همه جمع بشوید، همه با هم باشید، همه برادر باشید، اینها را رد نکنید، این یک قدرت لا یزال است، این قدرت ملت است، شما این قدرت ملت را کنار نگذارید بگویید ما نمی خواهیم، شما هر چه هم بگویید ما نمی خواهیم - خوب - مردم می خواهند، شما یک عده ای هستید، دیگران همه هستند، بازارها می خواهند اینها را، خیابان ها اینها را می خواهند. گله من از این طبقه روشنفکر در عین حالی که من علاقه دارم به اینهائی که خدمت می کنند به اسلام خصوصا این خارج، اینهائی که خارج کشور هستند، اینهائی که در آمریکا هستند، اینهائی که در اروپا هستند، اینهائی که در هندوستان هستند، من با اینها روابط دارم، اینها خدمتگزارند، اینها می خواهند به اسلام خدمت بکنند، اینها گاهی که اشکالاتی که در آنجا شده است با تمام قوت رفع کرده اند، اینها می خواهند رفع ظلم بکنند، اینها علاقه به اسلام دارند لکن نباید اینهائی که علاقه به اسلام دارند، بعضی از اینها خدمت های علمای اسلام و آخوند جماعت را ندیده بگیرند و بگویند که ما اسلام می خواهیم منهای آخوند، نمی شود آقا این، اسلام بی آخوند مثل اینکه بگویید ما اسلام می خواهیم، اسلامی که سیاست نداشته باشد، اسلام و آخوند اینطور توی هم هستند، اسلام بی آخوند اصلا نمی شود. پیغمبر هم آخوند بود، یکی از آخوندهای بزرگ پیغمبر است، راس همه علما پیغمبر است. حضرت جعفر صادق هم یکی از علمای اسلام است، اینها فقهای اسلام اند، راس فقهای اسلام هستند. «من آخوند نمی خواهم » حرف شد؟ ! من گله دارم از اینها. (۱۸) پی نوشت ها: ۱. صحیفه نور - جلد ۹- صفحه ۲۵۳- ۱۲/۷/۵۸. ۲. صحیفه نور - جلد ۹- صفحه ۱۷۱و۱۷۰- ۲۸/۶/۵۸. ۳. صحیفه نور - جلد ۹- صفحه ۲۵۴- ۱۲/۷/۵۸. ۴. صحیفه نور - جلد ۹- صفحه ۲۵۵- ۱۲/۷/۵۸. ۵. صحیفه نور - جلد ۱۰- صفحه ۱۵۵و۱۵۴- ۱۶/۸/۵۸. ۶. صحیفه نور - جلد ۱۰- صفحه ۱۵- ۲۹/۷/۵۸. ۷. صحیفه نور - جلد ۵- صفحه ۳۱- ۱۵/۱۱/۵۷. ۸. صحیفه نور - جلد ۵- صفحه ۱۴۵- ۱۴/۱۲/۵۷. ۹. صحیفه نور - جلد ۹- صفحه ۱۸۳- ۳۰/۶/۵۸. ۱۰. صحیفه نور - جلد ۱۰- صفحه ۱۵۵و۱۵۴- ۱۶/۸/۵۸. ۱۱. صحیفه نور - جلد ۱۰- صفحه ۸۸و۸۷- ۹/۸/۵۸. ۱۲. صحیفه نور - جلد ۱۰- صفحه ۲۹- ۳۰/۷/۵۸. ۱۳. صحیفه نور - جلد ۱۰- صفحه ۹۰و۸۹- ۹/۸/۵۸. ۱۴. صحیفه نور - جلد ۸- صفحه ۲۷۳ - ۲/۶/۵۸. ۱۵. صحیفه نور - جلد ۹- صفحه ۴ - ۷/۶/۵۸. ۱۶. صحیفه نور - جلد ۱- صفحه ۲۶۲- ۱۰/۱۰/۵۶. ۱۷. صحیفه نور - جلد ۱- صفحه ۲۶۲- ۱۰/۱۰/۵۶. ۱۸. صحیفه نور - جلد ۱- صفحه ۲۶۲- ۱۰/۱۰/۵۶. منابع مقاله: سخن آفتاب،

سازمان تبلیغات اسلامی؛

نظارت مجلس خبرگان بر رهبر

نظارت مجلس خبرگان بر رهبر در صدر اصل یکصد و یازدهم قانون اساسی، درباره نظارت مجلس خبرگان آمده است: «هرگاه رهبر از انجام وظایف قانونی خود ناتوان شود یا فاقد یکی از شرائط مذکور در اصول پنجم و یکصدونهم گردد یا معلوم شود از آغاز فاقد بعضی از شرایط بوده است، از مقام خود برکنار خواهد شد» . آنچه از این اصل استظهار می شود عبارت است از: ا: شرایط و اوصاف مذکور در قانون اساسی برای تصدی مقام رهبری، اختصاص به زمان حدوث رهبری ندارد و باید در حال بقاء نیز محفوظ بماند. ب: وظیفه مجلس خبرگان در مقام اثبات و تشخیص، اختصاص به مقام حدوث و تعیین رهبری ندارد و در مقام بقاء نیز وظیفه دارند بررسی و پژوهش کامل نمایند که آن شرایط و اوصاف همچنان موجود بوده اولا و باقی است ثانیا. ج: در صورت کشف خلاف (به لحاظ مقام ثبوت) و نیز در صورت زوال برخی از شرایط و اوصاف (به لحاظ مقام بقاء)، فقیه مزبور، در ظرف فقدان (حدوثا یا بقاء)، رهبر نبوده و نیست و از سمت رهبری منعزل است و وظیفه خبرگان، اعلام نفی رهبر سابق و معرفی رهبر لاحق است. فقدان شرایط یا اوصاف، گاهی به تحول و دگرگونی منفی در شخص فقیه پذیرفته شده به عنوان رهبر است ;مانند آنکه به سبب علل طبیعی کهنسالی، بیماری، رخدادهای تلخ غیر مترقب و...، فاقد برخی از شرایط رهبری گردد که بیان شد ;و گاهی تحول و دگرگونی، به صورت مثبت است ;به این معنا که یکی از فقیهان همسان فقیه حاکم، به رجحان علمی یا عملی یا مقبولیت عامه برسد ;به گونه ای که اگر چنین رجحانی در طلیعه انتخاب و تعیین رهبر حاصل شده بود، حتما آن فقیه راجح به عنوان رهبر تعیین می گشت و اکنون نیز این رجحان، به گونه ای است که قابل اغماض نیست. در چنین شرایطی، وظیفه خبرگان، معرفی فقیه رجحان یافته و ممتاز می باشد. فقدان شرایط و اوصاف، گاه به صورت دائمی است و گاه به صورت موقت. فقدان دائمی، مانند رخداد وفات یا چیزی که ملحق به وفات باشد تحقق می یابد ;مانند فرتوتی قطعی و کهن سالی حتمی که با نسیان و فقدان قدرت رهبر همراه باشد. فقدان موقت و موسمی، در جایی که مانند بیماری درازمدت که علاج آن در مدت کوتاه مغتفر و مورد تسامح، یقینیا ممکن نیست و شرایط و اوصاف رهبری در زمان آن بیماری صعب العلاج، قطعا مفقود است. در این حال نیز وظیفه خبرگان، مراقبت و اعلام نتایج است ;در صورت فقدان دائم اوصاف و شرایط، درصدد تعیین رهبر آینده و معرفی او به مردم می آیند و در صورت فقدان اوصاف و شرایط، شورای مشخصی، وظایف رهبری را به طور موقت بر عهده دارد که در اصل یکصدویازدهم چنین بیان شده است: «در صورت فوت یا کناره گیری یا عزل رهبر، خبرگان موظفند در اسرع وقت نسبت به تعیین و معرفی رهبر جدید اقدام نمایند. تا هنگام معرفی رهبر، شورایی مرکب از رئیس جمهور، رئیس قوه قضائیه و یکی از فقهای شورای نگهبان به انتخاب مجمع تشخیص مصلحت نظام، همه وظایف رهبری را به طور موقت به عهده می گیرد... هرگاه رهبر بر اثر بیماری یا حادثه دیگر موقتا از انجام وظایف رهبری ناتوان شود، در این مدت شورای مذکور در این اصل وظایف او را عهده دار خواهد شد» . منابع مقاله: ولایت فقیه، جوادی آملی، عبدالله؛

نظارت همگانی

نظارت همگانی یکی دیگر از اصول نظام اسلامی که عامل بازدارنده نیرومندی در برابر لغزش مسؤولین امر محسوب می شود و جلو هرگونه خطا و اشتباه را در اجرای سیاستهای اتخاذ شده می گیرد، مساله «نظارت همگانی »است. یکایک آحاد امت مسؤولیت نظارت را بر عهده دارند و مساله «نصح الائمة » یکی از فرائض اسلامی است.پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله در این زمینه می فرماید: «من اصبح و لم یهتم بامور المسلمین فلیس منهم » (۱). هر که روزانه درباره شؤون مسلمین اهتمام نورزد، از آنان شمرده

نمی شود. عبارت «من اصبح »، مفاد «روزانه » را می رساند یعنی هر روز که از خواب برمی خیزد، اولین چیزی که بایددرباره آن بیاندیشد، همانا امور جاری در رابطه با شؤون عامه مسلمانان است. و این گونه اهمیت دادن به شؤون مسلمین، باید عملکرد پیوسته و همیشگی هر فرد مسلمان باشد وعبارت «امور المسلمین » تمامی شؤون مسلمانان را در رابطه با مصالح عامه شامل می شود که از مهم ترین آنهاجریانات سیاسی، فرهنگی، اقتصادی هستند و هر چه از این قبیل بوده و از شؤون عامه محسوب می گردد، زیرا«شؤون » عام است و به - مسلمین که کلمه جمع است - اضافه شده است. بنابراین مصالح همگانی مورد نظراست. پس هر مسلمانی باید همواره در صحنه حاضر باشد و خود را در اداره شؤون مت سهیم بداند و با چشمی باز و بینشی عمیق، ناظر بر جریانات باشد. در روایت دیگری پیامبر صلی الله علیه و آله می گوید: «ثلاث لا یغل علیها قلب امرء مسلم: اخلاص العمل لله. والنصیحهٔ لائمهٔ المسلمین. واللزوم لجماعتهم » (۲). سه چیز است که وجدان پاک یک فرد مسلمان، از آن فروگذاری نمی کند و بر خود روا نمی دارد که درباره آن کوتاهی نماید: - خلوص نیت در رفتار و کردار خویش و پیوسته خدا را در نظر داشتن. - اندرز پاک و درو از آلایش، نسبت به مسؤولان امر روا داشتن. - پیوستن به بافت جماعت مسلمان و از ایشان کناره نگرفتن. و این یک وظیفه شرعی است که آحاد مسلمین، بایستی همواره در جریان امور باشند و نسبت به جریانات کشور بی تفاوت نباشند و کشور و دولت را از خود بدانند و خود را صاحبان حقیقی کشور و مصالح امت بدانند ودولت مردان را خدمت گذاران مخلص ملت دانسته، علاوه بر همکاری و وفاداری نسبت به آنان، بر رفتار و کردارآنان نظارت کامل از خود نشان دهند، تا دولت مردان پیوسته احساس کنند که صاحبان حقیقی کشور شاهد وناظر رفتار آنان می باشند. در مقابل، وظیفه دولت مردان است که همواره مردم را در جریانات کارها در تمامی ابعاد سیاست گذاری قرار دهند و هرگز از آنان فاصله نگیرند و آنان را بیگانه ندانند. و این همکاری و وفاداری توام با نظارت و حسن مراقبت، بهترین و مستحکم ترین پشتوانه ای است، که یک دولت مردمی می تواند بدان اعتماد کند و پایه های حکومت و دولت را بر اساس آن هر چه استوارتر سازد،لذا باید این اعتماد و حس همکاری دو طرفه باشد. امیرمؤمنان علیه السلام می فرماید: «فاذا عملت الخاصهٔ بالمنکر جهارا، فلم تغیر العامهٔ ذلک، استوجب الفریقان العقوبهٔ من الله » (۳) اگر خواص مرتکب خلاف شوند و عامه مردم بر آنان خرده نگیرند، هر دو دچار سوء عاقبت خواهند گردید. مسؤولیت رهبر در پیشگاه خدا و مردم مساله مسؤولیت مقام رهبری در پیشگاه خدا و مردم از همین وظیفه متقابل رهبر و مردم نشات گرفته،زیرا مقام رهبری در پیشگاه الهی مسؤولیت دارد تا مجری عدالت باشد و احکام اسلامی را بدون کم و کاست اجرا نماید و بدین جهت است که افزون بر علم و اقتدار، عدالت و تقوا نیز در مقام رهبری شرط است. اوهمچنین در مقابل ملت نیز مسؤولیت دارد و باید جوابگوی نیازهای عمومی باشد و در تامین مصالح همگانی در همه زمینه ها بکوشد و اگر کوتاهی کند یا کوتاه آید و نتواند از عهده آن برآید، از جانب مردم به وسیله خبرگان منتخب آنان برکنار می شود که در اصل یکصد و یازدهم قانون اساسی شرح آن آمده است. امام امیرمؤمنان علیه السلام در رابطه با حق متقابل رهبر و مردم و مسؤولیتی که در مقابل یکدیگر دارند، می فرماید: «ایها الناس ان لی علیکم حقا، و لکم علی حق. فاما حقکم علی فالنصیحهٔ لکم، و توفیر فیئکم علیکم، وتعلیمکم کی لا تجهلوا. و تادیبکم کیما تعلموا. و اما حقی علیکم فالوفاء بالبیعهٔ، و ا لنصیحهٔ فی المشهد والمغیب. والاجابهٔ حین ادعوکم. و الطاعهٔ حین آمرکم » (۴). ای مردم، همان گونه که من بر شما حقی دارم، شما نیز بر من حقی دارید. حق شما بر من آن است که هیچ گاه از رهنمودهای خالصانه دریغ نورزم و در تامین رفاه زندگی شما بکوشم و در تربیت و تعلیم همگانی کوتاهی نکنم. امام علیه السلام در این سخن، سه موضوع مهم را مطرح می کند: ۱. رهنمودهای خالصانه، پدرانه و حکیمانه، بدون جهت گیری. که همه آحاد ملت مدنظر باشند. ۲. تامین رفاه در زندگی در سطح عموم و ایجاد اشتغال و رونق دادن به کشت و کار و صنعت و تجارت و بالابردن سطح درآمدها. ۳. تعلیم و تربیت به صورت فراگیر و فراهم نمودن امکانات پیشرفت بسوی مدارج عالیه دانش و ایجادپژوهشگاههای علمی در تمامی زمینه ها. البته این با قطع نظر از دیگر وظایف نظام حکومت اسلامی از قبیل حراست از سرزمین اسلامی و ثروت ملی و ارزشهای دینی و فرهنگی و نیز

بالا بردن توان سیاسی و نظامی واقتصادی کشور است که در دیگر کلمات مولا امیرمؤمنان علیه السلام آمده است. و اما حق رهبر بر ملت، یعنی مسؤولیت امت در مقابل دولت حاکم، این است که به پیمان خود وفادار باشند و اگر کاستیهایی می بینند، درحضور مسؤولان یادآور شوند و در غیاب آنان در صدد افشای عیوب و اشکالات نباشند و دستورات را به طورکامل انجام دهند. پی نوشت ها: ۱) کافی شریف ج ۲ص ۱۶۳. ۲) بحار الانوار ج ۷۵ ص ۶۶ رقم ۵. ۳) وسائل الشیعهٔ باب ۴ (امربه معروف) ج ۱۶ ص ۱۳۶ رقم ۱. ۴) نهج البلاغهٔ: خطبه ۳۴ (صبحی صالح) ص ۷۹. منابع مقاله: مجله کتاب نقد، شماره ۷ ، معرفت، محمد هادی؛

حقوق اقلیتهای مذهبی

حقوق اقلیتهای مذهبی مسئله تعیین حقوق و وظائف بیگانگان یکی دیگر از موضوعات حقوق بین الملل خصوصی است که از دیرباز مورد بحث بوده است. در گذشته های دور برای بیگانگان حقوق روشن و فراوانی وجود نداشته است و تا همین اواخر، حقوق آنان عمدتا در پرتو معاهدات دو یا چند جانبه و رفتار متقابل معلوم می شده است و اخیرا حداقلی از حقوق برای آنان به عنوان یک الزام بین المللی در نظر گرفته شده است. اما در نظام حقوق اسلام از همان آغاز و از چهارده قرن پیش، بیشترین و بهترین حقوق حتی به طور یکجانبه و به صورت یک اصل خود الزامی از طرف دولت اسلامی برای بیگانگانی که به شکل قانونی در قلمرو دولت اسلامی زندگی می کنند پیش بینی شده و در مقابل محرومیتی که از بعضی از حقوق ویژه اتباع دولت اسلامی دارند، از برخی وظائف مهم معاف شده اند. به عبارت دیگر در آن زمان که دولتها، چه دولتهای دینی و چه غیر دینی برای بیگانگان کمترین حقی جز از سر ضرورت و اجبار قائل نبودند، نظام حقوقی اسلام به نیکوترین صورت، تمام آنچه را که امروز تحت عنوان «حداقل حقوق انسانی برای بیگانگان» معروف شده است برای بیگانگان به رسمیت شناخت. از جان، مال، منزل و مسکن آنان حمایت کرد و حق اشتغال به هر گونه حرفه و صنعت و تجارت مشروع را برای آنان به رسمیت شناخت. به هر حال اهم وظائف بیگانگان از این قرار است: ۱ رعایت کلیه مقررات و قوانین (عمومی) کشور اسلامی محل اقامت، ۲ احترام به مقررات و شعائر دینی، ۳ عدم مبادرت به اقدامات خصمانه علیه امنیت کشور، ۴ عدم مبادرت به جاسوسی به نفع حکومت بیگانه، ۵ عدم تجاهر به منکرات. جالب است توجه داشته باشیم که نظام حقوقی اسلام، نه تنها وظیفه بیگانگان مقیم دارالاسلام را معین کرده است، بلکه وظیفه مسلمانی را هم که به صورت قانونی چه دائم و چه موقت در کشورهای غیر اسلامی به عنوان بیگانه اقامت گزیده است، معین نموده و فی الجمله آنان را مکلف به رعایت قوانین عمومی دولت بیگانه محل اقامت نموده است. در مقابل وظائف مذکور، بیگانگان از این حقوق و معافیتها برخوردارند: ۱ آزادی ورود، و تردد در داخل کشور اسلامی (به استثنای مکه و مدینه)، ۲ آزادی انتخاب اقامتگاه، (به استثناء حجاز) ۳ آزادی انجام وظایف مذهبی، ۴ معافیت از پرداخت برخی از مالیات ها، ۵ معافیت از خدمت نظام وظیفه و دفاع از کشور، ۶ حق برخورداری از مقررات مربوط به احوال شخصیه بر طبق مقررات مذهبی خویش. از جمله آثار و نتایج آخرین حق آن است که در دعاوی بین المللی مربوط به احوال شخصیه و بر اساس قاعده فقهی «الزام و التزام» می توان تعارض قوانین را با صلاحیتدار دانستن قانون خارجی حل کرد. چنانچه در برخی دیگر از موارد تعارض قوانین نیز چنین امری امکان پذیر خواهد بود. حقوق اقلیتها انسانی ترین، نوع برخورد با اقلیتها را در نظام حقوقی اسلام می توان یافت، زیرا اسلام بیشترین حقوق و آزادی ها را برای اقلیتهای دینی یا اهل ذمه مقرر فرموده است. اولا، انعقاد چنین پیمانی را برای آنان اختیاری و برای دولت اسلامی، در صورت درخواست آنان، الزامی نمود، یعنی بر دولت اسلامی واجب است که درخواست آنان مبنی بر انعقاد پیمان ذمه را بپذیرد. ثانیا، اهل ذمه به موجب این پیمان در برابر دو تعهد اساسی یعنی پرداخت جزیه (بجای مالیات بیشتری که مسلمانان می پردازند) و التزام به مقررات جامعه اسلامی، تقریبا از تمامی حقوقی که برای مسلمانان ثابت است برخوردار می شوند. هم جان و مال آنان، همچون مسلمانان، از مصونیت و امنیت برخوردار است، تا آن جا که بر دولت اسلامی است که از آنان دفاع کند، بدون

آن که وظیفه ای نسبت به دفاع ملی در برابر متجاوز داشته باشند، و هم به لحاظ فعالیتهای اقتصادی و اشتغال به زراعت، صناعت و تجارت نیز از آزادی زیادی بهره مند هستند. حتی برخی فعالیتهای اقتصادی و بعضی از انواع بیع و تجارت که برای مسلمانان ممنوع است، برای آنان و البته در روابط بین خودشان مجاز شمرده شده است. حقوق مدنی مذهبی آنان به رسمیت شناخته شده و در امور شخصی یعنی نکاح، طلاق، ارث، وصیت و امثال آن، برابر مقررات مذهبی خودشان رفتار می کنند. در امور قضایی هم در عین آن که حق مراجعه به محاکم عمومی دولت اسلامی را دارند از استقلال قضایی نیز برخوردارند و می توانند به محاکم خود مراجعه نمایند . در حفظ آیین و اجرای مراسم مذهبی نیز از آزادی فراوانی برخوردارند و معابد و اماکن مقدس آنان مورد احترام و حمایت مسلمانان و دولت اسلامی است. افزون بر همه این حقوق و آزادی های شناخته شده برای اقلیتها، توصیه های مؤکد و الزام آور فراوانی مبنی بر حسن سلوک و رفتار مسلمانان با اهل ذمه وجود دارد، توصیه ها و دستوراتی که در عینیت تاریخ نیز تحقق یافته و همه دانشمندان منصف غربی که در این زمینه مطالعه و تحقیق داشته اند به آن اعتراف کرده اند. (۱) پی نوشت: ۱ برای نمونه، فرازهایی از سخنان مارسل بوازار حقوقدان برجسته و اسلام شناس معروف توجه فرمائید: «تساهل دینی» در اسلام، بر خلاف برداشت اروپائیان از این واژه، به بی بند و باری و سهل انگاری اطلاق نمی شود دیانت اسلام به گروههای غیر مسلمانی که در درون جامعه مسلمان، زندگی می کنند آزادی انجام فرائض دینی و حفظ آداب و رسوم قومی را داد و آنها را به حمایت خود گرفته است. این رفتار مردمی به تعبیر اسلام «تساهل» نامیده شده و مجامع جهانی، امروزه این تفکر عالمانه اسلام را به مقررات حمایت از آزادیهای انسان، افزوده اند و از سخت گیریهای اکثریت نسبت به اقلیت در بیان افکار و عقاید خود چشم پوشیده اند. حکومت مسلمان نه تنها آزادی اقلیت غیر مسلمان را تأمین نموده، بلکه فرصت بهره مندی از مزایای اداری اقتصادی جامعه را به بیگانگان داده و موانعی را که در راه این بهره مندی وجود داشته، از پیش پای آنان برداشته است. باید توجه داشت که احترام به شخصیت انسانها و حمایت از آزادی حقوق اقلیت به خاطر احترام به شخصیت انسانها صورت گرفته و این امر به منزله پذیرش عقاید و افکار مخالف نیست... اسلام بر خلاف تفکر مسیحیت، نه تنها برای مخالفان خود، حق آزادی بیان قائل شده، بلکه آنها را زیر چتر حمایت کامل گرفته است... این مایه تساهل و امنیت باعث گردید که همبستگی و تفاهمی بین یهود، نصاری و مسلمان پدید آید، تساهلی که در گذشته بین جامعه مسیحی و اقوام غیرمسیحی حوزه مدیترانه وجود نداشته است» . مارسل بوازار، اسلام و حقوق بشر، ترجمه محسن مویدی، ص ۱۳۳ .۱۳۲ منابع مقاله: فلسفه حقوق، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره) ؛

گسترش آزادی در نظام ولایت فقیه

گسترش آزادی در نظام ولایت فقیه آنچه ذکر شد برای توضیح این معنا بود که در فرهنگ اسلامی، آزادی به چه معناست و آیا این معنا از آزادی در نظام مبتنی بر «ولایت مطلقه فقیه » سلب می گردد و یا توسعه می یابد؟ برخی افراد به شدت معتقدند که مطلقه بودن ولایت فقیه به معنای هیچ کاره شدن مردم است (۱) و یا معتقدند تنها حقی که برای مردم در چنین نظام سیاسی قائل هستند این است که آنها صرفا می توانند شخص واجد شرایط تصدی ولایت فقیه را کشف کنند و نه انتخاب و دیگر هیچ. (۲) برای تبیین این مساله ابتدا بررسی می کنیم که چگونه در نظام سیاسی غیر الهی - که مبتنی بر ولایت فقیه نباشد - اسارت و تحقیر ملتها رخ می دهد؟ سپس بیان می کنیم چرا تنها در نظام ولایت فقیه حفظ و گسترش آزادی رخ می دهد. الف) سلب آزادی در نظام سیاسی غیر الهی: تمامی نظامهای سیاسی که مبتنی بر ولایت مطلقه فقیه نیستند - اعم از نظامهای دموکراتیک یا لیبرال یا توتالیتر (تمامیت طلب) - بر اساس فرهنگ اسلامی، در حقیقت به سلب آزادی از ملتها می پردازند. بدین منظور لازم است آزادی با پسوند «الهی » و «مادی » معنا گردد. «آزادی الهی » مبتنی بر اختیار عبودیت و «آزادی مادی » ، مبتنی بر اختیار هواپرستی است. در فرهنگ اسلامی تبعیت از نفس و پرستش دنیا، مبدا اسارت، هبوط و نزول انسان از قله رفیع انسانیت به حضیض ذلت حیوانیت می باشد و وقوع چنین

امری به معنـای بـدترین ذلت و حقـارت و اسـارت است. این دقیقا همان مساله ای است که در نظامات سیاسـی یاد شـده اتفاق افتاده است. بنـابراین در مقابـل مکاتبی – همچون لیبرالیسم – که بیشترین ادعای آزادی از حقوق فرد را دارنـد و قوانین را به عنوان عاملی برای دفاع از حقوق شـهروندان در مقابل اکثریت و قـدرت حاکمه قلمـداد می نماینـد، سوال اساسـی این است که این قوانین و نظام حقوقی حاکم بر آن جامعه آیا نهایتا به توسعه عبودیت خواهد انجامید یا به گسترش دنیاپرستی؟ گسترش دنیاپرستی باعث می شود آزادی ملی آن جوامع از بین برود. یعنی حضـور و تـاثیر تـاریخی آن جوامع، حضوری منفی خواهـد بود و به جـای آنکه توان آنها مصروف تکامل انسانها گردد مصروف گمراه نمودن بشریت و بعد بشر از مراتب قرب به حضرت حق می گردد. به همین دلیل تاثیر این جوامع در سایر جوامع، تداوم تاریخی نخواهد داشت هر چند در مقطعی از زمان جوامع دیگر را تحت تاثیر قرار داده و به نسبت تحت اراده خود شـکل دهنـد. به دیگر سـخن مبتنی بر فرهنـگ مـادی، آزادی ملی قـابلیت وقوع نـدارد و تاثیری که جوامع مادی بر شکل گیری تمـدن بشـری به جای می گذارنـد به عنوان تاثیر مثبتی در تکامل بشـریت قلمـداد نمی گردد. دقیقا همین محـدودیت و انحراف در حوزه آزادی مدنی و شخصی نیز سرایت می کند ;یعنی آزادی ظاهری اعطا شده به افراد جامعه در محدوده قوانین وضع شـده به گونه ای است که به اسارت و محـدودیت بشـریت منجر می گردد و جالب اینجاست که قوانین نیز به شـکل زیبا در خدمت اسـارت بشـر قرار می گیرنـد. بنـابراین چه سـاده انگارنـد افرادی که گمـان می برنـد در جوامع لیـبرال بهترین شـکل دفـاع از حقوق شهروندان صورت پذیرفته است. (۳) ب) گسترش آزادی در نظام ولایت فقیه: تا بدینجا مشخص گردید که آزادی به معنای حقیقی و مورد پـذیرش آن در نظامی که تنها به توسـعه اختیارات مادی افراد می پردازد محقق شدنی نیست و تنها در جامعه ای که به دنبال اعتلای کلمه توحیـد است چنین آزادی میسر خواهد بود. منتهی نکته ای که در خصوص بحث جاری احتیاج به توضیـح بیشتر دارد روشن تر نمودن نقش مردم در نظـام ولایـت فقیه است. البته قبـل از این بایـد توجه داشت که در جامعه اسـلامی، این «نظام ولایت » است که اداره جامعه را بر عهـده دارد و نه ولایت یک شـخص، بدین معنا که افراد جامعه در یک ارتباط خدا محورانه برای اعتلای جامعه اسـلامی متناسب با ظرفیت خود پذیرای مسؤولیتی می شوند تا نظامی از ولایت و تبعیت، پیکره جامعه را تشـکیل دهد. نهایت این است که در راس این هرم شـخص خاصـی بـا ویژگیهـایی مشـخص قرار گرفته که سـرپرستی این کاروان را بر عهـده دارد، و از مسؤولیت بیشتری در قبال خدای متعال و مردم برخوردار است. بزرگترین حق مردم بر حاکم، حق هدایت و سرپرستی جامعه است و ولی فقیه در قبال چنین حقی حتما مسؤول است. لـذا این شـبهه که در چنین نظامی مردم هیچ کاره اند یا ولی فقیه مسؤولیتی در قبال مردم نـدارد، موضوعا قابل طرح نیست. طرح شـبهه هایی نظیر «آمریت مقلـدانه » ، «اسـتبداد» یا «هیـچ کاره بودن مردم » ناشـی از دو عامل زیر است: ۱- مقیـد نکردن معنا و حـدود آزادی به تکامل، اگر مشـخص گردد که آزادی بـدون پسوند الهی یا غیر الهی قابل معنـا شـدن نیست و آزادی معنـایی جز توسـعه حضور در جریـان تکامـل نـدارد، آنگاه معلوم می شود که آزادی تنها و تنها در نظام اسلامی قابل تحقق است. ۲- حل نبودن جمع بین «تبعیت و آزادی ; » انـدیشه ای که تبعیت و تولی را مخل آزادی می دانـد، طبیعی است که ولایت مطلقه فقیه و لزوم تبعیت مردم از او را منافی آزادی بداند. اما اگر معلوم شود اولا انواع آزادی الهی یا مادی لزوما با نوعی محدودیت و تبعیت توام است و ثانیا تبعیت همراه با آزادی ظاهری در نظام غیر الهی به مصـلحت سـلب آزادی میل می کند و تبعیت همراه با آزادی در نظام الهی به توسعه آزادی ;مشـکل فوق مرتفع خواهـد شد. با توجه به توضـیحات قبلی، گستره مشارکت مردم در نظـام اسـلامی را چنین می توان جمع بنـدی نمود: مردم در سه مرحله «تشـخیص » ، «تصـمیم گیری » و «اجرا» در سه سـطح «آزادی فردی » ، «آزادی مدنی » و «آزادی ملی » حضور مؤثر و غیر قابل انکاری دارند که جدول مربوطه – از طریق ضـرب عناوین شش گانه فوق – بدین شـکل قابل ترسیم است: تشخیص – تصمیم – اجرا آزادی فردی – تشخیص در امور فردی – تصمیم در امور فردی – اجرا در امـور فردی آزادی مـدنی – تشـخیص در امور مـدنی – تصـمیم در امور مـدنی – اجرا در امور مـدنی آزادی ملی – تشخیص در امور ملی – تصمیم در امور ملی – اجرا در امور ملی البته به این نکته مهم باید توجه داشت که میزان تاثیر مردم متناسب

بـا سـطوح مختلف آزادی متفـاوت است. دخـالت مردم در امور شخصـی بـا مشارکت آنها در امور مـدنی از نظر شـکلی و محتوایی تفـاوت جـدی دارد و مشـارکت مردم در امـور مـدنی نیز بـا چگـونگی حضـور آنهـا در امـور ملی تفـاوت دارد. مردم بـا حضور در انتخابات، تظاهرات و اجتماعات مـذهبی در امور ملی خود مشارکت می کنند و بر تصـمیم گیری مسؤولان کشور نیز مسـتقیم و غیر مستقیم تاثیر می گذارنـد اما این بـدان معنا نیست که رهبر در همه امور بایـد با مردم مشورت کند یا پس از تصـمیم گیری جزئیات موارد را با آنها در میان گـذارد. بنابر این در نظام الهی، مردم بهترین شـکل از آزادی توام با مسؤولیت پـذیری را بر عهـده دارند. به ویژه آنکه مشـارکت مردم در نظـام ولایـت فقیه قابـل توسـعه است، یعنی به میزان تـاثیر و نفوذ جـامعه اسـلامی بر سایر ملل، ظرفیت عملکرد جـامعه بالا رفته و به تناسب توسـعه حضور بین المللی، توسـعه حضور و مشارکت داخلی نیز ایجاد می گردد. پی نوشت ها: ۱. حسـینعلی منتظری، مجله راه نو، ش ۱۹، ص ۱۰. ۲. عبد الکریم سروش، «تحلیل مفهوم حکومت دینی » ، کیان، ش ۳۲. ۳. بهروز نـاظر، راه نـو – ش ۱۱ ص ۳. – موســی غنی نژاد، راه نـو – ش ۲ ص ۱۴. – صـادق زیباکلام، «مصاحبه تلوزیونی پیرامون آزادی » ۱۶/۸/۷۷. منابع مقاله: نظام معقول، پیروزمند، علیرضا ؛

معنا، ملاک و مراتب آزادی

معنـا، ملاـک و مراتب آزادی اصولاـ معنـای «آزادی » با معنای «اختیار» توام است و اختیار داشـتن نیز به معنای قـدرت انجام یا عـدم انجام کار – به تعبیر دیگر به معنای تصـمیم گیرنده بودن فرد در محدوده مورد اختیار خود – است. بنابراین کم و زیاد شدن آزادی، تابع توسـعه و یا تضـییق میدان نفوذ اراده فرد است و هر میزان که اراده فرد در میدان گسترده تری قدرت جولان داشته باشد، آزادی بیشتری دارد و هر چه این دامنه تنگ تر گردد، علامت محدود شدن آزادی است. البته این معنا از آزادی، مفهوم اجمالی آن بوده و مورد پـذیرش تمـامی نظریه پردازان در باب انـدیشه سیاسـی است. اما مساله مهمی که از بـدو امر به صورت اجمالی بیان شـد و می بـایست بـدان تـوجه بیشـتر داشت، عجین بودن مفهوم آزادی بـا معنـای «مسؤولیت پـذیری » است. همین که گفته شـد آزاد بودن به مفهـوم این است که فرد خـود تصـمیم گیرنـده است لاـزمه اش چنین می شود که مسؤولیت تصـمیم گرفته شـده و عواقب آن نیز بر عهـده شـخص گذارده می شود و اصولا به همین دلیل است که بنابر تفکر دینی، اختیار ملازم با ثواب و عقاب بوده و مجوز تکلیف است. لـذا بنابر عقایـد تمامی ادیان توحیـدی که معتقـد به مبـدا و معادنـد، پذیرش اختیار و آزادی اولیه انسان، ملازم با متوجه شدن مسؤولیت و تکلیف بر عهـده اوست که دقیقـا به دلیل همین آزادی است که امکان بازخواست از فرد در حوزه مورد اختیار پیـدا می شود و بالاـتر از این حتی اگر قائـل به هیـچ یـک از مکـاتب توحیـدی نیز نگردیم ؛پـذیرش آزادی در نظـام اجتماعی، به اعتقاد همه متفکرین و صـاحب نظران در این مسـاله، ملازم با قبول مسؤولیت می باشـد. به نـدرت متفکری یافت می شود که در نظام اجتماعی طرفـدار هرج و مرج (آنارشـیزم) باشـد. بنابراین از این عـده قلیل که بگذریم هیچ یک از اندیشـمندان، طرفدار هرج و مرج (مبنی بر اینکه افراد جامعه مجاز باشـند هر کاری را که به منفعت شخصی آنها بود یا تصمیم آنها بر آن تعلق گرفت، انجام دهند) نیستند. لذا حـداقل در عصـر حاضـر مباحثه پیرامون حـدود آزادی و مبدا تعیین آن، بر سـر دفاع از هرج و مرج و اعطای اختیار بی عنان و افسار گسـیخته به افراد جامعه نمی باشد ؛یعنی در هیچ یک از اندیشه های سیاسی موجود، طرفداری برای بی بند و باری به معنای عام آن وجود نـدارد. بر این اساس اعتراض کسانی که خود را مدافع آزادی دانسـته و مدعی اند که ما به هیچ وجه طرفدار دفاع از آزادی – به معنـای دفـاع از بی بنـد و بـاری – نیستیم، اعتراضـی بجـا و پسـندیده است، ولی نهایت کلام این است که معنای بی بنـد و باری و حدود آزادی چیست؟ ما در ادامه بحث به بررسـی این مساله خواهیم پرداخت. ملاک آزادی برای اینکه مشـخص شود مبدا تعیین و حدود آزادی چیست و آیا می توان آن را بدون مبدا دانست یا باید مبدا آن را عقل و قوانین عقلی و یا شـرع – به عنوان بهترین منبع و معیـار برای تعیین حـدود آزادی – قلمـداد کرد، ابتـدا می بـایست به نحوه جریـان اختیـار در فرد و جـامعه اجمالا نظر نمود. فرد به

مقتضای طبیعت و فطرت خود اختیار دارد ولی اولین، مهمترین و محوری ترین موضعی که به اعمال اختیار در آن می پردازد جایی است که مهمترین انتخاب را انجام می دهد و جهتگیری اصلی خود را تعیین می نماید ;یعنی تعیین اینکه تبعیت از خدای متعال نموده و به عبودیت او تن در دهد و یا هواپرستی و دنیاپرستی را اختیار کند. چون اختیار اولیه انسان از این دو حال خارج نیست، هر چند در عمل آنچه واقع می شود، در یک جهت، نبوده و التقاط از این دو را به همراه داشته باشد. همین اختیار اولیه است که تعیین کننده ملاک آزادی می باشد. اگر شخصی هواپرستی را اختیار کرد، طبعا عقاید دنیاپرستی، حدود آزادی او را معین خواهد کرد و اگر تبعیت از خدای متعال را قصد نمود، انبیاء (ع) که مبلغان وحی الهی هستند حدود اختیاراتی را که رعایت آن، شخص را به کمال خواهد رساند، تعیین می نمایند. بنابراین اگر اختیار اولیه، بر خداپرستی شکل گیرد، منبع تعیین آزادی، «شریعت » الهی خواهد بود و اگر اختیار اولیه بر دنیاپرستی باشد، «عقول » دنیاپرستان ملاک تعیین آزادی خواهد بود. بر این اساس نکات ذیل روشن می شود: اولا: جواب سؤال تقدم اختیار بر قانون یا قانون بر اختیار مشخص گردید به اینکه، قهرا اختیار و آزادی انسان عامل و محرک اولیه اوست. لذا اینکه او از چه قانونی تبعیت بکند با توجه به اختیار اولیه او شکل می گیرد. ثانیا: تبعیت انسان از قانون و الزام او به تبعیت از قوانین - اعم از قوانین مادی یا الهی - به معنای سلب اختیار از او نیست بلکه اختیار وی در تمامی مراحل محفوظ مانده و می تواند از خداپرستی به دنیاپرستی و یا بر عکس سیر کند ;لکن با قبول خدا پرستی ملزم خواهد شد که لوازم آن را نیز بپذیرد و این الزامی است که شخص به تبع انتخاب آگاهانه خود بر خود اعمال می کند. لذا چنین الزامی به هیچ وجه منافی تکلیف نبوده، بلکه بنابر توضیحی که در ادامه بیان خواهیم کرد و در صورت اختیار، خداپرستی به توسعه اختیار او خواهد انجامید. ثالثا: مشخص می گردد که آزادی را بدون پسوند الهی یا مادی نمی توان معنا و حدودی را برای آن ذکر کرد. اینکه چه الزاماتی مانع آزادی است و چه الزاماتی طبیعت آزادی است - و حتی به توسعه آزادی خواهد انجامید - تابع اختیار آگاهانه و آزادانه اولیه و ملاکی است که برای آزادی پس از آن، پذیرفته می شود ;بدین معنا که اگر شخص، توسعه عبودیت و بندگی خدای متعال را پذیرفت، حفظ حریت خود را در ارتقای بندگی می داند و بر این اساس تکالیف الزامی شریعت مقدس را به هیچ وجه منافی آزادی خود نمی پندارد ;بلکه بر عکس، عدم وجود چنین محدودیتهایی را در جوامع غیر اسلامی علامت بی بند و باری و لاابالی گری می داند. با این وصف بنابر قضاوت مؤمنین، بسیاری از مواردی که در تمدن غرب به عنوان مظاهر آزادی شناخته می شود مورد نفرت و انزجارند و عوامل بی بند و باری شناخته می شوند ;از جمله همجنس بازی، قمار، شرابخواری، مصرف بعضی از غذاها و امثال آن و در نقطه مقابل نیز در جامعه ای که در فرهنگ منحط مادی پذیرفته شده باشد قضاوت متقابلی از جانب آنها نسبت به جامعه اسلامی وجود دارد. یعنی آنچه در جامعه اسلامی به عنوان تکلیف پذیرفته شده است از منظر آنها به عنوان عوامل سلب آزادی شناخته می شود ;از جمله حجاب، عفت، رعایت تقوی و خلاصه کلیه تکالیف الزامی که از جانب شارع مقدس برای مؤمنین بیان گردیده است و البته توجه به این معنا در روشن شدن معنای آزادی حائز کمال اهمیت است. فصل سوم: مراتب آزادی در این فراز به سه نوع آزادی - یعنی آزادی فردی (طبیعی)، آزادی مدنی و آزادی ملی - توجه خواهیم کرد تا مشخص شود آنچه در جامعه مبتنی بر نظام ولایت فقیه اتفاق می افتد توسعه آزادی است یا سلب آزادی؟ قبل از ذکر مراتب آزادی ذکر این نکته لازم است که مراتب یاد شده تحققا از یکدیگر منفصل و مجزا نیستند لکن در مقام تحلیل می توان این سه را از یکدیگر تفکیک کرد. الف) آزادی فردی: انسان به عنوان یک موجود زنده - و نه به عنوان یک موجود اجتماعی - اختیارات و آزادی عمل دارد. برای روشن شدن این معنا از آزادی بهتر است انسان را بریده از جامعه فرض نماییم. انسانی که به صورت منفرد در یک محیط طبیعی زندگی کند ظاهرا حدود و اختیارات بسیار بالایی دارد اما حتی در چنین شرایطی نیز عواملی وجود دارند که آزادی انسان را محدود می کنند. از جمله این عوامل، نیازهای طبیعی فرد، میزان توانمندی فرد و شرایطی هستند که در آن به سر می برد. نیاز او به غذا مانع می شود که بتواند تمامی وقت خود را در امور دیگر صرف کند و این نیاز او را ملزم می کند که به دنبال رفع این نیاز فطری و طبیعی و

سایر نیازمندیهای اولیه باشد. محدود بودن قدرت جسمی انسان، عامل دیگری است که باعث محدود شدن تسلط انسان بر عوامل محیطی و امکانات اطراف خود در جهت رفع نیازمندیها می شود. همچنین شرایطی که انسان در آن به سر می برد نیز محدودیتهایی را برای او ایجاد می کند. اینکه در بیابان برهوت باشد یا در جنگل، در کنار دریا باشد یا در بالای کوه مرتفع، طبعا قیودی را برای عملکرد او ایجاد می کند. بنابراین از نسبت بین «نیاز، قدرت و شرایط » ، حد آزادی و محدودیت انسان مشخص می گردد. ب) آزادی مدنی: این آزادی به معنای میزان نفوذ اراده و قدرت عملکرد انسان در بستری به نام جامعه است. در این نوع آزادی انسان به دلیل ارتباط با سایر انسانها ملزم خواهد شد که حقوق دیگران را رعایت کند تا دیگران نیز متقابلا حقوق او را محترم شمارند. به دیگر سخن، انسان در جامعه آزاد است و حضور او در جامعه دامنه اختیار او را گسترش می دهد، یعنی قادر به انجام کارهایی خواهد شد که سابق بر آن چنین امکاناتی را نداشت. حال این امر به معنای توسعه نفوذ اراده اوست. بنابراین انسان در جامعه حتما از گسترد گی اختیارات بیشتری بهره مند خواهد شد اما همین گسترد گی، او را به قیودات جدید ملزم می کند. در اینجا نیز سبت بین نیاز و قدرت و شرایط، حدود آزادی را تعیین می نماید منتهی این سه واژه در جامعه مدنی تغییر متناسب با خود را می یابد. در اینجا دیگر نیاز طبیعی مؤثر مطرح نیست بلکه تقاضا و نیاز مؤثر اجتماعی یا قدرت اجتماعی تامین نیاز مطرح است. بدیهی است منظور از شرایط نیز صرفا شرایط طبیعی نیست بلکه روابط انسانی موجود و محصولات شکل گرفته نیز شرایط جدیدی را به وجود می آورند. همچنین قدرت فرد متناسب با شرایط جدید، گسترش قابل ملاحظه ای پیدا خواهد کرد. بنابراین، آزادی مدنی به معنای حضور اراده انسان و به تبعیت درآوردن سایر اراده ها و امکانات اجتماعی در جهت اراده خود است. لذا به میزانی که این حوزه اختیار (یا حوزه ولایت) توسعه یابد از آزادی عمل بیشتری برخوردار می گردد. ج) آزادی ملی: این معنا از آزادی در اندیشه های سیاسی گذشته کمتر مورد توجه قرار گرفته است ؛چنان که برخی حقوق را به حقوق شخصی، اجتماعی و سیاسی تقسیم نموده اند که به اعتقاد ما حقوق سیاسی ملحق به حقوق اجتماعی می باشد. (۱) معنای سوم از آزادی کمتر مورد توجه قرار گرفته هر چند عملا در عملکرد حکومتها به کار گرفته شده است. آزادی ملی یعنی میزان حضور اراده یک ملت نسبت به سایر ملل و به بیان دیگر میزان اثرگذاری یک ملت در شکل گیری تاریخ بشری. این مرحله نیز همچون دو مرحله قبل میدان حضور اراده هاست. منتهی نه فقط اراده شخص در انجام امور فردی و یا اراده شخص در ارتباط با سایر افراد، بلکه اراده یک ملت در ارتباط با سایر ملتها و اراده یک تمدن در ارتباط با سایر تمدنها. در این مرحله نیز میزان حضور اراده، قابلیت سعه و ضیق داشته و به میزانی که این معنا توسعه یابد توسعه لازم در آزادی آن ملت ایجاد می گردد. هیچ جامعه ای نمی تواند توقف را برای خود بپذیرد و به همین دلیل همواره باید به دنبال بالا بردن سهم تاثیر خود بر سایر جوامع باشد، خصوصا جوامعی که از فرهنگهای جهانشمول تغذیه می کنند. با تبیین سه سطح از آزادی می توان به کیفیت ارتباط این سه با یکدیگر پرداخت. توسعه آزادی مدنی به تبع گسترش آزادی ملی و توسعه آزادی شخصی به تبع گسترش آزادی مدنی شکل می گیرد. یعنی به میزان توسعه حضور تاریخی یک تمدن، ساختارهای داخلی دستخوش دگرگونی گشته و ظرفیت جدیدی از تاثیرپذیری را در خود ایجاد می نماید که این امر به گسترش تاثیر نهادهای اجتماعی و نفوذ اختیارات مدنی آحاد جامعه خواهد انجامید چرا که موضوعا حوزه اختیارات آنها منزلت رفیع تری یافته و دامنه تاثیر و گستره نفوذ آن، افزون تر خواهد شد. طبعا آزادیهای طبیعی که در بدو امر به صورت مستقل قلمداد می شد و به مقتضای زیست طبیعی انسان بر او تحمیل می گردید، کیفیت آن به شدت تحت تاثیر سعه و ضیق آزادیهای مدنی خواهد بود. به میزانی که فرد در جامعه مدنی دارای اختیارات بیشتر یا کمتر می گردد این تاثیر در زندگی شخصی او منعکس خواهد گردید. از همین جا این نکته مهم روشن می شود که آنچه در تبیین آزادی مدنی اصل می باشد رعایت حدود و حقوق دیگران نیست بلکه حضور آن جامعه در جریان تکامل است و به میزانی که حضور جامعه در تکامل افزون گردد، آزادی ملی ارتقا یافته و به تبع آن، آزادی مدنی در فضای نوینی تنفس می نماید. پی نوشت: ۱. فرانتس نویمان، «آزادی و قدرت و قانون » ، ترجمه عزت الله فولادوند، انتشارات

خوارزمی – ص ۹۰. منابع مقاله: نظام معقول، پیروزمند، علیرضا ؛

وظایف مجلس خبرگان در قانون اساسی

وظایف مجلس خبرگان در قانون اساسی برای مجلس خبرگان در قانون اساسی وظایف متعدّدی تدوین شده که عمده آن به این شرح است: یکم: گرچه تدوین و تصویب قانون مربوط به مجلس خبرگان از لحاظ تعدادِ اعضا, شرایط خبرگان, کیفیّت انتخاب آن ها و سایر مقرّرات و آیین نامه ها در دوره نخست بر عهده فقهای شورای نگهبان است, لیکن در دوره های بعد, مستقلاً بر عهده خود مجلس خبرگان می باشد, زیرا اصل یک صد و هشتم قانون اساسی چنین می گوید: (قانون مربوط به تعداد, و شرایط خبرگان, کیفیّت انتخاب آن ها و آیین نامه داخلی جلسات آنان برای نخستین دوره باید به وسیله فقهای اوّلین شورای نگهبان تهیّه و با اکثریت آرای آنان تصویب شود, و به تصویب نهایی رهبر انقلاب برسد. از آن پس, هر گونه تغییر و تجدید نظر در این قانون و تصویب سایر مقرّرات مربوط به وظایف خبرگان در صلاحیت خود آنان است.) آن چه از اصل یک صد و هشتم استنباط می شود, استقلال مجلس خبرگان در مورد قانون گذاری مربوط به خود است, زیرا اوّلا: نهادها, وزارت خانه ها و مانند آن گرچه در تدوین آیین نامه های داخلی خود مستقل اند, لیکن آیین نامه های آن ها حتماً باید مخالف با قوانین مصوّب مجلس شورای اسلامی نباشد, و هیچ نهادی حق قانون گذاری ندارد, ثانیاً: گرچه مجلس شورای اسلامی مرجع تقنین تمام قوانین کشور است, ولی تصویب آن ها به بررسی شورای نگهبان می باشد, تا هیچ کدام از آن قوانین مخالف با قانون اساسی یا مخالف با موازین اسلامی نباشد(طبق اصل نود و چهارم قانون اساسی), ثالثاً: انعقاد مجلس شورای اسلامی و صلاحیت آن برای شروع به کار قانون گذاری مشروط به تحقّق و تمامیّت نصاب شورای نگهبان است ;یعنی اگر شورای نگهبان در خارج محقّق نشد, اصلاً مجلس شورای اسلامی, قانونی نیست مگر در خصوص تصویب اعتبارنامه نمایندگان, رابعاً: شورای نگهبان مرجع تقنین نیست, حتی قوانین مربوط به خود آن شورا, در قانون اساسی کاملاً مدوّن و مصوّب شد, تنها صلاحیّت آن شورا تصویب آیین نامه داخلی خودش می باشد. گرچه نخستین دوره مجلس خبرگان با قانون مصوّب شورای نگهبان تشکیل می شود, لیکن شورای نگهبان برای تصویب قانون اولین دوره مجلس خبرگان, فاقد استقلال است, زیرا مصوَّب آن شورا تا به تصویب نهایی رهبر انقلاب نرسد, هرگز رسمیّت قانونی نخواهد داشت. امّا مجلس خبرگان بعد از تشکیل شدن در تمام عناوین یاد شده مستقل می باشد, چون نه تنها در تدوین آیین نامه های داخلی خود مستقل است, بلکه در تدوین و تصویب قوانین و مقرّرات مربوط به خود, هم منبع تقنین است و هم در این مرجع بودنْ مستقل است ;یعنی نه تنها نیازی به بررسی نهایی شورای نگهبان ندارد, بلکه محتاج به تصویب نهایی رهبر انقلاب هم نخواهد بود ;بر خلاف مقرّرات مربوط به مجمع تشخیص مصلحت نظام که به تأیید نهایی مقام رهبری نیازمند است. از این جا وظیفه استقلالی مجلس خبرگان در تقنین قوانینِ مربوط به خود و بی نیازی آن از هر نهاد, ارگان و مقامی حتی مقام شامخ رهبری معلوم خواهد شد. این مطلب گرچه در قانون اساسی مصوّب ۱۳۵۸ ملحوظ شده بود, لیکن با صراحت و دلالت روشن تر و بدون هیچ ابهام و اجمالی در شورای بازنگری قانون اساسی مصوّب ۱۳۶۸ بیان شد. ممکن است نظارت نهایی مصوباتمجلس خبرگان از لحاظ انطباق با موازین اسلامی بر عهده فقهای شورای نگهبان باشد که در این جهت نیاز به توضیح آینده است. نمونه استقلال و تفاوت مجلس خبرگان با سایر ارگان ها را می توان در تعیین مدت مجلس خبرگان مشاهده کرد ;مثلاً ـ رئیس جمهور طبق اصل یک صد و چهاردهم برای مدت چهار سال و نمایندگان مجلس شورای اسلامی طبق اصل شصت و سوم برای مدت چهار سال و اعضای شورای نگهبان طبق اصل نود و دوم برای مدت شش سال انتخاب می شوند, لیکن اعضای مجلس خبرگان طبق قانون مصوّبِ خود, برای مدت هشت سال انتخاب می شوند, و قانون اساسی هیچ گونه تحدیدی در این باره ندارد, بلکه تعیین حدود آن را همانند سایر مسائل و قوانین خبرگان در اختیار خود مجلس خبرگان قرار داده است. دوم: تعیین رهبر انقلاب از بین فقهای واجد شرایط

رهبری دومین وظیفه و اصلی ترین سِمَت مجلس خبرگان است, زیرا در اصل یک صد و هفتم قانون اساسی چنین آمده است: (پس از مرجع عالی قدر تقلید و رهبر کبیر انقلاب جهانی اسلام و بنیان گذار جمهوری اسلامی ایران حضرت آیهٔاللّه العظمی امام خمینی(قدس سرّه الشریف), که از طرف اکثریت قاطع مردم به مرجعیت و رهبری شناخته و پذیرفته شدند, تعیین رهبر به عهده خبرگانِ منتخب مردم است. خبرگان رهبری درباره همه فقهای واجد شرایطِ مذکور در اصل پنجم و یک صد و نهم بررسی و مشورت می کنند, هرگاه یکی از آنان را اَعْلَم به احکام و موضوعات فقهی یا مسائل سیاسی و اجتماعی یا دارای مقبولیّت عامه یا واجد برجستگی خاص در یکی از صفات مذکور در اصل یک صد و نهم تشخیص دهند او را به رهبری انتخاب می کنند و در غیر این صورت یکی از آنان را به عنوان رهبر انتخاب و معرفی می نمایند. رهبر منتخب خبرگان ولایت امر و همه مسئولیت های ناشی از آن را بر عهده خواهد داشت.) آن چه از این اصل و سایر اصول قانون اساسی,راجع به رهبری استظهار می شود عبارت است از: ۱ فقیه جامع شرایط علمی و عملی رهبری در عصر غیبت حضرت ولی عصر ارواحنا فداه نه تنها می تواند مقام رهبری را حیازت کند, بلکه موظّف است عهده دار آن گردد, زیرا مقتضای ادلّه نصب عام از یک سو و مُفادِ اصل پنجم قانون اساسی از سوی دیگر همانا تعهد فقیه جامع الشرایط است نه اختیار او, چون در اصل پنجم قانون اساسی چنین آمده است: (در زمان غیبت حضرت ولیّ عصر عجّل اللّه تعالی فرجه در جمهوری اسلامی ایران, ولایت امر و امامت امت بر عهده فقیه عادل و با تقوا, آگاه به زمان, شجاع, مدیر و مدبّر است که طبق اصل یک صد و هفتم عهده دار آن می گردد.) بنابراین, وظیفه مجلس خبرگانْ جَعْل مقام رهبری, یا اعطای آن مقامِ مجعول به فقیه جامع الشرایط نیست, بلکه طبق ادلّه نَصْب, چنین مقامی برای فقیه جامع شرایط جعل شده و به شخصیّت حقوقی فقیه نه به شخصیّت حقیقی او(یعنی به سِمَت فقاهت و عدالت او نه به شخص او) اعطا شده است و هیچ کدام از این دو کار ;یعنی, جعل اصل مقام و اعطای آن از اختیارات یا وظایف مجلس خبرگان نیست, بلکه وظیفه او فقط تشخیص تحقّق شرایط مزبور در شخص فقیه و اعلام نظر کارشناسی در این باره است ;یعنی, کشف اجتماع شرایط مزبور در شخص خاص به نحو انحصار یا عدم انحصار که در مطالب بعد معلوم خواهد شد. ۲ اگر شرایط مزبور رهبری در شخص معیّن به نحو انحصار محقّق شد, پذیرش سِمَت رهبری بر آن فقیه معیّن و تعهّد وی نسبت به مقام رهبری, واجب عینی خواهد بود, و معرّفی همان فقیه معیّن و منحصر برای رهبری, بر مجلس خبرگان واجب تعیینی می باشد, چنان که پذیرش مردم در این فرض مزبور نیز به نحو واجب تعیینی است, و اگر شرایط مزبور رهبری در چند فقیه بدون امتیاز و بدون انحصارْ محقّق شد, پذیرش سِمَت رهبری در ابتدای فَحْص و بررسی بر همگان واجب کفایی است و معرّفی یکی از آنان برای تصدی مقام رهبری در ابتدای بحث به نحو واجب تخییری بر مجلس خبرگان واجب است. اگر با فحص دقیق و بحث عمیق هیچ گونه امتیاز و برجستگی یا مقبولیّت عامه برای فقیه معیّن ثابت نشد, بر مجلس خبرگان تعیین یکی از آن ها(تخییر حدوثی, نه استمراری) به عنوان رهبر و اعلام رهبری وی به مردم واجب خواهد بود, چنان که پذیرش رهبری همان فقیه معیّن و معرّفی شده از سوی خبرگان بر مردم به نحو واجب تعیینی لازم می باشد, همان طور که تصدّی مقام رهبری برای فقیه جامع شرایط مزبور واجب عینی است, نه کفایی و بر فقهای دیگر همانند اعضای مجلس خبرگان و هم آهنگ با سایر مردم, پذیرش رهبری آن فقیه معرّفی شده واجب تعیینی است. ۳ جریان وجوب عینی یا کفایی نسبت به فقیهان جامع شرایط رهبری است و جریان وجوب تعیینی یا تخییری در ابتدای فَحصْ و بررسی نسبت به اعضای مجلس خبرگان می باشد, امّا نسبت به جمهور و توده مردم در تمام احوال, پذیرش رهبریِ شخص معیّن واجب تعیینی است, زیرا وظیفه آنان بعد از فَحْص و کاوش علمی و اعلام نتیجه نمایندگانِ آن ها, یعنی مجلس خبرگان روشن می شود و در این حال وظیفه آنان جز پذیرش رهبری فقیه معیّن به نحو واجب تعیینی نخواهد بود. ۴ شخصیّت حقیقی فقیه مزبور همانند اشخاص حقیقی دیگر اعم از فقهای همتای خویش و اعضای مجلس خبرگان و جمهور مردم موظّف است ولایت و رهبری شخصیّت حقوقی خویش را که همان ولایت فقاهت و عدالت و ...می باشد به نحو واجب تعیینی بپذیرد, زیرا گذشته از آن که تولّی ولایت فقاهت و عدالت شرعاً بر خود فقیه جامع

شرایط واجب است, مفاد ذیل اصل یک صد و هفتم نیز همین است, چون در ذیل آن اصل چنین آمده است...: (رهبر در برابر قوانین با سایر افراد کشور مساوی است ;)یعنی شخصیّت حقیقی رهبر در برابر همه قوانین با جمهور مردم مساوی است, گرچه شخصیّت حقوقی آن, عین سِمَت است. سوم: مراقبتِ وجدان و فقدان اوصاف و شرایط رهبری سومین وظیفه مجلس خبرگان است, زیرا گرچه رهبری همانند ریاست جمهور, عضویت مجلس خبرگان, عضویت شورای نگهبان, نمایندگی مجلس شورای اسلامی و ...زمان مند و مدّت دار نیست, لیکن مشروط به شرایط و محدود به اوصافی است که در گذر زمان از گزند حوادث مصون نیست, چنان که فَحْص و تبادل نظر اعضای مجلس خبرگان در مقام حدوث و در تبیین اصل رهبر معصومانه نیست و ممکن است با اشتباهِ پیچیده همراه باشد, که در طول زمان کشف خلاف آن محتمل خواهد بود, لذا مجلس خبرگان موظّف است به طور دقیق درباره شرایط و اوصاف علمی و عملی رهبر مراقبت کند و صدر اصل یک صد و یازدهم در این باره چنین می گوید: (هرگاه رهبر از انجام وظایف قانونی خود ناتوان شود یا فاقد یکی از شرایط مذکور در اصول پنجم و یک صد و نهم گردد یا معلوم شود از آغاز فاقد بعضی از شرایط بوده است, از مقام خود برکنار خواهد شد.) ...آن چه از این اصل استظهار می شود عبارت است از: ۱ شرایط و اوصاف مذکور در قانون اساسی برای تصدّی مقام رهبری, باید در حال حدوث و در حال بقا هم چنان محفوظ بماند و ثبوت آن اختصاص به زمان حدوث رهبری ندارد. ۲ وظیفه مجلس خبرگان در مقام اثبات و تشخیصْ اختصاص به مقام حدوث رهبری ندارد, بلکه در مقام بقای آن نیز هم چنان وظیفه مندند که مراقبت کامل نمایند که آن شرایط و اوصاف هم چنان موجود باشد. ۳ در صورت کشف خلاف به لحاظ مقام حدوث و نیز در صورت زوال برخی از شرایط و اوصاف به لحاظ مقام بقا, فقیه مزبور در ظَرْفِ فقدان(حدوثاً یا بقائاً) رهبر نبوده یا نخواهد بود و وظیفه خبرگان اعلام نفی رهبر سابق و معرّفی رهبر لاحق است. چهارم: گاهی فقدان شرایط یا اوصاف به تحوّل و دگرگونی منفیّ در شخص فقیه پذیرفته شده به عنوان رهبری است, مانند آن که بر اثر علل طبیعی,کهن سالی, بیماری, رخدادهای تلخ غیر مترقّب و ...فاقد برخی از شرایط رهبری می گردد و زمانی به تحول و دگرگونی مثبت است که در سایر فقهای همتای او پدید می آید, مانند آن که یکی از فقهای همسان او به رجحان علمی, عملی یا مقبولیّت عامه رسیده است که اگر در طلیعه انتخاب و تعیین رهبر, چنین مطلبی حاصل شده بود حتماً آن فقیه به عنوان رهبر به مردم معرفی می شد و هم اکنون تحوّل و دگرگونی مثبت آن فقیه در حدّ وفور و فراوانی است که قابل اغماض نخواهد بود. چنین مزیّت و برجستگی پدید آمده تحوّل مُثْبِتِ فقیه دیگری است که مجلس خبرگان را به معرفی آن فقیه ممتاز موظّف می نمایند. از این جا معلوم می شود که گرچه رهبری, زمان مند نیست, ولی شرایط و اوصاف آن مانند مرجعیت در رهگذر تحوّل های علمی و عملی به طور طبیعی یا تاریخی, زمان مند خواهد بود ;لذا قابل پیش بینی به عنوان کوتاه مدت یا دراز مدت نمی باشد. پنجم: گاهی فقدان شرایط و اوصاف به طور دائمی است و گاهی به طور موقّت. فقدان دائمی مانند رخداد وفات یا چیزی که ملحق به وفات است, مثل فرتوتی قطعی و کهن سالی حتمی که با نسیان و فقدان قدرت رهبر همراه می باشد. فقدان موقّت و موسمی, مانند بیماری دراز مدت که علاج آن در مدتِ کوتاهِ مُغْتفر و مورد تسامحْ یقیناً بیرون است و شرایط و اوصافِ رهبری در زمان آن بیماری صعب العلاج قطعاً مفقود است. در این حال نیز مجلس خبرگان موظّف به مراقبت و اعلام نتایج آن خواهد بود. در صورت فقدان دائم در صدد تعیین رهبر آینده بودن, از وظایف مجلس خبرگان است. در دو صورت اخیر شورای مشخصی بعضی از وظایف رهبری را بر عهده دارند که بحث پیرامون آن شورا و ترکیب و وظایف آن از قلمرو این مصاحبه و سؤال و پاسخ بیرون است. ششم: همان طور که در صورت وجدان شرایط و اوصاف رهبری, کار مجلس خبرگان, کشف و اعلام آن بود, درصورت فقدان یکی از آن ها, وظیفه خبرگان کشف و اعلام آن است. نه عزل رهبر, زیرا فاقد شرایط یا اصلاً رهبر نبود یا از رهبری منعزل می شود و از انعزال او در اصل یک صد و یازدهم چنین تعبیر شد: (از مقام خود برکنار خواهد شد ;)یعنی, منعزل است نه معزول و اگر در سطر بعدِ همان اصلْ سخن از عنوانِ عزلِ رهبر آمده است, به این معنا نخواهد بود که مجلس خبرگان او را معزول می کند, بلکه همان منبع فقهی

که او را نصب نمود, عزل می کند و مجلس خبرگان سِمَتی جز کشفِ عزل و نصب رهبر ندارد, نه انشای عزل یا انشای نصبْ(یعنی انشای عَزْلی یا انشای نَصْبی). منابع مقاله: مجله حکومت اسلامی شماره ۸، جوادی آملی، عبدالله؛

نظریه دولت در فقه شیعه (۱)

نظریه دولت در فقه شیعه (۱) این رساله، تقریر و بازسازی گفتاری شفاهی در نقد برخی مقالات است که وصف الحال آنها در ابتدای همین مطلب آمده و باید نوعی اقدام درجهت تحریف دیدگاههای فقهی و سیاسی برخی فقهاء شیعه دانسته شوند زیراعمدتا با هدف زیر سؤال بردن مکتب فقهی سیاسی" تشیع "و بویژه میراث حضرت امام (رض) در برخی روزنامه ها و نشریات به چاپ می رسند. صاحب این گفتار، یک تن از فضلای حوزه علمیه قم می باشد و مسئولیت مطلب باسردبیری است. مقدمه ۱. نظریه یا نظریه بافی؟! شیعه، قرنهای مدید از صدر اسلام، علاوه بر موضع کلامی خود، به «اندیشه سیاسی » خاص شناخته شده است و این بعد، یعنی وجود نظریه خاص شیعه در«فقه دولت »، بحدی برجسته بوده است که گروهی مستشرقین و نیزمخالفین و یا تحلیلگرانی که یکجانبه به صحنه نگریسته اند، تشیع راصرفا نوعی جناحبندی سیاسی در صدراسلام، و شیعه را تنها یک گروه سیاسی نامیدند زیرا از ابتدا دارای موضع کاملا مشخص در باب «نظریه دولت »بوده است. بنابراین بسیار عجیب تر و باورنکردنی تر خواهد بود اگر ازسر دیگر این افراط، کسانی نیز شیعه و فقه شیعی را اساسا ملازم با هیچ نظریه خاص درباره دولت و حکومت ندانند!! اگر کسانی مکتب سیاسی تشیع در باب" دولت "و فلسفه" قدرت "را بکلی مشتبه و متشابه و کاملا اختلافی تلقی کرده و همواره دچار تطور بخوانند بحدی که حتی در اصل «مشروعیت » و تحلیل منشا و توجیه آن که از امهات فقه سیاسی است نیز نظریات فقهی را تماما مبهم و متعارض بدانند تا بتوانند خوددست به نظریه تراشی و نظریه بافی زده و نسبت های بی ربط به فقهاء بدهند،این دست کم، ناشی از ناشی گری و کم دانی و فقدان آشنایی با زبان فقهاءمکتب و سوء فهم از تعابیر آنان یا تقطیع عمدی کلمات و مثله سازی رساله های آنان است، اگر نیات بدتری در کار نباشد! اگر کسانی گمان ویا تلقین کنند که شیعه تا همین صد یا صد و پنجاه سال قبل، اصولا بحث فقهی در باب ولایت و امارت در قلمروی سیاسی نداشته و پیشنهاد ویژه ای در این مهمترین حوزه حیات اجتماعی، نکرده است، بی شک با فقه و تاریخ سیاسی شیعه، آشنایی ندارند و یا قصد تحریف این فقه و آن تایخ رادارند. البته ممکن نیز هست که چنین افرادی، سادگی نموده و صرفابدنبال الفاظی چون" رژیم سیاسی "یا" کابینه "و" رئیس جمهور!! "درآثار فقهاء یا آیات و روایات گشته و آنها را نیافته اند و سپس نتیجه گرفته اند که اساسا «فقه الدوله » و نظام سیاسی در تفکر شیعی ودینی، سابقه ای نداشته است!! پس حساب دین از دولت، جداست!! ۲. فرد یا نهاد؟ اگر در تعابیر فقهاء، بیش از آنکه به نهادهای سیاسی واشخاص حقوقی، اشاره رفته باشد، بحث از اشخاص حقیقی چون فقیه، عادل، ولی، حاکم و ... شده است، در واقع، به علت ساخت ایدئولوژیک و مشروط "حکومت "در اسلام، ناظر به شخصیت حقوقی آنان می باشد. بعبارت دیگر،بحث از" فرد، "از حیث حقوق سیاسی، بحث از" نهاد "است. ارتباط میان شخصیت حقوقی و شخصیت حقیقی، البته نباید نادیده گرفته شود زیرااوصاف و نیز اختیارات و وظایف حاکمان که دائر مدار شخصیت حقوقی است،مالا و در خارج، بر شخصیت حقیقی افراد ذیصلاح مبتنی می گردد و دقیقابدین علت نیز هست که همه افراد، واجد چنان شخصیت حقوقی و اختیارات حکومتی نمی توانند باشند و حکومتها بعلت خصوصیت و روش حاکمانشان، به مشروع و نامشروع، تقسیم می شوند زیرا همه شخصیتهای حقیقی، واجد شرائطو لذا دارای حق حاکمیت نیستند. بحث از شخصیت حقیقی یا حقوقی، البته لزوما همان بحث از «چه کسی حکومت کند؟» یا «چگونه حکومت بایدکرد؟!» نیست اما بد نیست همین جا روشن شود که بدون بحث از «چه کسی حکومت کند؟»، نمی توان تکلیف «چگونه باید حکومت کرد؟!» را روشن نمود و پاسخ این مسئله را تنها در صورتی بدقت می توان داد که شرطهای حاکمیت و مفهوم و منشا «حق حاکمیت » را روشن کنیم و البته درمرتبه بعد، نوبت به «چگونه باید حکومت کرد؟!» یعنی احکام و وظایف حاکمیت و اختیارات

رهبری نیز می رسد. از قضاء، فقهایی که وارد این بحث شده اند، دقیقا همین مسیر منطقی را طی نموده اند یعنی ابتدا از«چه کسی حق حاکمیت دارد»؟! پرسیده و شخصیت حقیقی و حقوقی او راتحلیل نموده اند و سپس درباب حدود و مسئولیتها و حقوق «حاکم بماهوحاکم » (شخصیت حقوقی) بحث کرده اند و به چگونه باید حکومت کرد؟!پرداخته اند. ۳. نظریه پردازی در تقیه: بر هر کس که آثار فقهاء و متکلمین شیعه را مرور کند، روشن است که شیعه، همواره بنحوی به مسئله دولت، توجه داشته است اما البته اوضاع سیاسی جامعه، کاملا- دخالت دارد در این که کدام علم و در قلمروی کدام مسائلش، بیشتر رشد کرده و مورد توجه قرار گیرد و کدام مباحث، تحت فشار و مورد تهدید و خطر سیاسی بوده و به بخشی از مسائل آن نمی شده بصراحت پرداخت زیرا در بسیاری از دوران ها ورود صریح به مباحث فقه سیاسی، به معنای اعلام جنگ علیه حاکمیت ها و زیر سؤال بردن اصل مشروعیت آنها بود و بنابراین بی هیچ ملاحظه سرکوب می شد. تا پیش ازدوران رسمی شدن تشیع در ایران، فقهاء شیعه در تقیه محض بسر می بردندو حتی راجع به مشروعیت حاکمیت های قرنها قبل در صدراسلام هم نمی توانستند نظر دهند چه رسد به زمان خود!! ۴. نظریه شیعی "دولت، "نفی مشروعیت رژیم پادشاهی: در سه چهار قرن اخیر نیز هرگاه فضای سیاسی بازتر بوده، به صراحت بیشتر و در بقیه مواقع با ملاحظات سیاسی، نظریات فقهاء در باب حاکمیت، بیان می شده است و تقریبا هسته اصلی این دیدگاه، نفی مشروعیت کلیه حکومتهایی بوده است که ماذون از ناحیه شارع نبوده و نیابت ازناحیه معصومین «ع » نداشته و به اصطلاح فقهی، منصوب الهی نباشند. اگرتشکیل حاکمیت به هر شعار و اسم و زیر هر پرچم در عصر غیبت، بدون انتساب به اهلبیت پیامبر«ص » و بدون انتصاب خاص یا عام از ناحیه شارع مقدس، نامشروع و «پرچم ضلالت » و «حکومت طاغوت »، خوانده می شده، همه بدلیل وضوح و ضروری و اجماعی بودن همین «نظریه دولت »در تفکر شیعی و نوع نگاه ایشان به حقوق اساسی و مسائل سیاسی مربوطه حاکمیت بوده است. نگاهی که نه یک قرن بلکه قرنها و سده ها در بحث نظری و موضع عملی، سابقه دارد زیرا شیعه همواره و از ابتداء شرطحاکمیت را «اذن الهی » و اجازه شارع و جعل دینی می دانسته و آن رابالاصاله، به «عصمت » و درصورت تعذر، به «عدالت »، منوط کرده واساسا به همین دلیل، «شیعه » نامیده شده و از فضای حاکم بر جهان اسلام، جدا شد زیرا برای حقوق شرعی مردم و حدود الهی، حرمت و اهمیت بیشتری قائل بوده و هرکسی را شایسته حکومت بر مردم نمی دانسته و درباب «حق حاکمیت »، بنفع مردم و علیه حاکمان، شرایط بسیار پیچیده، دقیق و سختی قرارداده و آن را مشروط به اذن الهی و اداء تکالیف الهی در برابر مردم می کرد. اصولا- آغاز تفاوت میان شیعه و اهل سنت، بر سرمسئله «امامت » و به ویژه «حکومت » بود یعنی زاویه از نقطه نظر«نظریه دولت » باز شد و بتدریج این اختلاف نظر، منبسط شد و فروع خودرا یافت. شیعه و فقه شیعه، بدلیل لحاظ موقعیت «امام » در نظام سیاسی، حقوقی و مالی جامعه، صبغه فقهی کلامی و سپس سیاسی ویژه ای یافت و بارزترین حوزه اختلاف، که شیعه را بنام شیعه شناختند و مواضع سیاسی آن را «خروج بر حکومت » نامیدند، دقیقا همین بود که پیروان اهلبیت «ع »، درباب مسئله «مشروعیت »، «حق حاکمیت » و «فلسفه دولت »، صاحب موضع و نظر ایجابی ویژه ای بودند و «عصمت و وصایت » راو سپس در عصر غیبت، «فقاهت و عدالت » را شرط حاکمیت می دانستند. پس چگونه می توان چنین مکتبی را با چنان امامانی و چنین تاریخ و فقه وکلامی، فاقد نظریه ویژه درباب دولت و حکومت، و کاملا- اجمال گو و متفرق(به ۹ یا ۱۰ یا... فرقه) خواند؟! فقهای شیعه اثنی عشری، در تمام هزاره و سده های گذشته، در حوزه محکمات فقه سیاسی، یک گونه اندیشیده اند و هسته اصلی " نظریه دولت" میان ایشان، ثابت و واضح بوده و هست و مباحثه در برخی جزئیات و حواشی و گاه در نحوه تعبیر و تدوین و طرز دخول و خروج به بحث، یا شدت و ضعف لحن، یا تنوع شرائط سیاسی اجتماعی فقهاء و...، باعث نمی شود که کسانی بر فقهاء شیعه، دروغهایی چنان بزرگ و ناشیانه ببندند و از طرفی، فقهاء سلف را متهم به فقدان عقیده و فتوی در امور سیاسی و حکومتی و در خصوص ولایت و امارت کنند وفقهاء متاخر را به ۹ یا... فرقه، تقسیم کنند و مدعیات غریب خود رابر آن بزرگان تحمیل کنند. ۵. افتراء به فقهاء بقصد" شاذ "نامیدن نظریات امام «رض »: اصولا چه وقت می توان نظری را به فقیهی نسبت داد؟! و چه وقت می توان یک

نظر را، «نظریه » به معنی مصطلح، یعنی چیزی همچون یک" مکتب مستقل "نامید؟! اختلاف در تحلیل یک روایت یااظهار نظر در تعدیل یا جرح آن و حسنه یا صحیحه دانستن آن و ثقه یاعادل دانستن یک راوی، نباید اختلاف در مکتب فقهی سیاسی و در«نظریه دولت »!! نامیده شود. این بزرگنمایی و غلو در تحلیل دیدگاههاست. زیرا هر اختلاف نظر را نمی توان اختلاف «نظریه و مکتب »نامید و در حق آن مبالغه نمود بگونه ای که محکمات و هسته مشترک تفکرشیعی را که مورد اجماع و اتفاق همه فقهاء بوده و هست، مبهم و مجمل واختلافی نمایش داد و ضروریات مذهب و فقه را همچون چیزی در حد"شذوذات، "زیر سؤال برد و کاری کرد تا بالاخره بتوان با لطایف الحیل،نظر فقهی حضرت امام «رض »، را ساخته و پرداخته خود ایشان و بی سابقه در فقه!! جلوه داد ولی فلان مقاله بی محتوی و بدور از محکمات تفکراسلامی و شیعی (که مثلا در باب «حکمت و حکومت » نگاشته شده و سرتاسرکینه توزی و هتک حرمت و حسادت ورزی است) و نیز سایر دیدگاههای مادی وغربی درباب حکومت را بنام یک «مکتب فقهی شیعی » و «نظریه دولت درفقه »، جا زد!! متاسفانه افرادی ناآشنا با محکمات فقه و دارای اغراض سیاسی دست به چنین نظریه تراشی ها و نسبت های ناروا به فقهاءشیعه می زنند تا دیدگاه مکتبی درباب سیاست و حکومت را مشکوک و متشابه جلوه دهند و ولایت فقیه را زیر سؤال برند و آن را حداکثر در حد یک «تئوری »!! آنهم با قرائات بسیار متضاد و متنوع!! و بی ریشه نشان دهند و بویژه مواضع فقهی امام «رض » درباب ولایت فقیه را فاقدپشتوانه فقهی و تاریخی در تفکر شیعی و حوزه ای و یک نظریه شاذ واقلیتی با ادله ای بسیار ضعیف و بلکه فاقد دلیل متقن عقلی و نقلی!!نشان دهند که کاملا مهجور و حتی تقریبا منحصر در شخص امام!! بوده ودر نقطه مقابل اغلب فقهاء شیعه است. آنان تصویری از «ولایت فقیه »امام «رض » می پردازند که نه تنها فاقد ریشه حوزه ای و فقهی بلکه فاقد کمترین وجاهت عقلائی و سیاسی نیز هست و با تحریف نظرات امام «رض »، آن را حاوی نوعی استبدادگرائی، شخص محوری، ناقض قانون،توتالیتر و غیر مردمی معرفی می کنند و از طرف دیگر، نقطه نظرات غیرشیعی بلکه صد درصد غیر دینی و وام گرفته از غرب و تفکر لیبرال را که مروج صریح سکولاریزم است، تحت عنوان «نظریه دولت » شیعی در افکارعمومی نسل جوان جای گیر کنند و پوشش ظاهرا دینی و حتی توجیه فقهی!!برای سکولاریزم دست و پا کنند. معدودی معممین کم دانش و محروم ازاخلاق علمی نیز متاسفانه در این مشوش سازی ها، مشارکت ورزیدند که درآخرت باید پاسخگو باشند. (زیرا در دنیا که گویا هیچکس پاسخگونیست؟!) ما حداقل را بگیریم یعنی از اخلاق علمی بحث کنیم که آیامی توان با تقطیع عبارات مؤلفان، تفسیر براءی در عبارات یا مسکوت گذاردن بخشی از تصریحات ایشان و این قبیل رفتار غیر علمی، نسبتی به آنان داد و یا آنان را دسته بندی نمود و «تفسیر بما لا یرضی صاحبه »مرتکب شد؟ و قبح این رفتار غیر تحقیقی، آیا بویژه وقتی افزون ومضاعف نمی گردد که آن مؤلفان، علماء دین و فقهاء بزرگ بوده و موضوع،جزء مهمترین مضامین دینی و فقهی باشد؟! آیا این گذشته از افتراء به فقهیان و افتراء به خدا و رسولش، بازی با دین مردم و ایجاد اغتشاش در ذهنیت متشرعین و بدگمان کردن یا به تردید افکندن آنان در منصوصات فقهی و در تشخیص بزرگترین فقهاء نمی باشد؟! و... اصولا چه وقت می توان یک نظر فقهی را «نظریه و مکتب » نامید؟! و چه وقت می توان یک نظرفقهی را به فقیهی نسبت داد؟! آن وقت که فقیه مزبور، براستی در مقام بیان نظر فقهی خود بوده، و صورت مسئله او، همین صورت مسئله ای باشدکه نسبت دهنده، مد نظر دارد، و وقتی که فقیه، در پاسخ مشخص به این سؤال، مستند به ادله شرعی (اعم از عقلی یا نقلی)، در مقام افتاء (و نه تقیه سیاسی یا ...)، چیزی گفته باشد و بر خلاف نسبت مذکور،تخصیص، تقیید و توضیحی و بلکه تصریحات مؤکدی در آثار فقهی او یافت نشود و و و . اما اگر کسانی به هر غرضی ابتدا تصمیم خود را(دال بر مشکوک و شاذ نمایاندن دیدگاههای امام «رض » و بی ریشه نمودن اصل «ولایت فقیه » و القاء شبهه و ادعای اختلافات بسیار اساسی میان فقهاء شیعه و ...) گرفته و از ابتداء بناء را بر آن گذاشته باشند که پیش از تحقیق منصفانه، چه چیزها را نفی و یا اثبات کنند و چند نظریه را جعل نمایند و چه چیزها را به کدام فقهاء نسبت دهند و سپس چه نتایجی (از قبیل دست و پا کردن توجیه فقهی بنفع سکولاریزم!!) بگیرندو پس از همه این مقدمات!!، شروع به تحقیق!! و استقراء نمایند،

این،دستکم بر خلاف اخلاق تحقیق است. (تقوای دینی، بکنار). فصل اول ۱. جمود بر لفظ یا تنقیح مناط؟! مفهوم و کارکرد «حکومت و دولت »، درطول تاریخ، تفاوتهایی جبری و اجتماعی نموده است. امروزه در جهان،دولتها به علت پیچیده تر شدن نظام حیات جمعی، متکفل مسائلی شده اند که در سده های گذشته، مشکل عمده ای، محسوب نمی شده و یا متولی مستقیم وعلیحده ای نمی خواستند (همچون ایجاد نظم ترافیکی، دخالت در برخی تجارت ها، تصدی آموزش و پرورش و...). معذلك در متون فقهی و روائی شیعه، گذشته ازبخشی مسائل مبتلابه، که بدان اشاره صریح جزئی یا کلی شده است، بخش دیگر نیز تحت عناوین عام قرار می گیرند که مناط آنها مدنظر شارع می باشند و بدین ترتیب قاطعانه می توان گفت که وقتی ماهیت پیچیده ترین نیازها و ساز و کارهای اجتماعی (که متولی آن، دولتهاهستند) بدقت، تعیین و تبیین گردند، لا ـ محاله و دستکم، در ذیل یکی ازعناوین شرعی قرارمی گیرند. عدم درك این نکته که کلیه مصالح و مفاسد،منافع و مضار اجتماعی (اعم از سیاسی، اقتصادی و حقوقی) در ذیل عنوانی از عناوین مورد تشویق یا تحذیر شارع مقدس بطور خاص یا عام،قرار می یابد، منشا بسیاری از تلاشهای «اسلام زدایانه » از صحنه حکومت و اجتماع و معیشت مردم در ادوار گوناگون بوده و هست. مذهبیونی که به رویکردهای سکولار، آلوده شده اند و عملا دین را در چند مسئله مناسکی وعبادی و فردی محدود کرده اند، مطمئن باشند که دین را بدرستی نشناخته یا با آن، گزینشی و خود محورانه برخورد نموده و لذا تفسیر براءی می کنند. در مورد بخشی از مسائل ویژه مستحدث که امروزه در قلمروی اختیارات حکومتی در دنیا قرار می گیرند و قبلا وجود خارجی نداشته اند،البته نباید بعینه، بدنبال لفظ آن در روایات و فتاوی گشت و پس ازفحص و یاس، حکم کرد که در اسلام، چنان مسئله ای، پیش بینی نشده یافقهاء، آن را در حوزه ولایت فقیه یا حکومت اسلامی نمی دانسته اند و این مثلا اختراع شخص امام «رض » بوده است!! «جمود بر لفظ »، همواره منشا برداشتهای جاهلانه و عوامزده، چه در بعد مقدس مآبی و چه در بعدروشنفکرمآبی و غربگرایی شده و جز به کار عوامفریبان نخواهد آمد.باید دید کدام مسئله مستحدثه، در ذیل کدام عنوان عام فقهی، قابل درج است و سپس حکم آن را از منابع شریعت چگونه باید استخراج کرد. در ترسیم حوزه ولایت فقیه و حکومت اسلامی نیز باید بدون هیچ تحجر وقشری گری، گستره وظائف و اختیارات فقیه را در شرائط کنونی، تطبیق وتحقیق کرد. ۲". ولایت افتاء "و" نظریه دولت: "مثال، سه عنوان (افتاء) ، (قضاء) و (ولایت در امور حسبیه) را ملاحظه کنید.این عناوین، حداقل عناوینی است که کلیه فقهاء شیعه، اجماعا برای فقیه جامع الشرائط، قائل بوده و هستند. اما این سه آیا عناوینی محدودو جزئی اند؟ ! چنین نیست بلکه تقریبا هیچ امر حیاتی در جامعه بشری نیست که از شمول همین سه عنوان، خارج باشند البته ملاك این شمول،ملاکی فقهی است یعنی بیان حقوق و تکالیف مردم و حاکمان و تبیین حدودالهی در همه قلمروهائی که به رفتار ارادی بشر، مربوط است و بنحوی درسعادت یا شقاوت او تاثیر می گذارد. به عنوان نمونه، «ولایت افتاء»،حق اظهار نظر فقهی و بلکه صدور «حکم » شرعی (فراتر از نظریه پردازی)را در کلیه قلمروهای حیات و از جمله، امور حکومتی، به فقیه می دهد وروشن است که این حق، یک ما بازاء عینی دارد یعنی جامعه دینی و حکومت متشرع و مسلمان، موظف به اطاعت از فقیه بوده و حق معصیت ندارند. این «ولایت »، تقریبا هیچ حوزه ای از حاکمیت را فروگذار نکرده و همه را(اعم از سیاست اقتصادی، فرهنگی، تجاری و... داخلی یا خارجی) فرامی گیرد. البته «تصدی بالمباشره »، امردیگری است ومی توان در آن بحث مستقلی کرد ولی در این مقام نیز، قدر متقین، نقلا (و دستکم، عقلا) آن است که اولویت با مجتهد عادل است مگر آنکه (واین فرض، بسیار بعیدو تقریبا محال است) بدون کمترین حضور فقیه در حاکمیت، رعایت کلیه احکام و حقوق و حدود شرعی در نظام سیاسی و روابط دولت و ملت، تضمین شود. ملاحظه می شود که «ولایت افتاء» به ویژه که شامل همه امور حکومتی وسیاسی نیز هست در واقع، نوعی نظارت فعال و استصوابی بلکه اشراف کامل در سیاسگزاری در «امر حکومت » را می طلبد و عقلا (و شرعا) باآن ملازمه دارد و این همان ولایت فقیهی است که امام فرمود و در قانون اساسی مندرج شد و برای تحقق آن، انقلاب عظیمی صورت گرفت. ۳". ولایت قضاء "و تفکیک ناپذیری آن از" حاکمیت: "اکنون، عنوان «قضاء» و قضاوت را در نظر بگیریم که هرگز به فصل خصومات

شخصی، محدود و منحصر نمی گردد و در بسیاری مقولات حکومتی، واردمی شود، از جمله، بسیاری حدود و تعزیرات است که اجراء آن، در شان حاکم و دولت و یا ناظر به خود حکومت است و قلمروی قضاوت را قلمروئی کاملا حکومتی می کند. بعبارت دیگر، تردیدی نیست که حاکم شرع یا قاضی شرع، دقیقا کاری حکومتی می کند و لذا در هیچ کشوری، هیچ حکومتی حاضربه واگذاری قوه قضائیه خود به نهاد یا افرادی خارج از هیئت حاکمه نیستند. وقتی «ولایت قضاء» که قطعا متعلق به فقیه است، در دست فقهاء باشد، نظام سیاسی و مالیاتی و فرهنگی و آموزشی و حتی سیاست خارجی آن کشور را بشدت تحت تاثیر قرار می دهد و لذا رژیم های پادشاهی در زمان قاجار و پهلوی، نظام «قضاوت شرعی » را با جدیت برانداختندو دست فقهاء عادل را از نظام قضائی کوتاه کردند. بعلاوه، اجراء بسیاری حدود شرعی و احکام قضائی (همچون مجازات محتکر ورشوه گیر و...) بدون در اختیار داشتن حکومت، محال است.همچنین در راس امر قضاء، رسیدگی به مظالم حکومتی و تامین عدالت اجتماعی است که فقیه را صد در صد با مسئله حکومت، مرتبط و درگیر می سازد. ۴"امور حسبیه، "اموری حکومتی است: «ولایت در امور حسبیه » نیز، حوزه بسیار گسترده ای را فرا می گیرد.این حوزه را شامل اموری دانسته اند که شارع در هیچ شرائطی مطلقا راضی به ترک آنها نیست. حال باید دید آن کدام امور مهم حکومتی و اجتماعی است که شارع، راضی به ترک آنها می باشد و بنابراین از حوزه ولایت مجتهدان عادل، کاملا ـ خارج است؟! آیا روال حکومت در امور سیاسی واقتصادی و فرهنگی که بطور قاطع در سرنوشت دنیوی و اخروی مردم و درحقوق مادی و معنوی ایشان دخالت دارد و آیا انجام احکام الهی در این قلمروها، اموری است که شارع راضی به ترک آنهاست؟! آیا اصلاح نظام آموزشی و قانونگذاری و فرهنگی و عدالت اقتصادی و... با این همه احکام دقیق و متراکم شرعی در کتاب و سنت، اموری است که شارع، همه رابه حال خود گذارده است؟! آیا امر به معروف و نهی از منکر که شامل کلیه حوزه های اخلاقی و فقهی (که اسلام در آن حوزه ها سکوت نکرده است)،می باشد و تا حد براندازی یک نظام و تشکیل حکومت جدید، توسعه می یابد،همگی اموری خارج از حیطه" رضایت و عدم رضایت شارع "و لذا خارج از"حوزه ولایت فقهاء "است؟! این است که فقهاء شیعه در عصر غیبت و فترت و تقیه، «حداقل امور حسبیه » را در عصر خود شمارش کرده اند که شامل اموری چون سرپرستی ایتام و سایر افراد و اموال جزئی بی سرپرست بوده وحکومت ها نیز نسبت بدانها حساسیت چندانی نشان نمی دادند اما هرگزفقهاء از حداکثر و سقف ابدی برای این امور، سخن به میان نیاورده اندو بسیاری از فقهاء، آن را شامل کلیه اموری که متولی خصوصی ندارد وسرتاسر امور عمومی و اجتماعی (و از جمله، حکومتی) را فرامی گیرد،دانسته اند که حضوری فعال در کلیه عرصه های مدنی و اجتماعی را می طلبد. ۵". ولایت حسبه، "دولت در دولت: متولی امور حسبیه، در اصل"، حکومت شرعی و اسلامی "است و این امور در تحت ولایت و وظایف فقیهان است که البته با مباشرت و مشاورت و تصدی کارشناسان فن و متخصصان، اما تحت اشراف و رهبری و سیاستگذاری کلی فقیهان باید صورت گیرد یعنی نوعی مدیریت علمی در ذیل اهداف و احکام فقهی است. اما در دورانی که حکومتهای نامشروع (اعم از دیکتاتوری و دمکراتیک که تابع احکام دین نمی باشند)، بر سر کارند، بخشی مهم از این امور، عملا ـ از دسترس قدرت فقیه خارج می شود ولی بخش دیگر، که همچنان در دسترس می باشند، گرچه اندک و محدود مثل رعایت حال بی سرپرستان (یتیمان، مجانین و...) وتعیین تکلیف اموال بی صاحب و ... به هیچوجه نباید بر زمین مانده وضایع شوند و لذا وقتی حکومت، نامشروع بوده و فعلا ـ قابل اصلاح یا قابل تعویض نباشد، آن بخش از وظائف عمومی و اجتماعی که قابل اداء است،باید اداء گردد و لذا می توان گفت «ولایت حسبه » در عصر حکومت اسلامی،شامل همه وظائف و اختیارات حکومتی عصر می باشد و در عصر حکومت های نامشروع، در واقع، به معنای نوعی تشکیل «دولت در دولت » توسط فقهاءعادل است و هرگز نباید تعطیل گردد. پس آنچه برخی فقهاء در عصر حکومتهای جور، از امور حسبیه نامیده اند،درست اما حداقل این امور می باشد که در وسع و توان ایشان بوده است.زیرا به بهانه فقدان حکومت صالح اسلامی، نمی توانسته اند همه وظائف وحقوق و حدود حتی آنها که مقدور است را تعطیل کنند و لذا همان فقیهان، هرگاه توانستند، حتی

حاکمان را عزل و نصب و تنفیذ یا تعویض کردند (همچون بخشی از دوره صفویه و اوائل قاجار) و هرگاه می توانستند، خود مستقلا قضاوت و اجراء حدود و تعزیر (حتی رجم وتازیانه و اعدام و جریمه مالی) می کردند و هرگاه می توانستند، مالیات شرعی گرفته و در امور عامه اجتماعی بنام سهم امام و زکات و... مصرف می کردند و هرگاه می توانستند در مناسبات و سیاست خارجی، اعمال نفوذکرده و دستور قطع یا وصل رابطه با سایر کشورها می دادند و ... البته وقتی دستشان از همه جا کوتاه می شد، وظیفه "قضاء "و بخش اعظم از"امور حسبیه "از حوزه قدرت ایشان، خارج بود و حتی امکان" افتاء "درهمه امور را نداشتند، از باب ضرورت، تنها، به درجات پایین تر وخصوصی تر امور حسبیه (اموال مجهول المالک شخصی، سرپرستی ایتام و...)و افتاء در امور عبادی و شخصی، اکتفاء می کردند زیرا اعمال « ولایت حسبه و قضاء و افتاء» با همه گستره واقعی، برای ایشان، میسور نبودو معلوم است که اعمال ولایت و انجام هر وظیفه ای ، تابع میزان اقتدارو متناسب با شرائط اجتماعی است اما حوزه امور حسبیه، قضاء و افتاء،بوضوح، فراتر از یک فقه خصوصی و عبادی است و بسیاری مسائل چون امنیت، بهداشت و آموزش عمومی مومنین را فرامی گرفته است و البته مفهوم و چگونگی تامین اموری چون امنیت، آموزش عمومی و بهداشت و ...نیز متناسب با شرائط حیات و جامعه و تاریخ، متطور است و تامین حقوق اجتماعی و نیازهای دنیوی مومنین بر عهده حکومت مشروع و اسلامی است وقدر متیقن در جواز تصرف در امور حکومتی نیز، به اجماع مکتب اهل بیت «ع »، فقیهان و اجد شرائط اند و وقتی می گوئیم «فقیهان »، مراد،نهاد «فقاهت » است که صاحب ولایت می باشد و فقیه «بماهو فقیه »،شخصیت حقوقی است و «دولت اسلامی » نیز دقیقا یک شخصیت حقوقی است که مشروعیت خود را از صفات «فقاهت و عدالت » شخص ولی فقیه می گیرد. این همان «درهم تابی » و رابطه متقابل میان شخصیت حقیقی و شخصیت حقوقی فقیه است که قبلاـ درباره آن سخن به میان آوردیم. و اما اداره حکومت توسط فقیه، بمفهوم رهبری مکتبی است و اداره شئون معیشتی مردم به شیوه علمی و تخصصی به مباشرت متخصصان و کارشناسان علوم و فنون تحت ولایت و ریاست" ولی فقیه "است. فصل دوم ۱. ادوار فقه سیاسی، یا تحریف تاریخ فقه؟! دوره بندی فقه سیاسی شیعه از حیث شرائط سیاسی اجتماعی و ...، اگر کاری در حوزه تاریخ فقه و جامعه شناسی معرفت آن باشد، ارزشمند و جای آن تقریبا (نه کاملا) خالی است اما چنانچه گفته آمد، نباید بنام طبقه بندی و بجای بررسی ادوار یک علم و شجره نامه نظریه پردازیهای واقعی گذشته، خود دست به نظریه تراشی و ایرادنسبتهای عجیب و غریب به عالمان و متفکران بزرگ تاریخ فقه شیعه،بزنند. مفهوم «ادوار» نیز مفهوم دقیقی است و باید قبلا ملاکهای طبقه بندی و «روش » بررسی آن، تنقیح شده باشد تا به نفی اصلی ترین ارکان فقه شیعه و تحریف واقعیتهای تاریخ آن منجر نگردد و مثلا ادعانگردد که «برای فقیهان هزاره اول هجری، اصلا مسئله حکومت اسلامی،بکلی مطرح نبوده است »!! یا «اولین بار که از ولایت فقیه، بحث فقهی به میان آمده، توسط نراقی در قرن ۱۳ هجری!! بوده است » و یا «در شش قرن پس از غیبت کبری مطلقا میان فقهاء شیعه، بحث از حکومت و ولایت سیاسی نشده و هیچ نظریه سیاسی موجود نبوده و ذهنیت فقهاء، اصولاآماده حل چنین مسائلی نبوده است »!! و... جز بی دانشی یا غرض ورزی، چه چیزی می تواند عامل چنین القائات وادعاهای گزاف و دادن چنین نسبتهایی به فقهاء بزرگی شود که هزاران صفحه بحث مکتوب فقهی ایشان، در دسترس اهل علم و تحقیق است؟!! اذهانی که واژه هائی چون حاکم، سلطان، امام، حاکم شرع، قاضی، امر به معروف ونهی از منکرات حکومتی، قضاوت، مالیاتهای وسیع، اقامه حدود، وضع وصرف مالیات، اقامه نماز جمعه با آن محتوای سیاسی حکومتی، انجام حج وحکم به شروع یا انقضاء ماه با آثار اجتماعی و اقتصادی و سیاسی وسیع آن، سرپرستی بخشهای بدون متولی خصوصی در جامعه، اجراء عدالت اجتماعی، تضمین نشر معارف اسلام و اجراء احکام اسلام و وووو را بی ربطبا مسئله حکومت و ولایت سیاسی می بینند، آیا چنین اذهانی اصولاـ قدرت درک مضامین سیاسی فقه را دارند؟! و آیا منطقا حق ورود به حلقه اظهارنظر علمی در این مباحث ظریف و دقیق را می توان به چنین افرادی داد؟!و آیا این مقاله نویسان با ابتدائی ترین مضامین حقوق سیاسی آشنایند؟! ۲. فقه سیاسی چهار قرن اخیر و شفافیت افزون تر: از دوره صفویه که مذهب رسمی ایران، به تشیع، تبدیل می شود و فشارسنگین سیاسی،

نظامی در ایران علیه شیعیان و فقهاء ایشان تخفیف می یابد و فقیه شیعه، بتدریج، امکان اظهار نظرهایی نسبتا صریحترمی یابد، متون فقهی شیعه، با مسئله سیاست و حکومت، تا حدودی واضح تر وریزتر و صریحتر برخورد می کنند زیرا شرائط تقیه، تا حدودی، تسهیل ورقیق می گردد و البته کاملاـ منتفی نمی شود. این است که در چهار قرن اخیر، فتاوای سیاسی فقهاء شیعه نیز، در مواردی علنی تر و شفاف تر شده است. اما هرگز، قبل از این دوران نیز، فقیهی نمی توانسته است که ادعا، یا حتی گمان کرده باشد که احکام سیاسی و حکومتی اسلام درباب امور حقوقی و سیاسی و فرهنگی و قضائی و عبادی و ...، در عصر غیبت،منسوخ یا تعطیل است و حکومتها در غیبت معصومین «ع » نباید تابع ومجری احکام اجتماعی اسلامی باشند و یا فساق و جهال، در اجراء احکام اسلام و عدالت اجتماعی، مقدم بر علماء عدول و فقیهان واجدشرائط اند!!... این از ارکان اصلی هر «نظریه دولت » در تفکر شیعی است که حکومت باید آشنا و ملتزم به شریعت باشد و" اجتهادی بودن "این آشنایی نیز، حتی الامکان، ضرورت دارد و تنها در صورت تعذر آن است که به آشنائی تقلیدی (عدول مؤمنین) تنزل می شود و تشکیل و اداره چنین حکومتی بدون ولایت و نظارت و اشراف مجتهد عادل، امکان ندارد و لذاهیچ حکومتی بدون چنین نظارت و امضاء و تاییدی مشروع نمی باشد. البته ولایت، لزوما به مفهوم مباشرت در همه امور حکومتی نیست و همچنین میزان این نظارت و اشراف و ولایت، تابع شرائط عینی اجتماعی و میزان قدرت فقیهان است و باصطلاح، نظریه «همه یا هیچ » عقلا و شرعا نادرست است. نباید گفت که باید «یا همه احکام اسلام، اجراء شده و حکومت معصوم باشد و یا هیچیک از احکام اجراء نشود و حکومت، از آن ظالمان وفاسقان و جاهلان، باشد.» عقلا و شرعا روشن است که هر میزان از اسلام که امکان اجراء دارد، باید اجراء شود و ولایت و اشراف فقیهان، به هرمقدار که ممکن باشد، باید اعمال گردد و سر تفاوت مواضع عملی و گاه حتی اظهار نظرهای فقهاء عادل در شرائط گوناگون سیاسی و اجتماعی نیزپذیرش همین اصل «تامین اهداف و احکام دین، هر چه بیشتر و در حدامکان » بوده و خواهد بود و باید نیز چنین باشد. ۳". شرعی عرفی،" نه" دینی سکولار: "تقسیم امور به" شرعی "و" عرفی "در لسان فقهی، ابدا به معنی تقسیم غیر اسلامی امور به" دینی و دنیوی "یا "دینی و سکولار "یا " مقدس ونامقدس "نیست. مراد از «عرف » در اینجا غیر از عرف به معنی غیر دینی و سکولار است.عرف در فقه شیعه، در" تشریع، "هیچ دخالت ندارد بلکه تنها در حیطه «اجرایی » و کشف موضوع احکام و یا تفسیر آن موثر است". سیاست یاامنیت "را هیچ فقیهی، جزء امور عرفی (به معنی غیر دینی و سکولار)ندانسته است و لذا فقهاء در این قلمروها، بارها و بارها فتوی بلکه «حکم » شرعی صادر کرده و آن را مستند به ادله شرعی (اعم از نقلی وعقلی) کرده اند. البته بارها گفتیم که تصدی و مباشرت برخی وظائف مربوط به ایجاد امنیت و اجراء وظائف سیاسی، اختصاصی به فقهاء نداردبلکه اگر کارشناسان اصلح در کار باشند، فقیه غیر کارشناس، شرعا حق تصدی بالمباشره را ندارد زیرا به تضییع تکلیف شرعی و تفویت مصالح عامه می انجامد و در موضوعات تخصصی، فقیه تنها باید حکم شرعی را گفته و نظارت (استصوابی) کند. مثلا هیچ فقیهی ادعا نکرده که سدسازی، جاده کشی، اداره بیمارستان، خلبانی، مدیریت کارخانه ها و انجام جراحی،کشیک شبانه در خیابانها و ... امور دیگری که بقصد ایجاد امنیت عمومی و تامین آموزش و بهداشت و... است، باید به دست فقهاء صورت گیرد ولی این کجا و ادعای غیر شرعی بودن و غیر دینی بودن این امور کجا؟!کسانی خواسته اند میان این دو مدعای بی ربط، مغالطه کرده وبه طرفداران ولایت فقیه، چنان نسبتهای عجیبی را بدهند، حال آنکه نظام جمهوری اسلامی بعنوان نمونه معاصر «ولایت فقیه » و روش حکومتی حضرت امام «رض » را ۲۰ سال است که مشاهده کنند و دیده اند که «ولایت فقیه »به معنی «طبابت فقیه » یا نجاری و افسری و جراحی و مهندسی و خلبانی "فقیه "نبوده است. برای دینی بودن و شرعی بودن یک «مقوله »، کافی است که شریعت در مورد آن و احکام آن، اظهار نظر کرده باشد و ضرورت ندارد که فقیهان را نیز لزوما مباشر تصدی مستقیم و اجرائی آن کرده باشد. البته مواردی است که لزوما مباشرت آن نیز در تخصص فقیهان است و باید حتی الامکان به تصدی یا اذن مستقیم ایشان صورت گیرد و مواردی نیز به عناوین ثانوی، ممکن است چنین وضعی بیابند. ۴. درجه بندی اهداف و دفع افسد به فاسد: در اینجا لازم است در باب" دولت"، "قوه

مجریه "یا" سلطان مسلمان ذی شوکت، "توضیحی اجمالی داده شود و تفصیل آن را به بعد وا می گذاریم: آنچه هدف اصیل فقهاء بوده است، چنانچه گفتیم، اجراء هر چه بیشتر،کاملتر و دقیق تر احکام و حدود الهی و تامین عدالت و حقوق شرعی فردی و جمعی و نشر هر چه وسیع تر معارف اسلام و ارزشهای اخلاقی است، نه دخالت جزء به جزء در همه اجزاء امور اجرائی و تصدی امور تخصصی ومعاشی بجای اهل فن و تعطیل سایر تخصص ها و حرفه ها و مشورت ها. بهترین حالت برای تامین این اهداف مقدس، حاکمیت و حضور معصومین چون پیامبر«ص » و علی «ع » است و در عصر غیبت، اشراف و ولایت فقیه عادل مدیر مدبر که واجد شرائط حکومت است، بهترین جایگزین می باشد. پایین تراز شرائط ایده آل، آن است که حکومت اگر در «ید» فقیه عادل نیست وفقیهان، «مقبوض الید» می باشند دستکم، حاکمان غیر فقیه، هر چه بیشتر، عادل و عالم و تابع مجتهدین باشند تا به هدف اصیل، نزدیکترباشند همچنین در شرائط عادی که غالبا میان مصالح مهم و اهم، تزاحم اجتماعی و عینی است فقهاء، به حکم عقل و شرع، دفع افسد به فاسدمی کردند و شرائط عینی را واقع بینانه مد نظر داشتند، لذا با حکومت "سلطان مسلمان "یا" جمهوری مشروطه "نیز بشرط آنکه که اجمالا- گوش به اظهارات و نصائح و رهنمودهای فقهاء سپرده و تا حدودی تن به نظارت گاهگاهی کم یا زیاد فقیهان عادل دهند، از باب مصلحت جامعه اسلامی و ضرورت، همکاری و همراهی هائی نیز کرده اند ولی این بدان معنی نبوده است که حکومت را حق آن سلاطین دانسته و یا نظام پادشاهی یا هر نوع جمهوری را بی قید و شرط، واجد «مشروعیت »، تلقی می کرده و یا درباری شده اند! ۵". سلطان ذی شوکت "یا قوه مجریه تحت امر فقیه: همچنین کلمه «سلطان » در لسان فقهاء، به مفهوم «حاکم » یا«حاکمیت » بکار رفته است و لزوما به مفهوم حقوقی و مصطلح غیر فقهی آن یعنی" شاه و نظام پادشاهی، "نظر نداشته اند به عبارت دیگر، درمتون فقهی"، سلطان، "به مفهوم «صاحب سلطه »، دولت، نظام سیاسی وحاکمان است نه لزوما «سلطنت مصطلح ». البته در مصداق خارجی، عملاسلطان و حاکم، همان سلاطین و پادشاهان بوده اند و این مطلب دیگری است. پس اگر فقیهی، از" سلطان ذی شوکت مسلمان، "سخن گفته، مرادش آن است که در صورت تعذر وضع ایده آل شیعه، با «حاکمیتهای صاحب قدرت » که ادعای مسلمانی کرده و اجمالا هم در مواردی رفتار یا ظاهر مسلمانانه داشته اند، می توان برای تامین حداقلی از عدالت و اجراء برخی احکام،تا حدودی مماشات کرد تا همه مصالح، بکلی تضییع نگردند، نه آنکه آن فقیه، طرفدار نظام پادشاهی و سلطنتی (در اصطلاح علوم سیاسی) بوده وآن را بر «ولایت فقیه » هم مقدم می دانسته است!! آرمان همه فقهاء عادل، آن بوده است که حاکمیتها را، تا آنجا که می توان، به سوی اجراءاحکام و احقاق حقوق و رعایت حدود الهی، هدایت و ترغیب کرد گرچه آنان را مشروع و ذیحق نیز ندانسته باشند. ۶. تصریح به حق حاکمیت فقیه: در موارد معدودی، حاکمان و سلاطینی بوده اند که به هر دلیل تمکین بیشتری در برابر فقهاء داشته اند و در این موارد (بویژه در بخشی ازدوره صفویه)، برخی فقیهان، آن حاکمان را به وظائف شرعی خودواداشته اند و آنان را چون قوه مجریه خود، در واقع، تا توانسته اند،بکار اجراء عدالت و خدمت به مردم گمارده اند. یعنی حاکم ذی شوکت مسلمان، بخشی از نقش قوه مجریه و بازوی اجرائی" ولی فقیه "را ایفاءمی کرده است.بحدی که در دوران صفوی، فقهاء، بتدریج به حق حاکمیت سیاسی خود و ضرورت کسب اجازه واستیذان حاکمان صفوی از فقهاء، تصریح کردند و حتی مستقلا رساله های فقهی در باب خراج و نماز جمعه و جهاد وحوزه های ولایت فقهاء و مالیات شرعی حکومتی و اجراء حدود و قضاوت وامور عامه نوشتند و حتی فقیه بزرگی چون مرحوم محقق کرکی (۹۴۰) علناو بصراحت، از ولایت سیاسی فقیه و حاکمیت و اختیارات دولتی او سخن می گوید و ملاکهای حدیث" مقبوله عمر بن حنظله "را در رساله فقهی خود،آشکارا در حوزه قضاوت و فراتر از آن، طرح می کند و بدن ترس و مماشات،اعلام می کند که همه فقهاء شیعه"، اجماع "دارند که فقیه عادل و مجتهداهل فتوی در عصر غیبت، در همه امور، نائب ولی عصر«ع » و اهلبیت پیامبر«ص » است و اطاعت سیاسی حکومتی از فقیه، واجب است و سپس به اختیارات وسیع حکومتی فقیهان درباب تصرفات مالی و سیاسی و قضائی و...، اشاره می کند و ولایت فقهاء را مستند به توصیفات روائی از ناحیه معصوم «ع » و نصب و جعل الهی آنان کرده و ادله شرعی بر این نیابت وولایت می آورد

و حوزه آن را هم بسیار فراگیر (و نه جزئی و در امورمحدود) اعلام می دارد. چنین اظهاراتی، بی شک، اعلام رسمی حق حاکمیت فقهاء و ضرورت تشکیل حکومت اسلامی در عصر غیبت امام زمان «ع » بود وبه همین علت نیز کسی چون مرحوم محقق کرکی با شاه صفوی، اصطکاك پیداکرده و در اعتراض به حاکمیت، به عتبات عالیات، هجرت می کند و مشروعیت شاه را زیر سؤال می برد. پس روشن است که فقهاء، به محض «بسط ید» وامکان اظهار نظر صریح، خود را" حاکمان اصلی "می خوانده اند و حتی برخی از شاهان صفوی را مجبور کرده اند که برای حکومت و عزل و نصب ها و جنگ و صلح های خود، از فقهاء، کسب اجازه کنند. چنین مواضعی، اختصاص به محقق کرکی نداشت بلکه از محقق اردبیلی ها تا شیخ جعفر کاشف الغطاء ومیرزای قمی و... (از دوران صفویه تا قاجار و پهلوی)، با غلظت کم یابیش، فقهاء بزرگ، همین موضع را گرفته اند. قبلا نیز در دوران عزلت واقلیت شیعه، از ابتداء غیبت کبری هرگاه که امکان داشته، نظریات فقهی، در همین راستا ارائه شده است. از شیخ مفید و شیخ طوسی که بااظهارات خود در ذیل عناوین کم و بیش مرتبط با «حکومت »، انواع ولایات سیاسی و قضائی و حکومتی را برای فقهاء لازم دانسته اند تا دوران اخیر که عاقبت، شرایط سیاسی ایران، در اثر مقاومتها و مجاهدات فقهاءصالح و مردمان شریف، به وضعی رسید که بزرگانی چون ملااحمد نراقی درقرن ۱۳ هجری، با صراحت کم نظیر، رسالاتی بنام «ولایت فقیه » که علنانظریه سیاسی شیعه را با شفافیت بیشتری بیان می کرد، نوشتند و انتظام امور دنیوی مردم را بی تقیه، مرتبط با ولایت فقیه خواندند و همه وظائف حکومتها را برای فقیه عادل، واجب دانستند و اگر احیانا فقیهی چون شیخ انصاری (شاگرد نراقی) نیز در جزئیات برخی ادله استاد خود، بحث کرده، هرگز نفی اصل مدعی و نفی ضرورت اجراء احکام در عصر غیبت و نفی اصل ولایت فقیه نبوده است بلکه خود در ابوابی چون بحث" خمس "به این ولایت گسترده، تصریح می کند. (چنانکه توضیح خواهیم داد). ۷. اختلاف کبروی (تئوریک) یا صغروی (سیاسی مصداقی)؟! موضع گرفتن یا نگرفتن فقهاء و نیز نحوه موضعگیری و تعبیر آنان در باب یک مسئله (چون حکومت)، لزوما و منحصرا برخاسته از ادله فقهی و نظریات علمی آنان نبوده است. برخی فقهاء، در تشخیص ضرورتها،موضوعات و تحلیل اوضاع سیاسی جامعه خود، تحت تاثیر محدودیتهای عارضی و شخصی چون میزان احاطه به مسائل سیاسی و واقعیات کشور یا حتی میزان شجاعت و تقوای شخصی خود بودند و چه بسا که دوری از مسائل سیاسی و عدم حضور در وسطصحنه، ناشی از فقدان درك درست سیاسی یا عدم شجاعت کافی و یا فقدان شرائط مساعد اجتماعی و... نیز در موارد بسیاری عدم احساس تکلیف منجزو فعلی بر خویش بود. و کلیه اختلاف نظرها، ریشه فقهی و نظری نداشته است. دلیل ساده دیگر، آن است که چون بدلائل متعدد سیاسی اجتماعی و...، کتاب مستقل و مبسوطی تحت عنوان «وظائف حکومت در عصر غیبت »،در مقام استقصاء کلیه اختیارات و حدود و وظائف و شرائط حاکم وحاکمیت، در همه آثار فقهی، بحث نمی شد، اغلب فقیهان در ضمن تدریس یاتالیف، ضرورت و مقتضی آموزشی برای درس و بحث مزبور و تدریس کتاب"ولایت "نیافته و به بسیاری مباحث مهم، متعرض نشده و نپرداختند و اگراز برخی ابعاد ولایت فقیه، بحث نمودند مثلا ـ در ذیل کتاب «بیع » یا«خمس » یا «نماز جمعه » یا برخی دیگر از اختیارات فقیه، چنین کردند و درمقام بیان همه نظریات فقهی خود در کلیه ابواب مربوط به «ولایت فقیه » یا مسئله حکومت سیاسی نبوده اند و بعدها هم معمولارساله های فقهی، بعنوان حواشی و تعلیقات یا شروحی بر رسالات مهم فقهی پیشین، نوشته می شود و ناچار به تبعیت از همان سیره و عناوین بود. واما در یکصد سال اخیر که شرائط سیاسی کشور، دچار تحولات اساسی گشت،نحوه بحث فقهاء نیز تغییراتی یافت و وارد مرحله جدیدی شد. در سده اخیر، چند اتفاق مهم افتاد که برخی داخلی و برخی بازتاب حوادث خاو جهانی بود و شاید بتوان «قیام مشروطیت » را نقطه عطف این دوران دانست ۸. قیام دینی" مشروطه "و نظریه پردازی فقیهان معاصر: در این دوره، فقهاء بزرگ شیعه درایران و عراق،با فساد و استبداد شاهی مستقیما درگیر شدند و رهبری مردم را در جنبش عدالتخواهی و اسلامی،برذمه گرفتند و دستگاه سلطنت را مجبور به عقب نشینی کردند. هدف آنان،ابتدا اصلاح و تعدیل حکومت و در صورت امتناع شاه از اصلاح پذیری، حذف شاه مستبد بود. اما این دوره، مقارن با یک تحول بین المللی نیز

بود.حدود دو دهه از انقلاب فرانسه گذشته بود و در اروپا و آمریکا، موج تضعیف سلطنت های پیشین آغاز شده بود که علل اقتصادی چون ظهوربورژوازی و سرمایه داری، و علل فرهنگی و دینی چون رفرمهای مذهبی درون مسیحیت و... علل دیگری داشت. ناسیونالیزم، لیبرالیزم و سرمایه داری،پدید آمده و مقتضیات جدیدی بویژه از حیث ساختار حکومتی داشت که ازجمله آن نوعی تحول در سلطنت ها و اعمال نظارت بر قدرت شاهان در چندکشور اروپایی تحقق یافت. از سوئی، انگلیس، روس و فرانسه، قدرتهای اصلی استعمارگر در آسیا، آفریقا و آمریکای لاتین و بویژه" جهان تضعیف شده اسلام "بودند و همزمان با لشکرکشی نظامی، پیام فرهنگی و سیاسی خود را برای تسخیر کشورهای دیگر نیز صادر بلکه تحمیل می کردند وبویژه انگلستان که «سلطنت مشروطه » را تجربه می کرد و فرانسه که وارد «جمهوریت » شده بود، از همین شعارها برای اشغال یا استثمارسایر ملل و نفوذ فرهنگی و سپس اقتصادی، بهره سیاسی نیز می بردند.قیام عدالت طلبانه اسلامی مردم به رهبری علماء، ماهیتی ضد ستم و ضداستبداد داشت و درصدد اصلاح امور در بستر تفکر دینی و نفی رشوه ها واختلاسها و هرج و مرج ها و ظلم ها و نیز تضمین استقلال کشور در برابرقدرتهای استعماری جهان بویژه انگلیس و روس که متعرض ایران می شدند،بود و در عین حال می بایست با نظریه پردازی اسلامی فقهاء، تکلیف خود رابا استبداد و نیز مشروطه طلبی غربی، روشن می کرد. ۹. خط انحراف و خط اصول گرا: اما وقتی انقلاب بپا شد و آتش شورش گرم شد، ناگهان شعارهای مشتبه و دوپهلو که بتدریج صریحا بدل به شعارهای انحرافی گشت، درگرفت و عاقبت بحث مطالبه «عدالت اسلامی » تبدیل به «سلطنت مشروطه » ازنوع انگلیسی آن شد معذلک علماء با اصل «مشروطیت »، برخورد دفعی وبدبینانه نکرده و این شعار مجمل و دوپهلو را حمل بر صحت نموده و بامبانی اسلامی که درصدد رفع ظلم و فساد و استبداد است، قابل جمع وسازگار یافتند ولی بتدریج روشن شد که مراد جریان وابسته به غرب از"مشروطیت "و" آزادی "و" مساوات، "چیزی غیر از مراد مردم و علماء دین بود. برخی فقهاء چون شیخ فضل ا... نوری شهید، این رگه های انحراف راسریعتر کشف کرده و از صف مشروطه چیان وابسته، جدا شدند ولی بخش عظیم تر علماء و مراجع، از باب دفع افسد به فاسد، اوضاع را هرچه بشود بهتر از حاکمیت فردی شاه مستبد می یافتند و سعی کردند مفهوم مشروطیت، آزادی، مساوات، دمکراسی و بعدها «جمهوریت » را در ذیل مفاهیم اسلامی و فقهی"، باز تفسیر "و اصلاح کنند و در حوزه معنائی اسلامی، مبانی الحادی را از آنها بزدایند. اما جریان انحراف، باحمایت استعمارگران بویژه انگلیس، رفته رفته میان مشروطه طلبان تقویت شد و وقتی که سلطنت و استبداد بدست علماء و مردم، کاملا تضعیف شده بود و از پای درمی آمد، ناگهان زمام کار را در لحظات آخر ربودند وبا اعدام شیخ فضل الله و منزوی کردن سایر علماء مشروطه خواه، استبدادقبلی را با توافق انگلیس و روس و محمدعلی شاه به استبداد ریشه دارترو حت سیطره مستقیم استعمارچیان تبدیل کردند.فقیهی چون شیخ فضل الله، بسرعت دریافت که روشنفکران وابسته که اغلب از درباریان قاجار بودند و انگلیس و استعمارگران، از کلماتی چون"وکالت "و" مساوات "و" حریت "و" مشروطیت "و" حقوق بشر "، "تفکیک قوا "وو" قانون "و" آراء عمومی، "نه تامین آزادی و استقلال و پیشرفت ایران و نه اجراء احکام اسلامی است بلکه هدف، حتی از محدود کردن شاه، باج گرفتن از دربار و بازسازی قدرت سیاسی کشور به نفع منافع خارجی است وزمان نیز نشان داد که این پیشبینی درست بود زیرا همان انگلستان طرفدار مشروطه، در کنار روسها، با شاه و دربار قاجار، معامله کردندو شاه با آنان کنار آمد و اشغالگران ایران را میان خود تقسیم و آن را از شمال و جنوب، تکه تکه کردند و شیخ نوری را که ندای «مشروطه مشروعه » سر داد، بر دار کردند و آخوند خراسانی، مرجع بزرگ طرفدارمشروطه را نیز بطرز مرموزی احتمالاـ به قتل رساندند و بسیاری ازروشنفکرنمایان مشروطه خواه، علیرغم شعارهای ضد استبدادی، در دربارحضور داشتند یا بعدا حضور یافتند و به تحکیم پایه های سلطنت قاجار وسپس پهلوی و بویژه تامین جا پای نفوذ استعمارگران بویژه انگلستان پرداختند. ۱۰. تاویل اسلامی از شعارهای دو پهلو: در این حیص و بیص، بخش عظیمی از فقهاء و مراجع شیعه، اما کوشیدند بااین الفاظ و تعابیر دو پهلو برخورد سلبی و دفعی نکنند و حتی الامکان،نکات مثبت و قابل جمع با احکام اسلام را در این حوزه ها بر مبانی اسلامی استوار

کنند و سعی در اصلاح یا نفی موارد غیر اسلامی و لیبرالی آن نمودند و تعابیری از مشروطیت، آزادی، برابری، حقوق بشر، قانون،تفکیک قوا، وکالت و آراء عمومی کردند که غیرازتعبیرلیبرالی والحادی آن بود.از جمله آنان، مراجع نجف و علماء تهران بودند و بعنوان نمونه، مرحوم علامه نائینی در این باب به نظریه پردازی فقهی بسیار دقیقی پرداخت وتصریح کرد که «سلطنت مشروطه » را از آن جهت، می پذیریم که نسبتا از«سلطنت استبدادی » کم مفسده تر بوده و لذا با ایده آلهای نهائی اسلام،فاصله کمتری دارد والاـ آنچه اصالتا مشروع و ایده آل است، حاکمیت معصوم «ع » و سپس نائبان و وکیلان او یعنی فقهاء عادل واجد شرائط است و صریحا از «ولایت فقیه »، بعنوان آرمان اصلی، دفاع می کند ولی ازباب رعایت اقتضائات شرائط زمانه و ضرورت و تقیه، و از باب دفع افسدبه فاسد، تن به سلطنت مشروط تحت نظارت علماء و محدود به قانون مجلس شورا (که آنهم تحت نظارت علماء باشد)، می دهند و این تنها راه ممکن در آن شرائط بود زیرا به هر حال، هم سلطنت و شاه و هم مجلس، حاضرشده بودند تن به نظارت فقهاء بدهند و مشروعیت خود را از «اذن فقهاء» بگیرند و این پیشرفت بزرگی بود. بنابراین، همه علماء،طرفدار «مشروطه مشروعه » بودند و هیچیک، نه از استبداد و نه ازمشروطه غربی ولائیک، حمایت نکردند و شیخ فضل الله و نائینی و سایرعلماء و مراجع، همه، طرفدار حکومت اسلامی تحت نظر و ولایت فقهاء عادل بودند و همه می دانستند دستشان از تحقق این ایده آل، کوتاه است و همه،خود را مجبور به" دفع افسد به فاسد "می دیدند، گرچه ممکن بود که درتشخیص موضوع و تصمیم سیاسی، یکی، «محمدعلی شاه » و روسها را افسدبداند و دیگری، جریانات غربگرای وابسته به انگلیس با شعارآزادیخواهی را. اغلب فقهاء، چون نائینی، چنانچه گفتیم، به «اسلامی کردن » مفاهیم وارداتی دست زدند و وجه اسلامی از" آزادیخواهی "و "مشروطه طلبی "و "مساوات خواهی "را تبیین و از این مقولات، دفاع کردندو بخشی از فقهاء چون شیخ نوری، توجه می دادند که این الفاظ، بارفلسفی خاصی درکشورهای غربی دارند و با صرف ترجمه، بومی نمی شوند ونباید از ابتداء، به متشابه گوئی تن دهیم و موج مشروطه خواهی که درانگلیس و روسیه و سپس هند و ترکیه عثمانی و مصر و... برخاسته،مسبوق به مبانی خاص نظری و نیز اهداف خاص عملی و سیاست امپراتوری های غرب در جهان اسلام و شرق می باشد و باید با این موج ترجمه، محتاطانه برخورد کرد. و البته هیچیک از نائینی و نوری و سایر فقهاء بزرگ، هیچ منافاتی میان «وظائف الهی » و «حقوق مردم » نمی دیدند زیرا این حقوق را نیز شارع مقدس، بیان و تعیین کرده بود و هر دو مسبوق به بیش از هزار سال بحث دینی و فقهی بود. کسانی که مدعی اند که «کوشش نائینی، اولین تلاش در فقه شیعه!! برای سازگاری وظیفه الهی و حق مردمی بشمار می رود،» رساله فقهی نائینی درباب مشروطیت را نخوانده یا نفهمیده اند و مفهوم «حق و تکلیف » را از منظر مادی غرب (و نه دربستر تفکر الهی شیعه)، باور کرده اند، چنانچه همینان ادعا کرده اندکه: «برای اولین بار در فقه شیعه، آیت ا... بروجردی، بر امتزاج دیانت و سیاست پای فشرد و تدبیر امور اجتماعی در جامعه اسلامی را جزءوظائف فقیهان اعلام کرد!!» گمان می رود نقل چنین اقوالی، میزان اطلاع برخی مقاله نویسان با تاریخ اسلام و مضامین فقه شیعه و نظرات علماء وفقهاء و اتفاقات قرن ها در ایران و عراق و لبنان و جزیرهٔ العرب، را برخوانندگان محترم، روشن کرده باشد!! بویژه که آن مقاله نویسان این ادعا را هم بیفزایند که یک رکن نظریه سیاسی امام «رض »، یعنی اینکه «بخشی مهم از احکام اسلام را بدون تشکیل حکومت، نمی توان پیاده کرد»، برگرفته از «نظریه امتزاج دیانت و سیاست » است که نظریه خاص آقای بروجردی بوده و اولین بار توسط ایشان پایه گذاری شده است!!! ۱۱. اسلامی کردن" حکومت، "هدف اجماعی فقهاء: هیچ فقیهی، حتی آنانکه در انقلاب ضد شاه، به علل گوناگون موجه یا غیرموجه، حضوری از نوع حضرت امام «رض » در صحنه و با آن شدت و وسعت نیافتند، منکر آن نبودند که" اسلامی کردن حکومت، "مطلوب شارع است ومخالفت علنی با ظالم و اقامه حکومت عدل، در صورت امکان بر فقیهان ومردم، واجب است. اگر چند وچونی بود، در امکان یا عدم امکان و درتحلیل شرائط سیاسی و تطبیق عناوین شرعی بر مصادیق خارجی بود و نیزبه برخی خصوصیات شخصی که امام بطرز استثنایی واجد آنها بود و شرائطویژه ای که در کشور پدید آمد، مربوط می شد نه آنکه برخی فقهاء، اسلام را دینی کاملا غیر سیاسی و رژیم شاه را

مشروع دانسته باشند. البته در مواردی چون ولایت مطلقه فقیه و اختیارات حکومت اسلامی در عصرغیبت و تقدم مصالحی بر مصالح دیگر، اختلاف نظرهایی بوده و هست که اختلافاتی فرعی و نه ریشه ای است و بخشی از آن ناشی از کم سابقگی وعدم تنقیح بحث در حوزه ها است که خود ناشی از مستحدث بودن برخی ازابعاد اجرائی حکومت اسلامی می باشد اما این اختلافات، اغلب صغروی (و نه کبروی و اصولی) بوده است بویژه که هرچه زمان گذشت، تقریب بیشتری درنظریه پردازی های فرعی و فقهی در مورد قلمروی حکومت و اختیارات حاکم اسلامی در عصر غیبت، پدید آمد. مثلا برخی آقایان وضع مالیات های حکومتی و برخی احکام حکومتی را دارای مشکل شرعی می دانستند و بعدها خود به مشروعیت این تصمیم های حکومتی در ذیل ولایت فقیه جامع الشرائط، اذعان کردند. بنابراین، از اینکه انقلاب اسلامی توسط امام «رض » و نه فقهای دیگر، رهبری شد، هرگز نباید نتیجه گرفت که امام «رض » استثنائادارای تلقی فردی ویژه ای از دین بود و بقیه فقهاء، دین را جدا ازسیاست و حکومت دانسته و ولایتی برای فقیهان قائل نبودند و «امام،اولین فقیه شیعه است که از حکومت اسلامی در بحث فقهی خود سخن به میان آورده است!! و بر وجوب اقامه احکام حکومتی اسلام، پای فشرده است!!»یا مثلا ایشان نخستین فقیه در تاریخ بوده است که با «دولت » بعنوان «نهاد» برخورد کرده و این تلقی، هیچ ریشه و سابقه ای در فقه و اسلام نداشته است!! عظمت های امام، از جمله، همانا در درك جامع اسلام و درك صحیح اوضاع زمانه و عزم کافی برای اداء تکلیف و اخلاص و شجاعت و شعورسیاسی برتر آن فقیه بزرگ و مرجع شیعی بود و فضیلتهای کم نظیر نظری وعملی و جامعیت ها و نیز توفیقات عالی الهی او نقش استثنائی در تاریخ شیعه و اسلام بلکه تاریخ سیاسی دینی جهان ایفاء نمود و در تقدیرتاریخی بشر، به خواست خدا دست برد، اما هرگز نباید تصور نمود که دیدگاههای امام، ابداع شخصی ایشان بوده است و از ریشه های محکم اسلامی و شیعی و فقهی برخوردار نبوده است. عده ای به نبوغ امام و شایستگی های آن مردالهی، اعتراف صوری می کنند تا مبنای نظری انقلاب ونظام وایده های امام و تز «ولایت فقیه » را صرفا تولید ذهن ایشان قلمدادنمایند و حساب انقلاب و نظام او را از حساب اسلام و فقه شیعی جدا کرده و بتدریج، آن را حادثه ای تاریخی و اجتماعی ایران، و حتی غیر اسلامی!!جلوه داده و آن را تحریف کنند. یعنی به شخص امام، احترام می کنند تانهضت او و بلکه اسلام را تخریب کنند. ملت ایران، برای همیشه مدیون امام خمینی است اما امام، همه عظمت های خود را از اسلام و منابع اصیل فقه و عرفان شیعی وام گرفت و بر خلاف سنت فقهی شیعه، کلمه ای نگفت وانقلاب خود را بر همان فقه سنتی جواهری و اجتهادی، مبتنی کرد و البته اجتهاد بزرگ امام، اصلاح روشهای عقلائی چون جمهوریت، انتخابات، مجلس و ... در ذیل ولایت فقیه و بکارگیری آنها در جهت اجراء احکام اسلام وتامین اهداف شریعت الهی بود. کاری که از صدر مشروطه و پیش از آن توسط برخی فقهاء بزرگ شیعه، آغاز شده بود و امام عزیز، آن را در اوج و با دقت و صلابت خاصی اعمال فرمود بی آنکه مبانی نظری خود و انقلاب را به مفاهیم مادی و غربی بیالاید و در خلوص تفکر دینی، اندك مماشاتی بفرماید. امام، نه تنها به حقوق شرعی و فقهی مردم بلکه حتی روش های اجرائی و عقلائی که به نحوی بر مشارکت فعال مردم و حضور آنان در صحنه می افزود، اعتناء و اقبال فرمود و آن روشها (همچون انتخابات، پارلمان و جمهوریت و...) را با اصلاحاتی فراخور شرع اسلام و در راستای اهداف واحکام دینی، بازسازی نموده و جمهوریت را همچون «شکلی » برای اجراءمحتویات اسلامی در عصر حاضر، استخدام نمود. تحت تاثیر همین اجتهادصائب امام «رض » بود که فقهای شیعه، نظامهای سیاسی فقهی را درراستای جمع " اسلام گرائی "و" مردم گرایی "و احترام به آراء مردم درچارچوب محکمات شرعی، طراحی و پیشنهاد کردند که همه ملهم از امام «رض » و جمهوری اسلامی ایشان بود. بحث از «خلافت شرعی مردم تحت نظارت و رهبری مرجعیت » یا «دولت اسلامی منتخب مردم » یا «ولایت فقیه منتخب مردم » و...، همگی در راستای نهضت امام و تشکیل جمهوری اسلامی و برای تبیین «جمهوریت و نقش آراء عمومی » در ذیل احکام اسلام و تحت اشراف فقهاء در سالهای پس از انقلاب ... مطرح شده است. فصل سوم ۱". نظریه سلبی، "محصول "نظریه ایجابی: "بسیاری از موضعگیری های سلبی فقهاء شیعه در انکار مشروعیت رژیمهای پادشاهی یا لائیک و... در طول تاریخ،

مستند به مواضع ایجابی مشخص ایشان و مرزبندی دقیق شیعی در باب دولتهای جائر و دولت عادل بود واساسا نظریه ایجابی و سلبی، دو روی یک سکه اند و بدون وجود معیارهاایجابی مورد اتفاق نظر و واضح فقهی نمی توان موضعگیری سلبی و مبارزات فقهای شیعه را در طول تاریخ با حکومتهائی که مشروعیت خود را از ولایت و اشراف فقهاء نمی گرفتند، توجیه نمود. آنان بی شک مبادی واضح وملاکهای ایجابی خاص در این باب داشته اند. البته موضع ایجابی، لزوما به مفهوم طراحی دقیق جزئیات اجرائی یک"حکومت مشروع "در هر دوره ای نبوده و لذا کم نبوده اند فقهائی که علیرغم چشم انداز روشنی از ایده های حکومتی و فقهی و علیرغم نظریه ایجابی شیعی در باب «دولت »، اما شکل سازمانی و عملیاتی جامع ودقیقی برای نحوه اعمال نظریات خویش، نیندیشدند و شاید وجه آن،استبعاد امکان حاکمیت و فراهم نبودن زمینه اجرائی آن باشد و یکی ازبرجستگی های حضرت امام «رض » نیز ورود در برخی جزئیات و تلاش در جهت عملیاتی کردن فقه حکومتی بود و به فضل الهی به توفیقات بزرگ انجامید. فقهاء شیعه، اجماع دارند که در زمان غیبت معصوم «ع »،حکومت غیر ماءذون از ناحیه معصوم «ع »، حکومت طاغوت است و تبعیت ازحکومت طاغوت، حرام است اما در عین حال، نه «حکومت »، قابل تعطیل است و نه احکام اسلام، نسخ شده است و هر مومنی و از جمله، فقهاءمکلفند که احکام اسلام (اعم از فردی و جمعی عبادی و سیاسی) را اجراءنموده و موانع را از سر راه بردارند. اگر اختلافی میان فقهاء بزرگ بوده است در تشخیص سیاسی شرایط خارجی و تحلیل وضعیت و احساس تکلیف ونیز مسائل شخصی و تشخیصی افراد بوده است. همچنین هیچ فقیهی نگفته است که شیوه های عقلائی تدبیر امور اجتماعی درحکومت اسلامی باید تعطیل شده و کنار گذارده شود و حکومت دینی، حکومت غیر عقلائی!! باشد بلکه گفته اند کلیه شیوه های تجربی و عقلی منتج وموثر را باید در راه پیشبرد اهداف و احکام اسلام، استخدام کرد و درموارد ضروری، اصلاحاتی در آن بعمل آورد وهمه این امور، درسایه ولایت اجتهادی فقیه (ولایت مطلقه فقیه)، صورت پذیر است. ۲". علم به احکام "و" عدالت، "شرط اجماعی در "حاکمیت: "نیز همه فقهاء گفته اند که معرفت به احکام شرع (که اولویت با معرفت اجتهادی است نه تقلیدی) و نیز عدالت و التزام به احکام و همچنین توان مدیریت و شرائط عقلی و عقلائی، شرط حاکمیت است و حاکم، شخصا یاوصفا، باید مجاز از طرف شارع و منصوب به نیابت عام یا خاصی از ناحیه معصوم باشد و بنابراین، شارع در حضور مجتهدین عادل و دارای توان حاکمیت، به دیگران، حق حاکمیت نداده و این نه به معنای حکومت صنفی یا استبداد فردی است و نه مستلزم تعطیل مشورت ها و کارشناسی های متخصصین امور و فنون و نه به معنی تصدی مستقیم و مباشرت اجتماعی فقیهان در کلیه ابعاد زندگی جمعی و معیشتی مردم. همه فقهاء، ضوابط شرعی و عقلی خاصی برای سیاست دینی و حکومت دینی قائلند که در صورت تخلف از آنها، حاکمیت، فاقد مشروعیت خواهد شد. بااین حساب، می توان از «نظریه ایجابی دولت » میان فقهاء شیعه با دقت و قاطعیت سخن به میان آورد و همه ضوابط مذکور، در تمام قرون گذشته،حتی شش قرن نخست پس از غیبت و در دوران تقیه شدید فقهاء شیعه، موردتوجه جامعه دینی و فقهاء بوده است گرچه همه فقهاء تفصیلا به بحث فقهی راجع به مسائل حکومتی نپرداخته و راجع به نحوه اجرائی و ساختاری حاکمیت اسلامی بحث نکرده باشند. اما آنچه ملاک است، آنست که هر فقیهی که به اظهار نظر فقهی در ابواب حکومت پرداخته، تصدیق کرده است که درشریعت، افراد خاصی برای حاکمیت و نحوه خاصی برای حکومت، لحاظ شده اندبدین معنی که وظائف و اختیارات حکومت، تعیین شده است و مراد از«نحوه تعیین شده حکومت »، شکل سازمانی و جزئیات روشی در اجراءحاکمیت نیست. و نیز اوصاف و صلاحیتهای خاصی برای حاکمان، الزامی شده است که جز افراد واجد این اوصاف و شرائط، کس دیگری حق حاکمیت نداردو این حق، مشروط به آن اوصاف است. مراد از «تعیین افراد خاص »، نام بردن افراد یا صنفی خاص و موروثی کردن حاکمیت نیست، در حکومت اسلامی و در حکومتهای غیر اسلامی، مراد از تعیین «نحوه »، همان تعیین وظائف و اختیارات در هرم حکومتی است، و مراد از تعیین «افراد»، تعیین اوصاف و شرائط حاکمیت است و در این حد از تبیین، همه فقهاء شیعه نیزقائلند که چه اوصافی در حاکمان، الزامی است و کدام افراد، حق حکومت دارند و به چه نحوی باید اعمال

حاکمیت کننـد. فصل چهارم: امور حسبیه ۱. امور حسبیه"، امر عمومی و مـدنی: "چنـانچه گفتیم، حـداقل امور حسبیه یعنی" اموری که شارع به ترک آنها راضی نیست "و مورد اعتناء و حساسیت اسلام است و دین درباره آنها احکام ایجابی یا سلبی قاطع دارد و در عین حال، احیانا متولی خصوصـی ندارد،مواردی چون سرپرستی افراد بی سرپرست چون ایتام، سفهاء و مجانین یااموال بی سرپرست و مجهول المالـک یـا وقفی و...بوده است. امـا سعه «امور حسبیه »، در واقع، شامـل کلیه وظـائف حکومتهاو حوزه قـدرت دولت می باشـد و البته به حسب تغییر زمـان و مکـان و شـرائط اجتماعی، تحولاتی در مصادیق" امور حسبیه "پیـدا می شود. چنانچه اموری در سـده های پیشـین، جزء امور حسبیه بود که امروزه موضوعا منتفی شـده واموری، امروزه به این حوزه وارد شـده است که شارع قطعا راضـی به ترک آنها نیست و مبتلا به نیازهای مهم عموم جامعه اسـلامی است و موضوع احکام خاص شـرعی نیز قرار است. ۲. امور حسـبیه و ضـرورت حکـومت: امور حسـبیه، بالاصـاله تحت ولاـیت فقیه و حکومت اسـلامی است ولی اگرحکومت، نامشـروع و غیر اسـلامی بر سر کـار باشـد و فقهاء در حاکمیت نباشـند، نقش نوعی «دولت در دولت » را بازی می کنـد و فقهاء موظف به ولایت و تصـدی یـا اشـراف بر حسن مـدیریت آن امور در حـد توان خود می باشـندو در صورت فقـدان یـا کوتاهی آنان و تعـذر اعمال این ولایت، آنگاه سایرمسـلمین، موظف به تکفل آن امورنـد که ابتـداء" عدول مؤمنین "و در صورت فقدان ایشان، حتی فساق مومنین، حق دخـالت و تولی و تصـدی آن را خواهنـدداشت زیرا این امور به هیـچ وجه نبایـد بر زمین مانـده و ضـایع گردنـد.پس اتفاقا امور حسبیه، دلیل قاطعی بنفع ضـرورت وجود کومت شـرعی است. ۳. شـمول منطقی ولایت فقیه: تقریبا مسـئله ای که نه مشمول «ولایت افتاء» فقهاء، نه مشـمول «ولایت قضاء» و نه مشـمول امور حسبیه، نباشد و بنحوی با مقوله حاکمیت ونظام سیاسـی مرتبط باشد، وجود نـدارد مگر مـدیریت ابزاری که به فنون وصـنایع، (نه فقه) مربوط است. از سوی دیگر، همه جوامع بشـری، قهرا و عملا بنحوی تحت ولایت والیان خویشـند و اختلاف نظام اسلامی با نظام طاغوتی (دیکتاتوری یا لیبرالی)،آن است که جامعه، تحت ولایت کدام والیان باشند؟! با این ملاحظات است که «ولایت فقیه » در افتاء فراگیر، قضاء فراگیر و امور حسبیه باشمول بسیار وسیع، کاملا منطقی و قابل فهم است. ۴. حق اولویت و جواز تصـرف، همـان" ولاـیت "است: اگر فقیهی، بجای «ولایت »، (در امور حسبییه یا غیر آن) تعبیر به «جواز تصـرف » کرده است، این اختلاـف تعبیر، تقریبـا ثمره عملیه ونتیجه خـارجی زیـادی نـدارد، زیرا «ولایت » نیز در تفکر شـیعی والهی، به مفهـوم «مـالکیت طلق شخصـی » یـا سـلطنت مطلقه نیست بلکه به معنـای «حق تصـرف و حکمرانی » است و این «حق »، مشـروط و منـوط به رعـایت غبطه ومصـلحت «مـولی علیهم » و الـتزام به احکـام شـرع است و طـبیعی است که این «ولاـیت »، نـوعی «مسـئولیت » و نه امتیاز شخصـی و مادی است و دردنیا و آخرت، قابل باز خواست است و از آنجا که امور حسبیه و نیازهای عمومی و مطلوبـات شـارع و ضـرورت وجود «حکومت » و وجوب اسـلامی بودن این حکومت و... هیچیک مخصوص به زمان معصوم «ع » نیست و همواره در جریان است، «ولایت » به معنای فوق الذکر، منحصـر به صدر اسـلام و ۵/۲ قرن حضورمعصوم «ع » نیست گرچه باید همواره، ماءذون از ناحیه ایشان و ملتزم به احکام و سـیره ایشان باشد. ۵. تحریف عبـارات آیت الله خوئی و ... : به فقیهانی چون آخونـد خراسانی، سـیدمحسن حکیم، سـید احمـد خوانساری وابو القاسم خوئی (رحمـهٔ الله علیهم اجمعین) نمی توان و نبایـد نسبت دادکه برای فقیه، هیچگونه ولایتی حتی در امور حسبیه، قائل نیستند. این نسبت را جاهلان داده اند زیرا همه این آقایان «ولایت افتاء» و «ولایت قضاء» را با همه گستره شـرعی آن در سیاست، اقتصاد و حقوق، برای فقهاء، صریحا قائل بودند و حق تصرف یا ولایت در امور حسبیه را نیز،در درجه اول و بنحو یقینی برای فقیهان عادل واجد شـرائط، تثبیت کرده اند و حتی محتاطترین تعابیر که از کسـی چون مرحوم آقای خوئی است،هرگز فقیه را در این حوزه های وسـیع، ممنوع التصـرف ندانسـته است، بلکه درباب حکومت سیاسی فقهـاء، احیانـا در نحوه دلالـت فلاـن روایت یـا مقبوله یا...، نظر داشـته و معـذلک همو در جائی، دلیل عقلی به نفع این ولایات،اقامه نموده و از آن مهمتر اینکه شـخص آیت الله خوئی، در زمان حیات خویش، وارد حوزه مبارزات سیاسـی شده و تشـکیل دولت خود مختار در منطقه شیعه نشین عراق و رهبری شورای انقلاب اسلامی علیه صدام را بر عهده گرفت و بعنوان یک مجتهد و مرجع تقلید،

به خود این حق شرعی را داد (بلکه خود را شرعا موظف دید) که در مسئله ولایت سیاسی و حکومت، مستقیمادخالت کند. مجاهدات آخوند خراسانی در قیام مشروطیت و مبارزه باروس ها و انگلیسی ها و استبداد محمدعلی شاه و حتی اعلام جهاد و تمهیدهجرت جهادی برای تغییر رژیم حاکم در تهران و نیز تلاشهای وسیع سیاسی و انقلابی ناظر به مسئله حکومت که از سوی آیت الله حکیم در عراق صورت گرفت، مؤید دیگری بر نظرات فقهی آنان در امر سیاست و حکومت و ولایت وامارت بود. مرحوم آقای خوئی که در امور حسبیه، تفاوت میان تعبیر«ولایت » و «حق تصرف » را طرح می کند، این تفاوت را مآلا در امورجزئی چون انعزال یا عدم انعزال کارگزاران و وکلای فقیه پس از موت فقیه، نام می برد که می دانیم حتی بنابر" ولایت، "نیز پس از مرگ فقیه پیشین، فقیه پسین است که باید اعمال ولایت کند و عملا بدون امضاء او،کارگزاران پیشین، مشروعیت نداشته و حق اعمال ولایت بر خلاف نظر «ولی حاضر» را ندارند و ابقاء ایشان، در واقع، نوعی امضاء و در حکم نصب و توکیل جدید است. آنچه مسلم است، چه تعبیر به «ولایت » در امور حسبیه کنیم و چه تعبیربه «جواز تصرف »، در هر حال، این حق و وظیفه با وجود فقیهان عادل وبسط ید آنان، هرگز به دیگران نمی رسد و در حوزه حقوق یا ولایت «فقیه عادل » است. پس فارغ از مناقشات لفظی، به مسئله اصلی باز گردیم که آیا امورحسبیه، امروزه شامل بسیاری امور عمومی و مدیریت های اجتماعی نیست؟ وآیا تداخل و گاه انطباق میان این امور با امور دولتی نمی افتد؟!همچنین شاگردان برجسته آیت الله خوئی چون آقایان محمد هادی معرفت ومیرزا جواد تبریزی و سید عبد الاعلی سبزواری و ... در تقریر نظریات استاد، از طریق ارتکاز متشرعه یا دلیل عقلی یا ... به «ولایت سیاسی » و حکومت «فقیه » استدلال کرده اند، گرچه در دلالت یا سندمقبوله ابن حنظله یا صحیحه ابی خدیجه یا ...بحث فقهی رایج، صورت گرفته باشد و در هرصورت، این «جواز تصرف »،چیزی کمتر از «ولایت » نیست. پس در هر حال، حتی «نظریه حسبه »،نیز همه بنیانهای اصلی یک «نظریه دولت » را واجد است و مبنائی از مبانی نظری برای توجیه حقوقی فلسفی «حکومت اسلامی » را می سازد و یک نظریه اثباتی تمام عیار است چون قائلین به «ولایت حسبه » ، شرع اسلام را در امور عمومی و سیاسی،ساکت نیافته اند و نمی توانند چنین بیابند، نه هیچیک از طرفداران «ولایت فقیه » مدعی بوده اند که فقیه، باید مباشر اجرایی کلیه مدیریتهای فنی و ... شود و حکومت اسلامی، «به منزله ترک تدابیرعقلائی و عادی است »!! و نه هیچیک از فقهاء قائل به «ولایت حسبه »،از حیث نظری، طرفدار باصطلاح «دین حداقلی » یا «دین سکولار» یا«دین غیر سیاسی » بوده و «حکومتهای غیر دینی و غیر شرعی » راتایید و توجیه کرده اند، هرگز، حتی یک نمونه وجود ندارد. ۶. پرسشهای حقوق سیاسی، پاسخ فقهی می طلبند: برخی مقاله نویسان، فرموده اند که آن «نظریه دولت » را ایجابی!! واستاندارد می دانند که آنچه ایشان مایلند در آن گنجانده شده باشد واتفاقا بخشی از آن مضامین که آقایان بدنبال آن یا مدعی آنند، در هیچ نظریه سیاسی در باب «دولت و قدرت » در شرق و غرب نیز نیامده است وضرورتی هم نداشته که بیاید. معذلک کلیه پرسشهای این آقایان درقلمروی «حقوق سیاسی »، پاسخ کاملا ـ فقهی دارد. بعلاوه که اگر برای تحقق یک «نظریه دولت »، احتیاج به پاسخ دقیق و شفاف به ابهامات کذایی بوده است، پس چگونه، مثلا چندین و چند نظریه دولت از فقهاءشیعه، کشف کرده اند!! حال آنکه تقریبا هیچیک از فقهاء عظام مشارالیهم، بطور شفاف به همه مجهولات مقاله نویسان مزبور و پیشگفته،تصریح نکرده اند؟ (مواردی چون قلمروی سرزمین، ملت تحت فرمان، محدوده قدرت، نحوه ارتباطات بین المللی و...) معذلک برای آنکه روشن باشدفقهاء شیعه در برابر پرسشهای «فقه سیاسی »، خلع سلاح نیستند، می توان به اجمال به موارد مزبور، اشاره نمود: الف) قلمروی «سرزمین »: تقسیم بندی سرزمین و تعیین مرزهای جغرافیایی بین الملل بشکل کنونی، پدیده ای مستحدث و محصول پیدایش نظام سرمایه داری و ناسیونالیزم و سپس سلطه های استعماری غرب در سطح جهان است.کشورهای اسلامی، بویژه از نیمه قرن ۱۹ میلادی به بعد، میان ارتش های رقیب و متجاوز استعمارگر یعنی انگلیس، روس، فرانسه، هلند، پرتقال،اسپانیا، بلژیک و سپس آلمان و آمریکا، تکه تکه و تقسیم شدند و عملاسرزمین های اسلامی تبدیل به دهها کشور کوچک و ضعیف و معمولا دچارمناقشات مرزی، نژادی و اقتصادی علیه یکدیگر گشتند که هریک، وابسته یا تحت الحمایه یکی از قدرتهای غربی بود.

اما امروزه، تقسیم بندی ها(به هر علت که بوجود آمده باشند)، اعتبار قانونی و بین المللی یافته است و براحتی نمی توان آنها را نادیده گرفت زیرا در حقوق سیاسی و...تاثیر مهمی گذارده است. فقیهان معاصر شیعه،با این مسئله و پدیده ناسیونالیزم، به عنوان یک واقعیت جدی و غیر قابل کتمان، مواجه بودند، چنانچه در صدر اسلام نیز، نوع دیگری از تقسیم بندی قلمروهای حکومتی، همچون تقسیم قبیله ای و نژادی، وجود داشت و پیامبر اکرم «ص » در چنان شرائطی رسالت خویش را آغاز کرد. در مواجهه با مسئله مرزهای ملی و پدیده «ملت دولت » دو نکته، مفروض است. اول آنکه درتفکر اسلامی، تقسیم ملیت ها و نژادها آنهم بر اساس اهداف و منافع قدرتهای سیاسی نامشروع و قراردادهای استعماری آنان بویژه که به تعصبات، کینه توزی ها، جنگ ها و تکالب ها و.... دامن زده و میان انسان وانسان، جدائی افکند و حب و بغض های حیوانی و خودمدارانه، نژاد پرستی،خاک پرستی، بت پرستی و سایر توهمات و خرافات را باعث شود و ملاک تولی و تبری را از محور «ارزشهای انسانی » و «احکام الهی »، به محورخاک و ملیت و قبیله و... منتقل سازد، کمترین ارزش فلسفی و حقوقی اصیل نداشته و نمی تواند مانع اجراء احکام خدا (در صورت امکان) گردد. تعصبات ناسیونالیستی، بازسازی همان خرافات نژاد پرستانه و تعصبات قبیله ای گذشته ها است و بنابراین حریم شرعی و حرمت عقلی ندارد. دوم آنکه، همین اعتبارات، گرچه با ملاکهای غیر قابل دفاع حقوقی بوجودآمده باشد، ولی اینک واقعی و جدی و منشا آثار مهمی است و تقسیم قلمروهای سیاسی، در تاریخ بشر، همواره وجود داشته و خواهد داشت بنابراین باید تکلیف خود را بعنوان حکومت و جامعه دینی، با چنین تقسیمات جهانی معلوم کرد تا دایره تنفیذ احکام و مداخلات بین المللی "حکومت اسلامی "روشن شود. بنظر می رسد پذیرش تقسیمات اینچنینی از باب «عناوین ثانویه » فقهی، قابل توجیه است و دایره تکالیف حکومت شرعی نیز، قهرا محدود به دایره امکانات و مقدورات آن حکومت است و بطورقهری، مرزهایی بر حاکمیت اسلامی، تحمیل می گردد. ب) ملت: تکلیف" ملت "نیز در بند پیشین روشن شد. آنچه بالاصاله، مدنظراسلام است «جامعه عقیدتی مسلمین » با قطع نظر از زبان و نژاد و ملیت است که اصطلاحا «امت اسلام » نامیده می شود و بسیار شامل تر و انسانی تراز «ملت » به مفهوم سیاسی کنونی است. اما البته تنفیذ احکام حاکم مسلمین در یک سرزمین برای سرزمین های دیگر اسلامی، صور گوناگون فقهی دارد که باید یک به یک بررسی شوند.آنچه مسلم است، کلیه ساکنان سرزمین خاص (ایران)، تحت امر ولی فقیه می باشند و مسلمین سایر ملل نیز، اگر حکومتهای نامشروع و جائر برایشان مسلط باشند، در حد امکان و در مسائلی عمومی که به ایشان مربوطشود، در صورتی که حکومت مذکور را واقعا دینی و مشروع بدانند، بایدبه فرامین آن حکومت اسلامی، گردن گذارند (مثلا در مورد تبلیغات اسلامی در سرزمین خود یا احیانا حضور در جبهه ها و...) زیرا «انتخابات » تاطریقیت آنجا که به «کشف فرد صالح برای رهبری »، مربوط می شود، دارد (اگر چه از حیث وظیفه عملی خود متشرعین، موضوعیت دارد). بدین لحاظ، تعبیر «ولی امر مسلمین جهان » تعبیر غلطی نیست گرچه کاربرد آن احتیاج به ذکر تبصره هایی در باب جزئیات حقوقی آن دارد. ج) توزیع قدرت: «قدرت » در حکومت اسلامی، امانتی الهی و مشروط وتوام با «مسئولیت » است و «اختیارات حکومتی »،دائر مدار" شخصیت حقوقی "و صلاحیتهای افراد ذی قدرت بوده و معادل با میزان «تکالیف حکومت » است.مسئول اصلی نظام، «ولی فقیه » می باشد. قوای حکومتی، تحت اشراف اوباید به مسئولیتهای مشخص خود در حوزه مربوطه، عمل کنند. در راءس هرم قدرت، هرکسی را نمی توان نشاند زیرا حقوق شرعی مردم و حدود الهی،مقدس و واجب الرعایه و محترم است و هیچ کس حق حاکمیت بر مردم و دخالت در سرنوشت آنان را بدون اذن الهی و رعایت مصالح حقیقی دنیوی و اخروی انسانها را ندارد. هیچکس بر انسانها ولایت و حق امر ونهی و دخالت وتصرف در جان و مال و آبرو و وقت و سایر متعلقات مردم را ندارد مگربدان ترتیب که خداوند اجازه داده و تعیین فرماید. التزام عملی «علم » (تفصیلی و اجتهادی) به معارف و احکام الهی وبه ارزشها و احکام الهی و" توان مدیریت، "شروط لازم برای حاکمیت برجامعه بشری در چارچوب ضوابط اسلامی است و این همان شرط «فقاهت »،«عدالت » و «توان عقلائی در اداره جامعه » است که در نظام «ولایت فقیه » باید مورد ملاحظه قرار گیرد. د) محدوده قدرت: «قدرت » در

اسلام (اعم از سیاسی، اقتصادی و فرهنگی و قضائی)، کاملا مشروطه (مشروط به رعایت حقوق و حدود شرعی و مصالح مردم) است و حکومت اسلامی، نه حکومت مطلقه فردی و استبدادی بلکه حکومتی قانونمند، مشروط و درراستای مصالح و غبطه جامعه دینی و محدود به ضوابط، ارزشها و غایات اسلامی است. «ولایت مطلقه فقیه » نیز مفهومی کاملا مغایر با «حکومت مطلقه فردی » دارد و آن «مطلقه » در مقامی غیر از این «مطلقه » واساسا به مفهوم دیگری است زیرا امام که از ولایت مطلقه فقیه، سخن گفت، خود، نظام ولایت فقیه را صریحا حکومتی مشروطه نامید با این تفاوت که مشروط به شروط و ضوابط اسلامی است نه شروط لائیک. ولایت مطلقه، به مفهوم اختیارات اجتهادی حاکم اسلامی و امکان مانورمدیریتی در اولویت بندی سیاستها و قوانین در مقام اجراء و براساس مصالح اجتماعی و مشورت باکارشناسان است و هیچ شباهتی به استبداد ندارد. ه) نظارت بر قدرت سیاسی: حکومت اسلامی، مهار گسیخته و بری از نظارت نیست و حاکمان، مسئول اند. شریعت اسلام، حکومت را مسئول می داند که به حقوق مردم، بی هیچ مماشات، تن داده و برای مردم، توضیح دهند و به مردم نیز حق داده (و بلکه بر آنان واجب کرده) که بر حاکمان و نحوه انجام وظیفه ایشان در باب بیت المال و حقوق مردم و حدود الهی، نظارت فعال کنند و حق سؤال، انتقاد، و پیشنهاد، اعتراض، امر به معروف ونهی از منکر داده است و در صورت فساد حکومت، حتی حق براندازی به مردم داده شده است. اما علاوه بر نظارت عمومی آحاد مردم بویژه نخبگان و کارشناسان مردمی،نوعی نظارت سازماندهی شده، قانونی و نهادینه را نیز لحاظ نموده است که توسط خبرگان و علماء مورد اعتماد ملت، و منتخب آنان، نسبت به رهبری و حاکمیت اعمال می شود. و) نحوه جایگزینی «قدرت »: حق نظارت و نقد، بدون حق استیضاح و عزل و ...، معنای محصل و اثر قانونی چندانی ندارد. شارع مقدس، در صورت فساد و طغیان حکومت و تخلف آن از موازین شرع، پس از طی مراتب «نهی از منکر»، به مومنین، حق داده است که حاکم را تعویض و عزل کنند واین حق (بلکه وظیفه شرعی) برای همه مومنین و بویژه علماء و فقهاءثابت است زیرا آنچه محترم است، رعایت ملاکات و ضوابط اسلامی و تامین عدالت و حقوق شرعی مردم است نه حاکمیت زید یا عمرو. بعبارت دیگر،حاکمیت افراد، طریقیت دارد نه موضوعیت. و البته به همین علت، رعایت اوصاف و شرایط خاص الهی در «حاکم » و «حاکمیت » ضروری است. امانحوه جایگزینی قدرت سیاسی، باید تابع قانون باشد تا هرج و مرج نشود. ز) منشا مشروعیت: انتصابی - انتخابی: «مشروعیت »، «اعتبار»، «حجیت »، «قانونیت »، «حق حاکمیت » وجواز تصرف در زندگی مردم و ....، گرچه عنوانهائی حقوقی اند اماریشه های فلسفی و مکتبی آن باید معلوم گردد. بدون طرح جزء بجزء مبانی انسانشناختی و جهان بینی و توافق بر سر آنها، نمی توان حقوق و وظائف سیاسی حاکمیت و مردم را معلوم کرده و تکلیف «مشروعیت » را معین نمود. در پاسخ این سؤال که چه کسی «حق حاکمیت بر مردم » را درجامعه اسلامی دارد؟بی شک، قدر متقین آن، کسی است که خداوند"، به نام ("در عصر حضور) ویا به «وصف و شرط » (در عصر غیبت)، به وی اجازه داده است و این اوصاف در فقه شیعی کاملا، مشخص است و شامل صلاحیتهای فقهی و علمی ونیز اخلاقی و عملی و همچنین عقلی و مدیریتی است و با حضور فرد«اصلح »، افراد دیگر، حق حاکمیت نخواهند داشت مگر آنکه عناوین ثانوی، اقتضاء کند و نمایندگان مومنین و مردم که خبره فقاهت و سیاست باید باشند، برای مردم و بجای ایشان و به نمایندگی آنان، بقصد«انتخاب فرد اصلح » جستجو و تحقیق می کنند و این انتخاب، چون ایدئولوژیک و مضبوط (نه لائیک و بی اصول) است، مآلا ـ نوعی" کشف "است والبته در دوران بین افرادی که در مظان "اصلحیت "هستند، در صورت عدم احراز «اصلحیت فرد خاص » (به عنوان اولی یا ثانوی)، مرجحات دیگری چون مقبولیت و محبوبیت مردمی و ... نیز به میان می آید و در هر صورت،ملاکهای اصلی «صلاحیت » نباید قربانی" بعد کمی "مشارکت عمومی شود وهمه فقهاء، اجماع دارند که اتفاق عمومی آراء مردمی بر فرد فاقدشرائط شرعی، برای فرد مزبور، «حق حاکمیت » و «مشروعیت » ایجادنمی کند. و اما در چارچوب ضوابط اسلامی و پس از رعایت شرائط وصلاحیتهای شرعی و عقلی، یعنی در منطقه الفراغ شرعی و دایره مباحات،می توان آراء عمومی را مرجح شرعی دانست؟! یقینا در صورتی که دخالت وتاثیر مثبت در اجراء

احکام شرعی داشته باشد، چنین است بویژه که ازطرفی، تا مردم احراز وظیفه شرعی نکنند و فردی را واجد شرائط شرعی وعقلی برای حاکمیت ندانند و او را «اصلح » تشخیص ندهند، وظیفه «اطاعت » از او را ندارند و لازم نیست با او بیعت کنند و تا مردم وخبرگانشان، فقیهی را اصلح ندانسته و با وی، بیعت نکنند، برای فقیه مزبور، حتی اگر در واقع و نفس الامر، «اصلح » باشد، نه امکان حاکمیت و نه چنین تکلیفی (پذیرش ولایت) پیش نمی آید. بنابراین"، انتخاب "درطول" انتصاب، "جریان خواهد داشت و حاکمیت در عصر غیبت، «انتصابی انتخابی » است. بعبارت دیگر، از حیث اصل" مشروعیت "و شرائط و حدودو ضوابط حاکمیت و اوصاف فردی"، الهی و انتصابی "است و از حیث «کشف مصداق اصلح »، «انتخابی » است اما این انتخاب عمومی (که توسطخبرگان نماینده مردم مثلا ـ اعمال می گردد)، البته انتخابی الهی و حقی شرعی است و چون مضبوط به ضوابط اسلامی و بدنبال انتخاب فرد «اصلح »است، این انتخاب، عملا نوعی کشف است و «کشف » و «انتخاب »، اینجاتعارضی با یکدیگر ندارند. پس شرائط الهی و انتخاب مردمی، هر دو،منشا شرعی دارند ولی هریک در جایگاه خود و با کارکرد خاص خود. ح) زمانبندی "زمامداری: "زمامداری و ولایت و اصولا ـ هر مسئولیتی، دائر مدار«صلاحیت »ها است و تابع مرور زمان و حرکت عقربه ساعت نیست. حاکم، بمحض زوال صلاحیتهایش، حق حاکمیت را شرعا از کف می دهد و زمانمندی،اگر فایده ای داشته باشد، همانا تضمین لاحیت حاکمان است و این فایده بطریق اولی از طریق" موازین مشروعیت "در فقه شیعه نهفته است بویژه که نظارت دائمی بر حاکمان، به دقت و قاطعیت باید استمرار یابد.زمانبندی «ولایت »، البته مانع شرعی ندارد بشرط آنکه مزاحمتی باملاکهای شرعی نداشته باشد و بویژه به حذف افراد ذیصلاح و گماشتن افرادفاقد صلاحیت نینجامد و اعانت بر اجراء عدالت اسلامی باشد. ط) شکل حکومت: شکل و فرم حاکمیت، بر دو نوع است. بخشی از آن، ملازم با مضامین حکومتی اسلام و شرائط فقهی" مشروعیت "است که باید در هرنظام اسلامی، لحاظ و تضمین شود.(مثل آنکه اگر وجود فقیه عادل در راس سیاستگذاری های نظام با ضمانت اجرائی را نوعی فرم و شکل بدانیم یا ...). اما اگر مراد از «شکل » و «فرم »، صرفا شیوه های اجرائی و عقلائی باشند که در نظام اسلامی نیز قابل درج و استعمال است"، شکل حکومت،"تابع مقتضیات عصر یعنی اجتهادی و متغیر است و باید زیر نظر ولی فقیه، از همه دستاوردهای عقلی و تجربی بشری، بهره برد و" ولایت مطلقه "یا احکام حکومتی، از جمله، مقتضی چنین مانورها و اجتهادهاست و یکی از فوائد ولایت «مجتهد عادل » در راءس حاکمیت نیز، همین است که حکومت، قادر به چنین تحولات و اجتهادهای مشروعی در مسیر اجراءکاملتر، وسیع تر و سریعتر اهداف اسلام و تامین حقوق مردم باشد. مراد از اسلامی بودن «حکومت » که امری مدرج و واقعیتی نسبی است ،آن است که حکومت در صدد نشر معارف و ارزشهای اسلام و اجراء عدالت واحکام اسلام و تامین حقوق شرعی مردم باشد و دراین مسیر، ازهمه شیوه های عقلائی، عملی و تجربه های مباح بشری بهره برده شود. ی) نحوه رقابت سیاسی در حکومت: قدرت و منصب سیاسی، در اسلام، نه غنمیت، بلکه «مسئولیت » (دنیوی واخروی) است. مفهوم «رقابت »، نباید ماهیت «تکالب » بیابد بلکه باید نوعی سبقت بسوی خیرات، امر به معروف و نهی از منکر، تعاون برخیر، تربیت نیرو، آگاهی بخشی انتقاد و ... درصدد اصلاح و ارتقاءحاکمیت و جامعه باشد. رقابت احزاب و گروهها و جناحها، باید درراستای مثبت (نه منفی)، سازماندهی، تحریک و هدایت گردد و در این راستا و در چارچوب قانون اسلامی و تحت نظارت رهبری، و برای تامین حقوق مردم و مصالح جامعه، این رقابت مثبت و سالم، بسیار مفید و بلکه لازم است. ک) آزادیها و حقوق مردم: برای یک جامعه دینی، آنچه مرزآزادیهای مجاز از غیرمجاز و" حقوق بشر "از" حدود بشر "است"، محکمات شریعت اسلام "می باشد، درباب متشابهات نیز، قانون و تشخیص متصدیان قانونی نظام اسلامی، ملاک عمل اجتماعی خواهد بود و البته اختیارات خاص حکومت شرعی و رهبری که در غالب «احکام حکومتی و ولائی » و قوانین خاص، عرضه می شود، براساس مصالح اجتماعی موقت، لازم الاجراء است. حقوق و آزادیهای اقتصادی، سیاسی و اجتماعی که اسلام و قانون، برای مردم به رسمیت شناخته، قداست دینی داشته و تحت الحمایه شارع مقدس است و حکومتی ها (و هیچ صاحب قدرت دیگری)، حق دست اندازی به

حقوق شهروندان و سلب آزادیهای قانونی مردم را ندارد وبویژه حق انتقادسیاسی از حکومت، حق محترم و لازم الرعایه ای است.حکومت نباید مانع مشارکتهای مشروع مردم و مزاحم حریم خصوصی انسانهاو امنیت و آبرو و جان و مال و حقوق سیاسی و اقتصادی و اجتماعی آنان شود". حکم الهی "و" حقوق مردم، "در تخالف با یکدیگر نیستند بلکه معیارحقوق و وظایف مردم و نیز حکومت، هر دو، همانا «شریعت الهی » (و عقل و تجربه در این چارچوب) است و «تکلیف و حق »، در اسلام، معادل ومقارن و بلکه ملازم با یکدیگرند و هرجا حقی هست، تکلیفی است و تکلیف بدون حقوق نیز، منتفی است. ل) جایگاه قانون اساسی: قانون اساسی، چیزی فراتر از قوانین شریعت یامغایر با آن نمی تواند باشد و این در خود قانون نیز تصریح شده است ولی باید دانست که قانون اساسی، شامل دو دسته قوانین است. دسته نخست که لایتغیر و غیر قابل نسخ و تغییر بوده و از محکمات اسلام و نظام سیاسی جمهوری اسلامی است، مطلقا قابل نقض در حکومتی اسلامی، نخواهدبود. (مثل اصل ولایت فقیه و ...). دسته دوم، شامل فرم نظام و شکل حکومتی و شیوه مهندسی اجرائی نظام(مثل نوع رابطه قوا با یکدیگر و سازمان هریك از قوا و سنوات مسئولیتها و تعداد انتخابات و ...) است که چون در قانون نظام اسلامی بعنوان احکام حکومتی، به امضاء ولایت فقیه رسیده، به عنوان قراردادی لازم الاجراء، شرعا لازم الاتباع است اما گرچه راه برای تغییر و تکامل واصلاح آنها، شرعا، عقلا و قانونا باز است ولی البته مکانیزم این تغییر، در خود قانون پیش بینی شده و خارج از روال قانونی، قابل تغییرنخواهد بود. (به عنوان اولی از باب «وفاء به عقد و عهد» و به عناوین ثانوی چون رفع ضرر و حرج و اخلال نظام). البته برخی اختیارات خاص رهبری که لازمه ولایت مطلقه فقیه است، حساب دیگری دارد و فراقانونی بودن آن نیز خود قانونی است زیرا در خودقانون اساسی، تصریح و پیش بینی شده است پس در هر صورت، قانون اساسی،بر حاکمان اسلامی، لازم الاجراء است. فصل پنجم: مشروعیت: یک" نظریه حقوقی دولت "اگر از حیث منبع "مشروعیت"، "قدرت دولت و حق حاکمیت آن را به شریعت الهی، مشروط و وابسته بداند و به حاکمیت دینی و اسلامی تن دهد، بی شک نمی تواند اصول ذیل را نادیده گرفته یا انکارکند: ۱". قرارداد، "دینی یا غیر دینی؟! هر گونه قرارداد و وکالتی باید درچارچوب احکام دین و در امتداد ولایت دینی باشد و هرگونه انتخابی ازناحیه مردم در راستای نصب و تشریع و ضوابط الهی و در منطقه جوازشرعی باشد. حوزه اختیارات دولت در چارچوب ضوابط و اهداف شریعت،مطلقه بوده و رهبر جامعه اسلامی"، فقیه کاردان "باشد و تنها در صورت عدم دسترسی به" مجتهد عادل مدیر و مدبر و کاردان "است که می توان به غیرفقیه (عدول مؤمنین) تنزل کرد و او نیز که مقلد است باید تحت نظرفقیهی (گرچه غیر کاردان) و با رجوع به وی، تصمیم گیری کلان وسیاستگزاری کند و این بدان علت است که هدف از تشکیل حکومت اسلامی،اجراء ضوابط و احکام و ارزشهای اسلامی است که با ولایت «مجتهد»،قابل وصول تر از غیر مجتهد است. مضافا آنکه ادله ولایت، در مورد فقیه و دین شناس رسیده است نه سایرین. "اسلامیت "حکومت، تنها به اسلامی بودن قوانین نیست تا با صرف نظارت فقهاء بر تقنین، حاصل شود بلکه دستگاه قضائی و اجرائی و نیز نوع رابطه بین قوا و وضعیت فرهنگی آموزشی کشور، همه و همه در اسلامی شدن یک کشور و نظام سیاسی اجتماعی آن دخالت دارد و این ضمانتها جز با ولایت فقیه، حاصل شدنی نخواهد بود و چگونگی تدبیر حکومت و اهداف آن، اهمیت بسیاری در تضمین دینی بودن حکومت دارد. ۲. نقش عنصر مردمی در مشروعیت حکومت فقیه خداوند، حق حاکمیت را به کسانی داده که بیش از دیگران بتوانند احکام و اهداف دین، حقوق شرعی مردم و حدودالهی را در جامعه اجراء کنند وآنان، نه فرد و نه صنف و طبقه خاص، بلکه صاحبان اوصاف علمی و عملی ویژه اند که عبارت باشد از آگاهی تفصیلی و اجتهادی از آن ضوابط واحکام و اهداف، و قدرت اعمال آنها. و این همان است که «فقیه عادل کاردان » در عصر غیبت نامیده می شود. اما از سوی دیگر و تا آنجا که به مردم مربوط می شود، امت اسلامی، حق تعیین سرنوشت خود در چارچوب اهداف و احکام دین را دارند و برای ساختن چنین سرنوشتی برآنان واجب است که حاکمانی صالح و عالم یافته وآنان را برگزینند و با ایشان، بیعت کنند و بنابراین، رای و تشخیص مردم در چارچوب اهداف و تعالیم شرع، جهت احقاق حقوق و اجراء عدالت واحکام اسلامی، ارزش و دخالت

دارد زیرا تـا مردم و مومنین، کسـی را واجدصـلاحیت تشـخیص ندهنـد، وظیفه (و حتی حق) ندارنـد که بـا او بیعت و از وی اطاعت کننـد و آن فقیه نیز تـا بـا وی بیعت نشود و از سوی مردم وخبرگان منتخب و مورد اعتماد مردم، «دارای صـلاحیت »، تشـخیص داده نشـود، بر وی واجـب نیسـت که اعمـال حـاکمیت کنـد بلکه به دلائلی (و ازجمله به عنـاوین ثـانوی)، بر وی جـائز هم نیست!! حتی اگرممکن باشـد (که معمولاـ ممکن هم نیست). پس علاوه بر مقبولیت و مقـدوریت، حتی مشـروعیت وحق حـاکمیت نیز بـا عنصـر مردمی مرتبـط است یعنی امت اسـلامی از طریـق خبرگـان و اهـل علم، بایـد فرد ذیصـلاح را که واجـد شـرایط مهمـتر و بیشـتری در خصوص حاکمیت اسـلامی است و قادرتر از بقیه در تامین حقوق مردم است، شناسائی کرده و برگزینند و با او بیعت نمایند و بدون تحقق این"شـناخت و تشـخیص "و این" ترجیح و انتخاب "مردم شـرعا موظف به بیعت واطاعت از فقیه خاصـی نیستند و بنابراین نه امکـان عقلی و نه حجت شـرعی برای حـاکمیت فقیهی خـاص از میان فقیهان، پدیـد نمی آیـد و همه فقهاءواجـد شـرائط، در عرض یکـدیگر خواهنـد مانـد و حق حاکمیت منجزی پدیدنخواهـد آمـد. تنها پس از احراز صـلاحیت فقیهی از فقهاء عادل واجد شـرایطو تشـخیص فرد اصـلح، بر مردم واجب می شود که بـا وی بیعت و از او اطـاعت کننـد و بنابراین، چون شـرط «وجود ناصـر» و «حضور حاضر»، حاصل شده و امکان اعمال حاکمیت برای فقیهی خاص، تعین یافته، او نیز شرعا موظف به پذیرش حاکمیت می گردد و در اینصورت، حکومت او مشـروع و نیز ممکن خواهد بود و در غیر اینصورت، او مکلف به حکومت کردن نیست و دسـتکم به عناوین ثانوی شـرعی، باید با فقیه عادل دیگری که به حاکمیت می رسد، درمسیر اعمال حاکمیت شرعی، همکاری نماید. ۳. انتخاب همان "کشف "است: پس مردم، بعنوان مکلفین و نیز صاحبان حقوق شـرعی، یکطرف قضیه «حاکمیت » را تشکیل می دهند و فقیه واجد شرائط شـرعی، طرف دیگر قضـیه است. هر کدام، وظیفه ای علیحده دارند. بر فقیه مزبور، در صورت صالح دیدن خویش و احساس تکلیف، واجب است که در یک نظام قانونی شـرعی، خودرا عرضه (نه تحمیل) کنـد و بر مردم و خبرگان ایشان نیز واجب است که فقهاء صالـح را بررسـی و از میان آنان، فرد اصـلح (با ملاکهای شـرعی وعقلی) را کشف و انتخاب، و به مردم معرفی کنند و روشـن است که"انتخاب "که تابع ملاکهای عقلی و شـرعی است، بـدون" کشف مصـداق واجدملاکها "ممکن نیست پس این" انتخاب،" مسبـوق به" تشـخیص "و بلکه نوعی ازآن است و انتخـاب با کشف در اینجا منافاتی نـدارد بلکه یکی است. و دراین صورت، حکم «ولی فقیه منتخب مردم »، نافـذ و منشا اثر شـرعی وعرفی خواهـد شد. روشن است که این مسائل در فرض تشـکیل حکومت شـرعی وقـانون (مثـل جمهـوری اسـلامی) است ولی در دوره حکومتهـای جـائر (همچون پیش از انقلاـب)، بر هر فقیهی واجب است که در صورت امکان، حکومت اسـلامی تشـکیل دهد و مسئله «سبقت » و ولایت اسبق یا ولایت عموم فقهاء و .. دردوران فترت و حکومت غیرشــرعی، پیش می آیــد. پس ایــن مشــروعیت، در هرصــورت، الهی اسـت منتهی دو طرف دارد. یکی وظیفـه و اختیــارات فقیه ودیگری، وظیفه و حقوق و اختیـارات مردم است و این وظـایف و حقوق واختیارات، در هر دو طرف قضـیه (امام امت)، الهی و تابع جعل شـرعی است یعنی هر دو را شارع مقدس منظور کرده است. پس دخالت مردم (یعنی"تشخیص دینی مردم "نه هوی و هوس و انتخاب بی اصول و بی قید و شرط) ازآنجا که مکلف و ذیحق هستند، در مشروعیت حکومت" فقیه خاص، "دخالت شرعی (نه تنها از بـاب امکـان تحقـق خـارجی) دارد و «مقبولیت » نزدمردم متشـرع و خبرگـان دینی، بـا ملاکهـای شـرعی است بنـابراین نمی تواند از«مشـروعیت »، کاملاـ منفصل باشـد. زیرا مردم، متشـرع بوده و بایدمتشـرعانه تصـمیم گرفته و انتخاب کننـد و قبول و رد یا بیعت و مخـالفت مردم بـا حاکمیت حاکم خاص، در صورتی که با مناطات شـرعی، موافق باشـد،جائز و دخیل در مشـروعیت است و در غیر این صورت، ارزش حقوقی نـدارد وانتخـابی بی ضـابطه و غیراصولگرایانه و باطل و غیر نافـذ است. ۴". فقیه، "نبایـد خود را تحمیل کند: بنابراین، هم مردم و هم فقیه، در ردو قبول حاکمیت یا بیعت دیگری، و در ملاکهای مشـروعیت و حق حاکمیت،باید تابع شرع باشـند و اگر فقیهی خود را اصلح بدانـد امـا مومنین به او رجوع نکرده و فقیه دیگری را اصلح بداننـد و با او به روش شـرعی،بیعت کننـد، فقیه مزبور، نبایـد در یـک حکومت اسـلامی، خود را با شـیوه های غیرقانونی، بر جامعه، تحمیل کنـد بلکه شـرعا بایـد تنها به

عرضه خویش،و ارائه مشورت و نظارت و... اکتفاء کرده و با فقیه صالح دیگر که ازسوی امت اسلامی و خبرگان آنان، «اصلح »، تشخیص داده شده، همکاری نماید و در صورت دیدن تخلف با ملاحظه مصالح عام اجتماعی، انتقاد وپیشنهاد و ... نیز بنماید. مردم نیز حق ندارند براساس ملاکهای غیراسلامی و به دلخواه، کسی را انتخاب و با وی بیعت کنند بلکه شرعاموظف به انتخاب فرد اصلح و کشف فقیه مورد نظر امام زمان «ع » (یعنی فقیهی که بیش از سایرین، صلاحیت برای حکومت دارد) می باشند یعنی بایدنزدیکترین فرد به معصوم را در شرائط جاری و با توجه به ملاکهای مذکوردر قرآن و روایات اهلبیت «ع »، یافته و به اکمیت برگزینند. این حق شرعی مردم است که تا وقتی کسی را اصلح (با ملاکهای دینی) ندانسته اند،تن به حاکمیت او ندهند. ۵. انتخاب مردم، مؤثر در مشروعیت: پس مردم"، حق انتخاب "و در مشروعیت حکومت، دخالت دارند اما این دخالت و مشروعیت، الهی است زیرا تابع ضوابط الهی باید باشد. این انتخاب، انتخاب مضبوط و دینی است پس مستلزم نوعی کشف است (کشف فرداصلح) و لذا «انتخاب » و «کشف »، منافاتی با یکدیگر ندارند زیراانتخاب ایدئولوژیك و انتخاب درچارچوب ضوابط مکتبی، در واقع، انتخاب مشروط و تابع اوصاف و مستلزم نوعی جستجو بدنبال «فردواجداوصاف » که مرضی شارع و مورد نظر امام زمان «ع » است می باشد. فرد منظور امام زمان «ع »، با نام، تعیین نشده بلکه از سوی معصوم «ع » توصیف شده وکشف مصداق و انتخاب فرد خاص در ذیل آن «عنوان » (که مورد نظر امام زمان «ع » است)، کار مومنین یعنی مردم و خبرگان ایشان است.بنابراین، این انتخاب، منافاتی با انتصاب نیز ندارد چون در طول آن است یعنی در عصر غیبت، «انتصاب » در قلمروی «اوصاف » (نه اشخاص)است و در واقع، همان بیان شرائط حاکمیت است ولی «انتخاب » درقلمروی «افراد» یعنی «مصادیق اوصاف شرعی » می باشد و اینگونه «انتخاب »، در تعارض با «انتصاب الهی » یست بلکه تلاش جهت کشف مصداق آن و در واقع اجرای آن است. و لذا مشروعیت حاکم، هم انتصابی(از حیث وصف و شرائط) و هم انتخابی (از حیث مصداق) است و لذا این انتخاب مردمی، گزینش منتهی به ملاکهای شرعی و بنابراین، ملازم با نوعی کشف می باشد یعنی حجیت شرعی داشته و در مشروعیت «اطاعت پذیری » مردم(جواز بیعت)، دخالت قطعی دارد. نه مردم حق دارند که فرد غیراصلح وخارج از ضوابط شرعی را به رهبری انتخاب کنند (و اگر چنین کنند،مشروعیت ندارد)، و نه فقیه خاصی، بدون مقدمات عقلی و شرعی لازم، حق تحمیل خویش را بر جامعه دینی و سایر فقها در شرائطی که یك حکومت شرعی و قانونی برقرار است دارد. (به عناوین ثانوی و بلکه برخی عناوین اولی نیز). فقیهانی که واجد شرائط باشند ولی انتخاب و کشف نشوند، شرعا ماءجور و از انجام وظائف حکومتی، معذورند و اگر فقیهی از سوی مردم، بعنوان اصلح، تشخیص داده شده و انتخاب گردد در حالی که خود می داند که فقیه دیگری، صالحتر از اوست، موظف است که مردم راتوجیه کرده و خود نیز از فقیه مزبور، تبعیت کند. با این توضیحات اجمالی، تا حدودی روشن شد که بحثهای ژورنالیستی بسیار سطحی که به دسته بندهای غلط سیاسی نیز انجامیده و دیدگاهها راباصطلاح، به «انتخابی » یا «انتصابی »، به «کشفی » یا «انتخابی »و مشروعیت ها را به الهی یا مردمی و ... تقسیم می کنند، اغلب، نسنجیده و ناآگاهانه و بلکه مغرضانه است. زیرا مشروعیت و حق حاکمیت در منظراسلامی، کاملا ـ دینی والهی و تابع نصب الهی است و در عین حال، این «حق »، وقتی پدید می آید که مردم نیز برای اطاعت از فقیه خاص و بیعت با او، حجت شرعی داشته باشند و او را اصلح بدانند و تا مردم وخبرگان ایشان وی را اصلح و مصداق اوصاف شرعی «عنوان » (مورد نصب الهی) تشخیص نداده و به این عنوان، انتخاب ننمایند، حق حاکمیت شرعی و دخالت در حقوق و حدود، برای آن فقیه حاصل نمی شود. آری اگر نظام،شرعی نبوده و فقهای دیگری در صحنه نباشند یا به وظیفه خود عمل ننمایند و یا مردم برخلاف ضوابط اسلامی عمل نمایند، فقیه مزبور، وظیفه دیگری خواهد داشت و شرعا حق اعمال حاکمیت تا حد ممکن (گرچه در حداقل از امور حسبیه) و حتی حق کودتا علیه حاکم فاسد را دارد ولی بحث ما در انتخاب مردمی رهبر براساس مشروعیت الهی یعنی ضوابط شرعی در یك حکومت مستقر دینی همچون نظام جمهوری اسلامی است. و در چنین نظام سیاسی، حکومت تنها وقتی وظیفه فقیه خاصی از میان فقهاء خواهد شد که شرائط شرعی و عقلی و اجتماعی آن فراهم باشد و یکی

از اهم آن شرائط،حضور الحاضر و وجود الناصر است و بایـد علاوه برخود فقیه مـذکور، بقیه فقهاء و مردم (یعنی خبرگـان مورد اعتماد و منتخب مردم) نیز او رااصلح و واجد شرائط شرعی و... بدانند. مردم نیز، وقتی وظیفه «اطاعت » دارند که در انتخاب رهبر، تابع اصول و ضوابط شرعی باشند،جمع جبری این دو تکلیف (فقیه و مردم)، منشا «حق شرعی حاکمیت » درعصر غیبت می گردد و مشروعیت را پدید می آورد. ۶. حق تعیین سرنوشت و حاکمیت ملی: تدبیر سیاسی امت اسلام، از خود مردم خواسته شده و مردم باید در چارچوب ضوابط دینی، حاکمیت اسلامی را اعمال کنند و راه آن البته، چنانچه گفتیم، انتخاب حاکمان شایسته اسلامی و بیعت با آنان است. آن حق الهی که خداونـد به مردم داده، این است که حاکم شایسته ای برسر کار آورند و بر او نظارت کنند که از حریم وظائف و اختیارات خودخارج نشود و بدین معنی است که بر سرنوشت اجتماعی خود، حاکمند و احدی هم حق ندارد این حق الهی را از ایشان سلب کنـد. مردم، رهبر صالـح راتشـخیص داده و او را برمی گزینند و بر سر کار می آورند تا بر مبنای قوانین شرع و مصالح روزگار که مثلا در قالب قانون اساسی و... متجلی می شود، خدمات عمومی را سامان داده و احکام و ضوابط اسلام را اعمـال کنـد. این اعتماد و بیعت و مسئولیت پـذیری متقابل را می توان نوعی"معاهـده "میان امام و امت نیز دانست که هریک به وظائف خود در قبال دیگری وفاداربوده و از اختیارات و حقوقی برخوردار باشـند و تخلف ازاین عهد شرعی، مستوجب مجازات در دنیا و آخرت است. البته مفاد این حقوق و اختیارات و وظائف را نیز «اسـلام » تعیین می کند. ۷". وکالت "در کدام اختیارات؟! اگر کسـی این نوع اعمـال ولایـت و رابطه و عهـد را «وکـالت » بنامـد ومرادش عقـد «وکـالت » مـذکور در فقه باشـد یا از عباراتی چون عقد«شرکت » یا «اجاره » و...استفاده کند بی شک فردی کم اطلاع از مفاد فقهی قراردادهای حقوقی مذکوراست و یا قصد تحریف «حکومت و ولایت » را دارد مگر آنکه از«وکالت »، مطلق «واگـذاری امر»، منظور شـده باشد. زیرا مسئله «حاکمیت » شامل تصـرف در اموری اجتمـاعی است که برخی ازآنها و نه همگی جزء اختیارات خصوصـی و حقوق آحاد مردم است اما درسایر موارد، از قبیل اجراء احکام و حـدود الهی، نشـر معارف و ارزشـهای اسـلام و...، وظیفه شـرعی و واجب دینی است و مشـروط به اجازه آحاد مردم نیست و هر مسـلمانی این را می دانـد. البته برخی اختیارات شـرعی مردمی هم وجود دارنـد که جزء حقوق خود آنان است و در این امور می تواننـدوکیل گرفته یا کسـی را اجیر کننـد و... اما این مسائل، عمدتا مسائل خصوصـی مردم و در مواردی است که مالکیت منجز شـرعی دارنـد حـال آنکه مسائـل حکومتی و اجتمـاعی، غالبـا از این سـنخ نیست. در عین حال، اگربرخی از امور خصوصـی و حقوق شـرعی مردم که شـرعا تابع اختیارات خودآنان است، امروزه با برخی وظایف حکومتی تـداخل کرده باشد، می توان درهمان قلمرو و فقط در همان قلمرو حکومت را" وکیل مردم ("بمعنای فقهی و مصـطلح" وکالت) "نیز دانست که این" توکیل، "در ضمن بیعت باحاکم، در واقع، تضمین شده است و البته دیگر نمی تواند یک عقد جائز ومتزلزل باشد بلکه باید " لازم "و مستقر باشد تا به هرج و مرج و اختلال نظام، نینجامد. یعنی وقتی بیعت شرعی بـا فقیه صالـح صورت گیرد،علاوه بر سـایر اختیارات حکومتی، حق تصـرف در امورخصوصـی مردم تا آنجاکه به حاکمیت مرتبط است نیز قهرا توسط مردم به حاکمان واگذارمی شود و به این معنی و در همین حریم خاص پیشـگفته، تعبیر به نوعی وکالت یا اجاره، صرفا مناقشه ای لفظی است زیرا برخلاف «ملک شخصی »،در مورد «حکومت »، چنان مالکیتی برای آحاد مردم، ثابت نیست تابخواهند آن را به وکیلی یا اجیری بسپارند. ۸. حق تحمیل قرارداد مشروع از ناحیه مردم بر حاکمیت: بنابراین نحوه دخالت راءی و تشـخیص مردم مسـلمان در مشروعیت حاکمان،باید روشن باشد که چگونه و از چه باب است و کلی گوئی نشود. درمنطقه الفراغ شـرعی و حوزه اختیارات مردم، مشـروط به آنکه صـدمه ای به وظائف حاکم اسـلامی و حـدود الهی وارد نشود، مردم می تواننـد با حاکمان،قراردادهائی بسته و گونه ای محدودیت و مشـروطیت را مشـروط بر آنکه منافع عقلائی و مشـروع داشته و با مصالح مسلمین، در تعارض نباشد بر"حاکمیت، "هموار کنند و حاکم نیز باید وفای به عهد کنـد مگر آنکه چنانچه گفتیم، در مواردی خاص و اسـتثنایی و بالحاظ شـرائط قانونی وشـرعی، آن قرارداد خاص، برخلاف مصالح اسلام و مسلمین باشد که نحوه تشخیص و احراز آن نیز در قانون اساسی درباب حل معضلات نظام در بن بستهای قانونی، پیش بینی

شـده است. البته در هر صورت، تـامین رضـایت مردم در چـارچوب شـریعت، بر حـاکمـان، واجب است و این رضایت، معمولا بااداء حقوق مردم و احترام به ایشـان و رعایت عـدل و راءفت، حاصل می شودو البته بـدانمعنی نیست که مردم، مستقل از اذن الهی، منبع مستقل مشروعیت دانسته شده اند. یا رضایت آنان بی قید و شرط، معیار عمل برای حاکمان است. ۹. معصوم و فقیه، تفاوت حقیقی یـا حقوقی؟ گرچه تفـاوت فقیه و معصوم «ع »، از جمله، آن است که در مورد فقیه،احتمـال خطـا و.. می دهیم، امـا این تفـاوت مـآلا تـاثیری در حجیت نظر شـرعی فقیه و ضـرورت اطـاعت پـذیری مومنین نـدارد یعنی فتوای مجتهـد عـادل، همچون قول معصوم «ع »، حجت است زیرا حجیت این فتـوی، مستند به همـان حجیت قـول معصـوم «ع » و در راسـتای آن و بلکه محصول و نـتیجه آن اسـت واسـتقلالی ندارد پس گرچه در «فتوی »، احتمال خطا هست اما از لحاظ عملی و وظیفه عینی، وقتی شـرائط شـرعی و عقلی «فتوی »، فراهم باشد،حتی با وجود احتمال خطا، آن «فتوی » شرعا بر مجتهد و مقلدان اش (دراحکام فردی) و آن" حکم، "برامام و امت اش (در وظـائف مـدنی و اجتماعی)،واجب الاطاعه است، همانگونه که اگر معصوم «ع »، مسـتقیما حکمی می فرمود. علت نیز آن اسـت که شیعه عـدلیه در مبـاحث معرفـتی، رویکرد«مخطئه » را دارد و بـا آنکه «حکم واقعی » و لـوح محفوظ را هـدفگیری می کنـد و از روش های صحیح عقلی، عقلائی و عرفی در فهم حقائق (و حکم واقعی)، باید تبعیت کند، در عین حال، خطاپذیری و محدودیتهای بشـری رابه رسـمیت می شـناسد و لـذا حکم ظـاهری را نیز علاوه بر حکم واقعی، طرح نموده و «تکلیف فعلی منجز» را تابع امکانات عقلی بشـر می دانـد وبدنبال «حجت » است که وظیفه عملی او را منجز می کند و در صورت خطانیز او را معذور می دارد، حتی اگر در مورد «حقیقت »، احتمالا ـ و پس ازهمه تلاشـهای لازم معرفتی، اشـتباه کنـد. بنـابراین، قیـد «احتمـال خطـا»که تفاوتی میان فقیه و معصوم «ع » است، صـدمه ای به حجیت «فتوای فقیه » یـا «حکم حکومتی ولی فقیه » نمی زنـد. بنابراین، ضـرورت اطاعت پـذیری از «مجتهـد عـادل » در فتوی و حکم، در هر حال، ثابت است. همچنین اگر کسـی «مشـروعیت حکومت » یعنی «حق حکمرانی حاکم » و«وظیفه اطاعت پـذیری جامعه » را ناشـی از نوعی «وکالت » و منوط به راءی اکثریت می داند، نباید حکومت معصوم «ع » را از این امر مسـتثنی کنـد زیرا «حق حاکمیت ملی » با توصـیفات کـذائی «وکالتی ها»، در دوره حضور معصوم «ع » نبایـد تخصـیص خورد و دلیلی ندارد که چنین اسـتثنائی صورت گیرد مگر به تعارف!! و لذاست که کسانی از وکالتی بودن حکومت،حتی در مورد حکومت پیـامبر اکرم «ص » و ... سـخن گفته و «نبوت ورسـالت و امـامت » را بی ربط با «سـیاست و حکومت » خواندنـد و دیـدگاه غیر دینی دربـاب «حـق حـاکمیت » را بـا لعـاب دینی طرح نمودنـد و برخی مقـاله نویسـان نیز چنیـن افکـاری را جزء «نظریـات دولت » در فقه شیعه!!جـازده انـد! حـال آنکه قضـیه، عکس است. یعنی تـا آنجـا که به جواز حکومت مربوط است، حکومت فقیه نیز بهمـان دلیـل، مشروع است که حکومت معصومین «ع »، مشـروع بوده و البته چنانچه معصومین «ع » در صورت فقدان پایگاه قوی اجتماعی و عدم آگـاهی و رضـایت و تسـلیم مردم به حکومت ایشـان، برای حکمرانی، احساس تکلیف نمی کردنـد، فقیهان نیز درعصـر غیبت و در چنان شرائطی، وظیفه حکومتی ندارند و تکلیف دیگری دارند، یعنی اگر مردم، تن به حکومت فقیه صالح دیگری دهند، وی نیزباید با مردم، همراهی کند و اگر مردم تن به حکومت افراد فاقد صـلاحیت دهند، فقیه باید درحد توان خود به اصـلاح حکومت از طریق نهی از منکر ونقد و آگاهی بخشـی و سـپس از طریق براندازی، دست زند. «رای مردم »،که همان «تشخیص دینی مردم » باید نامیده شود (نه راءی دلبخواهـانه وبی قیـد و فاقـد اصول) در درک صـلاحیتهای فقیهـان و تشـخیص «اصـلح »، حجیت دارد و آنان نیز حق ندارنـد کسـی را که اصـلح نمی دانند به حاکمیت برگزینند. البته درصورت همعرض و همردیف بودن چند فقیه، آنگاه چون فرضـا شـارع به حـاکمیت هریـک از این صالحـان، راضـی است، فقیهی که محبوبیت اجتمـاعی بیشتری دارد و بیشتر مورد اقبـال و رضایت مردم است.البته اولویت شـرعی و اعتبار هم می یابد زیرا این محبوبیت مردمی، بی شک در اجراء وسـیعتر، بیشتر و سـریعتر عدالت و احکام شـرعی، نافذ و موثراست و کسب رضایت مردم نیز در چارچوب شریعت، جزء وظائف حکومتی است چنانچه حضرت امیر«ع » در عهـدنامه مالک اشتر به" رضـی العامه، "تصـریح می فرمایند. ۱۰. مشـروعیت سیاسـی و مشروعیت دینی: در اینجا مناسب است

توضیح داده شود که «مشروعیت »، یک مفهوم ثانوی است یعنی اینکه «حق حاکمیت »، چگونه پدید می آید و تابع جعل و امرکدام نهاد و منبع مشروعیت است، منوط به آن است که منشا حق و حقوق را چه بدانیم و اگر مشروعیت را همان «اعتبار» و حجیت و «جوازحکمرانی » بدانیم، هر مکتبی، «مشروعیت » را درچارچوب مبانی حقوقی وارزشی خود، تفسیر خواهد کرد و کرده است. در منظر یک مسلمان،«مشروعیت حکومت » یعنی حق حاکمیت و جواز حکمرانی، یک" حق شرعی "است که باید مصادیق و مبانی آن روشن شود و لذا گرچه مشروعیت در علوم سیاسی (Legitimacy) همان مشروعیت دینی به معنای" شرعی بودن "نیست اما عملا وقتی مشروعیت سیاسی در چارچوب تفکر اسلامی طرح شود، این دو«مشروعیت » با یکدیگر، متصادق خواهند بود. یعنی در منظر یک مسلمان،«مشروعیت سیاسی »، وقتی تحقق می یابد و حکمرانی و اطاعت پذیری، وقتی قابل توجیه خواهند بود، که این «حق و جواز» از ناحیه شارع اسلام،داده شده باشد و لذا هر نظریه ای در باب «مشروعیت سیاسی »، قابل جمع با «مشروعیت سیاسی دینی » نیست و در دیدگاه مسلمانان، آن حکومتی،مشروع (به مفهوم سیاسی) است که مشروع (به مفهوم دینی) باشد. بنابراین، مبانی مشروعیت در هر مکتبی، تابع اصول موضوعه و مبانی آن مکتب است لذا مثلا نباید تقسیم بندی ماکس وبر در باب انواع مشروعیت هارا که تلفیقی از بحث های جامعه شناختی مربوط به «مقبولیت سیاسی اجتماعی » و مبانی ارزشی خاص «وبر» است (که مبنائا با تفکر اسلامی تعارضاتی دارد)، بر مفهوم اسلامی «حکومت »، تطبیق کرد و مثلا مشروعیت حکومت دینی را از نوع سنتی یا فره مند (آنهم با ارزش داوری های منفی در باب این تعابیر در تفکر لیبرال)، نامید. همچنین نباید گمان کردکه «مشروعیت »، مقوله ای صرفا عقلائی و عرفی ونامربوط به مضامین مکتب و مثلا امضائی (نه تاسیسی) دانست و چنین اراده کرد که «مشروعیت »،اسلامی و غیر اسلامی ندارد! و یا همه مکاتب الهی و مادی، بر سر مفهوم مشروعیت و حق حاکمیت، اتفاق نظر دارند!! یا اساسا دین در موردمشروعیت حکومتها، بی نظر و بی تفاوت است! خیر، چنین نیست. ۱۱. کدام" پرسش های اصلی؟! "نکته دیگر که بی ربط با نکته فوق الذکر نیست، آن است که درباب «مشروعیت »، همه فقهاء شیعه به چهار پرسش ذیل، توجه داشته و دارند وپاسخهای ایشان، بدانها علی الاصول، مشترک است: ۱. شارع چه نوع حکومتی را قبول دارد و حاکم دینی چه رابطه ای با مردم دارد؟ پاسخ اجمالی فقهاء، آن است که حکومتی که حقوق شرعی مردم وحدودالهی را بدقت و قاطعیت اجراء کند و خود را موظف به تکالیف الهی درباب تربیت و کرامت و حقوق مردم و تحقق عدالت اجتماعی بداند. حاکم دینی، حاکمی است که خادم مردم و مربی آنان و مدافع حقوق ایشان و بدنبال کسب رضایت عامه مردم و حفظ حریم آنان باشد. درباب نوع دخالت آراء و تشخیص مردم و رضایت ایشان برای ایجاد «حق بالفعل حاکمیت » (نه وجود صلاحیت حاکمیت در فقیه خاص) نیز پیشتر سخن گفتیم. ۲. شارع چه اختیاراتی به حاکم داده است؟! پاسخ مشترک فقهاء، آن است که حاکم دینی نمی تواند فاقد بخشی از اختیارات حکومتی باشد که شرط انجام وظائف حکومتی هستند. البته اختیارات حکومتی، به مفهوم «حقوق مازاد شهروندی » و امتیاز شخصی برای حاکمان نیست بلکه ملازم با"مسئولیت "و مشروط به انجام وظائف حکومتی و محدود به حدودی است که شریعت اسلام بیان نموده است. اینکه آن حدود، کدام است، بحث علیحده ای است که در یک مباحثه دقیق فقهی و علمی، باید پیش برده شود. ۳. شارع، به چه نوعی، حاکم الهی را به حکومت رسانده است؟! پاسخ این است که در عصر غیبت، همه فقهاء، «انتصاب عام » از طریق بیان «اوصاف و شرائط حاکم » را نحوه اعلام مشروعیت حاکم دینی دانسته اندکه البته مردم (و خبرگان منتخب و معتمد ایشان که نظر فقهی و علمی آنان برای مردم، حجت و لازم الاطاعه است) ، باید وجود آن «اوصاف » وصدق «عنوان منصوب » را در فقیه خاص، احراز کنند تا شرعا موظف به اطاعت پذیری از او باشند، پس «انتخاب » (انتخاب دینی و مضبوط که همان تشخیص و تلاش برای کشف «فرد اصلح » است)، در طول «انتصاب »(یعنی مشروط به شرائط شرعی) است و کاملا در ایجاد «حق حاکمیت » برای فقیه، دخالت دارد. البته شکل و شیوه اجرائی برای تمام شدن حجت شرعی بر فقیه و نیز بر مردم، متغیر و عرفی و عقلائی است و از همه دستآوردهای عقلی و تجربی مشروع بشری غربی یا شرقی باید بهره بردو لذا روشهائی چون انتخابات، پارلمان، جمهوریت و ... در

صورتی که به ضوابط اسلامی، مشروط شده و اصلاحات دینی در آنها صورت گیرد، از آنجاکه در تحقق اهداف و احکام اسلامی، مثمر و موثرند، کاملا مشروع می باشندو وقتی که در نظام اسلامی، قانونیت و رسمیت یابند، از حیث شرعی نیزلازم الاجراء خواهند شد و اما شیوه هائی از حاکمیت که با ضوابط و اهداف و احکام اسلام، منافات داشته باشند، قابل استعمال در حکومت اسلامی نمی باشند. ۴. شارع، چه شرائطی برای حاکم قرار داده است؟! از آنجا که حاکم و حکومت، بایـد اسلامی (یعنی ناشر معارف اسلام، ضامن اخلاق اسلامی و مجری احکام اسلام) باشد، حاکم باید این معارف و اخلاق و احکام را اولابشناسد (شرط فقاهت و علم) و ثانیا عمل کرده و حتی الامکان، بدان ملتزم باشد (شرط عدالت و تقوی). این شناخت، باید تفصیلی و دقیق و اجتهادی باشد و تنها در صورت تعذرآن، می توان به شناخت تقلیدی و عوامانه از اسلام (حاکمیت عدول مومنین)تنزل نمود.همچنین مقبولیت اجتماعی، در حدی که برای اجراء عدالت و حکومت اسلامی،بستر سازی و مساعدت کند و نیز توان مدیریت و مدیریت و رهبری و آگاهی از شرائط زمانه و ... نیز شرطهای عقلی (و لذا شرعی) برای تحقق «حکومت »اند. ۱۲. اسلامیت و جمهوریت: افرادی ممکن است از اینکه این چهار پرسش بـا کلمه «شـارع » و خـدا واسلام، آغاز شده، نتیجه بگیرنـد که چون شارع و دین، محور و مبداء همه این سوالات اند، پس با مردمی بودن حکومت منافات دارد. حال آنکه وقتی مردم، مسلمانند، طبیعی است که پاسخ دینی برای پرسشهای مزبور می طلبنـدو پاسخ دینی، چیزی جز مفاد احکام شارع مقـدس اسلام نمی توانـد باشـد. اگر کسی مردمی بودن حکومت را با تلاش برای پاسخگویی دینی به این پرسشها، در تعارض می بینـد، در واقع، مردمی بودن حکومت را با اسلامی بودن حکومت، در تعارض می بینـد و واقعیت نیز این است که گروهی بی اطلاع یا بی اعتقاد به شریعت اسلام، از ابتـدای انقلاب، چنین تصویری از حکومت مردمی داشتند و لـذا تعبیر «جمهوری اسلامی » را پارادکسیکال و متناقض می یافتند زیرا جمهوریت را با اسلامیت، قابل جمع ندیده و جمهوری مقیدبه اسلام را" جمهوری "نمی دانستند حال آنکه" جمهوریت، "اشاره به شکل وفرم حاکمیت داشته و "اسـلامیت، "اشاره بـه ضوابط و احکـام و اهـداف ومـاهیت حقـوقی حـاکمیت دارد و مردمی کـه اسـلام را انتخـاب کرده انـد، منطقاانتخابهای بعدی و دیگر آنان بایـد با انتخاب اسلام، سازگار باشـد درغیر اینصورت، مرتکب تناقض شـده انـد. کسانیکه میان "اسـلامیت "و"جمهـوریت، "تعـارض می بیننـد، بجـای چهـار پرسـش فوق، چهـار پرسـش جدیـد درجهت تقویت" جمهوریت! !" پیشنهاد کرده اند که هیچ مشکلی از آنان را حل نخواهد کرد زیرا اگر قرار باشد این چهار پرسش نیز درچارچوب تفکردینی، طرح شده و پاسخ یابند باز مآلا به همان پاسخهای چهار پرسش پیشین می انجامند، مگر آنکه" مبنا "تغییر یابد و کسی بدنبال پاسخهای غیر اسلامی برای پرسشهای مربوط به «مشروعیت و حـاکمیت » باشـد. اکنون ببینیم چهـار پرسـش پیشـنهادی و جـایگزین آقایـان، چیست؟! ۱. دیـن، چه شـرائطی برای حـاکم، لازم دانسـته و چه ارزشـهائی در بـاب سیاست و دولت را امضـاء کرده است؟! ۲. چه تصویری از حقوق مردم ارائه شـده؟ الهی یـا طبیعی یـا قراردادی؟! ۳. احکـام دینی و حقـوق مردمی چگونه تـالیف می شونـد و چه عقـدی میان مردم و دولت است؟! ۴. قانون اساسـی که حکومت به آن به عنوان شرطضـمن عقد، متعهد است، چه ویژگی هایی باید داشته باشـد؟! پرسشهائی ایـن چنین تحت پوشـش دروغین بقصـد سـنگین تر کردن کفه «مردم و جمهـوریت »!!در واقع، بقصـد به کاستن از شان و اختیارات دین و حاکم دینی، طرح می شود حال آنکه اگر به مبانی اسلامی وفادار باشیم، چنین سوالاتی نیزبه همان پاسـخهای پیشـین خواهـد انجامیـد. زیرا هرکس بپـذیرد کـه: اولا) حـاکمیت، از آن خـداست و هر حکومـتی بـدون افـاضه و اذن شـارع،نامشـروع است و ثانیا) در زمان معصوم «ع »، حکومت، مختص اوست (حتی اگر مردم، تمکین نکننـد) و ثالثا) حکومت برای جامعه، ضـروری است و رابعا) حکومت بایـد، تابع تعالیم دینی باشـد و هیچ قانونی خارج ازچارچوب شـرع و منافی با احکام شـرع، قـانونیت نـدارد و لازم الاطاعه نیست و حکومت بایـد جامعه را بگونه ای تـدبیر و اداره کنـد که اهـداف و احکام دین، تامین شود و خامسا) «ایمان » ، «عـدالت » و «تـدبیر» شـرطهای الزامی حاکم است و سادسا) از آنجا که حاکم بایـد تابع تعالیم دین وقوانین اسلام باشـد و جامعه را بسوی اهـداف و احکام دین، پیش ببرد،بی شک نباید جاهل به این اهداف و احکام و تعالیم باشد و بایدبرخوردار

از علم دینی (فقاهت) باشد و این علم،باید در درجه اول،تفصیلی و اجتهادی باشد و در صورت محرومیت از چنین مجتهدی، از باب اضطرار، به «غیر عالم » یعنی عامی مقلد (عدول مومنین) اکتفاءمی شود، آری هرکس این اصول را بپذیرد (و هیچ فقیهی نیست که بدلائل شرعی و عقلی، منکر این اصول شده باشد)، بی شک به پرسش هایی از قبیل چهار پرسش متاخر نیز، پاسخهایی همسان با پاسخ چهار پرسش نخست خواهد داد. اینک مرور می کنیم: ۱۳. امضائی یا تاسیسی؟! پاسخ پرسش ۱: اولا اینکه «دین، چه شرائطی برای حاکم، لازم دانسته »،چه تفاوتی با آنکه «شارع، چه شرائطی برای حاکمیت، قرارداده؟»دارد؟! باید دید که مراد از امضائی بودن ارزشهای حکومت چیست؟! آیایعنی اسلام، هیچ پیام جدیدی در قلمروی ارزشهای سیاسی حکومتی ندارد؟! آیا دین اساسا پیام حکومتی و سیاسی دارد یا دین از دولت،جداست؟ اساسا تفاوت حکومت اسلامی با حکومت لائیك چیست؟! ملاحظه می شودکه اگر ادعای «امضائی بودن کلیه ارزشهای حکومتی »، بدقت کالبدشکافی شود، به نفی حکومت دینی و حتی به غیردینی دانستن" ذات حکومت!! "می انجامد والا ـ اگر به کلیه شرایط دینی لازم برای حاکم وحاکمیت، تن داده شود، منطقا پای شارع و شریعت به میان می آید و"جمهوری اسلامی، "تفاوتهای جدی از جمهوری های غیراسلامی و ضد اسلامی خواهد یافت. ۱۴. حقوق مردم، فراشرعی نیست: پاسخ پرسش ۲: دایره حقوق مردم در چشم انداز فقیه چیست؟ هیچ فقیه شیعی، برای مردم «حقوق فراشرعی » قائل نبوده و نیست و اجماع همه فقهاء است که حقوق بشر، حقوق الهی است و با استناد به متن شریعت است که می توان از حقوق سیاسی، اقتصادی و اجتماعی و معنوی مردم سخن گفت.بنابراین، این پرسش نیز که «حقوق مردم کدام است »؟! قابل ارجاع به همان پرسش است که «شارع، چه حقوقی برای مردم، قرارداده است؟!» پس سخن گفتن از حقوق سیاسی مردم درچارچوب ضوابط شرع، در واقع، سخن گفتن از حقوق شرعی والهی مردم یعنی آن حقوق سیاسی است که شارع برای مردم به رسمیت شناخته است و هیچ فقیهی، منکراین اصل نشده است. حقوق شرعی والهی که در فقه اسلام، با استناد به آیات و روایات، تقریرشده، از این حیث که ریشه در طبیعت عالم و آدم دارد و صرف قرارداد ونسبی نیست، نوعی" حقوق طبیعی "به معنای اعم به شمار می رود و ازاین حیث نیز که در ذیل حقوق اصلی و اولی و عمومات و اطلاعات شرعی،اجازه می دهد که" قراردادها"ی سیاسی، اقتصادی و حقوقی (که خلاف شرع نباشد)، منعقد شود و وفای به این عقود و عهود را لازم می داند، بایدوفاء شود، بخشی از" حقوق قراردادی "نیز در ذیل" حقوق الهی، "به رسمیت و مشروعیت شناخته می شود. اما هیچ فقیهی، حقوق سیاسی را غیردینی وفرا شرعی و یا قراردادی محض و از نوع" وکالت "ندانسته و قائل به «حقوق طبیعی مصطلح در غرب » یا «حقوق قراردادی و پوزیتویستی » درقلمروی مشروعیت سیاسی نبوده و نمی تواند باشد زیرا با محکمات اسلام،ناسازگار است. ۱۵. "حقوق "و" احکام، "دو روی یک سکه اند: پاسخ پرسش ۳: با توجه به پاسخ پرسش پیشین، روشن شد که این سوال نیزمی تواند با محور قراردادن «شارع » شروع شده و پرسیده شود که «شارع، چه عقدی میان ملت و دولت، منعقد ساخته یا اجازه انعقاد آن را داده است؟!» یعنی اولا ـ هر عقدی که باشد، باید شرعی و با اجازه شارع باشد و یک قرارداد غیردینی یا خلاف شرع و پیمان فراشرعی نیست بلکه درچارچوب شرع است و لذا «حقوق مردم »، رقیب «احکام الهی »نیست بلکه این حقوق نیز چون همان احکام و تکالیف، «دینی و شرعی و الهی »اند و باید با استناد به متن شریعت، اثبات شوند. و ثانیا پیشتر نیز گفته شد که مسئله حاکمیت و مشروعیت، صد درصد تابع قرارداد آزاد بشری و مثلا از سنخ وکالت مصطلح نیست زیرا مردم، مالك حقیقی و تمام عیار خود و سرنوشت خود نیستند و «تعیین سرنوشت » بدون ملاحظه احکام الهی، در شان مسلمین و مباح نیست و گذشته از اختیارات مباح و حقوق خصوصی، سایر قلمروهای حیات اجتماعی، اصولا ـ در اختیارشرعی آحاد مردم نیست تا بخواهند برسرآن با هرکس که میلشان کشید وبدون ملاحظه ضوابط و اصول عقلی و شرعی، قرارداد بسته یا وکالتی به اوبدهند.همچنین هیچ قرارداد و جعل بشری نباید اختیارات شرعی یا عقلی مدیران جامعه را بنحوی کاسته یا بیفزاید که مانع انجام وظائف حکومت گردد. ۱۶. ولایت و قانون اساسی پاسخ پرسش ۴: در باب قانون اساسی، قبلا هم سخن گفتیم و گفتیم که شامل دو دسته قوانین است که بخشی از آنها، جوهر

اسلام را تشکیل داده و ازمحکمات و ثابتات اسلام است که قهرا غیرقابل فسخ بوده و حذف آنها و یاتخلف از آنها، به معنی حذف «اسلامیت » از حکومت می باشد که بر حاکمان و مردم، تخلف از آنها شرعا و بعنوان اولی، حرام است و با مسلمانی ایشان، منافات دارد. اما بخشی دیگری که به شکل و شیوه عرفی واجتهادی حاکمیت مربوط است، از شیوهای عقلائی و تجربی یا احکام حکومتی و اجرائی، محسوب شده و تابع «مصالح نظام و جامعه اسلامی » وبنابراین قابل تغییر و اجتهاد است. اما هرگونه تغییر در این سری قوانین نیز که اجرائی اند، البته از مسیر قانونی خود (که در قانون اساسی پیش بینی شده است)، باید تعقیب شود و تبعیت از این قوانین نیزبر حاکم و مردم، واجب است زیرا علاوه بر ضرورت وفاء به عهد شرعی، به"عناوین ثانوی "نیز باید محترم شمرده شود. ۱۷. اختیارات حکومت: ما اصل حاکمیت را تابع «صرف عقد و قرارداد» نمی دانیم تا خودحاکمان و یا مردم بتوانند دامنه اختیارات و وظائف شرعی حاکم را یامردم را هرگونه که میل کردند، کم و زیاد کنند. حاکمان، تماما اجیر ووکیل مردم نیستند گرچه خادم مردم هستند. اما حدود وظائف و اختیارات حکومت را شارع، معلوم کرده و وفاء به هر عهد و هر قانونی نیز تنهابا استناد به شرع، واجب می شود و تابع امیال حاکمان یا مردم نیست.مردم و حاکمان، هر دو باید گوش به فرمان شارع بوده و فرمان حکومت،از آنجا که در راستای فرمان شارع باید باشد، مطاع است و مردم نیزحقوق شرعی دارند که حاکم باید آنها را تامین کند و در برابر مردم،وظائفی دارد که باید انجام دهد اما مردم، فرمانده و امیر نیستند تاحکومت، تنها تابع خواستهای عمومی باشد. گرچه کسب رضایت مردم وتامین حقوق مردم، بر حاکمان، واجب است. آراء و خواست مردم، درصورتی که با وظائف حکومت و اختیارات شرعی آن، منافات نداشته باشد وبه نفع و مصلحت مردم باشد باید توسط حکومت، تامین شود اما بازبدلائل شرعی، و نه بدلیل صرفا «وکالت و قرارداد عرفی » میان مردم وحاکمیت. اگر اصل حکومت و مشروعیت، تابع قرارداد و نوعی وکالت باشد(که در بخشی معتنابهی از مضامین حکومت، چنین نیست و قبلا توضیح دادیم)، پس هر شرط ضمن عقد نیز، در صورتی که با احکام و اهداف سیاسی شریعت، منافاتی نداشته باشد، لازم الوفاء است، اما ما پیشتر حتی بدون این مقدمات مشکوك و قابل بحث، رعایت قانون اساسی را بر حاکمان دینی،لازم دانستیم، حتی در مواد موقت و اجرائی که از سنخ احکام حکومتی اند.(همچون برگزاری انتخابات هر چهار سال یکبار برای مجلس یا ریاست جمهوری و...) مسئله دیگر، ولایت مطلقه فقیه و اختیارات فرا قانونی حاکمیت مشروع و مردمی و عادل است که مسئله علی حده ای است و در متن قانون اساسی نیز پیش بینی شده است پس این اختیارات لازم حکومتی، ماهیت قانون شکنانه نخواهد داشت. پی نوشت ها: این نوشته با توجه به منابع ذیل، رقم خورده است: ۱. الهدایهٔ الی من له الولایه، صابری همدانی، تقریرات. ۲. وسائل الشیعهٔ الی مسائل الشریعه، شیخ حر عاملی. ۳. کتاب المکاسب، شیخ مرتضی انصاری. ۴. تنبیه الامهٔ و تنزیه المله، آیت الله شیخ محمد حسین نائینی، با تعلیقات آیت الله طالقانی. ۵. عوائد الایام، ملا احمد نراقی. ۶. کتاب البیع، امام خمینی. ۷. المیزان، تفسیر علامه طباطبائی. ۸. ایصال الطالب الی التعلیق علی المکاسب، جواد تبریزی. ۹. حاشیه کتاب المکاسب، آخوند خراسانی. ۱۰. جامع المدارك فی شرح المختصر، خوانساری. ۱۱. المکاسب المحرمه، امام خمینی. ۱۲. الخمینی و الدولهٔ الاسلامیه، محمد جواد مغنیه. ۱۳. نهج الفقاهه، سید محسن طباطبایی حکیم. ۱۴. مصباح الفقاهه، سید ابو القاسم خوئی. ۱۵. التنقیح فی شرح العروهٔ الوثقی، شیخ علی غروی. ۱۶. العروهٔ الوثقی، محمد کاظم یزدی طباطبایی. ۱۷. دراسات فی ولایهٔ الفقیه، حسینعلی منتظری. ۱۸. الاسلام یقود الحیاه، سید محمد باقر صدر. ۱۹. نظام الحکم و الادارهٔ فی الاسلام، شمس الدین. ۲۰. حکمت و حکومت، مهدی حائری. ۲۱. تحریر الوسیله، امام خمینی. ۲۲. الرسائل، امام خمینی. ۲۳. ولایت فقیه، امام خمینی. ۲۴. جواهر الکلام فی شرح شرایع الاسلام، محمد حسن نجفی. ۲۵. جامع المقاصد فی شرح القواعد، محقق کرکی. ۲۶. جامع الشتات، میرزای قمی. ۲۷. مجمع الفائده و البرهان فی شرح ارشاد الاذهان، محقق اردبیلی. ۲۸. رسالهٔ فی صلوهٔ الجمعه، رسائل محقق کرکی. ۲۹. الشهاب الثاقب فی وجوب صلوهٔ الجمعه، فیض کاشانی. ۳۰. المقنعه، شیخ مفید. ۳۱. تذکرهٔ الفقهاء، علامه حلی. منابع مقاله: مجله کتاب نقد، شماره ۸، ؛

نظریه دولت در فقه شیعه(۲)

نظریه دولت در فقه شیعه(۲) ۱. کـدام امر عرفی؟ ! پیشتر در بـاب وجوه درست و نـادرست در چگونگی تقسیم امور به شرعیات و عرفیات، گفتیم که اگر در برابر شرع"، عرف "به مفهوم" امر غیردینی ("سکولار) مراد شده باشد، تعبیر نادرستی - از حیث شیعی و اسلامی - از این مسئله است زیرا امور عمومی همچون امر حکومت، سیاست و حقوق اجتماعی مردم، گرچه امور عرفی محسوب می شونـد اما در عین حال، اکیـدا مورد اهتمام شارع و منظور نظر شرع مقـدس اسلام است و وظایف و اختیارات متقابل حاکمان و شهروندان، که مسئله اصلی در فلسفه سیاست و علوم سیاسی است و نیز" منشاء حق حاکمیت "و نحوه توجیه" مشروعیت سیاسی،" همگی در قلمروی شریعت اسلام مورد بحث می باشند و بنابراین همه این امور اصطلاحا "عرفی، قابل تقسیم به دینی و غیردینی می باشند و این بدانمعنی است که دین، هرگز فارغ از این امور نبوده و نیست. اصطلاح دیگر" عرف، "آن است که در فقه برخی فرق اهل سنت، جزء منابع تشریع احکام دینی بشمار آمده است. این کارکرد عرف نیز در فقه شیعی، محلی از اعراب نداشته و فاقد اعتبار می باشد. فقهاء شیعه"، عرف "را در مقام" اجراء مطلوبات شارعا "و حداکثر در مقام فهم و تفسیر قوانین اسلام، دخالت می دهند و آن را نه بدیل شریعت و نه جزء منابع شریعت نمی شمارند و هرگونه تشریع بشری، چه در قلمروی احکام سیاسی وچه غیرسیاسی راتحریم کرده انـد وفلسفه این تحریم، درجای خود قابل تامل و بسیار معنی دار است. بنابراین"، عرف "در عرض" شرع "و احیانا معارض با آن، در منطق شیعی، قابل فرض یا قبول نیست و از آنجا که" امر عرفی، "کلمه ای متشابه و مشتبه است، بایـد از ابتـدای بحث در امور عرفی و شرعی، در دایره مفهوم" عبارت، "دقت کافی ابراز نمود تا راه بر سوء تعبیرهای بعـدی، مسدود گردد. آنچه دستکم بایـد تصریح کرد آنست که قلمروی حقوق عمومی و روابط داخلی و خارجی جامعه اسلامی و امور مرتبط با حکومت و دولت، هرگز" عرفی ("بمعنی غیر دینی و بی ربط با شریعت و خارج از قلمروی احکام الاهی) نبوده یعنی این امور باصطلاح عرفی، فاقد حکم شرعی نمی باشند. اصولا هرجا پای وظیفه و حقوق و اختیارات بشری (از جمله حقوق سیاسی متقابل ملت - دولت) به میان آید، هرگاه از باید و نباید و" حق و تکلیف "نامی برده شود، آن امر و مقوله، قابل تقسیم به دینی و غیر دینی (از حیث مکتبی نه" علمی - استقرائی و ابزاری) "می باشد زیرا شریعت در باب ضرورت امنیت مردم، نظم اجتماعی، رابطه ملت و دولت، احکام دفاعی و روابط با غیرمسلمین و سایر ملل و ...، ساکت نیست و در کلیه قلمروهای مزبور اهـدافی را تعقیب کرده و لـذا احکامی (جزئی یا کلی، خاص یا عام، مطلق یا مقید) تشریع کرده است که فهم و کشف آن بر متفکران مسلمان، واجب و التزام عملی بدان بر امام و امت، لازم است. اما اگر مراد از" امر عرفی، "آن امور عقلائی است که انسان (بما هوانسان) از طریق استعمال عقل و تجربه بشری، بدان دست یافته و مؤمن و کافر برای نیل به اهداف مورد قبول خود (در سیاست و اقتصاد و علم و...) منطقا مجبور به استفاده از آنهایند و در ذیل عقلانیت ابزاری و فنانیت و مدیریت اجرائی تعریف می شود و در راستای اهداف مکاتب مختلف، قابل اند راج و استعمال است، البته دینی و غیردینی ندارد ولی دین، از آنجا که این امور، جنبه" مقدمی"یا" ملازمی "با اهداف و احکام شریعت دارند، بدانها نیز ناظر است و اهتمام می ورزد و در این حوزه بی تفاوت نیست و این امور نیز در صورتی که در ذیل اهداف مکتبی، بررسی شوند، صبغه مکتبی و دینی و لذا حکم شرعی می یابند و این است که گاه به عناوین اولیه یا ثانویه، آموختن علوم و فنون و صنایع و اقتباس از تجربیات بشری، و اخذ آنها حتی از کفار و مشرکین و منافقین، وجوب شرعی یافته و قصور و تقصیر در تمتع از این علوم و تجربیات و سایر دستاوردهای عقول و تمدن بشری، باعث مسئولیت شرعی در دنیا و آخرت خواهد بود پس همین امور عرفی - عقلائی نیز به اعتباری"، امور شرعی "گرچه مع الواسطه خواهنـد بود و این نه یعنی که جزئیات دستورالعملهای عرفی و عادی زنـدگی را هم بایـد از دین پرسید و بعبارت دیگر حوزه مباحات بکلی منتفی گردد و عقل مردم، تعطیل شود. گمان می کنم تفاوت آنچه عرض شد با این سخن غلط، معلوم باشد. ۲". سلطنت: "اقتدار سیاسی یا نظام پادشاهی؟ ! مراد فقهاء مکتب اهلبیت (ع)

از تعبیر " سلطان و سلطنت "در متون فقهی خود، معنی اصطلاحی و جدید آن یعنی " نظام پادشاهی "بعنوان نوعی خاص از رژیم سیاسی (در برابر جمهوری، آریستوکراسی و...) نبوده است بلکه معنی لغوی آن را اراده می کرده اند: در اصطلاح فقهاء"، سلطان" بمفهوم" صاحب سلطه "و" حاکم "است و معادل امروزین اصطلاح فقهی" سلطنت، "همانا" اقتدار سیاسی "و" حاکمیت ("یا "دولت) "می باشد و لذا این تعبیر را در مورد" امام عادل"، "فقیه عادل صاحب ولایت "و حتی" امام معصوم (ع، ") بکار برده اند و اعم از معنای اصطلاحی آن در علوم سیاسی است. البته از آنجا که در سده های پیشین، نظامهای پارلمانی و جمهوری و انتخاباتی به سبک کنونی، تقریبا در جغرافیای سیاسی دنیا - و از جمله در کشورهای اسلامی - مرسوم نبود، عملا مفهوم لغوی و اصطلاحی "سلطان، "متصادق و مقارن افتاده اند بدون آنکه ملازمه ای میان این در مفهوم وجود داشته باشد و لذا مثلا" رئیس جمهور "در اصطلاح سیاسی کنونی نیز مشمول اصطلاح فقهی " سلطان "یا" امام "یا" راعی "و" حاکم "و ... قرار می گیرد. ۳. تفکیک سلطنت (حاکمیت) از فقاهت؟ کسانی، تفکیک کذائی" شرع از عرف "را از باب مقدمه سازی و زمینه چینی برای تفکیک دین از حکومت یا تفکیک سلطنت از فقاهت مطرح کردند و مدعی شده اند که برخی فقهاء" شیعه، "زندگی را میان دو قلمروی" ولایت شرعی "و" سلطنت عرفی، "تقسیم نموده و فتوی به غیر دینی بودن مقوله " حاکمیت سیاسی "داده و حوزه حقوق و وظایف سیاسی و رابطه والی و مردم را بکلی خارج از حریم فقاهت می دانند. القاء چنین نسبتهایی به فقهای بزرگی چون شیخ فضل ا...نوری و علامه مجلسی و میرزای قمی، افتراء محض و یک دروغ سیاسی - تاریخی است. تن دادن اجباری به حاکمیت یک رژیم پادشاهی استبدادی یا جمهوری لائیک یا سایر رژیمهای نامشروع در حین تقیه و تلاش در جهت اجراء حداقل عدالت شرعی و احکام الاهی تا حد مقدور و سعی در اصلاح نسبی نظام و استخدام تقریبی یک رژیم غاصب در جهت احقاق حقوق شرعی مردم و نشر دین و ...، هرگز به مفهوم تفکیک حوزه شرع از حوزه سیاست و حکومت یا امضاء شرعی پای " نظام سلطنتی سکولار "و به مشروعیت شناختن سلطان کافر یا فاسق یا جاهل نیست. سلطنت، جمهوری و هر رژیم سیاسی دیگری، فاقد مشروعیت الاهی اند مگر آنکه به عدالت شرعی، احکام الاهی و حقوق مردم تن داده و در برابر فقهاء اهلبیت (ع)، حرف شنوی و تبعیت داشته و تن به ولایت و نظارت استصوابی آنان بدهند یعنی حکومتی تابع اسلام باشند که در اینصورت، دیگر سلطنت بمفهوم پادشاهی مصطلح (استبداد فردی) نخواهد بود و نه یک جمهوری و مشروطه لائیک. حساب نظریه فقهی در باب" حکومت ایده آل مشروع "از حساب وظیفه شرعی و سیاسی منجز و آنچه مقدور و عملی است، جداست. مماشات برخی فقهاء با برخی سلاطین و یا جمهوری های لائیک از باب ضرورت اجتماعی و مشروط بودن" تکلیف "به " قدرت "یا تقیه و امکانات محدود سیاسی و اجتماعی بوده است نه آنکه حکومتها حتی اگر تسلیم در برابر شریعت الاهی و عدالت و حقوق مردم نباشند، باز هم مشروع شناخته می شوند. در فقه سیاسی شیعه به اجماع فقهاء، هر کسی، حق حاکمیت بر مردم، و حق امر و نهی در اجراء حدود و اخذ مالیات و .... ندارد و" ولایت، "حقی شرعی و لذا مشروط به شرائط شرعی است بنابراین" حکومت "لزوما" مشروطه "می باشد یعنی مشروعیت و حق حاکمیت در آن، مشروط است و تفاوتش با نظامهای مشروطه لائیک، در نوع " شرط و شروط "و ضوابط آن است که دینی - نه لائیک و غیراسلامی - است. هر جا اصول و ضوابطی در کار باشد، مشروطیت وجود دارد. ۴. سلطنت مشروعه! برخی مقاله نویسان، فقیهانی را بعنوان طرفدار تفکیک شرع از حکومت (سکولاریزم؟ !) نامبرده اند، و از سوی دیگر، همانان را طرفدار" سطلنت مشروعه! ! "نیز دانسته اند. حال آنکه معنی این اصطلاح، آن است که سلطنت (حاکمیت) به مشروعه و غیرمشروعه، تقسیم می شود پس امری کاملاً "عرفی و بی ربط با شریعت و خارج از قلمروی احکام دین نمی تواند باشد! ! این طرز داوری، حاوی تناقض بارزی است. فقهاء مزبور، در واقع با" سلطنت استبدادی، "و نیز با سلطنت مشروط به شروط و ضوابط غیراسلامی، مخالفت کرده و مفهوم این عبارت، اصولا آن است که آنان هر نوع سلطه و حاکمیت را مشروع و دینی نمی شناخته اند و طرفدار حکومت مشروطه مشروعه (شرعی و دینی) بودند و بجز حاکمیت اسلامی، هیچ حاکمیتی را قبول نداشته و ضد دینی می دانستند. آیا چنین فقیهانی می توانسته

انـد حکومت و سلطنت را اموری صددرصد عرفی و بی ربط با شرع دانسته باشند؟ ! اگر آنان قائل به ثنویت و تفکیک کذائی و عدم ارتباط میان سلطنت (حکومت) با دین و شریعت بوده اند پس چگونه از ضرورت تشکیل حکومت مشروعه یعنی " نظام دینی و تابع شرع، "سخن گفته اند؟ ! و چرا خواسته اند شوکت سلطان و قدرت حاکمیت را در خدمت احکام دین در آورند؟ ! حتی اگر فقیهی در صدد توجیه سلطانی بوده باشد (طبق ادعای آقایان!) مگر می توان چیزی را با چیزی بی ربط با آن! ! توجیه کرد؟ ! توجیه شرعی یک حکومت، بـدان معنی است که آن حکومت در راستای احکام شـریعت، قلمـداد شود و منافاتی با اهـداف دینی نداشـته باشد حال آنکه اگر احکام شـرع، اصـطلاحا هیچ ناظر به مقوله" حکومت "نبوده و دین و دولت، اموری کاملا بیگانه از هم باشند و تنهـا رابطه آسـمان و ریسـمان در میـان باشـد، چگونه چنین توجیهـات ادعـائی امکان دارد؟ ! فقهائی که قائل به جـدا انگاری دین و حکومت! ! شـمارده شده اند، از قضاء، خود صریحا از گستره وسیع سیاسی و حکومتی" ولایت افتاء، "از حق تبلیغ احکام شرعی (از جمله، احکام سیاسی شرع)، از عالی ترین و حادترین و سیاسی ترین مراحل امر بمعروف و نهی از منکر، از اقامه حدود و تعذیرات و از اعمـال نقش قوه قضـائیه و همه لوازم آن بـدست فقهـاء در عصـر غیبت، و اقامه جمعه و جماعت و از اداره اوقاف عام، و بسـیاری امور مـدنی و غیرخصوصـی که امروزه متولی آن، حکومتهـا هسـتند و سـرپرستی افراد بی سـرپرست و اموال مجهول المالک و بویژه اخـذ خمس و زکـات و مالیاتهـایی بـا مبالغ بسیار بالا که از حـد خزانه های دولتی نیز گاه تجاوز می کرد و.. .، در قلمروی" ولایت فقهاء "نام برده اند. از اجراء حدود شـرعی چون حد باغی، حد مفسدفی الارض، حد مرتد، حد طاغوت و حاکم غاصب، و قضاوت شرعی در حوزه امور سیاسـی و اجتمـاعی و... جزء وظـایف فقهاء عادل، نام برده انـد"، نهی از منکر "را - که تا حـد قیام برانـدازانه علیه حکومت و تشـکیل حکومت جدید می انجامد چنانچه سیدالشـهدا، اساسا فلسفه و مبدء شرعی قیام خود جهت تشکیل حکومت در کوفه را نهی از منکر علیه حاکمیت یزیـد دانسـتند - وظیفه فقهاء و مردم دانسـته اند و ... بویژه، حتی خود این فقهای مورد افتراء، عملا وارد صـحنه سـیاست و حتی حکومت (حتی المقدور) شده اند و تا مناصبی چون صدر، شـیخ الاسلام و ملاباشی را نیز تصدی کرده و در بسـیاری امور سیاسی، حکومتی از باب ولایت و وظیفه شرعی (حتی الامکان)، دخالت کرده اند، حتی در راه دینی کردن حکومت، شهید شده و بردار رفته اند و ... و خود تصریح کرده اند که بدون اذن فقهاء در این امور (و هر امری که دین در آن حکم دارد) هیچ تصمیم حکومتی را مشروع و جائز نمی دانسته اند و این حق ولایت در امور حسبیه با همه گستره و فراگیری آن که شامل بسـیاری امور حکومتی و سیاسـی می شود، از ضـروریات فقه شـیعه و مسـتند ادعای همین فقهاء بوده است. همه فقهاء (بقول آقایان، طرفـدار جدائی دین از حکومت! ! !) برای حاکم، شـرائطی شـرعی قرار داده اند. یعنی تصـریح کرده اند که حاکمان باید مسـلمان و بلکه مؤمن و شـیعه و اهل ولایت و تابع اهلبیت (ع) باشـند، قدرت اداره جامعه اسلامی و دفاع از نظم و امنیت و حفظ بیضه اسلام را داشـته باشـند، عادل و مراقب حقوق شـرعی مردم و حدود شـرعی خداوند باشند، ظالم و فاسق نباشند و تابع شریعت الاهی (در امور شخصـی و امور حکومتی) باشـند، ولایت فقهاء را در کلیه اموری که مشـمول حکم فقهی بوده و به اهداف اسـلام، بنحوی مرتبطند، قبول داشـته و بـدان ملتزم باشـند و درصـدد ترویـج مـذهب حقه و نشـر معـارف و ارزشـها و اخلاق اسـلام و اجراء احکام و عـدالت اجتمـاعی باشـند و در غیراینصورت، غـاصب بلکه محـارب بوده و حکومت آنان نامشـروع است. همه فقهاء، مشـروعیت حکومت را منوط به نصب الاهی و رعایت شـرع و استناد حکومت به" نیابت ولی عصر (ع ") دانسته اند و این بدان معنی است که حاکمان باید آگـاه از معـارف و اخلـاق و احکـام دین و ملتزم بـدان باشـند و بعبارت دیگر، حاکمان، مستقل از دین و احکام الاهی و مستقل از "فقیه، "حق حـاکمیت ندارنـد چرا که حـاکمیت، بالاصالـهٔ از آن" مـاذونین از نـاحیه شـارع "است و حاکمـان در واقع، مجریـان و کـارگزاران فقهـاء می باشـند. اینـک جـای ایـن پرسـش اسـت که آیـا چنین دیـدگاههایی، انتظـار محـدود از دین و تفکیـک آن از حکومت است؟ ! و آیا این فقیهان، طرفـداران نظام لائیک و پادشاه سـکولار! ! بوده انـد؟ ! ۵. راعی و رعیت! برخی کلمـات، گرچه طنین منفی در محـاورات سیاسـی یـافته انـد، امـا در ترمینولژی فقه سیاسـی، بـار کاملاـ مثبت و انسانی دارنـد، مفاهیمی چون والی و

ولایت، راعی و رعیت و ... از این قبیلند. کلمه" رعیت، "برخلاف القائات افراد ناآشنا با لسان روایات و فقهاء، کلمه ای – نه توهین آمیز بلکه – مملو از احترام به مردم و حقوق مردم است". رعیت، "کسانی اند که باید" رعایت "شوند و راعی (حاکم)، مکلف به رعایت حقوق و حرمت مردم و کرامت و منافع شهروندان است. در لسان روایات و فقهاء، عبارتهای دقیق و انسانی در خصوص مردم بکار رفته است و کلمه" رعیت "که در نظام ارباب – رعیتی، به قرائن خارجی، بارمنفی و توهین آمیزی یافته است، در واقع و در لغت عرب، مفهومی کاملاـ معکوس دارد و دستکم حاوی تاکید بر وجوب مراعات مصالح مردم می باشد. (رعیت – راعی – مراعات – رعایت) . فقهاء عادل در مکتب اهلبیت (ع) در دوران فترت و تقیه از هیچ گونه اصلاحات سیاسی و نهی از منکر و امر بمعروف خطاب به حاکمان، دریغ نکرده و به هر زبان که توانسته اند، شاهان و سلاطین را به رعایت حقوق رعیت و اجراء عدالت و رفع ظلم فراخوانده و در حد توان، مجبور کرده اند معذلک چندتن از مشاهیر فقهاء شیعه توسط برخی نویسندگان، مورد سوء تعبیر قرارگرفته و به تفکیک ولایت و شریعت از حکومت و سیاست، متهم شده اند. ما اینک این اتهامات را بررسی می کنیم: ۶. علامه محمد باقر مجلسی «ره » ، صاحب بحارالانوار در آثار با برکت مرحوم علامه، ادله صریح و ضمنی بسیار علیه اتهام مزبور (تفکیک شریعت از حکومت) وجود دارد ولی جالب است اگر اتفاقا به همان تنها عبارت مورد استشهاد اتهام زنندگان رجوع کنیم که آیا حتی همین عبارت نیز تحریف نشده و دقیقا خلاف مقصود مؤلف شریف، سوء تفسیر نگشته است؟ ! عجبا که تنها عبارتی که آقایان در آثار مرحوم علامه، مناسب با ادعای خود یافته و آن را دلیل بر تفکیک حوزه شرع و دین و فقاهت از حوزه سیاست و حکومت دانسته اند. از قضاء، مفادی خلاف ادعای مذکور دارد. در عبارت مزبور، (۱) که اینک آن را خواهیم آورد، مرحوم علامه، بصراحت از سلسله مراتب الهی و دینی" ولایت – "و از جمله، حکومت – سخن گفته و تاکید می کند که" ولایت "در هر درجه ای (چه ولایت عمومی مؤمنین بر یکدیگر در حد امر بمعروف و نهی از منکر و چه ولایت در حد حاکمیت بر سرنوشت اجتماعی)، متضمن حقوق متقابل" ولی "و" مولی علیه "بوده و" رعایا ("شهروندان ذیحق و واجب الرعایه)، حق دارند از حکومت، انتظار داشته باشند که براساس" عدالت "و" محبت ("نه ظلم و قهر و سیطره خشونت آمیز و غیر عادلانه) با آنان رفتار کند زیرا مردم بر شاه، حقوقی دارند و" قدرت، "فرد و نهاد قوی (حاکم) را نسبت به ضعیف (محکوم")، مسئول "می کند. علامه تصریح می کند که هرکس دارای قدرت و سلطه و سلطنت (حاکمیت) است به همان نسبت"، مسئول "است و پس از نقل روایتی که همه بشریت را نسبت به یکدیگر، مسئول می داند و همه مؤمنین را" راعی "می خواند، می فرماید که مسئولیت حاکم در برابر مردم، مسئولیت کاملاـ شرعی (نه فقط عرفی) است و شارع مقدس، حاکمان را بازخواست خواهد فرمود. عبارت علامه چنین است: بدان که حق تعالی، هرکس را در این دنیا سلطنتی (قدرت و سلطه) داد، چنانچه منقول است: (کلکم راع و کلکم مسئول عن رعیته) در قیامت از سلوک او با رعیت"، سوال "خواهد فرمود. سپس علامه، مسئولیت شرعی" اولیاء قدرت "در برابر مردم و حقوق و کرامت دینی انسانهای تحت سلطه، کاملا تعمیم داده و هیچ حوزه ظاهرا عرفی! ! را هم مستثنی نمی کند: چنانچه پادشاهان را بر رعایا، امیران و وزیران را بر بعضی از رعایا، ارباب (صاحبان) مزارع و اموال را بر جمعی از برزیگران و اصحاب بیوت، خدم، ازواج و اولاد را بر غلامان و خدمتکاران، زنان و فرزندان، .... واسطه رزق آنان گردانیده و علماء را راعی طالبان علم ساخته و ایشان را مؤظف به رعایت علماء گردانید، هرکس را بر بعضی حیوانات، مسلط کرده، هر شخصی را بر قوا، اعضا و جوارح خود حاکم ساخته که ایشان را به امری بدارد که موجب عقوبت ایشان در آخرت نشود و اعمال، اخلاق و عبادات را نیز محکوم هرکس ساخته و امر به رعایت آنها نموده است. چنانچه می بینیم در این عبارات: اولاـ: علامه، از کلیه مراتب" ولایت "و تصدی و آمریت، در کلیه حوزه های باصطلاح عرفی زندگی اجتماعی و حتی فردی سخن می گوید و حکومت سیاسی رانیزقسمتی از همین ولایات، محسوب کرده است. ثانیا: کلیه مراتب" ولایت ("از" ولایت انسان بر اعضاء و جوارح خود "گرفته تا تسلط استاد بر شاگرد، صاحب مال بر مال و شاه و امیر و وزیر برمردم » را ملازم با" مسئولیت شرعی "نموده و" والیان و "افراد صاحب سلطه را متوجه" حقوقی "که افراد تحت

سلطه (مولی علیه) برگردن والیان و حاکمان و... دارند، کرده و اساسا" ولایت "را نوعی مسئولیت خوانده و مشروعیت آن را مشروط به اداء آن حقوق می کند. حاکمان را، مکلف به تکالیف شرعی در حوزه های عرفی در برابر حقوق مردم خوانده و حتی از" حقوق بردگان "و " حقوق اعضاء بدن انسان "و حقوق" اعمال و اخلاق و عبادات "سخن به میان آورده و تاکید می کند که: "خداوند امر به رعایت همه آنها کرده است. "آیا امر خدا در حوزه" ولایت سیاسی و حکومت، "برای شرعی و دینی دانستن حوزه این ولایت ها (و حکومت)، کافی نیست؟ ! ثالثا: همه این ولایت های اجتماعی و مسئولیت های سیاسی و... را به" عقوبت در آخرت، "مرتبط دانسته و تخلف حاکمان و والیان و... از این مسئولیت های شرعی در برابر حقوق" مولی علیهم "را مستوجب عقاب و عذاب اخروی می داند. پس کدام تفکیک" شریعت "از" سیاست "را می توان به علامه - حتی در این عبارت - نسبت داد؟ ! مرحوم علامه، در همان عبارت ادامه می دهد: پس هیچکس در دنیا نیست که بهره از ولایت و حکومت نداشته باشد و جمعی در تحت فرمان او داخل نباشند. در معاشرت با هر صنفی از ایشان، در آخرت، عدل وجودی است و هرکس در خور آنچه او را استیلاء داده اند، درخور آن نعمت، شکر از او طلبیده اند. و سپس: شکر هر یک از اینها آن است که به نحوی که خداوند فرموده با آنها معاشرت نماید و حقوقی که حق تعالی برای ایشان مقرر فرموده، رعایت نماید... و اگر کفران کند حق تعالی سلب می نماید. ملاحظه می کنید که مرحوم مجلسی به زیبایی، توضیح می دهد که هرکس به هر میزان که" قدرت و سلطه "و ولایت و حاکمیتی دارد، تکلیف شرعی دارد و حق ندارد هر فرمانی که خود مایل است، داده و براساس منافع و امیال شخصی خود عمل نماید. حاکمان باید به عدل رفتار کرده و در معاشرت با مردم، از حدود خود تجاوز نکرده و حقوق مردم را رعایت کنند. پس" استیلاء" بدون انجام تکلیف و بدون رعایت حقوق مردم، کفران نعمت" قدرت "است یعنی استفاده غلط از" قدرت "و ندانستن قدر و منزل "ولایت "است. چه شکر این نعمت، اداء تکلیف شرعی نسبت به آن و استفاده مشروع والاهی و صحیح از" سلطه "یعنی اطاعت از شریعت اسلام است بدین معنی که با مردم، بنحوی که خداوند فرموده (نه به روش دلخواه و استبدادی)، معاشرت کرده و حقوق مردم را رعایت نماید. مرحوم علامه سپس به وظیفه حاکمان نسبت به حقوق شرعی مردم تصریح کرده و می گوید: پادشاهان اگر در قدرت و استیلاء خود، شکر کرده و رعایت حقوق و حال رعیت کنند، ملک ایشان پاینده می ماند و گرنه بزودی زائل می گردد، چنانکه گفته اند که" ملک با کفر، باقی می ماند و با ظلم، باقی نمی ماند. ملاحظه می شود که علامه، ظلم به حقوق و کرامت شرعی مردم را باعث عقاب اخروی و زوال دنیوی می داند و با استناد به حدیث پیامبراکرم (ص)، رژیم ستمگر را روبه سقوط و غیرپایدار می خواند. این حقوق شرعی ملت و رعیت که باید توسط حاکمان یعنی حقوق سیاسی شهروند و وظیفه سیاسی دولت، بتصریح علامه، توسط خداوند، تعیین شده و نحوه معاشرت حاکمان با رعیت (رابطه ملت - دولت) توسط شارع مقدس، بیان شده و شرعا واجب الرعایه است پس چگونه حکم شریعت از حکومت و ولایت، جداست؟ ! کدام تفکیک امر شرعی از امر عرفی؟ ! علامه سپس می گوید: بدانکه عدل امراء، ازاعظم مصالح ناس است. عدل و صلاح ایشان، موجب صلاح جمیع عباد و آبادانی بلاد است و فسق و فجور ایشان موجب اختلال نظام امور اکثر عالمیان می شود. حالت و رفتار ایشان، تعیین کننده خواست اکثر مردم است چنانکه از حضرت رسول (ص)، به سند معتبر نقل است که دو صنف از امت هستند که اگر صالح و شایسته باشند امت من نیز صالح خواهند بود و اگر ایشان فاسد باشند امت من نیز فاسد خواهند شد: فقهاء و امراء. براستی آیا عجیب و قبیح نیست که به نویسنده چنین عباراتی، اعتقاد به تفکیک دین از سیاست و حکومت یا تفکیک امر عرفی از امر شرعی را نسبت داد؟ ! ! در حالی که در همین چند سطر، تعابیر حکومتی (عرفی) و دینی (شرعی) چنان در هم تنیده و ناظر بریکدیگر آمده اند که قابل تفکیک بلکه قابل تشخیص از هم نیستند؟ ! و آیا کلماتی چون امیران، مصلحت مردم، ناس، صلاح عباد، آبادانی بلاد، اختلال نظام، خواست اکثر مردم، در لابلای کلماتی چون فسق و فجور، عدل، صلاح، فساد و روایت رسول ا... (ص) در باب دخالت فساد حاکمان و عالمان در فساد اجتماعی و ... آمده است و همه به یکدیگر مربوط و در یکدیگر متعامل و مؤثر نیستند؟ ! آیا این مفاهیم، از یکدیگر قابل

تفکیکند و آیا در متون اسلامی و نظر فقهاء و در همین عبارت چند سطری مرحوم علامه مجلسی، منفک و مجزی از یکدیگرند؟ ! علامه سپس از حقوق متقابل والی و مردم، چنانچه در نهج البلاغه و ... آمده است سخن می گوید ولی تصریح می کند که منظور او از و به" عدالت - چنانچه درشریعت آمده - سلوک نمایند (".۳) و تاکید می کند که: (اگر پادشاهان بر خلاف روش صلاح و عدالت باشند، دعا برای صلاح ایشان می باید کرد و خود را اصلاح می باید نمود که خدا ایشان را به اصلاح آورد) . یعنی که: اولا: پادشاهان، مجاز نیستند هرگونه میلشان است عمل کنند بلکه تصمیم هایشان، گاه خلاف شرع است و حق حاکمیت، مشروط به رعایت ضوابط شرعی در حوزه حکومت عرفی! ! است. ثانیا: در صورت فساد حاکمیت ها، باید اصلاح ایشان را اراده کرد و پای آن مفاسد، امضاء تایید نگذارد. ثالثا: با دعا، و اراده جدی قلبی و نیز تلاش جهت اصلاح خویش، به نبرد با فساد حاکم بروند. و اما چرا اصلاح خویش؟ ! زیرا اگر خود مردم، صالح باشند و به وظیفه خود در نظارت بر حکومت و امر به معروف و نهی از منکر و مبارزه با مفاسد و مظالم، عمل می نمودند، کار به حاکمیت سلاطین فاسد و ظالم منجر نمی شد. علامه مجلسی در خطابه و نوشته ای هنگام آغاز حاکمیت حسین صفوی، او را با عباراتی اکید، به رعایت توده های مردم (عامه رعایا) و تامین امنیت و استراحت و راحت مردم فراخوانده و تشکیل حاکمیتی براساس" رحمت "و ظل ظلیل" رافت "و" عدالت "و تامین حقوق شرعی مردم را آرزو می کند. (۴) علامه بشدت علیه همکاری های سازشکارانه با دستگاههای ستم هر نوع و اجیری و مزدوری برای آنان و" رکون بر ظالمین "و اعتماد به رژیمهای فاسد، موضع فقهی گرفته و حتی محبت قلبی به آنها و اطاعت از آنان را حرام می دانست (۵) ولی حساب" دفع افسد به فاسد"، "تقیه، "انجام تکلیف (تا حد ممکن) ورعایت مراتب نهی از منکر و احتمال تاثیر و نفوذ در دستگاه جهت اصلاحات تدریجی، از حساب همکاری با ظالم و آخوندهای درباری و توجیه ستم و فساد و تفکیک" دین از حکومت "و "شرع از عرف "و جداست. علامه مجلسی، تقرب به ملوك و شاهان را موجب خسارت در دنیا و آخرت دانسته و نحوه سلوك با سلاطین را براساس معیارهای شرعی اهلبیت (ع)، تعیین کرده است و حتی با سلطان صفوی نیز، سنگهای خودرا وامی کند. یعنی گرچه از امکانات حاکمان صفوی (که بیش از همه حاکمان قبلی و بعدی، مدعی مذهب و تابع بخشی از اصول بوده و یا خود را مجبور به مماشات و همکاری با علماء می دانستند و گاه به دلائل، مختلف همکاری های مهمی نیز کردند)، در جهت اجراء عدالت و نشر معارف دین بهره برد، اما آن را حکومت مشروع و ایده آل" اولی الامر "یا معصوم (ع) که اصالتا حق حاکمیت دارند، نمی دانست و معتقد بود که مخالفت با شاهان صفوی، مخالفت با خدا و رسول نیست زیرا حکومت آنان را کاملا تابع شرع اسلام نمی دانست و در عین حال با تقیه در صدد استفاده از قدرت حکومت در جهت اصلاحات مادی و معنوی در جامعه بقدر ممکن بود. جالب است که فقهاء عظام (و از جمله مرحوم مجلسی) بگونه ای رفتار کرده و فضای جامعه را ساختند که حاکمان را مجبور به پذیرش برخی اصلاحات و تمکین (گرچه در لفظ و ظاهر) در برابر فقهاء کردند. از جمله سلطان حسین کتبا به مرحوم علامه وعده می دهد که در امر حکومت، (امر عرفی! !)، تابع شرع باشد و اقرار می کند که دین و دولت"، توامان ("نه منفک و مستقل از هم) می باشند و رعایت نظر علمای اعلام و فقهای اسلام را منظور نظر دارد و مفاد این حدیث نبوی را که" العلماء ورثۀ الانبیاء، "قبول دارد و سپس تعهد می کند که: درامور جزئیه و کلیه قوانین شریعت غرای" حضرت سید المرسلین (ص) و آداب طریقه بیضاء ائمه طاهرین "درهیچ باب، پا از دائره دین مبین و شرع متین، بیرون نگذاریم و سررشته امور مذکور، در کف درایت علمای اعلام فرقه ناجیه اثنی عشریه که حافظان احکام و واقفان مدرك حلال وحرامندمی باشد. (۶) ملاحظه می شود که چگونه حاکمان نیز پیام فقهاء و علماء درباب ضرورت اطاعت حکومت از شریعت و اجراء عدالت دینی و رعایت حقوق شرعی مردم و عدم تفکیک شرع از حکومت را دریافته و صریحا خود را گوش بزنگ فتوای فقیه و حلال و حرام شرعی در حوزه امور عرفی! ! اعلام کرده و دین و دولت را توامان می خواند. به همین دلیل بود که حاکم صفوی، پس از تجلیل از مقام علمی و فقاهت مرحوم علامه، اعلام می کند که خوب است در سفر و حضر با یکدیگر باشند تا در مسائل دینی مربوط به حکومت و عدالت به او رجوع کند و": قضایای

عظیمه "و" دعاوی غامضه "رابه علامه، مرجوع سازیم که اموال و فروج و اعراض مؤمنان محفوظ گردیده، امور مذکوره در معرض تلف و تضییع نبوده باشد. پس می باید که شریعت و فضیلت پناه در امر بمعروف و نهی از منکرات و اجرای احکام شرعیه و سنن ملیه و منع و زجر جماعت مبتدعه و فسقه و اخذ اخماس و زکوات و حق ا... از جماعتی که مماطله نمایند و رساندن آن به مستحقین و مستحقات و تنسیق مساجد و مدارس و معابد و بقاء الخیرات و ایقاع عقود و ایقاعات و مناکحات و سایر امور و قلع و قمع بدع و احقاق حقوق مسلمانان و رفع ظلم ظالمان و قطع ید ارباب عدوان و .... رعایت احدی را مانع اجرای احکام دینیه نگرداند. (همان مدرک) چنانچه می بینیم حاکم صفوی، تقریبا کلیه امور حکومتی و اجتماعی را - البته بر روی کاغذ - به مرحوم علامه و فقیهان اسلام، تفویض می کند و معلوم نیست چه امر عرفی! ! در قلمروی سلطنت سلطان باقی می ماند که در این سطور نیامده و به فقیهان، تفویض نشده باشد؟ ! بویژه که حکومتها در آن روزگار، مسئولیتی در اموری از قبیل جاده کشی و لوله کشی و راهنمائی و رانندگی و... هم نداشته اند پس آیا براستی مفهوم این حکم، تفکیک" دین و فقه و ولایت فقهاء "از" حکومت و سیاست و امور اجتماعی "است یا آنکه این عین پذیرش ولایت فقهاء در اهم امور مادی و معنوی و تبدیل شدن حکومت و" سلطان ذی شوکت مسلمان "به یک عامل اجرائی (قوه مجریه) و بازوی اجتماعی و کارگزار" ولی فقیه "و شیخ الاسلام؟ ! به عمل خارجی شاه کاری نداریم. سخن بر سر مطالبات فقهاء و اعتراف حاکمیت و ایده های علامه مجلسی است که تعیین تکلیف کلیه امور حکومتی، از مالیات و قضاوت گرفته تا تعلیم و تربیت و فرهنگ و عبادات و معاملات و حقوق مردم، علامه، تسلیم شده و حکومت، تنها کارگزار و مجری امنیت و نظم مملکت است و شاه در همان عرفیات و سیاسیات و حکومت باید تابع فقهاء باشد و به احکام شرع و موازین عدالت، عمل کند. در عین حال، علامه، تشکیل حکومت حق و عدل اسلامی در عصر غیبت را ممکن و واجب می داند و هرگز حکومت و سیاست را امری خارج از حوزه شریعت و تنها در اختیار شخصی سلطان ذی شوکت نمی داند و حتی همان عبارات نقل شده، برخلاف مدعای مفتریان، دلالت دارد چه رسد به تصریحات بسیار علامه بر ضرورت شرعی بودن حکومت و سایر سیاسیات در شرح و تذئیلاتی که در ذیل روایات بسیاری با مضمون حکومتی و سیاسی که خود نقل کرده، آورده است. ۷. میرزای قمی مرحوم میرزا ابوالقاسم قمی، صاحب قوانین، از فقهاء بزرگ دوره قاجار نیز متهم به تفکیک حوزه دین از حوزه سیاست و حکومت و مرزبندی کذایی میان شرعیات و عرفیات! ! شده است. این در حالی است که میرزای قمی، سخنان صریحی در آثار خود از قبیل" جامع الشتات "و...، در فقه سیاسی دارد و حتی علنا و به صراحت، نظام سلطنتی و حاکمیت قاجار را نامشروع و فاقد حق حاکمیت خوانده و از ولایت اجتماعی و سیاسی فقیه و نصب عام الاهی، سخن به میان آورده است. آنچه مقاله نویسان مزبور، بدان استدلال کرده اند، تنها فراز خاصی از رساله" ارشادنامه "میرزا خطاب به فتحعلی میرزای قاجار است که در آن، حاکم و حاکمیت را به حفظ مصالح دنیوی مردم، و تامین عدالت و حقوق شرعی جامعه و رفع مفاسد و اجحافات و تجاوزات، فرا می خواند. گفته شده است که چون میرزای قمی طرفدار تفکیک دین از سیاست بوده است چون در این نامه، از این گفتگوی خود با شاه و موعظه مکتوب وی، تعبیر به" مباحثه علمیه و مذاکره دینیه که دو دانا با هم کنند "نموده و گفته است که: حق تعالی، پادشاهان را از برای محافظت دنیای مردم و حراست مردم از شر مفسدان قرار داده و ... علماء را هم از برای محافظت دین مردم و اصلاح دنیای ایشان در رفع دعاوی و مفاسد و اجحاف و تعدی و تجاوز از راه حق که باعث هلاک دنیا و آخرت می باشد قرارداده و در سلوک این مسلک و یافتن طریقه حقه، پادشاه و غیر پادشاه به آنها محتاجند. (ارشادنامه میرزای قمی - تصحیح قاضی طباطبایی - ص ۳۷۷) حال آنکه این رساله، اولا ارشادنامه و حاوی امر بمعروف و نهی از منکر سیاسی و عین ورود به مسائل سیاسی و حکومتی بوده و فراخوان شاه به حفظ حقوق شرعی مردم و عدالت اجتماعی است. ثانیا در آن تصریح می کند که پادشاه نسبت به حفظ حقوق مردم و مصالح اجتماعی، و حراست مردم از شر مفسدان، مسئول و مکلفند. ثالثا علماء را نیز در مورد" محافظت دین مردم "و" اصلاح دنیای ایشان "مسئول می خواند یعنی که تفکیکی میان دین و دنیا یا شرع و حکومت نمی بیند و حکام و علماء،

هر دو را در باب حقوق مردم و حدود شرعی یعنی دین و دنیای مردم، مسئول می داند، گرچه وظائف خدمات رسانی و بعد اجرائی امنیت و نظم (نه احکام و اهداف آن) همچنان بر عهده متصدیان اجرایی حکومت است و علماء، وظیفه راهسازی و معمای و طبابت و... ندارند. حتی در مورد قضاء و اجراء حدودالاهی نیز که وظیفه و اختیار مسلم فقهاء است، حکم آن را فقهاء و علماء می دهند اما ضرورتی ندارد که حکم را یک فقیه، بالمباشرهٔ، اجراء کند و بدست خویش، تازیانه زند. ولایت و" زمامداری، "ملازم با "مباشرت "اجرائی همه امور نیست. مهم آن است که فرمان از کجا صادر شود. رابعا مرحوم میرزای قمی، حتی در همین فراز مورد استشهاد آقایان، تصریح می کند که علماء در مورد اصلاح دنیای مردم و رفع فساد و اجحاف و ستم های اجتماعی و تجاوز حاکمان و سایر مردم از راه حق، که باعث هلاک دنیا و آخرت مردم می شود، اختیارات و نیز مسئولیت شرعی دارند و پادشاه نیز مثل سایر مردم باید در سلوک این مسلک و یافتن طریقه حق در امر حکومت، تابع علماء باشد و محتاج به علماء می باشد و به تعبیر میرزای قمی، شاه از" مداوا جستن از انفاس علماء "راه پرهیز ندارد و باید تبعیت کند البته جنگیدن با دشمنان نظم و امنیت جامعه، حفظ اموال و حریم دنیوی مردم و تامین معاش خلق، وظیفه شاه و کار حکومت است و همه حکومتها مسئول تامین اجرای نظم و امنیت و معاش خلق اند ".این در حالی است که مرحوم میرازی قمی در" جامع الشتات "و سایر آثار خود، حکومت قاجار را بصراحت نامشروع خوانده و شاه را غاصب ولایت، و ولایت را حق فقیه می داند. ۸. سید کشفی به مرحوم سید جعفر دارابی بروجردی کشفی، فقیه دیگر عصر قاجار نیز افتراء بسته اند که قائل به تفکیک" دین و شرعیات "از" سیاست و حکومت و عرفیات "بوده اند! ! این نیز افترائی بیش نیست و آن فقیه فقید، تصریح کرده است که حکومت را شایسته فقیهان کامل می داند ولی چون امروز فقیهان، مبسوط الید نیستند و امکان حاکمیت آنان و اعمال کامل" ولایت فقیه "نیست، علماء و فقهاء، مجبورند به نوعی نظارت و نصیحت و نهی از منکر در رابطه با حکومت قاجار، اکتفاء کنند و بیش از این، قدرت اعمال حاکمیت ندارند. مرحوم سید کشفی از قضاء، در همان فراز خاصی از کتاب" تحفه "نیز که مورد استناد مفتریان قرار گرفته، علیه تفکیک" اجتهاد "از" سلطه و حاکمیت،" سخن صریح دارد. سید کشفی می گوید که مجتهدین و حاکمان، اینک به ضمیمه یکدیگر، کاری را می کنند که در واقع، کار یکتن است و قابل تفکیک از یکدیگر نیست یعنی بضمیمه یکدیگر، منصب" امامت "را تصدی کرده اند یعنی که حکومت، بدون قدرت اجتهاد دینی، در راستای" امامت "دینی نیست و نامشروع است. سید کشفی تصریح می کند که تنها طریق منصب" امامت،" طریق" نیابت از امام (ع ") است. این سخن، دقیقا تصریح به" ولایت فقیه "و" سلطه مجتهدین "است که از راه نیابت امام عصر (ع) و تداوم اصل امامت مشروعیت می یابد و مطلقا به تفکیک دین از حکومت راه نمی دهد. ایشان بصراحت می گوید که امامت و حاکمیت، دورکن دارد، یکی بعد محتوایی آن است که باید دینی باشد و همان علم به اوضاع و قوانین رسول (ص) است که کار فقیه می باشد و دیگری، بعد اجرایی حکومت و اقامه همان اوضاع دینی و قوانین شریعت است که نظام دینی به عالم می دهد و اصطلاحا ملک و سلطنت نامیده شده و باید صد درصد تابع رکن نخست باشد. در واقع، شاه و حاکمیت، در حکم قوه مجریه یا بازو و کارگزار" فقیه "می باشند و یکی کار" علم و قلم "را کرده و فرمان دهد و دیگری کار" سیف "را بر عهده گرفته و اجراء کند: مجتهدین و سلاطین، هر دو یک منصب را می دارند که همان منصب امامت است که به طریق نیابت از امام (ع) منتقل گردیده است و مشتمل بر دو رکن است: یکی" علم به اوضاع رسول (ص ") است که آن را" دین "گویند و دیگری"، اقامه نمودن همان اوضاع "در ضمن نظام دادن به عالم است که آن را" ملک و سلطنت "گویند و همین دو رکن است که آنها را" سیف و قلم "گویند یا" سیف و علم "نامیده اند.) (تحفهٔ الملوک سیدکشفی) . آیا" سیف "نامیدن حکومت، و در خدمت" قلم علماء" خواستن آن، بمعنی تفکیک دین از حکومت است؟ ! یا احاطه و امارت دین بر حکومت؟ ! می بینید که مرحوم سید کشفی حتی در همین عبارت نیز از امامت و حکومت دینی و از ولایت فقهاء بر سلاطین، سخن گفته و می فرماید که دو رکن" علم و سیف، "باید در شخص واحد، جمع باشد چنانچه در دوره امام معصوم (ع) بوده است و این همان ولایت فقیه است ولی متاسفانه حکومتها از

دین فاصله گرفته و اتفاقاتی در تاریخ و جامعه افتاده است که در عالم خارج، چنین انفکاک شوم و غلطی میان دین و حکومت، پیش آمده و تحمیل گردیده است نه آنکه سید کشفی، معتقد به ضرورت چنین تفکیکی بوده باشد. سیدمی فرماید: هر دو رکن (سیف و علم حکومت و فقاهت) در امام (ع) جمع بوده و حکماء این قسم از ریاست را که همه ارکان آن در یک شخص، جمع باشد به اسم" ریاست حکمت "نامیده اند و باید که در هر شخصی که نائب اوست، ایضا هر دو رکن جمع باشد. آیا این سخن، جز دفاع صریح از ولایت فقیه و حق حکومت شرعی در امور عرفی و دنیوی! چه مفاد دیگری دارد؟ ! مرحوم کشفی ادامه می دهد که "حکومت، "حق فقهاء یعنی نواب امام معصوم (ع) است اما سلاطین، منحرف شده و با علماء و مجتهدین، معارضه نموده باعث فتنه و هرج و مرج شدند و علماء و فقهاء را از صحنه حاکمیت بیرون راندند و سلطنت های دنیوی محض (حکومت های سکولار) مستقر شده و مجتهدین صالح، منزوی شدند: باید در هر شخص که نائب امام (ع) است، ایضا هر دو رکن جمع باشد ولکن چون علماء و مجتهدین به جهت معارضه نمودن سلاطین با آنها و منجر شدن امر معارضه به فتنه و هرج و مرج، دست از سلطنت و رکن سیفی کشیده اند و سلاطین ایضا به جهت میل نمودن ایشان به سوی سفلیه و به سلطنت دنیویه محض که نظام دادن امر عالم فقط (بدون حاکمیت دین خدا) است، دست از تحصیل نمودن علم دین و معرفت اوضاع رسول (ص) کشیدند و اکتفاء به علم نظام به تنهائی نمودند، لاجرم امر" نیابت "بین علماء و سلاطین، منقسم گردیده و مجتهدین و علماء، حامل یک رکن آن که علم دین و معرفت به اوضاع رسول (ص) است، شدند و سلاطین، متکفل رکن دیگر که اقامه و ترویج آن (اجراء دین و فتوای فقیه) است، گردیدند و در بعضی ازمنه با یکدیگر موافقت و معاونت نمودند و سیاست و تدبیر رعیت را به طریق معاونت و شرکت نمودند و در بعضی ازمنه دیگر، متعاند و از یکدیگر متفرق گشتند و به این سبب"، دین "و" ملک "که باید با هم توام و پیوسته باشند، از یکدیگر جدا شدند. چنانچه ملاحظه می شود، سید کشفی بی هیچ تاویلی، دین و ملک (حکومت) را با هم توام و پیوسته می داند و شاکی است که چرا اغلب سلاطین در تاریخ برخلاف اسلام، عمل کرده اند؟ ! آیا چنین فقیهی با چنین نگاهی، می توانند قائل به تفکیک شرع از کومت باشد؟ ! ۹. شیخ شهید فضل ا... نوری چهارمین فقیهی که مورد افتراء قرار گرفته و از جفای روزگار، قائل به تفکیک شرعیات از عرفیات و دین از حکومت، خوانده شده، شیخ مجاهدی است که در راه دینی کردن حکومت و مبارزه با استبداد و سکولاریزم، به شهادت رسیده است. کسی که از جلوداران انقلاب مشروطه و مبارزه با استبداد قاجاری بود و وقتی جریان انحراف در مشروطیت را مشاهده کرد برای حفظ خلوص قیام اسلامی، پسوند" مشروعه "را نیز بر"مشروطه "افزود و" مشروطیت دینی "رااز " شروطیت سکولار "تفکیک نمود نه" دین "را از" حکومت. "شیخ شهید صریحا اداره دنیای مردم در عصر غیبت را وظیفه حکومت اسلامی می دانست که در آن" فقیهان عادل، "فرمان دهند و راه و چاه نشان دهند و سیاستگذاری کنند و سلاطین اسلام پناه (حاکم مسلمان عادل)، اجراء و اطاعت کرده و عدالت و احکام الاهی را تامین نمایند. شیخ، تفکیک" نبوت "از "سلطنت ("دین از حکومت) را یک انحراف بزرگ و ناشی از عروض عوارض و حدوث سوانح می داند و تصریح می کند حال که مع الاسف این دو، در دو محل قرار یافته و منفک شده اند، دستکم، سلاطین باید" قوه اجرائیه احکام اسلام "یعنی تابع شریعت و مجری عدالت باشند و متاسفانه انفکاک اجتماعی" دین "از" حکومت، "گاه در زمان برخی انبیاء سلف نیز اتفاق افتاده است ولی چنین چیزی، هرگز مطلوب شیخ شهید نیست. حال بنگریم آقایان از کدام عبارت شیخ، اعتقاد به ضرورت چنان تفکیکی را! ! نتیجه گرفته اند": نبوت "و" سلطنت "در انبیاء سلف، گاهی مجتمع و گاهی متفرق و در وجود مبارک نبی اکرم (ص) و همچنین در خلفاء آن بزرگوار - حقا ام غیره - نیز چنین بود تا چندین ماه بعد از عروض عوارض و حدوث سوانح، مرکز این دو امر یعنی "تحمل احکام دینیه "و " اعمال قدرت و شوکت و امنیت "در دو محل واقع شد و فی الحقیقه، این دو، هریک، مکمل و متمم دیگری است یعنی بنای اسلامی بر این دو امر است و بدون این دو" احکام اسلامیه، "معطل خواهد بود، فی الحقیقه"، سلطنت، "قوه اجرائیه احکام اسلام باشد... اگر بخواهند بسط عدالت شود باید تقویت این دو فرقه یعنی" حاملان احکام "و اولی الشوکه من اهل

اسلام "شود، اینست راه تحصیل عدالت صحیحه و نافعه. (۷) براستی آیا این عبارت، بمفهوم اعتقاد شیخ به تفکیک دین و شرعیات از حکومت و عرفیات است یا تصریح به عدم تفکیک آنها؟ ! آیا فقیهی که حتی در همین فراز مورد استناد آقایان، از جمع" نبوت و حاکمیت "در صدر اسلام و ارتباط منسجم دین و حکومت، حتی پس از پیامبر (ص) و از امامت سیاسی معصوم (ع) و نیابت فقهاء سخن گفته و از انفکاک این دو رکن در اثر عروض عوارض و حدوث سوانح! ! اظهار تاسف می کند و حکومت و شریعت را متمم یکدیگر و مرتبط با هم می خواند بدین نحو که سلطنت و حکومت، باید تابع دین و فقهاء و در حکم" قوه مجریه "دین و کارگزار احکام اسلام باشد و" مسلمان صاحب شوکت و قدرت "را به اطاعت از" حمله احکام "جهت اجراء" عدالت صحیح "می خواند و خود نیز در راه مشروط سازی حکومت شاه و" تابع شریعت اسلام "نمودن دستگاه، مبارزه نموده است، آیا چنین فقیهی، قائل به تفکیک شرع از حکومت و جدائی قلمروی فقیه و سلطان (حاکمیت) است؟ ! ! شیخ، سلطان را مامور حفظ بیضه اسلام در شعاع هدایت علماء می داند. (۸) و استاد خود، میرزای شیرازی را نیز دارای همین طرز فکری می خواند که میان" سیاست و دولت" با" دیانت و فقاهت "در اثر یک انحراف تدریجی تاریخی، جدائی انداخته اند و حال که چنین اتفاقی افتاده و حکومت در دست فقیه نیست، دستکم باید حاکمان و علماء، با مشارکت یکدیگر، تشکیل نسبی" حکومت عادل اسلامی "را ممکن کنند و مرحوم میرزای شیرازی نیز معتقد بود که: در اعصاری که دولت و ملت (دین) در یک محل مستقر بود، چون زمان حضرت ختمی مرتبت (ص)، تکلیف سیاست در این قسم از امور عامه در عهده همان شخص معظم بود و حال که هریک در محلی افتاده است، در عهده هر دو است که به اعانت یکدیگر، دین و دنیای عباد را حراست کرده و بیضه اسلام را در غیبت ولی عصر (ع) محافظت نمایند و با تقاعد و کوتاهی، امر معوق و رعیت به امثال این بلاها مبتلاء می شوند و چونکه از ملت (فقیه و دین) جز گفتن و تحریص و تخویف و تهدید، امری دیگر بر نمی آید و" انفاذ و اجراء "با دولت است، تا از دولت، کمال همراهی را نبیند، اقدام نمی تواند نمود و اگر ببیند که دولت به تکلیف لازم خود اقدام دارد و درصددبیرون آمدن ازعهده آن می باشد، آنچه شایسته است، خواهدکرد و چگونه نکند که خود را (فقیه)، از جانب ولی عصر عجل ا... فرجه - منصوب براین امروحافظ دین و دنیای رعایای آنجناب و مسئول از حال ایشان می داند و باید تمام مجهود خود را در نگاهداری آنها مبذول دارد. (۹) در این عبارات، صریحا از مسئولیت ملت و دین و فقهاء در باب امر عامه و مسائل سیاسی و حکومتی و نیز از" ولایت انتصابی "فقیه در امور اجتماعی و همچنین ارتباط دین و دنیای مردم به فقهاء، سخن به میان آمده و تصریح می شود که این تکلیف و ولایت شرعی، چیزی علاوه بر مسئله" افتاء "و نظریه پردازی در احکام کلی است که کاری اختصاصا فقهی و منحصر در فقهاء است، و نیز غیر از" موضوعات شخصی "مثل نجاست فلان شیئ است که عالم و عامی، مجتهد و مقلد، در آن مساویند. بلکه این مسئولیت، مسئولیت شرعی در باب سرنوشت و حقوق جامعه اسلامی و حدود و احکام الاهی و وضع حکومت و رفتار آن با مردم است زیرا" ذوی الشوکه "از مسلمین یعنی صاحبان قدرت و حاکمان باید در مصالح عامه بکوشند و با عزم محکم و مبرم، در صدد رفع احتیاجات خلق و مهیا کردن مایحتاج مردم باشند که این دیگر لزوما وظیفه فقیه نیست بلکه مسئولیت متصدیان و مجریان و مدیران است که باید تابع اسلام و فقیهان باشند: آنچه در این مقام مورد تکلیف است، غیر از احکام کلیه است که آن وظیفه عالم است، و غیر از موضوعات شخصیه مثل نجاست چیز خاص و حرمت آن است که عالم و عامی و مجتهد و مقلد در آن یکسانند... مورد مزبور، باب سیاسات و مصالح عامه است. شیخ شهید، سپس ادامه فتوای استاد خود، میرزای شیرازی را چنین نقل می کند که: تکلیف بر عهده ذوی الشوکه از مسلمین است که با عزم محکم و مبرم، در صدد رفع احتیاج خلق باشد به مهیا کردن مایحتاج آنها. چه رجاء ترک اموری که در ازمنه متطاوله، عادت شده، از اهل این زمان نیست و منع فرماید نفس خود و رعیت را از آن، بلکه منع از ادخال در ملک خود نماید. بیان احکام اسلام در امور عامه و از جمله امور سیاسی و حکومتی، تصدی و قضاوت که امور شرعی اند، همگی، دخالت مستقیم در حکومت، محسوب می شود و البته تامین مایحتاج مردم، وظیفه اجرائی" اولی الشوکهٔ "است که" بازوی

اجرایی، "بیش نخواهند بود. شیخ نوری در جای دیگر می گوید: بهترین قوانین، قوانین الاهی است. ما طائفه امامیه، بهترین و کاملترین قوانین الهیه را در دست داریم. این قانون الهی ما مخصوص به عبادات نیست بلکه حکم جمیع مواد سیاسیه را بروجه اکمل و اوفی داراست حتی ارش الخدش ... ما می باید بر حسب اعتقاد اسلامی، نظم معاش خود را قسمی بخواهیم که امر معاد ما را مختل نکند و لابد چنین قانون منحصر خواهد بود به قانون الهی. زیرا اوست که جامع جهتین است یعنی نظم دهنده دنیا و آخرت است. جعل قانون (جدید)، منافات با اسلام دارد و این کار، کار پیغمبریست. (۱۰) شیخ فضل ا... از قوانین دینی برای اداره جامعه و ضرورت اسلامی بودن حکومت یعنی تبعیت آن از قوانین اسلامی می گوید و اینکه قانون شرع، مخصوص به عبادات (شرعیات! !) نیست بلکه حکم جمیع امور سیاسی و حکومتی را به کاملترین وجه (عرفیات) را داراست و معاش از معاد، جدا نیست و با قوانین سیاسی - حکومتی شریعت است که هر دو جهت معاش و معاد، دین و دنیا، شرعیات و عرفیات، عبادت و حکومت و .... را تامین کرده و جامع باشد و تدوین قانون حکومتی و سیاسی، مخصوص و منحصر به شرع اسلام و فقه دینی است و حکومتها باید تابع دین باشند و سلطنت جدا از شریعت، معنی ندارد. شیخ درباب شعبه دیگری از ولایت فقیه می گوید: در" وقایع حادثه "باید به" باب احکام "که نواب امام (ع) هستند، رجوع کنند و او استنباط از کتاب و سنت، استنباط نماید نه تقنین. (تشریع و جعل) . (۱۱) یعنی پارلمان و قانونگذاری برای امور حکومتی و سیاسی، جدای از فقهاء و نواب معصوم (ع)، حرام و بیجاست و قوانین اجتماعی - مدنی و اداره حکومت و شیوه مدیریت سیاسی معاش مردم بایدتابع شریعت و مطیع فقهاء اسلام باشد. بااین حال، باعث شگفتی است که چگونه چنان نسبتهای عجیبی به فقیه شهید شیخ فضل ا... نوری زده می شود! ۱۰". ولایت، "اعم از" مباشرت "اجرائی است برخی عبارات در متون فقهی وجود دارد که بدلیل عدم دقت در مفاد آن، یا عدم آشنایی با اصطلاحات خاص و لسان فقهاء، مورد سوء تعبیر قرار می گیرند. اگر فقیهی بگوید که فقیهان، ولایت افتاء دارند و حکم دین را در کلیه امور (اعم از فردی و اجتماعی، سیاسی و عبادی و....) بیان می کنند و مؤمنین، اعم از حکومت و شهروندان، موظف به اطاعت از حکم دین اند، اگر بگوید فقیه جامع الشرایط، باید قضاوت نموده و حدود الاهی را اجراء کند و عدالت را تضمین کند و... اما اجراء مستقیم مسئولیتهای مدنی و تامین همه نیازهای اجتماعی، تنها وظیفه فقیهان نیست و بر همه مؤمنین و بویژه اهل فن، واجب است، مرادش جدائی حوزه شرع از حوزه سیاست و مدیریت نیست. از طرفی مراد از ولایت فقیه نیز تعطیل سایر تخصصهای کارشناسان و صنعتکاران و اطباء و مهندسان و نظامیان و مدیران و ... نیست. رهبری کردن، غیر از تصدی اجرائی و مباشرت مستقیم است. اینست که فقیهی چون آیت ا... اراکی می گوید: شان فقیه جامع الشرایط، اجراء حدود، افتاء قضاوت و ولایت قاصران و ... است نه تصدی حفظ مرزها و اداره معاش مردم و مباشرت در همه امور. (۱۲) یعنی حفظ اسلام و صیانت از حقوق و حدود شرعی و دفع مفاسد از جامعه دینی، در هر صورت، واجب است اما افرادی که" بسط ید "و قدرت آن کار را دارند باید مباشرت کنند تا آن عمل را براساس احکام الاهی و به امر فقیه، پیش ببرند. کسی ادعا نکرده که مدیریت ابزاری و تخصصی را نیز فقهاء باید متصدی شوند تا بجای خبرگان هر فن، فقیهان بنشینند و مثلا نظامی گری و طبابت و ... کنند". ولایت فقیه "بمعنی" طبابت فقیه "یا ... نیست و در تصدی امور تخصصی و معاشی، هرکس صاحب فن و قدرت است، مکلف است و اختصاصی به فقیه ندارد زیرا ادله این تکالیف، مطلق است و شامل فقیه و غیر فقیه می شود و متصدیان و متخصصان فن، البته باید گوش بفرمان فقیه عادل جامع الشرایط باشند. میان" ولایت و رهبری "با" اجرائیات و مباشرت تخصصی "نباید مغالطه نمود و ولایت فقیه را بمعنی سپردن همه امور زندگی بدست فقیهان و تعطیل همه تخصصها و فنون و صنایع و حرفه ها و علوم و تجربیات، تحریف کرد. ء - ادامه دارد - پی نوشت ها: ۱) علامه مجلسی، عین الحیوة، تهران ۱۳۴۱، ص ۴۹۱. ۲) و . همان ص ۴۹۶. ۳ و ۴) کتابخانه مجلس - ش ۱- بنقل از حسن طارمی - علامه مجلسی - تهران - طرح نو - ۷۵ ۵) بحار ج ۷۵- ص ۳۳۵ بعید - باب ۸۱ و ص ۳۶۷- باب ۸۲ (الرکون الی الظالمین و حبهم و طاعتهم) ۶) دین و سیاست در عصر صفوی - ص ۴۱۲ ۷) شیخ نوری - رسائل - اعلامیه ها، مکتوبات و روزنامه شیخ -

محمد ترکمان ۸) تظلم شیخ و علماء تهران به محمدعلی شاه ۹) همان کتاب، فتاوی میرزای شیرازی به نقل از شیخ شهید - ترکمان - ص ۳۸۲ ج ۱. ۱۰) تذکرهٔ الغافل و ارشاد الجاهل - ج ۱- ص ۸- ۵۶ ۱۱) همان ص ۱۱۳ ۱۲) المکاسب المحرمه - اراکی - ص ۹۴ منابع مقاله: فصلنامه کتاب نقد شماره ۹ و ۱۰ ، پیروزمند، علیرضا ؛

«نظریه دولت » در فقه شیعه (۳)

«نظریه دولت » در فقه شیعه (۳) فصل هفتم: امام خمینی «رض » چنانچه گفتیم ادعای قرائات متضاد از" ولایت فقیه "و نسبت دادن نظریاتی به برخی از فقهای سلف در نفی رابطه دین با سیاست و حاکمیت، مبتنی بر شیوه ای غیرعلمی و حتی غیراخلاقی از تقسیم بندی و انتساب نظریه به بزرگان است که با تقطیع عبارات آنان و بریدن یک تک جمله یا یک بند مختصر از یک کتاب و سپس در برابر هم نشاندن فقهاء صورت گرفته است. بعنوان نمونه، گاه یک پاراگراف را خارج از جغرافیای بحثی که آن فقیه، با اعتماد به اینکه خواننده، سایر سخنان و فتاوای او را هم خوانده و مد نظر دارد، آن تعبیر خاص را کرده، مصرف می کنند یا عباراتی از یک نویسنده حی و حاضر ذکر می شود که تحت تاثیر فلسفه سیاسی خاصی در غرب، سخن گفته و نظریه های آنان را ترجمه کرده و سپس مفاد آن را به فقیه مسلمی چون مرحوم نائینی یا مرحوم کمپانی یا شهید مطهری نسبت می دهند. این شیوه بحث، خلاف اخلاق تحقیق است. اگر مثلا میرزای نائینی در تنزیه الملهٔ، به اسلامی کردن «دموکراسی » پرداخته است نباید کار او را چنان تحریف کرد که گویی به «دمکراتیزه کردن اسلام!!» پرداخته است. آنانکه آراء فقهاء را تحریف می کنند، دستکم قواعد یک تحقیق علمی سالم را نقض کرده اند و متاسفانه این رفتار غیر اخلاقی را نه تنها با قدماء بلکه با مجتهدین معاصر و حتی با آراء امام راحل نیز کرده اند. اینک می کوشیم به چند نمونه از موارد این دستبرد به آراء امام، اشاره کنیم. ابتداء، چند نکته مقدماتی عرض کنم که جنبه کلامی دارند و اصول موضوعه مهمی برای «نظریه دولت در فقه شیعه » و برای اصل «ولایت فقیه » فراهم می کند. در ضمن یازده مقدمه به بعضی انحرافات کلامی اشاره می کنیم که نتایج حقوقی و فقهی نادرستی داشته و باعث انکار دکترین حکومت اسلامی و ولایت فقیه شده است. مقدمه اول: سیاسی بودن انسان و اسلام دیدگاه حضرت امام(رض) و مبنای تئوریک انقلاب، دیدگاهی است که دین را از سیاست و حکومت، تفکیک نمی کند و آن را منحصر در عبادیات و مسائل شخصی نمی داند و ملهم از کتاب و سنت و احکام و ابعاد حقوقی و اجتماعی دین و سیره عملی معصومین(ع) است و زعامت سیاسی را منطوی در امامت دینی می داند. یک نقطه عزیمت این دیدگاه، آن است که جامعه، بدون قانون و قانون بدون حکومت، امکان ندارد و از منظر اسلامی که بنگریم، آن قانون، لزوما باید قوانین اسلامی و حدود و احکام الاهی باشد که حوزه حقوق فردی و جمعی مردم را معلوم کرده است. بعبارت دیگر، اسلام برای احکام و حاکمیت، شروطی گذارده که از جمله آنها، ملکه تقوی، آگاهی به عقائد و اخلاق و احکام دین و التزام به آنها، بضمیمه شرایط عامه و عقلانی «حاکمیت و زعامت » است. و اگر امر، دائر بین عالم و عامی (یعنی دین اجتهادی و دین تقلیدی)، یا میان عادل و فاسق (یعنی ملتزم به احکام و اخلاق دینی و غیرملتزم بدان) باشد، عقلا و شرعا معلوم است که اولویت با کدام است. پس در صورت فقدان معصوم(ع)، به زعامت فقیه عادل (به ترتیب مراتب) و در صورت فقدان او، حتی به عدول مؤمنین و مسلمان عادلی که توان اجتهاد ندارد و قاعدتا مقلد است، تن می دهیم. (حتی در صورت فقدان او، باز احتیاج به نوعی نظم و قانونمندی است و مرجحاتی در مقام انتخاب، وجود دارد.) براساس این دیدگاه، سیاست ما عین دیانت ماست و رهبری و حاکمیت، از شئون نبوت و امامت است که در عصر غیبت باید در راستای آموزه های نبوت، عمل کند و لذا از" زعامت، "تعبیر به نیابت معصوم می شود. این دیدگاه مبتنی بر یک قیاس منطقی است: ۱. سیاست و نحوه حیات جمعی و سلوک حکومت، مرتبط با حقوق و سعادت انسانهاست. (صغری) ۲. اموری را که در شقاوت و سعادت انسانها دخالت دارد، باید از دین انتظار داشت: (کبری) ۳. پس دین در مورد مناسبات اجتماعی و حقوق سیاسی و مسئله حاکمیت، باید حساسیت نشان داده و

وضع بگیرد یعنی تعالیم و توصیه هایی داشته و حدودی را تعیین کرده باشد و در ظرف تحقق تاریخی اینچنین نیز بوده است و انبیاء(ع)، کارکرد سیاسی داشته و نسبت به امر حکومت و حاکمان، حساس بوده اند. این استدلال، کاملا عاری از ابهام است و در صورت اذعان به اصول عقیدتی و احکام عملی دین، مو به درز استدلال نمی رود. اگر ما مشکلی با مدلولات کتاب و سنت، و یا معقولات بی نیاز از احتجاج نداشته باشیم، این قیاس منطقی انصافا هیچ نشطی ندارد و قانع کننده است. اما اگر از نقطه عزیمت تفکر سیاسی غرب و انسانشناسی لیبرال به دین، سیاست، حقوق، انسان و ارزشها بپردازیم، البته معضلات مهمی پیدا می شود. اولین معضل،این است که اصولاـ در این تفکر، ما مفهومی بنام «سعادت » نداریم. یعنی باید حتما ترجمه اش کرد به چیزهایی از قبیل «لذت » و «سود» یا «رفاه عمومی ». سعادت یا کمال، در پروسه ای که تفکر دینی عرضه می کند، از منظر تفکر لیبرال، اصولا چیز نامفهومی است. دومین خدشه ای که از ناحیه متفکران لیبرال در این باب، طرح است، مقوله «ارتباط » است. یعنی ارتباط «سعادت » با «رفتار معیشتی ». تفکیک بین حریم خصوصی و عمومی، تفکیک بین دانش و ارزش، تفکیک بین دنیا و آخرت، تفکیک اخلاق از معاش و اقتصاد، اینها از جمله فاصله های بسیار مهلکی است که در بنیادهای نظری این دیدگاه وجود دارد و اینجا از جمله خودش را نشان می دهد. سومین نکته ای که مورد اعتراض آنهاست، اصل خود دین است که اساسا در آن تفکر، نه چنین فونکسیونی و نه چنین ماهیتی که ما به عنوان متدینین برای آن قائلیم، برای" دین "قائل نیستند. آیا این مبنا قابل تردید است که با به حساب آوردن اصول معارف دینی، با پذیرش توحید و نبوت و تشریع الاهی و با احتساب مسئله مهم «آخرت »، نه تنها غایات سیاسی، بلکه حتی اندیشه سیاسی و روشهای سیاسی، اصولا دگرگون می شود؟! مقدمه دوم: مدیریت انسانی یا مدیریت ابزاری؟! مغالطه وحشتناکی که گاهی درباب مسئله «مدیریت » در بعضی محافل سیاسی و مطبوعاتی صورت می گیرد، عدم تفکیک بین «مدیریت فنی و ابزاری » با «مدیریت انسانی » است که در واقع مبتنی بر آموزه های اخلاقی و حقوقی باشد. آن مقولات انسانی که دین، متکفل یا مدعی آن است و یا آنچه در تعابیر امام «رض » آمده بود که «فقه، تئوری اداره بشریت از گهواره تا گور و حل مشکلات بشر است »، دوستان می دانند که ناظر به معضلات فنی یا تجربی و یا مدیریت ابزاری نبود. این منصفانه نیست که به نظریه پردازان «ولایت فقیه » و بویژه امام، نسبت دهیم که مرادشان از مدیریت فقهی، آن است که مثلا فقهاء مستقیما فرودگاهها را اداره کنند و فرود و صعود پروازها را تنظیم کنند و یا در آزمایشگاهها فرض بفرمایید خون و ادرار بیماران را آزمایش کنند!! حاکمیت اسلامی یا ولایت فقهی بمعنی تنظیم مناسبات حقوقی و اخلاقی و صیانت از حدود الاهی در رفتار فردی و جمعی (تا آنجا که به حاکمیت مربوط می شود) است یعنی ناظر به کلیه پارامترهایی است که از منظر حکومتی، در تربیت انسان و حقوق مردم در ساحات گوناگون، دخالت مستقیم یا مع الواسطه دارد. یعنی، در هر مورد که اسلام، قوانینی یا راهبردهایی دارد، با لحاظ عنصر زمان و مکان، آن قوانین اعمال شود، همین. و فکر نمی کنم هیچ مسلمانی، این صورت مسئله را بدقت تصور کند و بجای تصدیق این ضرورت، در آن، تردید و یا تکذیب کند و تعجب می کنم که پس از تجربه نزدیک به دو دهه حکومت و وضوح قلمروهای شرعی، عقلی و تجربی، این تشکیکها چه معنی می توان داشته باشد و چرا ابهامی را که نیست، تظاهر می کنیم که هست؟!! مقدمه سوم: ارتباط «اندیشه »، «علم » و «فن » در حوزه سیاست کمی در تفکیک «اندیشه سیاسی »، «علم سیاست » و «فن سیاست » تامل کنیم. البته همه ما فی الجمله، متوجه تفکیک و فاصله ای که بین این سه سطح از دانستنیهای مربوط به سیاست یا اقتصاد و یا سایر علوم انسانی است، هستیم منتها سوال این است که آیا نسبت بین اندیشه های سیاسی با علوم سیاسی و فن سیاسی، علی السویه است؟ آیا از دل هر اندیشه سیاسی، هر علم «سیاست » با هر جهت گیری و توصیه ای، قابل استخراج است؟! یا اینکه علم سیاسی خاصی در بستر اندیشه سیاسی خاصی متولد می شود؟ اگر چنین مناسبت و ارتباطی نیست پس چرا ما دغدغه هایی را که در مورد روشها و فن سیاست یا علم سیاست، کنار گذاشتیم، در مورد اندیشه سیاسی مجددا به آنها بچسبیم؟ مگر هر اندیشه سیاسی، ملزومات یا لوازم خاصی ندارد؟ مگر به احکام یا حقوق اساسی خاصی نمی انجامد؟ مگر مبانی معرفتی و آثار و توالی خاص خود را ندارد؟! آیا هر

فلسفه ای به هر سیاستی می انجامد؟ پس بپذیریم که هر فن و علم سیاسی، از هر اندیشه سیاسی، قابل استخراج نخواهد بود و به عبارت دیگر، اندیشه سیاسی دینی، مقتضی علوم سیاسی خاصی هم هست یا دستکم، در برابر حقوق سیاسی خاصی، امتناع نشان می دهد. با توجه به اینکه ما می پذیریم که علوم سیاسی و سایر علوم انسانی، در حیطه های صرفا تجربی و محاسباتی خود، به کفر و ایمان، کاری ندارند. ولی در پیش فرضهای آنها، اصول موضوعه ای که دارند، مبادی مابعدالطبیعه و فلسفی که دارند، هدف گیری هایی که می کنند، توصیه هایی که دارند و روشهایی که بکار می گیرند، طبیعتا فاصله و تفکیک، وجود دارد. بخصوص امروز می دانیم که نظریه پوزیتویستی درباب اینکه علوم انسانی هم، چیزی مثل علوم طبیعی اند، کنار گذاشته شده و دیدگاههای «نئوکانتی » بیشتر ایج شده است که اساسا در علوم انسانی و اجتماعی، پژوهشگر در حین پژوهش، در عین حال، مفسر هم است و اندیشه خودش را حتما دخالت می دهد. با توجه به این، ما چطور می توانیم بگوییم که مطلقا فرق نمی کند و علوم سیاسی یا حتی فنون سیاسی، روش مدیریت سیاسی، چه براساس اندیشه های سیاسی دینی باشند و چه غیر دینی، بالسویه است؟! این ادعا، هیچ پایه منطقی ندارد و دنیای امروز هم این را دانسته، گرچه انتخاب دیگری کرده است. متاسفانه راز موضعگیری هائی که گاه علیه تفکیک علوم انسانی دینی از غیر دینی می شده، همین است. اینکه عده ای به تبع این رویکرد، استبعاد می کنند که مگر اقتصاد و جامعه شناسی و انسان شناسی هم، اسلامی و غیر اسلامی دارد؟ بعلت غفلت از همین نکات واضح است. البته تدوین و تنسیق آکادمیک، بحث دیگری است که علل تاریخی و اجتماعی فقر و فقدانها را باید بررسی کرد ولی حداقل انصاف، حکم می کند که در ازای ۴۰۰ سال فرصت برای تدوین علوم انسانی سکولار و علوم اجتماعی غربی، دستکم ۴۰ سال هم به متفکران مسلمان فرصت داده شود، آنهم بشرطی که کار بشود نه فقط حرف زده شود. تدوین یک فرهنگ و بالابردن بنای یک تمدن جدید، دستکم نیم الی یک قرن فرصت می طلبد. مگر جامعه مدنی لیبرال، یکشبه ساخته شده که جامعه مدنی اسلام یکشبه مستقر شود؟! این تازه در صورتی است که شرائط یکسانی برای کار وجود داشته باشد که وجود ندارد. مقدمه چهارم: امور ثابت و متغیر مبنای دیدگاه مخالف امام، این است که دین، حوزه امور کلی و ثابت است و سیاست، به امور متغیر و جزئی مرتبط است و اینها از هم متباین اند. اما هر سه رکن این ادعا غلط است. نه دین، تنها حوزه امور کلی و ثابت است (بلکه احکام متغیر اجتهادی و ناظر به امور ظاهرا جزئی، در فقه اسلام، بسیار است) و نه سیاست، هرگز می تواند عاری از قواعد کلی و بعضی ملاکهای ثابت باشد و نه هم ارتباط میان «کلیات » با «جزئیات » و میان «ثابتات » با «متغیرات »، منتفی است، خیر. تفکیک امور ثابت از متغیر، البته لازمه اجتهاد است، اما این طرز تفکر، از تشخیص امور ثابت و متغیر، کاملا ـ عاجز است ضمن اینکه وقتی ما می گوییم در دین، امور ثابت است و امور متغیر نیامده، آیا براساس استقراء در متون دینی می گوئیم یا نسبتی است که مایلیم به دین بدهیم؟! مقدمه پنجم: حوزه عقل بشر و محدودیتهای آن دیدگاهی که دین را صرفا متکفل مسئله خدا و آخرت می داند، یک دیدگاه شاعرانه و انتزاعی بیش نیست و مبادی کلامی غلطی هم دارد. اگر بنا باشد واقعا مفهوم وصول به خداوند و محضر ربوبی، نه به عنوان صرف تخیلات روانشناختی و امثال اینها، بلکه به عنوان یک واقعیت ماوراء طبیعی در عالم بشری تحقق پیدا کند، یا اگر مفهوم آخرت و توجه به تامین آخرت دقیقا بخواهد ملاحظه شود ;قطعا در نوع دینداری ما، در نوع زندگی و ساخت جامعه و مناسبات حکومتی ما مؤثر است. این دیدگاه غلط در بعضی تعابیر هم، اعتقاد به حکومت اسلامی به سبک دیدگاه اول را انتظار گزاف از اسلام و بمنزله اهمال عقل بشری می داند و می گوید که ما انتظار دخالت در امور حکومتی را از اسلام نداریم و دین باید به اموری بپردازد که خارج از حوزه عقل بشری است. هیچ استدلال دینی و یا عقلی هم برای این دو ادعای مهم نمی کنند. این دیدگاه با الهام از گرایشاتی در تئولوژی متاخر «پروتستانت لیبرال » که از سوی بعضی کشیشها و متکلمین غربی تشریح شده، ترجمه و تشریح شده است و قبل از پاسخ به جزئیات این دعوی، باید دو نکته را در مورد «حوزه عقل » و نیز «انتظار از دین » عرض کنم: گفته می شود که دین، متکفل آن چیزهایی است که عقل بشر به آن نمی رسد. یعنی ما از دین، انتظاری فقط در محدوده اموری که عقل ما به آن نمی رسد، داریم و

نه بیشتر. این حرف، بدوا با مقداری تسامح، قابل فهم است اما کافی است ما با دقت و تامل به این عبارت بپردازیم و بخواهیم از آن، راهبرد استخراج کنیم. سوالات متعددی مطرح می شود. اول اینکه خود عقل و عقلانیت، امروز به آن مفهومی که در قرون قبل مطرح بود در مباحث متافیزیک و عقلی و معرفت شناسی خود غرب، هم دیگر مطرح نیست. عقلانیت، دیگر درتفکر آمپریستی و در تفکر نئولیبرال مفهوم جدی ندارد. صرفا در حد مهندسی تجربیات و نظم دادن به محسوسات است، و بیش از این، چیزی بنام عقلانیت ندارند. وقتی خود عقل و معرفت عقلانی به این شدت، زیر سوال است، وقتی که «بدیهیات عقلی » را خودشان تقریبا عبارتی توخالی دانسته اند و چیزی به عنوان بدیهیات اولی، ثانوی، وجدانیات، فطریات، اصلا دیگر در معرفت شناسی جدید، غرب، مطرح نیست آقایان از چه عقلی صحبت می کنند؟! و ملاک، عقل کیست؟ در این تفکر، حجیت ادراکات عقلی، مورد سوال واقع شده است. اگر فردا کسی گفت اتفاقا همان مواردی را که شما می گویید دین متکفلش است (ارزشها)، بنده عقلم به همانها هم می رسد، بنابراین انتظار ارائه ارزشها را هم از دین ندارم (چنان که گفته اند) یا اگر کسی گفت بنده اصلا عقلم به آن چیزهایی که تحت عنوان عقاید مابعدالطبیعه دینی قرار دارد، اثباتا یا نفیا می رسد و انتظار بیان آنها را هم از طرف دین ندارم، شما چطور او را مجاب می کنید؟ (البته اگر دغدغه دین و دینی کردن را دارید). ملاحظه می کنید که حرف بی معیاری است. خود عقل، حوزه ادراکات عقلی، حجیت این ادراکات، علم حصولی، علم حضوری، معقولات اولی و معقولات ثانیه و همه و همه، در غرب، مورد تردید است و بویژه از سوی منادیان اصلی این تفکر، همه اینها زیر سؤال و مورد انکار است. آمپریستها و سنت تجربی که امروز سنت غالب در آکادمی های فلسفی و در کلام مسیحی است اصلا ریشه عقل را زده اند. لیبرالیزم هم جزء اصول موضوعه معرفت شناختی اش، از جمله، «نومینالیزم » است و می دانید که مکتب «اصالت تسمیه »، مکتب نفی «معقولات » است. بنابراین، اگر سخن از «عقل » با تعریف اسلامی آن است که با شریعت الاهی، قابل جمع، بلکه ملازم است و این به همان دیدگاه اول منجر می شود اما اگر از عقل دیگری سخن گفته می شود، این باید تعریفش، حدودش، حجیت و منطقش روشن شود و صرف الادعاء نباشد. البته دین، در عین حال، هم معقول و هم فوق عقل است و ضد عقل نیست ولی ما نباید به چنین تقسیم پیشینی، آنهم بدون ملاک واضح، دست زنیم و بهانه ای برای تقسیم شریعت به اموری که در حوزه ذیل عقل است (و لذا جزء وظایف و گوهر دین نبوده و قابل حذف است)، دست و پا کنیم. مثلا آیا حدود شریعت، احکام ارث، قصاص، دیات و بسیاری مسائل فقهی ما، در دسترس عقل باید دانسته شود یا خیر؟ و چه نتیجه ای می خواهیم بگیریم؟ اصلا با این منطق، دایره دین و انتظار ما از آن، کاملا سلیقه ای و چیز بسیار محدودی می شود. چون مقررات اجتماعی و نظم حکومتی و حقوقی را هر رژیمی و هر کس، می تواند مدعی شود که عقلش می رسد. اخلاقیات و آداب اجتماعی هم همینطور، جهانبینی و تفسیر عالم و آدم را هم از دستاوردهای علمی - فلسفی خود بدست آورد، پس چه چیز می ماند که باید از دین پرسید؟ ظاهرا همان خدا و آخرت، آنهم در غلطترین و ذهنی ترین و خنثی ترین مفهوم!! این دیدگاه، صریحا به رد حکومت اسلامی، و اجتماعیات و شریعت می انجامد. آقایان می گویند فقط اموری به دین مربوط است که انسان هیچ اطلاعی از آنها ندارد یا خیلی دیر ممکن است که بفهمد و مثال به جزئیات آخرت و احکام عبادات می زنند. پس دین، فقط به عبادات و آخرت، کار دارد. اولا می پرسیم که تکلیف هزاران آیه و روایت که به ماوراء این مسائل یعنی به امور ظاهرا دنیوی و حقوقی و سیاسی پرداخته، چه می شود؟! اینها را حذف کنیم؟ انکار کنیم؟ چون آقایان می فرمایند ما از اینها باید صرف نظر کنیم؟! ثانیا چه کسی ادعا می کند که عقل او در همین احکام شریعت و بویژه مسائل حکومتی و سیاسی و ولایت، به همه مصالح و مناطات نفس الامری قد می دهد؟ و از کجا دانسته اید که اینها تاثیرات مهم دنیوی و اخروی در سرنوشت بشری ندارد؟! واضح است که دارد و گرنه، انبیاء وارد این حوزه ها نمی شدند و وحی در این حوزه ها نازل نمی شد. ثالثا از کجا دانسته اید که چه اموری، داخل آن حوزه و چه اموری صد درصد ماورائی و خارج از آن است و با اینهمه مدعی عقلانیت چه کنیم؟ مآلا باید با منطق دوستان، آنها را مستغنی از بسیاری آموزه های دینی دانست؟! آیا می شود بخش مهمی از محکمات عقائد و اخلاق یا

احکام اسلام را کنار گذاشته و ادعا کرد که خودمان عقلمان می رسد و نیازی به اینها نیست؟! چرا نشود این ادعا را کرد؟! براحتی می شود، و بویژه حذف شریعت و احکام فقهی از همین طریق، بارها توجیه شده است. از مشروطه تا امروز، یکی از ادله مخالفان شریعت، همین بوده است!! آری، ما قائل به حسن و قبح ذاتی هستیم اما معتقد نیستیم که مصداق و جزئیات همه حسنات و قبائح را بدون کمک وحی، می توان فهمید. بهترین دلیلش آنست که علیرغم اتفاق نظر همه عقلاء و بشریت بر حسن عدالت و قبح ظلم، برسر مصادیق عدل و ظلم و مصادیق حقوق بشر، اختلافات اساسی است و لذا احتیاج به شریعت الاهی نیز می باشد و عقل به تنهایی کفایت نمی کند. تعامل عقل و شرع، لازم است. مقدمه ششم: ملاک «انتظار از دین » در باب انتظار از دین، هم باید گفت که تمهید پیچیده ای برای تفسیر برای و برخورد گزینشی با متن دین و رفع حجیت از متون دینی و توجیه «ایمان ببعض و کفر ببعض » است. بحث «انتظار از دین »، یک پیش فرضهای معرفت شناختی و کلامی دارد که من همواره متاسفم که بعضی از دوستان بدون توجه به آن پیش فرضهای معرفت شناختی و کلامی، این بحث را مطرح می کنند و از آن نتایج دینی هم می گیرند. آقایان توجه ندارند که کسانی که در غرب، راجع به «انتظار از دین » و «زبان دین » و «فونکسیون دین »، بحث می کردند قبلا دو سه کار، کرده بودند: یکی اینکه معرفت شهودی، معرفت و حیانی و معرفت عقلانی را به عنوان انواعی متعالی از «معرفت » به رسمیت نشناختند. اینها از حریم معرفت، کنار گذاشته شدند. گفتند که این گزاره های دینی، شبه گزاره اند و به اصطلاح، دروغهای مؤثر و افسانه های مفید است پس صرفا فونکسیون اجتماعی و روانی دین را ببینیم که به چه درد ما می خورد؟ یعنی بحث حقانیت و بطلان، بحث صدق و کذب گزاره های دینی را بگذاریم کنار، ببینیم اعتقاد به این گزاره ها به چه درد ما می خورند؟! و بعبارت دیگر ما چه انتظاری از دین داشته باشیم، به نفع مان است؟! وقتی صحبت «انتظارات ما» مطرح شد، انتظار ما از دین (بجای انتظار دین از ما)، معلوم نیست که کدام طرف، تکلیف کدام طرف را تعیین می کند. این پیش فرضها را باید توجه داشت وقتی انتظار از دین را طرح می کنیم. بعضی دوستان، متوجه نتیجه این بحث نیستند که بنابراین، دیگر متن دینی، حجت نخواهد بود در این که بفهمیم از دین، چه انتظاری باید داشت. آقایان، توضیح نداده اند که این انتظار از دین، از کجا می آید؟ شما انتظارانتان از دین را از کجا می آورید؟ آیا معیار منطقی و شاخصه لوجیکال دارد؟ آیا معیار شما، شخصی است یا عمومی است؟ آیا هر کسی گفت که من یک انتظاری دارم (بنا به دلایل شخصی خودم)، حریم دین یعنی قلمروی دستورات و توصیه ها و احکام و معارف دین، تفاوت می کند؟! به نظر من ریشه بحث «انتظار از دین »، بر می گردد به اینکه متن دینی، خودش حجت نیست و ما بعد از اینکه با یک انتظاری از دین، وارد بررسی متن دینی شدیم، متن دینی، نمی تواند انتظارات ما از دین را به هیچوجه تصحیح بکند. به عباراتی دیگر ما هر چه می خواهیم، همان را از دین می فهیم و وقتی وارد متن دینی می شویم و وقتی که خارج می شویم، هر دو علی السویه خواهد بود. چیز جدیدی به ما نمی دهد. این آیا معنی اش جز آن است که متن دینی، معرفت جدیدی به ما نمی دهد؟! اینجا فرصت نداریم که سابقه بحث «انتظار از دین » را دز کلام مسیحی و ریشه های اپیستمولوژیک و منطقی و همچنین زمینه های تاریخی قرون وسطایی و علل سیاسی اجتماعی آن در مغرب زمین را عرض کنم و از این بحث عبور می کنیم. خلاصه نتیجه ای که در این موضوع خاص، احیانا گرفته شده، این است که انتظار حکومت و سیاست و شریعت و امثال ذلک را نباید از دین داشت. چرا نباید؟! چون خودمان می فهمیم چه کنیم. خلاصه یعنی نیازی به وحی و تشریع الاهی نداریم و... اینها ضرورت نداشته است!! می فرمایید در اموری که عقلمان می رسد، به دین، کاری نداریم و خودمان تصمیم می گیریم و در مورد اموری که عقلمان نمی رسد از دین می پرسیم. اولا تفکیک بین این که چه اموری است که عقل بشریت، به آن می رسد یا نمی رسد، به این آسانی نیست. نکته دوم اینکه اگر نه تابع متن دین، بلکه تابع انتظار و امیال و افکار خودتان باشید، معلوم نیست این انتظار و امیال پیشینی، مشروعیتش را از کجا می آورد؟ و معقولیتش را از کجا می آورد؟ اگر بنا بر این شد آنوقت، این سؤال طور دیگری مطرح می شود. عده ای می گویند که ما حکومت عقل جمعی را قبول داریم چون ولایت را فقط در امور حسبیه قبول داریم، یعنی متعقدند که ولایت فقیه در

حد رسیدگی به بچه های صغیر و دیوانه ها و اموال مجهول المالک و اینهاست. آیا این معنیش آن است که دین، در مسائلی فراتر از اینها موضع و دیدگاهی ندارد؟ حکمی ندارد؟ یا اینکه دارد و فعلا تعطیل است و نباید اجرا شود؟ یا باید اجرا بشود ولی لزومی ندارد به این شیوه؟ چه می گوئید؟! همچنین قبلا گفتیم که «ولایت حسبه » را غلط معنی می کنند. «ولایت حسبه » اولا دایره بسیار گسترده ای دارد و تقریبا با اغلب مسئولیتهای قوه اجرایی و قضایی و حتی مقننه، تداخل و ارتباط دارد و ولایت حسبه، اتفاقا نوعی موضعگیری حکومتی از سوی فقه شیعه در عصر حکومتهای جور و دعوت به تشکیل نوعی «دولت در دولت » است. مسئولیت «ولایت حسبه »، در عصر حکومت مشروع، واجب عینی بر حکومت است و در صورت فقدان حکومت عدل و یا کوتاهی حکومت عدل، بنحو واجب کفایی، تکلیف متوجه همه فقهای عادل و در صورت تعذر آنها، متوجه عدول مؤمنین و سپس همه مردم می شود. امور حسبیه، حداقل وظائف اجتماعی است که متولی شخصی ندارند و بعهده حکومت شرعی است و در صورت فقدان آن، بعهده فقهاء عادل و سپس مؤمنین است نه آنکه سقف و حداکثر قلمروی مداخلات فقهاءباشد. احکام شریعت، چه داخل در امور حسبه، محسوب شود، چه نشود، در هر صورت باید اجراء شود و ضرورتا حکومت باید اسلامی باشد تا بتواند متولی اجراء آن باشد. بنابراین، ولایت حسبه اتفاقا از بهترین ادله بنفع «ولایت زعامتی فقیه » است نه علیه آن، پس نمی تواند استدلالی بسود تفکیک دین از حکومت، تلقی شود!! رابعا مواردی وجود دارد که ما حکم دینی داریم و ظاهرش هم این است که عقلمان به آن می رسیده، اینجا چه کنیم؟! مخالفت با نص کنیم؟! احکام شرع طبق دیدگاه شیعه، مناط دارند یعنی تابع مصالح و مفاسد واقعی اند. اما این مناط، همیشه برای ما محرز و روشن نیست و به همین علت، ما به نبوت و تشریع الاهی احتیاج داریم. ما چطور می توانیم در حالی که در بسیاری موارد، مناط احکام شرع برای ما محرز نیست، وارد این محاسبه و همی که آقایان توصیه می کنند بشویم و تواضع علمی را کنار بگذاریم و در عرض شارع مقدس، ادعاهای بزرگ بکنیم. این ادعاها هیچ نقطه عزیمت متقن عقلی ندارد. البته اجتهاد و تفریع فروع، حساب جداگانه ای دارد ولی اینجا مخالفت با نصوص می شود نه اجتهاد در راستای نصوص الاهی. مقدمه هفتم: آموزه های دینی و حوزه علوم تجربی مثالی که زده اند امور طبی و سماوی و طبیعی است که گفته اند اینها در متون اسلامی آمده ولی جزء وظایف دین نبوده و دینی نیست پس امور حقوقی و اجتماعی و سیاسی هم از این قبیل است. اینجا هم چند مغالطه مهم صورت گرفته است: اولا ـ به چه دلیل، چیزی که در متن دین آمده، ربطی به دین ندارد؟! معیار دینی بودن یا نبودن، تعریف شخصی من و شما از دین و قلمروی آن نیست. معیار، خود دین است. معیار، شارع مقدس و وحی است، سیره معصوم(ع) است. اصل دین ما از اینهاست،منابع دین ما کتاب و سنت است و هر چه در آنها آمده، دین است. تعریف و قلمروی دین و امور دینی را باید از اینجا گرفت نه آنکه به آنها (متون دینی) تحمیل کرد. ما نباید به قرآن، یاد بدهیم که چه امور، دینی است و چه اموری دنیوی است!! آقایان ابتدا مدعی می شوند که دین را فقط عبادیات می دانند. می پرسیم که اینهمه امور غیر عبادی (بمعنی اخص عبادت)، در قرآن و سنت چه می کنند؟! می گویند این امور، امور دینی نیست. این صریحا جز دست بردن در دین و کنار گذاردن بخشی از دین، نیست و به تحریف اسلام بلکه به تکذیب آن می انجامد. یعنی چه که بیان امور غیر عبادی، وظیفه دین نیست؟! مگر ما باید وظیفه دین را تعیین کنیم؟! وقتی دین در این امور، بارها و بارها وارد شده، امر و نهی هایی کرده، آموزشهایی داده و به آنها اهتمام ورزیده، با چه منطقی می توان چنان گفت؟ با آنچه در متن قرآن و سنت آمده، چه خواهید کرد؟ آیا خواهید گفت که چون بنظر شما ربطی به دین نداشته، اشتباها در متن دینی آمده؟! یا اینکه آمده ولی آنها را ندیده می گیرید؟! ثانیا امور حقوقی و اجتماعی، قابل مقایسه با مسائل طبی و سماوی نیست. در آن حوزه، بخش معظمی از متون اسلامی، مفصلا وارد شده اند و توصیه هایی کرده اند که واجب الاتباع است. اما در امور طبی و سماوی، اولا ما با آن اندازه توضیح و توصیه نداریم و ثانیا در این حوزه، حکم به واجب و حرام نفرموده اند. البته معلوم کرده اند که حفظ سلامت بدن یا دانستن برخی حقائق عالم طبیعت و سماوات هم به سعادت شما ولذا به دینداری مربوط است و اصولا آموزه های اسلام در همه ابعاد به «عالم نافع »، اهتمام ورزیده و از جهل در کلیه

حوزه های زندگی، پرهیز می دهد و اسلام، دینی مبتنی بر معرفت است و ایمان ناشی از آگاهی های حضوری و حصولی را می پذیرد و تشویق می کند. ایمان اسلامی، مسیری جدا از معرفت ندارد حال آنکه در غرب، ایمان مسیحی را برای گریز از مواجهه با گزاره های خبری که ظاهرا صبغه علمی و تجربی در امور طبیعی و سماوی و طبی و ... دارد، امری غیر معرفتی، تعبیر کردند و امروز همان نگاه و همان راه حل!! را گروهی بمثابه قیاسی مع الفارق، درباره آیات و روایات اسلامی بنحو سطحی و تقلید آمیزی پیشنهاد کرده و خواسته اند که ایمان اسلامی را نیز امری غیرمعرفتی و صرفا یک گرایش روانی بدانیم بدینوسیله راه را برای تکذیب گزاره های معرفتی و ایمانی اسلام حتی در اصول عقائد باز کرده اند!! خلاصه کنم: از اینکه «این امور، دینی نیست ». چه نتیجه ای می خواهند بگیرند؟ غالبا دو نتیجه گرفته اند. یکی اینکه امور معرفتی و گزاره های دینی که مفاد علمی یا فلسفی یعنی واقع گویانه دارند، ربطی به وظیفه دین ندارد و لذا واجب الاتباع نیست. و دوم اینکه گزاره های دین، لزوما صحت هم ندارد. این دیدگاه بوضوح، هم وحی و هم عصمت را زیر سؤال می برد و تعرض به اصل مقوله «نبوت » است نه به ولایت فقیه. در مورد نخست، عرض شد که در هر مورد که واجب و حرام فرموده اند (اعم از حفظ صحت بدن یا در امور خانوادگی، فردی، سیاسی، اجتماعی، حقوقی، اقتصادی و...) آن امور، به همان نسبت، دینی و شرعا لازم الاتباع است. البته مشروط به آنکه پس از بررسی های سندی و دلالی و مقامی، محرز شود که این امور تکلیف شده است. در مورد دوم نیز باید سنگها را واکند که آقایان با چه استدلال عقلی یا دینی ادعا می کنند که کذب و خطا، در گزاره های اصیل دینی ما راه دارد؟ کدام مسلمان می تواند مدعی شود که در قرآن، سخن باطل داریم؟! ممکن است ادعاء کنند که گر چه دنیائی از گزاره های خبری راجع به عالم و آدم، طبیعت و ماوراء طبیعت، گذشته و آینده در متون اصیل اسلامی آمده اما شرع در مقام بیان نبوده است. بسیار خوب! اولا در مقام بیان نبودن، غیر از نسبت کذب و خطا دادن به متون دینی است. مثلا- تعبیر قرآنی «سماوات سبع »، غیر از مفاد «هیئت بطلمیوسی » بوده است (بعلاوه که هیئت بطلمیوسی از نه آسمان و افلاک و عقول عشرهٔ گفته است نه از هفت آسمان) یا مثلا- گفته اند که نقل معجزات، از باب ایجاد حیرت بوده و یا توصیه های بهداشتی، ناشی از علم محدود و گاه غلط گذشتگان بوده و از این قبیل. عده ای هم اخیرا فرمودند که «بلسان قوم » آمدن انبیاء، بدان معنی است که در چارچوب علوم بشری دوران خود و آگاهی ها و ناآگاهی های قومی خودشان سخن گفته اند ولذا نه تنها احتمال جهل و خطا و خرافه هم می توان در تعالیم انبیاء«ع » داد بلکه لزوما چین اتفاقی هم افتاده است!! این ایده ها با ضروریات تفکر اسلامی منافات صریح دارد و این خزعبلات، نه قرائتی از «دین » و «نبوت و وحی » بلکه تکذیب آنهاست. مقدمه هشتم: در مقام بیان بودن نکته دیگر آنست که برای کشف اینکه سخنگو (شارع)، در مقام بیان هست یا خیر؟! راههای روشنی در قواعد تخاطب عرفی عقلاء وجود دارد و قرائن مانع اطلاق و...، چیزهایی «من در آوردی » و سلیقه ای نیست، در غیر این صورت هر کس می تواند مفاد صریح هر عبارتی را دور بیاندازد و بهانه بیاورد که به نظر من، در مقام بیان این مفاد نبوده است!! آنهم با وجود آنهمه تکرارها و تاکیدها و ورود به جزئیات و... که در قرآن و سنت، راجع به مسائل حقوقی و اجتماعی و سیاسی و حکومتی و علمی و فلسفی آمده است. نمی توان مقدمات حکمت، قرائن لفظی و لبی و لسان شریعت را نادیده گرفت و ادعا کرد که شارع، منظورش چه هست و چه نیست. ما نیستیم که برای نبوت و حوزه تعالیم شارع، تصمیم می گیریم. این امور، بخشنامه ای و قرائت بردار نیست. مقدمه نهم: ارزشها و روشها از جمله مبانی دیگر دیدگاه آقایان، تفکیک روشها از ارزشهاست. ادعا می شود که دین فقط برای ارزشهای اخلاقی آمده و به روش زندگی، کاری ندارد و روشها تماما بشری است. اولا این ادعا چگونه باید اثبات شود؟! با کدام متدلوژی یا کدام استقراء، چنین تعریفی از دین داده می شود؟! و آنهمه توصیه های روشنی که در شریعت در باب روشها اسلام آمده، چیست؟! ثانیا آیا به راستی، مناسبت و سنخیتی بین ارزشها و روشها نیست؟! آیا با هر روشی، می توان به هر ارزشی دست یافت؟ یا اینکه روشها و ارزشها در هم تنیده اند؟ آیا «کلیات » در «جزئیات »، و «اهداف » در «وسائل »، ترشح نمی کنند؟ بعبارت دیگر، آیا با هر وسیله ای به هر هدفی می توان ست یافت؟ آیا همه ی روشها متغیرند؟! آیا روشها به دینی

و غیر دینی، یعنی مشروع و نامشروع، تقسیم نمی شود؟! آیا این همان تفکیک ثابت از متغیر است؟! اصلا مرز ارزش و روش کجاست؟! اگر مراد از روش، روشهای ابزاری و فن آوری است، این نه تنها به اسلام، بلکه به هیچ مکتبی ربطی ندارد و اگر مراد از «روش »، نحوه ی عمل است، چه کسی می تواند انکار کند که این دین، احکام رفتاری خاص دارد؟ و اصولاـ تفاوت ادیان و مکاتب، در همین روشهائی است که برای زندگی، توصیه می کنند. البته لازم نیست که همه ی رفتارها در حد جزئیات، منصوص شرعی باشد. اما لازم است که همه آنها مشروع باشد. «مشروعیت »، اعم از «منصوصیت » است و شامل همه ی مصادیق عمومات و اطلاقات و اباحات شریعت می شود. با این احتساب، همه چیز، مشمول احکام خمسه (واقعی یا ظاهری) است و همین، برای تقسیم روشها به «دینی و غیردینی » کفایت می کند. آقایان گمان می کنند که مباحات، امور غیر دینی اند. حال آنکه اباحه، نوعی موضعگیری شرعی است. منطقهٔ الفراغ، منطقه ای است که حدود آن را شریعت الاهی معلوم کرده است. اصالت حلیت و ابحه نیز، اصول شرعی و عقلی (مورد امضاء شارع) می باشند و اصالهٔ الاباحه اسلامی غیر از اباحی گری لیبرال است. پس نمی تواند منفذی برای خروج از شریعت و دیانت خوانده شود. عقل هم نقطه ی مقابل شریعت الاهی نیست بلکه از منافع شریعت و در راستای آن است. عقل، حتی در مقولات منصوص نیز، در مقام فهم، تفسیر و اجراء و تفریع و ... مداخله ی جدی دارد. خود شریعت، مواردی را که شارع، مسکوت گذارده، حلال و مجال تصمیم گیری آزاد مؤمنین با توجه به ارزشها و اولویتهای اسلامی دانسته است. مهم، آنست که اهتمام کلیه ی فعالیتهای عقلانی، پیشبرد مطلوبات شارع و تامین احکام، حدود و حقوق براساس وحی الاهی باشد و احکام اسلامی، مخالفت نشود. اگر علوم عقلی و تجربی در حوزه ی مباحات و در راستای اهداف شرع الاهی، فعال شوند، آن حوزه، در عین حال، هم دینی و هم علمی است و باید نیز چنین باشد. یقینا با رعایت حقوق و احکام دینی، افق برای تدابیر عقلانی در قلمروی سیاست و اقتصاد و فرهنگ، گشاده است و در غیر این صورت اساسا «تمدن اسلامی »، بی معنی خواهد بود چنانچه بدون علوم انسانی، تمدنی در کار نخواهد بود تا اسلامی یا غیر اسلامی باشد. اما مسئله مهم، در مفروضات و تفسیرها و توصیه های علوم انسانی است که چه مقدار، دینی و چه مقدار، مخالف با احکام و اخلاق و معارف دینی است و در موارد تزاحم، کدام جانب را باید مقدم داشت. علوم اجتماعی، اقتصاد و مدیریت و سیاست، هرگز «علم محض » نیستند بلکه گرانبار از نظریات ایدئولوژیک و فلسفی و اخلاقی و حقوقی نظریه پردازان اند و به همان نسبت که با ارزشها و روشهای دینی تماس دارند، قابل تقسیم به اسلامی و غیر اسلامی می باشند. شان دین را فراتر یا فروتر از چیزی خواندن و توجه به متون و تصریحات دینی نداشتن، دیگر یک تحلیل دینی نمی تواند باشد. بلکه تحمیل بر دین است و اما ارشادی بودن بعضی احکام شرعی نیز که مستمسکی برای تعطیل احکام از نظر بعضی قرار گرفته، به معنی آن نیست که آن احکام، قابل تخلف است بلکه بدین معنی است که عقل، فلسفه ی این احکام را در می یابد و با احکام تشریعی، همصدائی می کند. پس ارشادی بودن بعضی احکام اجتماعی اسلام، به مفهوم دینی نبودن این مناسبات نیست و دینی بودن یک تدبیر نیز، منافاتی با عقلانی بودن آن ندارد. بی شک، تدبیر دنیا، کار عقل است، بلکه تدبیر آخرت نیز کار عقل است. اما این تدبیر، باید ملتزم به تعالیم و امر و نهی الاهی باشد یا خیر؟! مسئله اینست. مقدمه دهم: تعامل «وحی » و «عقل »، در تدبیر دنیا و آخرت و اما به چه معنی، یک حکومت، دینی و مشروع خواهد بود؟! گفته شده است که عدم مخالفت با شرع، یک فعل را «دینی » نمی کند و مباحات را نباید به شرع نسبت داد و حکومت باید در دست عقل جمعی باشد منتهی جهت گیری کلی بسوی اهداف عالیه دین باشد و تدابیر، تنها مخالف احکام نباشد. بخش نخست این ادعاء غلط است و بخش دوم آن، صحیح اما بی فایده بحال ادعای آقایان است. در مورد نکته اول عرض می کنیم که چرا عدم مخالفت با احکام الاهی، فعل ما را «دینی » نکند؟! عدم مخالفت با شرع، یعنی «اطاعت واجبات » و «ترک محرمات »، کاملا دلیل بر مشروعیت و دینی بودن یک رفتار (چه فردی، چه اجتماعی و چه حکومتی) است. مباحات، شرعا مجاز دانسته شده اند پس عمل مباح، یک عمل دینی است و هر چه هم دایره آن وسیع باشد مشکلی ایجاد نمی کند. بدیلهای متعدد و فراوان عقلی، هرچه هم متنوع و متحول باشند، معذلک اگر به همان دو قید

(رعایت اهداف و احکام دین) مقید باشند، همه آنها مشروع است و اشکالی بوجود نمی آورد. در انجام اعمال مباح، نه تنها عدم مخالفت آن فعل با شرع، بلکه انجام خود عمل را هم می توان به شرع نسبت داد. عمل مشروع، عملی است که خصوصا یا عموما، منصوص و مجاز است پس دینی است. البته ترجیح عقلی یک بدیل بر سایر شقوق، تابع ملاکهای شرعی است و تفاوتهای فاحش میان چند بدیل مشروع، ناشی از کاستیهای طبیعی عقل بشری است و خداوند تکلیف فوق طاقت بشر نمی کند. پس «تدبیر عقلانی دنیا براساس احکام و اهداف دین » و «تدبیر دینی دنیا بوسیله بکارگیری عقل »، دو تعبیر از یک شیوه اند و تفاوت جدی ندارند مگر آنکه نیت ما چیز دیگری باشد. و اما در مورد نکته دوم این فرمول باید گفت هیچ منافاتی ندارد که ساز و کار مدیریت در یک گفتگوی جمعی و مشارکت عقلی همگانی باشد اما اهداف و احکامی که حکومت تعقیب می کند، اسلامی و دینی باشد. اصولا ولایت فقیه و حکومت اسلامی، معنائی جز این ندارد. مگر دیدگاه باصطلاح سنتی یا ایدئولوژیک، مخالف تدبیر عقلانی یا مشارکت عقلاء و مشورت و رایزنی است؟! مگر طرفدار تدبیر غیر عقلانی یا استبداد فردی است؟! سؤال، این است که همان دو قید چگونه باید تامین شوند؟! جهت گیری تدبیرا مور جامعه به سوی اهداف عالیه اسلام و «عدم نقض احکام شرع » در این تدبیر حکومتی، همین دو قید، چگونه تحقق می یابد؟! بنده ندیده ام که طرفداران ولایت مطلقه فقیه بیش از همین دو قید، چیز اضافه ای خواسته یا گفته باشند. همان قرائت توتالیتر از ولایت فقیه (به تعبیر بعضی آقایان) هم ادعائی بیش از این ندارد. آنان می خواهند اهداف تربیتی و اقتصادی و اجتماعی و عبادی اسلام، تامین شود و احکام و حدود شرعی، مراعات گردد، همین. آیا این زیادت طلبی و تمامت خواهی است؟! آقایان می گویند، عقل جمعی مسلمانان حکومت کند و دین فقط نظارت کند. عرض می کنم همین مورد قبول است منتهی ابتدا باید پرسید که عقل جمعی مسلمانان یعنی چه؟ و با عقل جمعی غیر مسلمانان چه تفاوتی دارد و همچنین مراد از «نظارت » چیست؟ ! نظارت با ضمانت اجراء یا بی ضمانت اجراء؟! آیانظارتی شاعرانه یا در حد وعظ؟! یا نظارتی که منشاء اثر و اصلاح اجتماعی باشد؟! نظارت فقیه به چه معنی است؟! استطلاعی یا استصوابی؟ اگر عقل جمعی براساس ضوابط اسلام، تحت نظارت فقیه عادل اصلح، تدبیر امور کند، آنوقت همین جمهوری اسلامی حضرت امام(رض) و همین ولایت فقیه خواهد بود که دو دهه است در ایران اعمال می شود. مگر امام(رض) در کل امور جزئی مدیریتهای کشور دخالت می کرد و متکفل امور تخصصی و علمی جامعه بود؟! ایشان، مراقب نظام و ناظر اوضاع بودند و سیاستگزاری می کردند و در مواردی نیز که تخلف آشکاری می دیدند یا ضرورت جدیدی را حس می کردند، صحبتی می فرمودند و فرمانی می دادند. ولایت مطلق فقیه، این بود. نه آنکه همه تخصصها و عقلها و امکانات، تعطیل یا حذف شود و یک نفر به جای همه فکر کند و در همه ی امور تصمیم بگیرد و... اما نکته همین است که بدون حاکمیت فقیه عادل و بدون ولایت مطلقه فقیه، همان دو قید هم که طرفداران «عقل جمعی مسلمین » اعتراف کردند، تامین نمی شود یعنی هیچ ضمانتی برای تعقیب «اهداف عالیه ی دین » و «تامین احکام الاهی » نخواهد بود. «دینداری »، ممکن است که منحصرا اقتضاء شکل ساختاری واحدی در مدیریت را نداشته باشد (چون اساسا شکل و ساختار، متحول و محصول تجربه و فکر است) اما لزوما مقتضی احکام و اهداف خاصی هست. پس «تدبیر عقلانی دنیا با نظارت جدی دین »، تفاوتی با «تدبیر دینی دنیا به کمک رفتار عقلانی »، ندارند مگر بر روی کاغذ. زیرا هر دو، «تدبیر جامعه » را که عملیاتی عقلانی است، مشروط به رعایت احکام شرع و ارزشهای اسلامی می کنند. مقدمه یازدهم: دنیا و آخرت در اسلام کسانی گفته اند که دین برای تامین آخرت و یا اخلاقی فردی آمده و هیچ دخالتی در تدبیر دنیا و سامان جامعه ندارد. اولا اگر اسلام از آخرت و اخلاق، تعریف خاصی داده و راه وصول به آنها را بگونه ای نشان داده که راه آخرت و تکامل اخلاقی، از همین دنیاو مناسبات انسانی می گذرد و قابل تفکیک از عقائد و رفتار و حقوق مردم نیست، چه باید گفت؟! اصولا آخرت چیست؟ و اخلاق چگونه محافظت می شود؟ آیا با تن دادن به هر نوع نظام سیاسی و حقوقی و اقتصادی و فرهنگی، آن آخرت و این اخلاق، تامین خواهد شد؟! چگونه باید زیست تا آخرت خوب را در پی داشته باشد؟ می بینید که نمی توان آخرت را از دنیا و اخلاق را از عدالت و حقوق و... تجزیه

کرد. آیا می توان گفت که دین صرفا برای تربیت آمده و به سیاست کاری ندارد و احکام و حقوقی تعیین نکرده است؟! این دوستان ظاهرا از تربیت، یک مفهوم تجریدی و انتزاعی در ذهن دارند. انسان را جزیره ای فرض می کنند و به او می گویند به هر نحو که شد زندگی ات را بکن و نظام سیاسی، نظام حقوقی، اقتصادی، رسانه های فرهنگی، آموزش و پرورش و... هرگونه بود مهم نیست و ما جداگانه و بی توجه به این واقعیات اجتماعی، تو را تربیت می کنیم. یعنی گوش مردم، یکشنبه ها مال کلیسا و در اختیار خدا و مسیح، اما زندگی مردم و کل اموراتشان، حتی یکشنبه ها در اختیار قیصر باشد. این همان «تفکیک امور قدسی از امور عرفی » است که بنیاد نظریه ی سکولاریسم را تشکیل می دهد. من ریشه اش را عرض کردم. که تفکیک کامل دانش از ارزش و نگاه خاصی به احکام اعتباری و حقیقی است. شما در حریم خانوادگی خود ملاحظه کنید. آیا فرزند کوچک خود را می توانید بدون مداخله در نحوه ی زندگی او تربیت کنید؟ بگوئید که من در رفت و آمد تو، در نوع معیشت و نوع زندگی تو و در هیچ یک از امور حیاتی تو دخالت نمی کنم و به نوع مناسبات و رفتار تو کاری ندارم ولی تو را تربیت می کنم؟ تربیت، چیزی نیست جز یک سری تعالیم نظری و یک سری ملاحظات عملی، چه در ساحت فردی و چه در ساحت جمعی و اینها دقیقا به حقوق و معیشت و حکومت و سیاست، مربوط است. نکاتی که عرض شد از جمله، مفروضات و ملزومات دیدگاه مخالف با حکومت اسلامی از منظر معرفتی و کلامی است، اینک وارد حوزه حقوقی - فقهی می شویم تا ببینیم چه نبستهای غلط بلکه دروغی به امام راحل داده و نظریات ایشان را چگونه تحریف می کنند. و بعضی تعبیرهای غلطی که به دیدگاه امام(رض) در باب ولایت فقیه معطوف کرده اند بررسی اجمالی می کنیم. ابتدا باید متذکر بود که در دیدگاه امام، «شارع » در مورد سرنوشت بندگانش و بویژه در مسئله حاکمیت، سکوت نکرده و آن را مهمل نگذارده است. احکام اجتماعی برای تکامل انسان، وضع کرده و برای حاکمیت، شرائطی گذارده است، یعنی به نفع مردم و از فرط حساسیت نسبت به حقوق بشر، سختگیری زیادی در مورد حاکمیت، به خرج داده است چون هرکسی لیاقت و حق آن را ندارد که بر سرنوشت و جان و مال و آبروی مردم مسلط شود. مردم، اگر بدنبال فلاح و سعادت و کمالند، به ضرورت منطقی باید آن احکام و اهداف را تبعیت کنند. خداوند با اعلام شرائط حکومت، عملا به مصادیق حاکم اشاره کرده و تشخیص آن را به عهده ی خود مردم یعنی مؤمنین گذارده تا از طریق نخبگان خود، مصادیق را بیابند و با فرد اصلح، بیعت کنند. حاکمیت صالح اسلامی، اگر تابع احکام الاهی و ملتزم به حقوق مادی و معنوی مردم باشد، مشروعیت دارد و در غیر این صورت، نامشروع و ناصالح است و باید اصلاح یا تعویض شود. منابع مقاله: مجله کتاب نقد، شماره ۱۱ ، ؛

نظریه دولت در فقه شیعه (۴)

نظریه دولت در فقه شیعه (۴) اینک می خواهیم به چند نمونه از تحریف های غیر اخلاقی و افترائات فقهی در حقوق سیاسی که بعضی آقایان در خصوص نظریات امام «رض» در ولایت فقیه، مرتکب شده اند اشاره کنم و جالب است که برخی از اینان ادعا کرده اند که مروج نظریات امام در این حوزه بوده و قرائت ایشان! را قبول دارند. عرض کردیم که در تز امام، حاکمیتی که مسئول ساختن جامعه ای اسلامی و عادلانه است باید از بینش اجتهادی در اسلام و از توان تدبیر و مدیریت عقلانی و تجربه و محبوبیت مردمی و از تقوی و عدالت در امور فردی و حکومتی برخوردار باشد. اینک برخی از افترائات کذائی را مرور کنیم: ۱) حق نظارت و عزل ادعا شده است که: «در دیدگاه امام، مردم، نه بلاواسطه و نه بواسطه نمایندگانشان، حق دخالت در اعمال ولایت یا نظارت بر اعمال ولی فقیه عادل را ندارند و در عزل و نصب ولی شرعی، هیچ حقی ندارند و با وجود فقاهت و عدالت، دیگر امکان امر به معروف و نهی از منکر نسبت به حاکمیت اسلامی نیست و لذا به رسمیت شناختن چنین حقی برای مردم یا نمایندگان مردم، به منزله نفی ولایت و خروج مردم از عنوان شریع «مولی علیهم» است! !» * در حیرتیم که این نسبتها را از کجا می آورند؟ نه در قانون اساسی امام، نه در آثار مکتوب فقهی و نه در فرمایشات شان، هرگز عباراتی دال بر اینکه رهبر، قابل عزل و نصب نیست و مردم با

نماینـدگان شان حق نظارت ندارند یا نباید امر به معروف کرد و ... مطلقا وجود ندارد. بلکه ایشان صـریحا می فرمودند که ولی فقیه اگر مرتکب معاصـی شود، اگر حقوق شـرعی مردم را تضـییع کند، اگر به وظائف خود عمل نکند و اگر و اگر ...، از ولایت، ساقط است و اطاعت او حرام است. قـانون اساسـی این نظام هم صـریحا از حق نظارت و حتی عزل و نصب رهبری سـخن می گویـد. مگر مجلس خبرگـان، نماینـدگان مردم نیسـتند و مگر عزل و نصب رهبر و یـا نظـارت بر رهبری و استیضـاح، حق بلکه وظیفه مسـلم آنها نیسـت؟ ! ۲) آراء عمـومی و فرمـالیزم ادعـا شـده است که: «در این دیـدگاه، مردم در انتخابـات در مورد حـاکمیت، ذیحق نیسـتند و احترام به مردم و انتخابات، در واقع صوری است و از باب اضـطرار یا برای مقابله با تبلیغات دشـمنان، به آراء عمومی رجوع می شود و اختیاراتی که به مردم داده می شود، فقط در این حـد است که مردم مخیر می شوند از میان فقیهان عادلی که در تعیین و تشـخیص ولی امر، هم مبنـا هسـتند، افرادی را انتخـاب کننـد و فقیهان منتخب مردم، ولی امر را تعیین کرده یا تشـخیص دهنـد و چه مردم رأی بدهنـد چه ندهنـد، ولاـیت فعلیه برای ولی به صـرف تعیین فقهـاء ثـابت است. یعنی فقـط برای بسـتن دهان دشـمنان اسـلام، انتخاب صورت می گیرد.» اولا این دوسـتان، گویا چشـمشان را بسـته اند. نه جهتگیری توده های مردم را می بینند و نه حتی قانون اساسی و روال انتخـاب رهـبری را مـد نظر قرار داده انـد. اگر مردم رأی ندهنـد، مگر مجلس خبرگـانی، تشـکیل و رهـبری، تعییـن می شـود؟ رهـبری، طی یـک انتخـاب دو مرحله ای از سـوی مردم، تعیین می شود و دو مرحله ای بودن انتخابـات، دنیـا مرسوم است و وجه دو مرحله ای شدن آن هم، حساسیت مسئله و ضرورت تشخیص مصادیق و احراز ملاکهای پیچیده ای است که در مورد حق حاکمیت، وجود دارد و محتـاج به کارشناسـی است. هر چه سـختگیری در مورد شـرایط رهـبری، بیشتر باشـد، بیشتر به نفع مردم و حقوق مردم است. اسـلام، در مورد حاکمیت، حساس است و سـرنوشت مردم را به دست هر کس نمی سپارد. پس مردم کاملا ذیحق اند و البته دایره این حقوق را «شریعت» معلوم کرده یعنی حق ندارند علیرغم شرط و شروط الاهی، کسی را به زعامت برگزینند. حق ندارند، با افراد فاسق و ظالم و اهل دنیا بیعت کننـد، حق ندارنـد از افراد بی کفایت، جاهل، بیسواد، و خودخواه، بی تقوی، وابسته، عیاش، غیر کارشـناس و بی اراده، اطاعت کنند و ولایت پذیری در برابر فاقدین شـرائط نظری و عملی، حرام است. امام در داخل حریم شـرط و شروط الاهی، مردم کاملا ذیحق اند و این حق، در قانون به رسـمیت شـناخته شده و پایه تئوریك این نظام است، پس احترام به آراء مردم، صوری و برای بسـتن دهان ها نیست بلکه این آراء اگر رأی شارع را نقض نکند و با مسلمانی مردم، منافات نداشته باشد قطعا نافـذ و منشـاء آثار شـرعی و اجتماعی است. در باب نوع دخالت آراء مؤمنین و مردم در حق حاکمیت و مشـروعیت در مباحث قبلی توضـیحاتی دادیم که از جهـاتی شبیه دخـالت مقلـد در مشـروعیت و حجیت فتوای مرجع خاص برای اوست و البته تفاوتهائی هم در کـار است. ولی فقیه با مردم، واقعا نوعی قرار داد می بنـدد که البته آن را نمی توان وکالت نامیـد مگر در اموری که حوزه اختیارات شرعی مردم است. در این قرار داد. یکطرف متعهـد می شود که صادقانه و بطور جدی بدنبال اجراء احکام خدا و تأمین حقوق مادی و معنوی مردم و اجراء عـدالت و تربیت و امنیت جامعه باشـد بـدون هیـچ امتیاز دنیوی شخصـی و دنیا طلبی، و طرف دیگر که مردم باشـند، با این بیعت که از طریق انتخابات خبرگان صورت می گیرد تعهد می کنند که در چارچوب شـریعت الاهی و مصالح ملی از مقام «ولایت» ، حمایت و تبعیت کننـد و قانون پذیر باشـند و البته در عین حال، هم مسـتقیما و هم با واسـطه خبرگان نماینده خود بر رهبر، نظارت کننـد که احیانا از مسیر الاهی و تعهـدات خود، خارج نشود. این «ولایت» است و در عین حال نوعی «قرارداد» هم می توانـد بشـمار آیـد. واقعـا یك تعهـد طرفینی است که البته نه مردم و نه امام، هیچیك نمی تواننـد در این قرارداد، از حریم اختیارات شرعی خود خارج شوند و طرفین نسبت به یکدیگر، التزاماتی متقابل دارند. رابطه، رابطه مالك و مملوك، یا ارباب و رعیت نیست. رابطه ایمـانی و اخلاـقی و حقوقی و با ضابطه های کاملا مشـخص است. البته، بی تردیـد «صـلاحیت» یك فرد برای تصـدی ولایت، چیزی نیست که با آراء مردم یا خبرگان، موجود یا معـدوم شود و لـذا چه مردم رأی بدهنـد و چه ندهنـد، شـخص، صـلاحیت برای رهبری را یـا دارد و یـا نـدارد و اینها ربطی به هم ندارنـد. کشف صـلاحیت، غیر از ایجاد صـلاحیت است . اما فعلیت این «ولایت» ،

رسمی شدن و قانونیت و نفاذ آن، البته با آراء مردم ارتباط خواهد یافت، تا مردمی بودن و اطاعت پذیری را تأمین کند و این آراء از طرق کارشناسان منتخب مردم (خبرگـان)، تـأمین می شود تـا قیـد «کاشـفیت» لحاظ شود یعنی صـلاحیت فرد برای تصـدی ولایت، توسط افراد مورد اعتماد مردم، و احراز و اعلام شود و حجیت یابـد. پیش از رأی مردم و اعلام نظر کارشـناسان مردمی البته ولایت، قابل تحقق نیست گر چه صـلاحیت آن باشد. اختلاف «جعل» و «کشف» هم ثمره عملیه مهمی در این مقام نخواهد داشت. بویژه که جعل هم و جعل مشـروط و ایدئولوژیک است. ۳) تنفیذ، مشـروعیت، مسـئولیت آقایان به امام، نسبت می دهند که: «مشروعیت «فرد منتخب مردم» در هر سـطح، متوقف بر امضاء و تنفیـذ ولی فقیه است و یک شـخص، منشأ مشـروعیت کل نظام است و همه نهادهای حکومتی و حتی قانون، با تنفیـذ وی مشـروع می شود و فوق قانون هم هست و فقط در برابر خـدا مسـئول است و هیچ نهاد بشـری و قـانونی حق نظارت بر ولی فقیه را نـدارد و نظارت بر رهبری، استطلاعی است نه استصوابی و ما فوق او، فقط خـداست.» اولا ببینیم مسئله تنفیـذ، از چه قرار است؟ ! تنفیـذ در حکومت اسـلامی، نه سـخیتی بـا توشیح ملوکـانه در نظـام شـاهی دارد و نه یـک امضـاء تشـریفاتی است. بلکه اعمال حساسیت نسـبت به رعایت موازین اسـلامی و حقوق مردم است. مسـئله تنفیذ را باید در راسـتای مسئله مشـروعیت فهمیـده، اگر در باب حق حاکمیت نسـبت به دغـدغه های مکتبی، اهتمامی باشد بی شک باید به نظارت از ناحیه رهبری واجد شـرایط، تن داد و این نظارت اگر تشـریفاتی نباشد و ضمانت اجراء داشته باشد. همین «تنفیذ» خواهد بود. ملاک برای تنفیذ یا عـدم تنفیذ، تمایلات شخصـی رهبری نیست بلکه تشـخیص او و در راسـتای وظایف اوست. ثانیا ببینیم مفهوم نشئت «مشـروعیت» از شخص، دقیقا چیست و چه مقدار، مفهومی اسلامی است؟ ! برخی مدام از الفاظی استفاده می کنند که شباهت بلکه مطابقت «ولایت فقیه» را با نظام «سلطنت» القاء کنند. لذا باید مجددا در باب غیر قابل قیاس بودن «ولایت مطلقه فقیه» با «سلطنت مطلقه فردی» ، رابطه ولی فقیه بـا «قانون» ، چنـد تـذکر عرض کنم: یک: «ولایت مطلقه» بعلت شـباهت صـرفا لفظی با «حکومت مطلقه» ، متاسـفانه قربانی بعضـی سوء تفاهم ها و سوء تعبیرها شده است. ولایت مطلقه فقیه، اساسا در تقسـیم بندی مشهور علوم سیاسی از سنخ حکومت های مشروطه است نه حکومت مطلقه. امام، بارها به لوازم این تفکر و مسئولیت رهبری اشاره کرده اند و صریحا هم در کتاب ولایت فقیه فرموده انـد. عین عبارت ایشان چنین است: «حکومت اسـلامی، نه اسـتبدادی است نه مطلقه، بلکه مشـروطه است. البته نه مشـروطه به معنی متعارف فعلی آن که تصویب قوانین، تابع آراء اشـخاص و اکثریت باشد. مشروطه از این جهت که حکومت کنندگان در اجرا و اداره، مقیـد به یـک مجموعه شـرط هسـتند که در قرآن کریـم و سـنت رسول اکرم (ص) معین گشـته است. مجموعه شـرط همان احکـام و قـوانین اسـلام است که بایـد رعـایت و اجرا شـود. از این جهت حکومت اسـلامی، حکومت قوانین الاـهی بر مردم است) . (ولاـیت فقیه ص ۵۲ و ۵۳) .» پس ولاـیت مطلقه امام خمینی، یک نظام مشـروطه است منتهی یک مشـروطه لائیک نیست که صـرفا مشـروط به آراء بشـری باشد. بلکه در درجه اول مشروط به شروط الاهی است که مردم مسلمان، خود آن را پذیرفته اند و حکومت یک فقیه عادل واجد شـرایط، بشرطی مشروع است که احکام خدا و حقوق شرعی مردم و مقتضیات عدالت اجتماعی و مصالح امت اسلامی را رعایت کند. پس نه تنها ولی فقیه بعنوان یک شخص، منشاء مشروعیت نظام و قانون و مناصب حکومتی نیست بلکه حتی مشروعیت و اختیارات خود بعنوان یک شخص حقوقی را هم، از ناحیه خود ندارد و با کسب صلاحیتهای علمی و عملی، باید آن را بـدست آورد و بنا به فرض، بدست آورده تا توانسـته متصدی ولایت عامه شود. البته وقتی از مشـروعیت اجزاء حاکمیت، مثل عزل و نصب ها و قوانین جزئی و اداری و ... سـخن به میان می آید، طبیعی است که ابتدا باید ریشه آن را در اصل مشـروعیت نظام جسـت که به مسئله حق حاکمیت، مرتبط می شود و عرض کردیم که حق حاکمیت، مشروط به ضوابط اسلامی مثل عدالت، فقاهت و توان مـدیریت و ... است. به این معناست که می گوینـد حاکمیت، بدون حضور یک متفکر دینی مجتهد و عادل و با تقوی در رأس آن، مشـروع نیست. معنای این عبارت، آن نخواهـد بود که شـخص، منشاء مشـروعیت یا فوق قانون است بلکه وجود آن ضوابط خاص و شخصـیت حقوقی وی است که شـرط مشـروعیت نظام می باشد و این نکته ای روشن و بی اشکال است. اما اینکه گفته شد که ولی

فقیه در منطق امام (رض) فقط در برابر خدا مسئول است و هیچ قانونی نمی تواند بر او نظارت کند، این نیز یک تفسیر جعلی و افتراء به امام است. نه تنها نظارت، بلکه استیضاح و امر به معروف و نهی از منکر نسبت به حاکمیت و حتی عزل رهبر، در شریعت و در قانون این نظام، پیش بینی شده و هیچ کس منکر آن نیست. البته مفهوم کلامی «مسئولیت» در واقع، منحصر به محضر خداست و نه فقط در مورد رهبری بلکه همه مردم، در پیشگاه خداوند مسئولیت شرعی دارند. اما مسئولیت بمفهوم حقوقی و اجتماعی آن که مستلزم حق سؤال و نظارت و انتقاد و عزل باشد، کاملا در قانون پیش بینی شده است و همه مردم به نحو عام و خبرگان نماینده آنها بنحو خاص، چنین حقی را دارند. البته نقد و استیضاح و عزل رهبری، قانونمند است و آداب عقلی و شرعی خاصی دارند و این انضباط و قانونمندی انتقاد، در نظامهای لائیک هم جاری است. مافوق رهبر، فقط خداست. آری اما همین خداوند، حقوقی برای مردم، بر ذمه رهبری (و بعکس) ثابت کرده که باید رعایت شوند و مشروعیت نظام، به رعایت آن حقوق، گره خورده است. این که نظارت، ضامن اجراء باید داشته باشد البته سخن درستی است و قانون نیز پیش بینی کرده که مردم، خبرگان خود را برگزینند تا ایشان بر اساس ضوابط اسلامی و قانونی بر رهبر، نظارت کنند اما اگر مراد، آن است که رهبری باید در کلیه تصمیمات خود، یک بیک از مردم یا از وکلاء آنان اجازه بگیرند، حرف نا مربوطی است یعنی نه شدنی است و نه در قانون آمده و نه حتی در نظامهای غیر ولائی و غیر دینی، چنین می کنند و نه چنین می توانند بکنند . زیرا در چنین شرائطی اصولا رهبری، دیگر معنا و امکان نخواهد داشت و دیگر رهبری نخواهد بود. «نظارت بر رهبری» ، غیر از «دخالت در رهبری» است. اصولا «رهبری» وقتی مفهوم می یابد که مردم، تبعیت (در عین نظارت) کنند. معیار «نظارت» نیز نظام حقوقی و اخلاقی اسلام است ولی نباید و نمی توان جای رهبری و مردم را از حیث حقوقی، عوض کرد. در هیچ کجای دنیا هم حاکمیت چنین نمی کند این نوع تئوریزه کردن هرج و مرج است منتهی گروهی همانطور که شاه را نصیحت می کردند که «سلطنت کند نه حکومت» ، اکنون نیز از ولی فقیه می خواهند که «سلطنت کند نه ولایت» ، بعبارت دیگر، تنها نظارت تشریفاتی و استطلاعی داشته باشد و در هیچ موردی دخالت نکند! ! چنانچه گفتیم نظارت بر رهبری غیر از دخالت در رهبری است و هیچ رهبری، اساسا امکان استجازه و استصواب لحظه بلحظه از شهروندان را ندارد. ۴) ولایت، ضد سلطنت «ولایت مطلقه فقیه» را باید مسبوق به محکمات فلسفه سیاسی اسلام، تفسیر کرد. محکماتی از این قبیل که حاکم مستبد، طاغوت است و ولایت، سلطنت نیست، دو شبهه اصلی در باب «ولایت مطلقه فقیه» را که از دو نقطه عزیمت متفاوت هم صورت گرفته است. مجاب می کند و هر دو را هم امام «رضا» ، نظرا و عملا پاسخ فرموده بودند، یکی استبدادی و سلطنتی بودن «ولایت مطلقه» است که با وجود مشروط بودن حاکمیت فقیه، حق نظارت عامه و خبرگان، حق امر به معروف و نهی از منکر و استیضاح، حق عزل و بویژه شرایط بسیار صعب العبور «ولایت» و وظایف سنگین رهبری و ...، استبداد و حاکمیت مطلقه فردی و سلطنت، را بکلی منتفی می کند. اما شبهه دوم که اتفاقا از منشاء متفاوتی صورت می گیرد، توهم «فوق قانون» و «فوق شریعت» بودن رهبری است. در اینجا البته بحث اختیارات حکومت و رهبری پیش می آید و باید دانست که اولا اختیارات مربوط حاکمیت، اختیارات شخصیت حقوقی است نه حقیقی. گرچه نباید غفلت کرد که این اختیارات را بالاخره اشخاص حقیقی اند که اعمال می کنند و تفکیک شخصیت حقیقی از حقوقی، یک تفکیک اعتباری است اما در واقع، همین تفکیک اعتباری است که منشاء و حدود اختیارات را معلوم می کند و مطلقه بودن ولایت را نیز توضیح می دهد. شخصیت حقیقی، منشاء و زمینه شخصیت حقوقی فرد است و در عین حال، مجرای اعمال حقوق و اختیارات شخصیت حقوقی هم هست و لذا تفکیک این دو از یکدیگر در موارد بسیاری، اعتباری است. «اختیارات حکومتی» که توأم با مسئولیت دنیوی و اخروی و لازمه انجام تکلیف و خدمت به مردم است، غیر از حقوق شخصی رهبر است. رهبر و سایر مسئولان در حاکمیت دینی از حیث منافع خصوصی و حقوق شهروندی، هیچ امتیازی نسبت به آحاد مردم ندارند بلکه باید محدودیت های بیشتری نیز رعایت کنند. پس ولایت فقیه، به مفهوم ولایت «نهاد حاکمیت» است اما این حاکمیت را فقیه است که اعمال و نمایندگی می کند و بدون نظارت و اجازه او، قابل اعمال نیست. لذا

«ولایت فقیه» ، درست است که متعلق به شخصیت حقوقی «فقیه» یعنی نهاد «دولت اسلامی» است. اما قائم به شخصیت حقیقی «فقیه» است و اگر این دولت و نهاد حکومت، «فقیه عادل» را در رأس تصمیم گیری نداشته باشد و تصمیماتش توسط مجتهد عادل، تنفیذ و تأیید نشود، مشروعیت ندارد. پس مراد از اختیارات مطلقه، این نیست که ولی فقیه یا حاکمیت، حق ظلم کردن و قانون شکنی و تجاوز به حریم شرعی افراد شهروندان یا سلب حقوق آنها و یا حق معصیت کردن و نقض احکام الاهی و تصمیم گیری بر خلاف مصالح ملی را دارند، هرگز. زیرا ارتکاب هر یک از این محرمات، عدالت و صلاحیت حقیقی و لذا مشروعیت حقوقی و حق حاکمیت شرعی و مدنی را از فقیه مزبور سلب می کند. معیار تصمیم گیری های «ولی فقیه» ، معیارهای دینی و عقلی است. اینجا حوزه «منافع شخصی» ولی فقیه یا امتیازات مادی او نیست. اگر حاکم، بر اساس چنین معیارهای غلط، موضعی بگیرد، اصولا از ولایت، ساقط است زیرا فاقد عدالت شده است. اگر احراز شود که فقیه بر اساس نفسانیت و عصبیت و خودخواهی و دنیا طلبی، «العیاذ با..». موضع می گیرد. اصولا حکومت او نامشروع است و باید اصلاح و در غیر اینصورت، تضعیف و برانداخته شود یعنی ابتدا استتابه و سپس عزل او واجب است، و اطاعت و حمایت از او حرام می باشد. پس این اختیارات بر محور «مصالح امت» ، (آنهم با تعریف اسلامی «مصلحت» نه با تعریف لائیک و مادی آن) است که رهبری صالح و مجتهد پس از مشورت با نخبگان و صاحبنظران و کارشناسان، به «تشخیص» می رسد و آن را بر اساس اعتقاد به معارف اسلامی و التزام به اخلاق و احکام اسلامی، اعلام و اعمال می کند . و مسئولیتی را هم می پذیرد. البته در حوزه مباحات اولی، می تواند بر اساس همان مصالح عقلی و اهداف اسلامی، جعل احکام حکومتی کرده، برخی مباحات را منع یا الزام کند و احکام حکومتی، موقتی و تابع مصلحت سنجی های کارشناسانه و لازمه حاکمیت است. دوم اینکه در موارد خاصی، گاه تزاحم میان مصالح یا قوانین با یکدیگر پیش می آید. در چنین مواردی عقلا و شرعا باید اهم را بر مهم ترجیح داد و ملاک اهمیت نیز در تعامل «شرع و عقل» ، پس از تأمل و مشورت بدست می آید و نهایتا تشخیص آن با رهبری بوده و در ذیل رهبری، با «شورای تشخیص مصلحت» است. ۵) ولایت مطلقه، امری عقلائی ولایت مطلقه فقیه، همان است که گفتیم و توجه داشته باشیم که انواعی از این اختیارات در نظامهای لائیک نیز برای حاکمیت، تثبیت شده است با این تفاوت که ملاک این تشخیص و ترجیح ها و قانونگذاری ها در حکومت های استبدادی، شخص سلطان و تمایلات و منافع اوست و در حکومتهای دمکراتیک، ظاهرا آراء عامه است (و در واقع، الیگارشی کمپانی های سرمایه داری و سلاطین رسانه های تبلیغاتی) است و در حکومت اسلامی، این ملاک، مجموعه آموزه های دینی (نه فقط احکام فرعی فقهی) و مسلمات عقلی، در رعایت عدالت و مصالح جامعه اسلامی می باشد . پس ملاحظه می کنید که اختیاراتی که «مطلقه» می نامیم، اصلا جزء لوازم عقلی «حاکمیت» است و در کلیه حاکمیت های دینی و لائیک نوعی از آن وجود دارد و جالب است که بدانید از میان بزرگترین نظریه پردازان سیاسی لیبرال کسانی چون جان لاک و ... که پدران لیبرالیزم کلاسیک می باشند صریحا از چنین اختیارات سیال مدیریتی و بعبارتی فوق قانون، تحت عناوینی چون «قانون نانوشته» یا حق وتوی «مصالح جمعی» یا اهم بودن منافع ملی نسبت به سایر ملزومات حکومتی و ... بصراحت و تأکید دفاع شده است. «ولایت فقیه» (و هیچ حاکمیت دیگری)، اگر مطلقه (به این معنا که عرض کردم) نباشد، اصولا ـ قابل اعمال نیست. ولایت «غیر مطلقه» فقیه، چیزی مثل حکومت طالبان می شود که در آن، اجتهاد و «اصلی فرعی» سازی، و اولویت بندی و معماری جامعه وجود ندارد و لذا آن حکومت دینی، در رأس حاکمیت احتیاجی به مجتهد عادل ندارد. حکومت عوام است که بند به بند و از یک کنار بخواهند قانون یا شرع را بدون ملاحظات اجتهادی اجراء کنند. حال آنکه، حکومت دینی، صرفا چیدن آجرهای قانون مدنی یا احکام فرعی شرعی بر روی یکدیگر نیست بلکه به علاوه، «مهندسی احکام» است یعنی نوعی نظام سازی و معماری جامعه دینی و اولویت بندی اجرائی احکام است. البته مصلحت سنجی، خارج از دایره شریعت نیست و «مصلحت نظام» شیعه، با استحسان و قیاس و ... واقعا تفاوت دارد و گرچه طبق بعضی از تعریفهائی که از مصالح مرسله، فتح و سد ذرائع شده، مشابهتهایی وجود دارد، لذا اظهار شعفی هم که رویکردهای سکولار از

فرمایشات امام در باب «مصلحت نظام» کردند بی مورد است چون گمان کردند که این مصلحت نظام اسلامی، همان «منافع ملی» در قاموس لیبرال است لذا گفتند که ولایت مطلقه فقیه، تشریع در عرض شریعت و کمک به سکولاریزاسیون حکومت شرعی است ! ! آقایان گمان کردند که «حق تأخیر اجرای یک حکم شرعی فرعی» جهت مصلحت مهمتر شرعی، به مفهوم تعطیل بلکه نسخ شریعت و حذف احکام الاهی از صحنه حاکمیت به بهانه منافع ملی است، هرگز چنین نیست، بلکه این حق را خود شریعت و خود قانون اساسی، به مجتهد عادل در رأس حاکمیت داده است و حاکمیت رسول الله (ص) و علی (ع) هم از این حق، بارها استفاده کردند و بدون آن، اعمال حاکمیت نمی توان کرد یعنی اجراء حکم را به خاطر اجراء یک حکم مهمتر دیگر اسلامی یا به علت مصلحت مهمتر شرعی، موقتا به تأخیر انداختند. و این، قربانی کردن «شرع» به پای «مصلحت» نیست بلکه رعایت منطقی مصلحت سنجی هاست که در خود شریعت، لحاظ و پیشبینی، بلکه توصیه شده و در قانون اساسی نیز به «ولایت مطلقه» ، تصریح شده است و همه این اختیارات، به مقام اجراء مربوط است نه تشریع. اولویت بندی های حاکمیت صالح، به معنی قانون شکنی یا حذف شریعت نیست. روال اصلی حاکمیت، رعایت قانون اساسی بلکه قوانین جزئی کشور است. لذا رهبر حق ندارد حتی قوانین عادی راهنمایی و اجرائی را در مسائل شخصی خود زیر پا بگذارد و نمی گذارد. بلکه بیش از دیگران، اهل رعایت و احتیاط است. و اینست که عرض کردیم فقیه که در اجراء عدالت، «ولایت مطلقه» و اختیارات زیاد (توأم با مسئولیت دنیوی و اخروی دارد و مبسوط الیه است) اما در حوزه منافع شخصی، صد در صد محدود و تحت فشار و مقبوض الیه است و هیچ حاکمی در هیچ نظام سیاسی در اندازه حاکم شرعی، مقید و محدود و مسئولیت پذیر نیست. پس محاسبات و اختیارات حکومتی غیر از منافع شخصی است و به این معنی، رهبر، فوق قانون نیست، چه رسد به فوق شریعت! ! ۶) مصالح جامعه، نه منافع فردی حاکمان «مصلحت» ، علی الاصول در همان رعایت شرع و قانون اساسی است اما اگر در شرائط خاصی، مصالح خاصی پیش آید که برای رعایت حقوق مهمتر مردم یا احکام مهمتر الاهی مثل حفظ اصل «نظام عادل» . در مواردی که واقعا خطرات جدی تری آن را تهدید کند، عقلا و شرعا می توان یک قانون مدنی یا حکم شرعی را که با آن مصلحت مهمتر در تزاحم است. موقتا اجراء نکرد و همه می دانیم که این، نه استبداد است و نه سکولاریزم و نه هوای نفس، زیرا در ولایت مطلقه فقیه، حاکم، فقیهی است تابع احکام فرعی الاهی (اعم از اولی و ثانوی) ولی چون اصل تشکیل و حفظ حکومت اسلامی، خود یک حکم اولیه شرعی، بلکه اهم احکام است در مقام تزاحم با احکام فرعی دیگر اعم از عبادی و غیر عبادی، در مقام اجراء، اولویت می یابد و این خود حکم اولی الاهی است و در قانون اساسی نیز عین تعبیر «ولایت مطلقه» با همین معنا مورد نظر امام «رض» آمده و این اختیارات، قانونمند و مدون شده است. نباید نباید میان «مزایای شخصی» با «اختیارات حکومتی» خلط کرد، چنانچه نباید میان «منافع شخصی حاکم یا هیئت حاکمه» با «مصالح اسلامی جامعه و نظام» خلط کرد. مثلا امر دائر است که حکومتی بماند تا احکام اسلام را اجراء کند یا این حکومت، قربانی اجراء نا بهنگام، ناقص یا غلط فقط یکی از صدها حکم شود. واضح است که اجراء ۹۹ حکم بر اجراء یک حکم، مقدم است. پس ولی فقیه در عرض احکام شرع (یا بالاتر از آن! !) جعل حکم نمی کند بلکه از اختیارات حکومتی مشروع خود برای اجراء کاملتر، وسیعتر و دقیقتر احکام شرع بهره می برد. اختیارات حکومتی، معصوم و غیر معصوم ندارد زیرا وظایف حکومت اسلامی، وظائف روشنی است که منحصر به معصوم (ع) نشده و بدون آن اختیارات قابل اعمال نیست البته شخصیت حقیقی هیچکس با معصوم، قابل قیاس نیست ولی مسئولیت ها و لذا اختیارات حقوقی حاکم غیر معصوم، شعبه ای از همان اختیارات معصوم و مسبوق به اذن او و تداوم راه او والبته بنحو غیر معصومانه است. البته اختیارات حکومتی، قابل سوء استفاده و سوء فهم نیز هست و باید مراقب بود که به بهانه مصلحت احکام خدا و حقوق مردم را احیانا تعطیل نکنند که هم حاوی استبداد و هم سکولاریزم خواهد بود و مسئله بسی حساس است اما این آفت را به انحاء دیگری باید مهار کرد نه با سلب اختیارات معقول حاکمیت، چون حاکمیت بدون این اختیارات، قادر به انجام وظائف شرعی و عقلی خود نیست. مهار حاکمیت، علاج دیگری دارد و به مسئله حق حاکمیت و مشروعیت و نظارت بر حاکم و ... مربوط می

شود و در آن حوزه ها بایـد و می توان حاکمیت را مهار کرد و این مهار، بایـد ممهور به مهر ضوابط اسـلامی باشـد. ۷) مدیریت و اجتهـاد، نه تشـریع و نه قـانون شـکنی بنـابراین، «مطلقه بودن» ولایـت، به مقام تشـریع مربوط نیست. بلکه نوعی برنامه ریزی عملی و مدیریتی است. از طرفی، رابطه ولی فقیه با «قانون» هم روشن است. در مسائل شخصـی، «ولی فقیه» کاملا و بدون اسـتثناء، تابع قانون و بـا دیگران، مسـاوی است و امـا در بـاب اختیارات حکومتی، البته با بقیه تفاوت دارد زیرا چنانچه گفتیم وظائف بیشتری از دیگران دارد و در دنیـا و آخرت، مسـئول حقوق مردم است. در حکومت علی الا ـصول، قـانون اساسـی، ملاک است اما خود قانون اساسـی، مشـروعیتش را از کجا آورده است؟ شـریعت الاهی، خاسـتگاه این قانون است. در چنین مواردی، حاکم حق هیچ تخلفی ندارد. البته موارد خاصی در قانون هست که به ساختار اجرائی حاکمیت و مدیریت مربوط می شود و جنبه ابزاری برای ابعاد محتوایی و اسلامی قـانون دارد و وحی منزل نیست و قابل اصـلاح و تجدیـد نظر می باشـد و البته راه قانونی و پیشبینی شـده ای نیز برای آن هم پیشبینی شـده که نبایـد از آن تخلف کرد بعلاوه که اختیارات ویژه «بحران» هم مثل هر حکومتی در حکومت اسـلامی نیز ملحوظ می باشـد. اگر صـلاحیت رهبری هست، حق تشـخیص مصـلحت را دارد چون این حق، اصولا ـ یک حق حکومتی است. بنابراین رهبری پس از مشورت با شورای تشخیص مصلحت و سایر کارشناسان و توجیه کردن جامعه، می تواند اجرای یک قانون را موقتا تعطیل کند و این حق هم در خود قانون، پیش بینی شـده و در قانون اساسـی از «ولایت مطلقه» به همین مفهوم صـریحا نام برده شده است و لذا از این موارد نمی توان تعبیر به قانون شـکنی کرد. این اختیار، یک اختیار قانونی و مشـروع است. یک مثال ساده، برای مفهوم صحیح «فوق قانون بودن» یا «مصـلحت نظام» اختیارات افسـر راهنمایی بر سر چهار راه است که در صورت کور شدن گره ترافیک می تواند موقتا قانون چراغ قرمز را تعطیل کنـد و دسـتورات فوق قانون (نه غیر قانونی) در جهت هـدف و روح قانون بدهد تا مشـکل حل شود. این اختیـارات عقلی، حق همه مـدیریت هـائی است که بایـد امکـان مـانور عقلا ـئی در جهت انجـام وظیفه داشـته باشـند بنابراین به هیچ تعبیری، قانون شکن و مستبد تلقی نمی شود. منابع مقاله: مجله کتاب نقد شماره ۱۲، ؛

نظریه دولت در فقه شیعه (۵)

نظریه دولت در فقه شـیعه (۵) اشـاره: در این مقـاله به برخی تحریف هـا که علیه مکتب سیاسـی امـام خمینی «رض » صورت گرفته پاسـخ داده و تاکیـد شـده است که مردمگرائی، غیر از پوپـولیزم و عوامزدگی، مشـارکت غیر از مباشـرت، و نظـارت غیر از دخـالت است، عقـد حکومت، از نوع وکـالت نیست و مشـروعیت، یـک حقیقت غیر زمـانی و فرازمـانی است و انتخاب جهت دار، منافاتی با انتصاب الاهی ندارد و حکومت دینی پیشـنهادی مخالفان ولایت فقیه، در واقع، یک حکومت دینی نیست. ۸- مشارکت یا مباشرت؟ ! افتراء دیگری نیز به مکتب سیاسـی حضـرت امام (رض) زده اند: «در این دیدگاه، مردم در تمامی شـئون سیاسـی و امور عمومی به ویژه در تعیین خطوط کلی سیاسـی جـامعه، فاقـد اهلیت و نـاتوان از تصـدی دانسـته می شونـد» .! ! ! از مفتریان بایـد پرسـید که اگر مکتبی برای حاکم و حاکمیت، شـرط «عـدالت » و «آگاهی » و «التزام » به مکتب را نهاد، آیا مردم را نااهل و ناتوان دانسـته است؟ ! در کدام حاکمیت غیر دینی، تنظیم همه شـئون کلان سیاسی و امور عمومی و تعیین خطوط کلی سیاسی جامعه با آحاد افراد است و همه در کلیه برنـامه ریزیهـا و سیاسـتگزاری دولت خود دخـالت مسـتقیم و لحظه بلحظه می کننـد؟ ! و در کجـای سیره امـام یا سایر منادیـان ولایت فقیه، چنین تحقیری نسـبت به مردم شـده است؟ ! در دیـدگاه امام (رض)، در حیطه توانائی ها و وظائف و نیاز خود، هریک از مردم و مسئولان، حدودی و حقوقی دارند که معلوم است. براستی چرا چنین تعبیرات سخیف، تحریک کننده و مغالطه گر از چنـان مفـاهیم منطقی و روشـنی می شـود؟ ! ۹- انکـار فضـیلت نخبگـان، پوپولیزم و عوامفریبی: نیز گفته انـد که در دیـدگاه امام (رض) : «مردم در اداره امور و تـدبیر مسائل اجتماعی بر مبنای اهـداف و احکام اسـلامی با فقیهان، هم سـطح نیسـتند» . بایـد پرسـید ولا ـیت فقیه به کنـار، در جوامع لائیک، آیا کلیه صـنوف و اقشار در کلیه امور و مسـئولیتها با یکـدیگر و با حاکمیت به طرز مساوی

دخالت می کنند؟ ! آیا تفکیک وظائف و اختیارات نمی شود؟ آیا حوزه اختیارات و مسئولیتها روشن نمی شود؟ ! آیا تقسیم کار، غیرمعقول است؟ ! آیا سایر مردم، اطباء، مهندسان، کارگران، بازاریان و کارمندان در اداره کشور و تدبیر مسائل اجتماعی، همگی با یکدیگر و نیز با مدیران کشورشان، صاحب وظائف و اختیارات کاملا یکسان و توانائی های کاملا یکسانند؟ ! و هر کسی جای هر کسی می نشیند و کار او را می کند؟ ! در نظام اسلامی، اگر تدبیر امور بر مبنای اهداف و احکام اسلامی باید باشد، طبیعی است که یکی از متقضیات منطقی و ملزومات عملی همان ایده، تفاوت غیرفقیه با فقیه است و این تعجبی ندارد. مگر فقیه کیست و چه می کند؟ ! فهم و دسته بندی همان اهداف و احکام، کاری است که فقیه می کند و معلوم است که غیر فقیه در این باب، با فقیه، مساوی نیست، و نه توانایی مساوی و نه وظیفه یکسان دارند. اگر مساوی باشند مفهومش آن است که بود و نبود فقه و فقاهت، علی السویه است. چنانچه طبیب نیز با غیرطبیب در امر طبابت، همسطح نیست و سایر تخصصها نیز چنین است. فقیه و غیرفقیه در حقوق شهروندی، کاملاـ مساوی اند ولی در قدرت تشخیص مسئله فقهی، هرگز مساوی نیستند و این تعجبی ندارد. اما در کار ویژه هیچیک از علوم و فنون و مهارت ها، متخصص و غیرمتخصص، مساوی نیستند و اختیارات و نیز وظائف متفاوتی دارند. ۱۰- «انتخاب مشروط » ، غیرمعارض با «انتصاب » : گفته اند که در دیدگاه امام (رض) : «مردم در نصب و عزل حاکم، دخالتی ندارند و حاکم، منصوب خداست نه منتخب مردم » . این نسبت نیز دروغ است. مردم در انتخاب دو مرحله ای، رهبر را بر سر کار می آورند و با او بیعت می کنند و از طریق نمایندگان خبره خود که حق عزل نیز دارند بر رهبر، نظارت می کنند. مهم آن است که ملاک این عزل و نصب ها، به دلخواه افراد و یا با معیارهای لائیک و غیرالاهی نیست بلکه ملاک عزل و نصب ها و مشروعیتها و سلب مشروعیتها، شریعت و عدالت اسلامی است که ضامن حقوق مردم و حکم الاهی می باشد. بنابراین در پاسخ این سوال که حاکم، انتصابی است یا انتخابی؟ ! باید گفت که هم نصب الاهی و هم انتخاب مردمی، توامان و هر یک بگونه ای دخالت دارند. از طرفی، نصب الاهی است چون «شرائط حاکم » را خداوند بیان فرموده و لذا در عصر غیبت، به نصب عام، حدود و شاخصه ها را بیان فرمود و بنابراین او به هر حاکمیتی راضی نیست. از طرف دیگر، انتخاب مردم دخالت دارد چون این مردمند که طی انتخابات دو مرحله ای، رهبر را به رهبری شناخته و بر می گزینند و البته این انتخاب باید در چارچوب موازین شرعی باشد پس رهبری، هم منصوب خداوند (به نصب عام) و هم منتخب مردم (از حیث کشف مصداق اصلح در ذیل نصب الاهی) است. ما در جلسات قبل، در باب انتخاب در طول انتصاب و نحوه دخالت رای مردم در حق حاکمیت فقیه خاص اشاره کرده ایم. ۱۱- دخالت یا نظارت؟ ! آقایان به دیدگاه امام (رض) نسبت می دهند که: «مردم، حق دخالت در اعمال ولایت و یا نظارت بر اعمال حاکم را ندارند» . می پرسیم که دخالت در اعمال ولایت، به چه معنی است؟ ! وقتی مراد، مشارکت در مسائل سیاسی و پیشبرد امور اجتماعی است، نظام اسلامی قطعا نظامی مردمی و متکی به ایمان و مشارکت مردم است و اینهمه انتخابات پیاپی، از مظاهر مهم این مشارکت است، ولی اگر مراد، دخالت در رهبری است، اساسا دعوی غیر منطقی می باشد و با تفکیک وظائف قانونی، منافات دارد و در واقع، توجیهی بسود هرج و مرج است. باز نظامهای لائیک را مورد ملاحظه قرار دهیم. آیا در این نظامها مردم، بجای رئیس جمهور یا سایر مسئولین و نهادها تصمیم می گیرند؟ ! آیا مردم، کار پارلمان را و پارلمان، کار دادگستری را و دادگستری، کار ارتش را و... می کند؟ ! مشارکت، مقوله ای، و هرج و مرج، مقوله دیگری است و خلط مبحث میان این دو، گزافه است. «نظارت » بر حاکمیت و رهبری البته مبحث مهمی است و ما تکلیفش را روشن کردیم که در نظام ولایت مطلقه فقیه، نمایندگان مردم نه تنها حق، بلکه وظیفه نظارت بر رهبری را دارند و فلسفه مجلس خبرگان اصولاـ همین است اما دخالت در مدیریت نظام، عین قانون شکنی و استبداد عامیانه و هرج و مرج گرائی و زمینه سازی برای اعمال خشونت است. ۱۲- هر عقدی، وکالت نیست: می گویند که در این دیدگاه: «مردم، طرف عقد با حکومت نیستند تا حق شرط ضمن عقد از قبیل تعهد به قانون اساسی داشته باشند» . اولا مسئله حاکمیت، صرفا در قالب یک عقد و قرارداد، قابل تفسیر نیست. مسئله حاکمیت، از سوی شارع، مسکوت نمانده ست بلکه احکام، حدود و حقوق

روشنی از سوی او در باب حکومت و شرائط و وظائف و اختیارات آن رسیده است که مسلمانان، طبق منطق مسلمانی خود، باید آن را رعایت کنند. پس هرگونه قرارداد و توافق میان حاکم و مردم قاعدتا جز در چارچوب شریعت یا منطقهٔ الفراغ شرعی نمی تواند باشد. اگر عقدی باشد، همان بیعت است که حاکم و مردم، هر کدام نسبت به دیگری حقوقی و وظایفی دارند و باید رعایت کنند. در این ضمن، هر شرط مشروعی نیز که گذارده شود، از جانب طرفین لازم الرعایه است، بی آن که لازم باشد که حاکمیت را نوعی «وکالت » خاص از جانب مردم بدانیم. ولایت، حاوی نوعی تعهد دوجانبه هست اما «وکالت » بمعنی خاص حقوقی آن نیست. و اتفاقا شرط و شروط بسیاری در قانون آمده که طرفین باید بدان ملتزم باشند، «حدود» بسیاری وجود دارند که ولی فقیه، ملزم به رعایت آنهاست. درباب قانون اساسی نیز پیشتر توضیحاتی ارائه شد و اجمالا باید در قانون اساسی، میان منطوقات ثابت شرع و روشهای اجرائی که مکانیزم های عقلائی و تجربی بشری و لذا اجتهادبردار و متغیر می باشد، تفکیک نمود. ۱۳- رابطه مشروعیت و «عقربه های ساعت » ! گفته شده است: «مردم در نظریه امام دائما تحت ولایت هستند نه ادواری و موقت » . در پاسخ ابتدا باید رابطه مشروعیت و حق حاکمیت را با زمان سنجید که چه ملازمه ذاتی میان آن دو ممکن است موجود باشد؟ ! چه بسا بتوان متقابلا از مخالفان عدم تقید زمانی مشروعیت پرسید که: اگر رژیم، رژیم درستی است، چرا زمانبندی؟ ! و اگر فاقد مشروعیت است یا بتدریج از آن سلب مشروعیت شود، حتی برای یک لحظه نیز نامشروع خواهد بود. وقتی شرائط و ضوابط حاکمیت و حدود ولایت، روشن باشد و نظارت بر حاکمیت نیز تضمین گردد، به محض تخطی و تخلف احتمالی وی، شرعا منعزل می شود و قانونا نیز توسط خبرگان نماینده مردم، براساس معیارهای شرعی، باید عزل گردد و اما اگر شرایط ولایت و صلاحیت وی، باقی است پس حق ولایت و حاکمیت نیز باقی است. اگر شرائط و صلاحیت حاکمان زائل شده، ولی فقیه، دیگر حق حاکمیت را از دست داده و شرعا اوامر او نافذ نیست، چه یکساعت از شروع حاکمیت گذشته باشد چه دهسال و چه بیشتر. اما باید گفت که اساسا توقیت، منع ندارد اما ضرورتی هم ندارد و چرا دهسال! چرا پنجسال نه؟ ! چرا پنجاه سال نه؟ ! چه ملاکی در کار است؟ ما گمان می کنیم که توقیت، مانع شرعی ندارد و می تواند ادواری باشد مشروط به آنکه فرد ذیصلاح را صرفا بخاطر سپری شدن مقداری زمان، دور نیندازیم و امت را از وجود وی محروم نکنیم و نیز باعث نشود که یک فرد ناصالح را تا موعد مقرر تحمل کنیم صرفا بدان دلیل که هنوز زمانش بپایان نرسیده است! ! حساسیت و سخت گیری نظام ولایت فقیه، بسا بیش از آن است که با یک توقیت، مسئله را فیصله یافته، تلقی کند زیرا در قانون ولایت فقیه، به محض آن که حاکمیت، شرائط و صلاحیت خود را از دست دهد، فاقد مشروعیت می شود و لازم نیست مردم چند سال صبر کنند تا دوران قانونی او به پایان برسد. همچنین باید تغافل نکرد که اگر حاکمیتی فاسد شده باشد، صرف توقیت، کارساز نیست. باید مکانیزم نظارت را طبق شریعت و عقل و تجربه، تقویت کرد والا چه بسا رئیس جمهورهای ظاهرا موقت و عملا- مادام العمر را شاهدیم که بنام قانون خود را سالهای سال تحمیل کردند. اگر مکانیزمی برای کنترل فساد حاکمیت نداشته باشیم، زمان، بتنهائی دردی دوا نخواهد کرد. البته حق خطا کردن تا حدودی برای هر حاکمیت، محفوظ است و حتی انحرافات جزئی که با تذکر و نقد، قابل اصلاح باشد، تحمل شدنی است و نمی توان توقع عصمت داشت. اما اگر حاکمیتی فاسد شود، از موانع زمانی و قانونی هم براحتی عبور می کند و براستی احتیاجی به اختیارات فوق قانون یا فرصت های مادام العمر ندارد. پس اهرم «نظارت » و «نقد» را باید تقویت و دقیق کرد وگرنه محدودیتهای زمانی و بخشنامه ای، چندان مؤثر و سرنوشت ساز نیست. در مورد رئیس جمهور نیز همین را می توان گفت. در عین حال، توقیت و دوره بندی، بعنوان اولی شرعی، ظاهرا اشکالی ندارد. آقایان بعد از این نسبتهای عجیب به دیدگاه امام، تصریح کرده اند که: در دیدگاه امام (رض) مشارکت عمومی، منتفی است، یعنی دین قابل جمع با توسعه سیاسی و آزادی و مشارکت عمومی نیست و تکلیف دینی با آزادیهای سیاسی و آراء عمومی متعارض است و امام، مشارکت مردم را نه لازم می دانند و نه مفید! ! گمان می کنیم این افترائات، دیگر احتیاج به پاسخ نداشته باشد. ۱۴- پیشنهاد منتقدین امام «رض » و اما ببینیم نظر پیشنهادی خود آقایان چیست؟ ! از طرفی می فرمایند که حکومت، عقد و

معاهده ای بین شهروندان با عاملان خدمات عمومی، براساس شرط ضمن عقدی به نام قانون اساسی است. بسیار خوب! این تعریف شناخته شده ای در باب حکومت در تفکر لیبرال، و یکی از قدیمی ترین و بدوی ترین قرائات «قرارداد اجتماعی » در غرب است. در ادامه این تعریف، استدلال کرده اند که مردم بر جان و مال و سرنوشت خود مسلط اند و لذا سامان سیاسی جامعه، حق مسلم آنان است که تعبیری از همان «مالکیت مشاع شخصی » است که دیگرانی هم گفته اند و اما اگر آقایان، «سازگاری با اهداف متعالی دین » و «عدم ناسازگاری با احکام شریعت » را شرط ضروری برای مشروعیت یک حکومت می دانند، آیا همان (باصطلاح آقایان) «قرائت توتالیتر» از ولایت فقیه و حکومت اسلامی، مگر واقعا به بیش از این دو شرط می اندیشد؟ بنظر ما نیز کفایت می کند که مدیریت یک کشور، تابع اهداف و احکام شریعت باشد تا اسلامی دانسته شود و نظریه ولایت فقیه امام (رض) نیز بدنبال چیزی بیش از تحقق همین دو شرط نبوده و نیست. منتهی پرسش اصلی اینست که تحقق همین دو شرط، بدون اختیارات حکومتی و بدون ولایت فقیه، آیا امکان دارد؟ ! آیا با آن دو قید، تحقق می یابد؟ و به چه میزان؟ ! اگر از صاحبان این گرایش بپرسید که پس در کجای این تعریف از حکومت، می توان سراغ اسلام را گرفت؟ ! حداکثر مجال و فضایی که می دهند، این است که یک شورای روحانی، نوعی نظارت حاشیه ای بر قوانین مجلس داشته باشد وبس. در واقع، در این نظام سیاسی، اولا- «ولایت فقیه » بمعنی حکومت و نظام سیاسی، منتفی است یعنی وجود فقیه عادل جامع الشرائط، در راس نظام و بعنوان زعیم و سیاستگزار و مراقب، حتی با این اختیاراتی که در قانون اساسی آمده، منتفی است. تنها علامتی که برای اسلامی بودن نظام، در نظر گرفته می شود و به عقیده این دوستان، کفایت هم می کند، آن است که حداکثر، چیزی مثل شورای نگهبان در مجلس باشد و آنها هم با انتخابات عمومی، گزینش شوند بنابراین رهبری، نه در تعیین شورای نگهبان و نه در تنفیذ و تایید و یا عزل دولت، نقش قانونی نداشته و تقریبا حذف می شود و یا حداکثر، نقش تشریفاتی همچون ملکه انگلیس خواهد داشت و عملا- توصیه آقایان به «ولی فقیه » این است که «سلطنت » کند نه «حکومت » ! ! و اما ببینیم نظارت شورای روحانیون منتخب مردم (یعنی تنها عنصری که برای حفظ اسلامیت نظام، پذیرفته می شود) در چه حدی خواهد بود؟ ! صرفا در حد عبادیات و بخشی از حقوق خصوصی است و در اجتماعیات هم، در منطق آقایان، بیش از امور حسبیه، نه حکمی شرعی در کار است و نه نظارتی لازم است چه رسد به ولایت و زعامت! ! بنابراین ملاحظه می کنید که حکومت دینی آقایان، حکومتی است که احتیاجی به «ولی فقیه » ندارد و ولایتش حتی از موارد مذکور در قانون نیز بسیار محدودتر خواهد بود. چرا که اساسا در ماسوای اموری از قبیل اموال مجهول المالک و تیمار دیوانگان و .. . بعقیده اینان، اسلام، اصلا حکمی و رویکردی ندارد و میزان نظارت شورای نگهبان انتخاباتی هم معلوم است که تا چه حد خواهد شد و چقدر تشریفاتی و یا دستکم، بی اثر و کم اثر است! حال سوال این است که آیا آقایان با چنین توصیه و دیدگاهی، باز هم می توانند همچنان از ضرورت رعایت دو قید «سازگاری با اهداف دین » و «عدم ناسازگاری با احکام شریعت » سخن بگویند؟ ! نظامی که قوه مجریه اش هیچ خاستگاه دینی نداشته و تحت نظارت و دخالت (چه رسد به ولایت) «فقیه عادل » نیست و قوانین اش هم صرفا در حد عبادیات و امور حسبیه (با دایره ضیق مورد نظر دوستان)، تابع ملاحظاتی اجمالی است، چگونه می خواهد و اصلا چگونه می تواند آن دو قید را اعمال کند؟ و دیگر از کدام اهداف دین و کدام احکام دین، می توان سخن گفت؟ ! آیا اسلام در مورد نظام آموزشی - تربیتی کشور، رسانه های «فرهنگ ساز» جامعه، نیروهای نظامی و انتظامی و اطلاعاتی کشور، مدیریت کشور، سیاستگزاریهای اقتصادی و حقوقی، احکام و اهداف و ملاحظاتی ندارد؟ ! آیا این نهادها در دینی یا غیر دینی کردن جامعه و در اصلاح یا افساد انسانها دخالت ندارد و آیا می توان بدون هیچ دخالت و نظارتی در این امور، آن احکام و اهداف اسلامی را در جامعه بشری تامین کرد؟ ! عده ای از طرفداران سکولاریزاسیون حکومت، بقصد تحریف نظر برخی فقهاء شیعه، تشبث به عنوان «امور حسبیه » در فقه شیعه کرده اند تا نتیجه بگیرند که اصولا دین، ارتباطی با حاکمیت و مدیریت سیاسی کشور ندارد حال آنکه امور حسبیه دقیقا بر خلاف فلسفه ای که در فقه شیعه (در عصر حاکمیتهای جور) دارد، مورد سوء تعبیر آقایان قرار می گیرد. فقهای

سلف (رض)، فتوی داده اند که حتی در حکومتهای غاصب و نامشروع، نباید امور مردم، معاش و معاد مردم معطل بماند بلکه حتی الامکان در امور بی صاحب و بی متولی که به حقوق شرعی مردم و حدودالاهی مربوط می شود، نباید بیکار نشست. در واقع امور حسبیه، «حداقل » لازم از وظائف اجتماعی شرعی است که حتی با حضور نظامهای فاسد نباید معطل بمانند، نه آنکه این امور، «حداکثر» مداخلات شرعی و وظایف دینی علماء و حکومت اسلامی باشد. ۱۵- ولایت، فقط از خداست هیچ انسانی بر انسان دیگر، ولایت و حق آمریت ندارد. تنها خداوند است که خالق، مالک و ولی بشریت است و حق امر و نهی و تشریع دارد. پس هیچ حاکمیتی، مشروعیت نخواهد داشت مگر آنکه ماذون و منصوب شارع (بالتعیین یا بالتوصیف) باشد. بنابراین می توان نتیجه گرفت که اعمال هیچ" ولایت "بر مردم، مشروع نخواهد بود مگر آنکه مستند به لایت خدا و رسول خدا و بعبارت دیگر، مبتنی بر احکام و ارزشهای اسلامی باشد. حاکم باید بنحو اسلامی، حکومت کند پس علاوه بر کاردانی و مدیریت و تدبیر، باید اهل امانت و عدالت و تقوی باشد و نیز باید از اسلام (معارف، ارزشها و احکام اسلامی)، آگاهی تفصیلی و عالمانه داشته و قادر به درک اجتهادی از اسلام باشد. مجتهد، نظریه پرداز اسلامی است و تنها در صورت فقدان چنین حاکمی است که تن به حکومت مسلمان عامی (مقلد) می توان داد. نباید فراموش کرد که همه بشریت، تحت ولایت والیان و حاکمان خویشند و این والیان، اگر الاهی و عادل نباشند، شق دیگر، آنست که شیطانی، ظالم و فاسق باشند و روشن است که شرعا و نیز عقلا ـ ولایت کدام والیان، اعتبار و مشروعیت و حجیت دارد و چه کسانی حق حاکمیت بر مردم ندارند. اگر قانون اسلامی باید در کشور اجراء شود، روشن است که این حاکمیت، واجد چه خصوصیاتی (قانون شناسی و فقاهت، عدالت ، قدرت اداره و رهبری) باشد. همه این حساسیتها، در جهت پاسداشت حقوق مردم است. حکومت، اگر حقوق شرعی مردم و احکام و اهداف الاهی را رعایت نکند فاقد مشروعیت خواهد بود. بنابراین ولایت فقیه، حکومتی مشروطه و مشروط است، مشروط به شروط اسلامی نه ضوابط و معیارهای غیر اسلامی. ۱۶- تئوری سبقت فقیه: در صورت عدم تشکیل حکومت دینی، در دوره حکومتهای جائر، هر فقیه عادل و واجد شرائطی که موفق به قیام و تشکیل حکومت اسلامی شود، سایر فقهاء باید با وی همراهی کنند و «سبقت » ، در چنین مواردی است که می تواند ملاک باشد. فقیه در صورتی که بتواند، حتی با کودتا نیز باید رژیم ستمگر و فاسد را سرنگون کند. اما وقتی نظام مردمی و شرعی و قانونی بر سر کار است، دیگر تعیین رهبر بر اساس ضوابط شرعی و قانونی صورت می گیرد و سایر فقهاء، در امور حکومتی نباید در عرض ولی فقیه، اعمال ولایت کنند و باعث هرج و مرج شوند و در اینجا سبقت، ملاک نیست بلکه مردم از طریق خبرگان منتخب و مورد اعتماد خود، فرد صالح تر را از میان افراد ذیصلاح و فقهای بزرگ، شناسایی و به رهبری بر می گزینند و این تشخیص مردم، تکلیف شرعی برای فقیه خاص منتخب، ایجاد می کند و منشاء حق حاکمیت و ولایت برای همان فقیه خاص از میان فقهای مورد تایید شارع - برای حکومت کردن - می گردد. ۱۷- آراء زینتی مردم؟ ! ! مردم، ذیحق و نیز مکلف اند و یافتن (کشف و تشخیص) و سپس انتخاب و گزینش فرد ذیصلاح، حق مردم و در عین حال و به معنای دیگری، وظیفه ایشان است و این انتخاب، البته انتخابی بی اصول و معیار نمی تواند باشد بلکه در چارچوب ضوابط دینی (عقلی و نقلی)، «نصب عام الاهی » است. پس رجوع به آراء مردم برای اخذ بیعت و اتمام حجت و جلب همکاری و مشارکت مردم، وجه شرعی دارد و از باب تصنع و ریاکاری و مردم فریبی نیست. البته رای مردم، صلاحیت شرعی کسی را موجود یا معدوم نمی کند ولی تا مردم، کسی را واجد شرائط و صلاحیت شرعی و عقلی و... ندانند و او را بعنوان مصداقی برای «ولایت انتصابی شارع » و منصوب امام معصوم (ع)، تشخیص ندهند، وظیفه نیز ندارند که از او اطاعت کنند بلکه حتی باید گفت که حق بیعت با او نیز ندارند و در حکومت قانونی اسلامی (مثل جمهوری اسلامی) نیز فقیهی خاص حق تحمیل خود بر مردم از راههای غیرقانونی را ندارد. مشروعیت و حق حاکمیت فقیه خاص، دو جزء و عنصر دارد که هر دو شرعی و اسلامی است. یک: عنصر شرائط فقیه دو: عنصر مردمی. عنصر نخست، آن است که خداوند، حق حاکمیت بر مردم را به جاهلان، ظالمان، فاسقان و دین نشناسان نداده و عدالت و فقاهت و کاردانی ... را شرط حاکمیت قرار داده است نه امیال

انسانها (اکثریت یا اقلیت یا دولت یا ملت) را. عنصر دوم، آن است که خداوند، اطاعت و ولایت پذیری از فقیه خاص را در عصر غیبت بر مومنین و مردم، واجب نکرده مگر آنکه مردم او را به رهبری دینی برگزینند و مردم، تنها حق و اجازه دارند کسی را به رهبری برگزینند که وی را واجد صلاحیت های شرعی و عقلی برای تصدی ولایت، تشخیص دهند و صلاحیت او را احراز کنند. پس ولایت فقیه را می توان به تعبیری، انتصابی - انتخابی دانست. ولی مشروعیت، فقط و فقط الاهی است زیرا هم انتصاب (بالتوصیف) و هم انتخاب (بالتعیین و کشف مصداق منظو الاهی)، هر دو وجه شرعی داشته و زمینه را برای حاکمیت «حاکم دینی » فراهم می کند و این انتخابات، یک گزینش نامشروط و غیر ایدئولوژیک نیست بلکه انتخاب بمعنی کشف مصداق واجد صلاحیت است. ۱۸- عزل رهبر عزل رهبر نیز عزلی الاهی است که توسط مردم، صورت می گیرد یعنی خبرگان منتخب مردم، اگر فقدان لاحیت شرعی برای رهبری را در شخص رهبر کشف کنند، این کشف را اعلام می کنند و این علم و خبر خبرگان، حجیت شرعی نزد مومنان دارد و پس از آن، مردم، وظیفه اطاعت از حاکم را ندارند چون حکومت او ماذون شرعی یعنی مشروع نیست و نزد خداوند، منعزل (معزول الاهی) است پس در دنیا و عرصه سیاست هم باید عزل شود. بنابراین می بینیم که بنابر نظریه مشروعیت انتصابی که نظر اصلی کلیه فقهای شیعه بوده است نیز حاکم، بفرمان خدا، نه تنها در آخرت بلکه در دنیا نیز باید پاسخگوی مردم و خبرگان ایشان باشد و تن به نقد و نظارت دهد. ۱۹- کارآمدی، جزء مشروعیت است «کار آمدی » را از «مشروعیت » نمی توان جدا کرد. آن حکومتی را می توان اسلامی و مشروع دانست که بتواند عدالت اسلامی و احکام و حدودالاهی را اجراء و حقوق مردم را تامین کرده و به فرمایش حضرت امیر (در عهدنامه مالک اشتر) در چهار وظیفه «توزیع عادلانه ثروت » (جبایة الخراج)، تربیت فکری و اخلاقی مردم و اجراء احکام دین (استصلاح اهلها) و ایجاد امنیت و نظم و استقلال (جهاد عدوها) و آباد کردن جامعه و ارتقاء سطح زندگی و رفاه و عمران (عمارة بلادها) موفق باشد و بکوشد. اگر حاکمان، قادر به انجام این وظائف الاهی خود نبوده و فاقد صلاحیت تخصصی باشند، مشروعیت الاهی نیز ندارند و فاقد حق حاکمیت هستند و باید اصلاح یا تعویض شوند. رهبری و نظام دینی، موظف به مشورت با کارشناسان و استفاده صحیح از همه تخصصها و کارشناسان در اداره امور جامعه می باشند و هر تصمیم سیاسی - مدیریتی را باید با مبانی فقهی و نیز مبانی علمی و تخصصی و فنی مربوطه (بحسب مورد) بدقت بسنجند والا در دنیا و آخرت، مسئولند. حکومت دینی، حق ندارد بر خلاف مصالح جامعه و حقوق شهروندان، کمترین اقدامی کند و رهبران و مسئولان، کمترین امتیاز اضافی و حقوق بیشتری از سایر شهروندان نسبت به بیت المال و سایر اختیارات حکومتی ندارند. مراد ما از کارآمدی، که آن را جزء ارکان مشروعیت دینی دانستیم، صلاحیت و توان تخصصی حاکمان در حوزه کار ویژه های خویش است و به «مقبولیت اجتماعی » ، در این خصوص عنایت نداشتیم. مراد ما روایاتی است که متصدیان غیرشایسته و ضعیف و بی مهارت در حاکمیت را صریحا خائن به دین و مردم خوانده اند. البته ضعف و قوت، مراتبی دارد و باید واقع بینانه و منعطفانه به مسئله نگریست. فصل هشتم: ولایت و شورا ۱- ملت صغیر؟ ! «ولایت » به مفهوم زعامت سیاسی و حاکمیت، بمعنی صغیر دانستن مردم نیست. هر جامعه ای، احتیاج به حاکمیت قانون و نظام سیاسی و رهبری دارد و الا امور حیات جمعی، مختل شده و فساد و ظلم و هرج و مرج، دامنگیر مردم می شود. مفهوم «ولایت » این نیست که مردم، فاقد شعور و صلاحیت دانسته شده و یا فاقد اهلیت و ناتوان از تصدی کلیه امور مدنی می باشند. «نیاز به حکومت » ، مخصوص جامعه دینی نیست بلکه همه جوامع به ولی و متصدی و قیم (کسیکه به امور مردم، قیام کند و مدیریت را برعهده گیرد) نیازمند بوده و واجد آنند. تفاوت حکومتها در صلاح و فساد اولیاء امور و والیان و متصدیان است. در اسلام، این ولایت و حق تصدی امور اجتماعی، مخصوص انسانهای صالح و مصلح و مسئول در راه اجراء عدالت اسلامی است و این اختیارات در هیچ راه دیگری، از جمله منافع خصوصی حاکمان و افساد و اضلال جامعه نباید بکار رود. از آنجا که این «ولایت » ، مسئولیتی معطوف به مصالح اسلام و مسلمین است، بی شک باید از مشورت نخبگان و صاحبنظران و متخصصان بهره برد و استبداد برای و تفرعن و خودمحوری، خلاف عدالت و فقاهت بوده و مشروعیت

حاکم را زیر سؤال می برد. ۲- ولایت شورائی مراجع تقلید آنچه تحت این عنوان طرح شده است، در واقع، همان «شورای رهبری » است که در قانون اساسی جمهوری اسلامی، قبل از اصلاحات نیز مطرح و مربوط به دورانی بود که فقیه و مرجع خاصی، بنحوی بارز، افضل از بقیه نباشد و جمعی از فقهاء همسطح و صالح حضور دارند که همگی صلاحیت رهبری دارند و رهبری به شکل شورائی اعمال می شود. رهبری گروهی، تقریبا در هیچ نظام سیاسی در دنیای کنونی تعقیب نمی شود. شورای رهبری از قانون اساسی ایران نیز حذف گردید. اما ملزم بودن رهبر به مشورت با سایر فقهاء و نیز کارشناسان و نخبگان جامعه، امری ضروری اما علیحده است ولی رهبری گروهی (شورای رهبری)، تقریبا در هیچ جا موفق نبوده و دوام نیاورده است بویژه که در مسائل مهم، رهبری، خود باید فصل الخطاب و حل کننده اختلافات باشد و مسئولیت کار را برعهده گیرد و جائی برای اختلاف و تردید و سپس توکیل به یکدیگر و عدم قبول مسئول نیست. بنابراین «ولایت شورای مراجع تقلید» ، نظریه جدید و مستقلی نیست و مثلا بجای مجلس خبرگان (فقهاء مورد اعتماد و انتخاب مردم)، از حوزه های علمی نام برده و قید مرجعیت را نیز برای رهبری لازم می دانست (چنانچه در قانون اساسی پیش از اصلاحات و بازنگری چنین بود) . قید «مرجعیت » نیز در بازنگری قانون اساسی جمهوری اسلامی، بدان دلیل حذف شد که چنین قیدی در ادله شرعی، اعتبار نشده است بلکه اصل اجتهاد و فقاهت، ملاک است. «مرجعیت » ، امری اجتماعی - نه لزوما معرفتی - است و آوردن این قید اصطلاحی (با ملازمات و ملاحظات رایج در سده های اخیر در مورد مرجعیت)، باعث محرومیت از مجتهدین صالح و لایقی می شد که علیرغم صلاحیت علمی، از ارائه رساله علمیه و... اجتناب کرده اند. ۳- ولایت فقیه و آریستوکراسی ولایت فقیه (فردا یا جمعا) بی شک، نوعی آریستوکراسی و حکومت طبقاتی یا صنفی نیست بلکه حکومتی عقیدتی و اصولگرا و مردمی است و به همین دلیل، نوعی «نخبه گرایی مردمی » بر آن حاکم است و «درک التزام » نسبت به اصول حاکم بر نظام، شرط واقعی حاکمیت خواهد بود و اگر طبیعتا نوعی محدودیت منطقی پدید می آید، ناشی از مشروط بودن حاکمیت است که اصولا با انحصار طبقاتی و صنفی و... تفاوت دارد. در پایان باید گفت برای عضویت در شورای مراجع نیز، ملاک و شیوه خاصی و واضحی از سوی پیشنهاد دهندگان مزبور ارائه نشده است و اگر این ضوابط، دقیق و ریز شود، عملا- چیزی بیش از مجلس خبرگان و روال قانونی اساسی کنونی نخواهد بود. مآلا- باید گفت که نظریه «ولایت شورای مراجع تقلید» ، نظریه مستقل یا جدیدی نیست بلکه این همان صورت خام شورای رهبری است که در قانون اساسی قبلی برای شرائط خاصی پیشبینی شده بود و بلحاظ مشکلات عملی و کشف راههای شرعی و عقلائی بهتر و ارجح، از قانون حذف گردید. منابع مقاله: فصلنامه کتاب نقد، شماره ۱۳ ، پیروزمند، علیرضا ؛

آزادی در خاک

آزادی در خاک نقدی بر مبانی فلسفی لیبرالیسم (۱) معرفت شناسی لیبرالیسم (۲) اومانیسم انسان شناسی (۳) آزادی (۴) تعریف آزادی: (۵)(۶)(۷) انواع آزادی (۸)(۹) لزوم آزادی (۱۰) حد آزادی (۱۱)(۱۲) نقد و بررسی آزادی لیبرالی (۱۳)(۱۴)(۱۵) تسامح و تساهل دلایل تسامح و تساهل: (۱۶) عدم تساهل آیا تساهل مطلق است؟ (۱۷) آیا تساهل هدف است؟ مبانی تسامح و تساهل (۱۸)(۱۹)(۲۰) انواع تساهل (۲۱)(۲۲)(۲۳)(۲۴)(۲۵)(۲۶)(۲۷) اخلاق پی نوشت ها منابع مقاله: ، ؛

پارادوکس جامعه مدنی دینی

پارادوکس جامعه مدنی دینی مقدمه در طی چند سال گذشته، بحث از جامعه مدنی به طور پراکنده در سطح مطبوعات کشور مطرح شده است و تاکید ریاست محترم جمهور بر این مقوله، در زمان مبارزه انتخاباتی و بعد از آن، بر گرمی بازار آن افزود. تلقیهای مختلف از واژه «جامعه مدنی » واکنشهای متفاوتی را در سطح مطبوعات و محافل علمی به همراه داشت. آنچه توجه

نگارنـده را بیشتر به خود معطوف داشته است، بررسـی نسبت میان جامعه دینی و جامعه مدنی است. نگارنده بر آن است که جامعه مـدنی، به معنـای رایـج و مصـطلح، با جامعه دینی مورد نظر متون دینی ما کاملا ناسازگار است. نوع نگاه اسـلام به انسان و جامعه و روابـط اجتمـاعی و ارزشـهای انسـانی و اخلاـقی، در اساس با پیش فرضـهای انسان شـناختی و ارزشـهای بنیادین جامعه مـدنی غربی ناسازگـار و متبـاین است و جمع میـان آن دو، پارادوکسیکال و نـاممکن می باشـد. دفـاع از جـامعه مـدنی دینی تنها در دو صورت ممکن است: نخست آن که، تعریف خود از جـامعه مـدنی را به گونه ای کاملاـ متفـاوت بـا معنـای رایـج و مصـطلح آن ارائه دهیم، عناصـر مثبت و سازنـده آن را اخـذ کرده و عناصـر و مبـانی ناسازگـار با آموزه های دینی آن را کنار نهیم. دوم آن که، قرائتی نو از دین و جـامعه دینی عرضه کنیم تـا در سایه آن بتوانیم از تنش موجود میان اصول و مبانی جامعه مـدنی با آموزه های دینی به مقـدار وسیعی بکاهیم. در نوشـتار حاضـر ابتدا به تعریف جامعه مدنی و بیان مبانی فلسـفی و ارزشی آن پرداخته و با مقایسه آن با اصول و مبانی و ارزشهای حاکم بر جامعه دینی، پارادوکسیکال بودن تز «جامعه مدنی دینی » را آشکار می سازیم و سپس به بررسی دو ایده سازگـاری خواهیم پرداخت. به اعتقـاد نگارنـده، راه حـل دوم به کلی عقیم و نـاصواب است و راه حل اول تا حـدی خروج از محل بحث است ;زیرا فتوا به بطلاـن جامعه مـدنی و ناسازگار بودن آن با جامعه دینی می دهـد و در ترسـیم خطوط جامعه دینی صـرفا از بعضـی دسـتاوردهای مثبت جامعه مدنی اسـتمداد می جوید، حال آن که هویت و تمامیت آن را کنار زده است. پس در این ترکیب جدیـد (مـدنی دینی) آنچه به عنوان جامعه مـدنی شـناخته می شود در ماهیت و ذات خویش به کلی متفاوت از معنای اصـطلاحی و رایـج آن است. ۱. تعریف جـامعه مـدنی درباره جامعه مـدنی و مفهوم آن سه تلقی عمـده وجود دارد: الف) جامعه مـدنی مرادف با مـدنیت است. یعنی در طول تاریـخ هر زمان و هرجا که جامعه ای دارای روابط اقتصادی و سیاسـی خاص خویش ظهور و بروز پیـدا کنـد، جامعه مدنی تشـکیل شده است. مارکس و انگلس در «ایدئولوژی آلمانی » به این معنی از جامعه مدنی نظر دارند. از نظر آنها جـامعه مـدنی، خاسـتگاه و صـحنه حقیقی تمام تاریـخ است. بـدین معنی که توضـیح رویـدادهای سیاسـی، تغییرات قانونی و توسـعه فرهنگی را بایـد در نشو و نمای ساختار جامعه مـدنی جسـتجو کرد. (۱) تعریف زیر از جامعه مـدنی براساس این تلقی شـکل گرفته است: «فرایافت جامعه مدنی، سلوکهای نظری تغیر یابنده ای را نشان می دهد که در قبال روابط اقتصاد، جامعه و دولت وجود دارد.» (۲) این معنی از جـامعه مـدنی مورد توجه مـا نمی باشـد. زیرا هیـچ توصـیه ای را در بر نـدارد. این که هر جـامعه ای مـدنیت خـاص خویش را دارد و تاریـخ، بستر شـکوفایی جوامع مدنی متنوع بوده است هیچ پیام و توصـیه ای را به دنبال ندارد ;مگر آن که «جامعه مدنی » را اشاره به مدنیت خاصـی بگیریم، نظیر آنچه متفکر اسکاتلندی آدام فرگوسن (۱۷۶۷) مرتکب می شود و در کتاب «تاریخ جامعه متمدن » حکومتهای غربی را به خاطر اعتنا به مالکیت خصوصی و آزادیهای فردی مبتنی بر آن، متمدن می نامد و حکومتهای شرقی را به علت ماندن در مالکیت مشاع و اعمال سلطنت مطلق حکام، «جامعه بربر» توصیف می کند. بنابراین «جامعه مدنی » را می توان عنوانی برای مـدنیت و تمدن معاصـر غرب که ریشه در رنسانس و حوادث و تحولات پس از آن دارد، در نظر گرفت و در این صورت، دعوت به جـامعه مـدنی، دعوت به مـدرنیسم و الگوبرداری از نحوه معیشت و مـدنیت معاصـر غربی تلقی خواهـد شـد. ب) تعریف دوم از جامعه مدنی، تعریفی سلبی است ;یعنی جامعه مدنی در مقابل وضع طبیعی، (natural state) و جامعه بدوی قرار می گیرد و در آن، مناسـبات و ویژگیهای جوامعی که در وضع طبیعی به سـر می برنـد، مشاهده نمی شود. (۳) توماس هابز (۱۶۷۹- ۱۵۸۸) و جان لاک (۱۷۰۴-۱۶۳۲) و ژان ژاک روسو (۱۷۷۸-۱۷۱۲) هریک وضع طبیعی را از نگاه خاص خویش مورد تحلیل قرار داده اند و برای جبران نواقص آن به تبیین جامعه مدنی و مبانی و ساختار آن همت گماشته اند ;و البته به نتایج کاملا یکسان نرسیده انـد. به عنوان مثال می توان به نظریه دولت در نزد این سه متفکر سیاسـی اشاره داشت. دولت مطابق جامعه مـدنی در نظر هابز، یک دولت مطلقه است که از اقتدار فراوانی برخوردار است و در فلسـفه سیاسی لاک، دولتی لیبرال است و از نظر روسو، دولتی است که براساس قرارداد اجتماعی و در محدوده آن شـکل می گیرد. (۴) بررسی تفضیلی مراد این متفکران از وضع طبیعی، مجال دیگری را

طلب می کنـد، اما به طور اجمالی می توان ادعا کرد که کلیه جوامع فرضـی یا واقعی که براساس توافق جمعی، برابری در حقوق، و مساوات اجتماعی شـکل نگرفته اند در وضع طبیعی به سـر می برند. بنابراین جوامع فئودالی قرون وسطای غرب نمونه بارزی از وضع طبیعی هسـتند ;زیرا در آن جوامع، مردم در اکمیت سیاسـی و توزیع قـدرت سیاسـی سـهمی نداشـتند و از حقوق مساوی برخوردار نبودنـد. اشـراف و ملاکان بزرگ دارای امتیازات اجتماعی ویژه بودند و بسـیاری از اصـناف و اقشار جامعه تنها در محدوده خاصـی قادر به انجام فعالیت اقتصادی بودند. قوانین چنین جوامعی براساس سنت و منافع طبقات حاکم و اشراف رقم می خورد و مردم نه در توزیع قدرت سیاسی سهمی داشتند و نه در تنظیم ساختار نظم اجتماعی. رویکرد به سمت جامعه مدنی و برهم زدن وضع طبیعی، در واقع تلاش برای برهم زدن این مناسبات، و پی ریزی جامعه ای است که در آن انسانها از حیث دخالت در امور جامعه، دارای حقوق برابر باشـند و شـبکه روابـط اجتمـاعی در عرصه سیاست و اقتصـاد و فرهنـگ و حقوق را براساس منافع فردی و صـنفی خویش رقم بزنند ;بدون آن که سنت و مذهب و امتیازات ویژه برخی افراد و طبقات در آن نقشی داشته باشد. در این تحلیل، مدنی بودن وصفی برای کـل جامعه با تمام شـئون و روابط آن است، نظیر تقسـیم جوامع به سـنتی و مـدرن. بنابراین در جامعه مـدنی، دولت و اقتصاد و حقوق و سـایر جنبه های اجتماعی، همگی موصوف به «مـدنیت » می شونـد ;همچنان که در جوامع سـنتی، دولت و اقتصاد و روابط حقوقی، همگی دارای وصف سـنتی هستند. این تلقی از جامعه مدنی محصول دوران مدرن است و قبل از آن سابقه نداشته است که کلیه امور اجتمـاعی براسـاس اراده اکـثریت و منـافع فردی و صـنفی و گروهی افراد رقم بخورد. ج) اصـطلاح جـامعه مـدنی را هگل (متوفای ۱۸۳۷) در یادداشتهای سال ۱۸۱۸ خود به معنای خاصی به کار برد. هگل جامعه کلان را به سه حوزه خصوصی (خانواده)، جـامعه مـدنی و دولت تقسـیم کرد و بر آن بود که جـامعه مـدنی نشـانگر مرحله ای از تحولاـت دیـالکتیکی خانواده به دولت است. جـامعه مـدنی که همـان حیطه عمومی است، حایـل میـان حیطه خصوصـی و حیطه دولت، به عنوان لاـیه فوقـانی جامعه، است. حیطه عمومی یـا جامعه مـدنی شامل کلیه تشـکلها و نهادها و شوراها و احزاب و اتحادیه هایی است که به دور از اقتـدار دولت و به غرض دفـاع از حقوق صـنفی و گروهی افراد و طبقـات مختلف اجتماعی شـکل می گیرد. برخی از این نهادها و گروهها، سیاسـی و متوجه مقوله قـدرت و دولتنـد و برخی دیگر، غیر سیاسـی و مراقب حقوق اقشـار و اصـناف هسـتند. غیر دولتی بودن جـامعه مـدنی لزوما به معنای معارضه و چالش با دولت نیست، بلکه نهادهای حوزه عمومی در بسیاری از موارد با دولت تعامل و همکاری دارند. برخلاف تعریف دوم که جامعه مـدنی معرف کل جامعه با همه شئونش بود، این تعریف صـرفا به بخش و حوزه ای از جامعه که همان حوزه عمومی باشد نظر دارد. (۵) جامعه مـدنی در این اصـطلاح، میـدان رقابت و منازعه اقشار و طبقات برای حمایت هرچه بیشتر از منافع صنفی و گروهی خویش است. قـدرت سیاسـی براساس پیروزی در این میدان رقابت توزیع می شود و قوانین حقوقی در عرصه های مختلف مسـتقیما متاثر از فعالیت و مبارزه نهادها و گروههای مختلف است. این اصـطلاح، اشاره به بخشـی از جامعه مـدنی به معنای دوم دارد که در دوران مـدرنیته در مغرب زمین به فعلیت و شـکوفایی رسـیده است. بنـابراین نسـبت میـان معنـای سوم بـا معنای دوم «جـامعه مـدنی »، نسبت جزء و کـل است و به این جهت اگر در ادامه بحث، معنـای دوم جامعه مـدنی را مورد بررسـی و توجه قرار دهیم، محتوا و درونمـایه جـامعه مـدنی به اصـطلاح سوم نیز به طور طـبیعی ملحوظ خواهـد بود. ۲. مبانی نظری جامعه مـدنی جامعه مدنی معاصـر غربی که پس از رنسانس و در دوران مدرنیته شـکل گرفته بر نگاه فلسفی خاصی نسبت به انسان و حقوق و ارزشهای او اسـتوار است. این نگـاه جدیـد که ریشه در اومـانیسم و انسـان محوری دارد، بازتاب وسـیعی در مقوله سـیاست و اقتصاد و حقوق داشته است. دستاورد جامعه مدنی در عرصه اقتصاد، رشد و رواج بازار آزاد اقتصادی و رقابت و کشمکش حول محور جلب سود و رفاه بیشتر بوده و در عرصه سـیاست، دولت مـدرن را به دنبال داشـته است ;دولتی که حیطه اقتـدار محدود دارد و در قلمرو سـعادت فردی و خیر افراد دخـالتی نـدارد و صـرفا در خـدمت رفاه و امنیت افراد و دفاع از حریم مالکیت خصوصـی و آزادیهای فردی است. مقولاتی نظیر فضیلت و خیر در دولت مدرن راهی ندارند. تشخیص خیر و فضیلت به عهده هر فرد و انتخاب خود اوست و دولت در

این باب کاملا بی طرف است و هیچ اندیشه و تدبیری ندارد، بلکه صرفاباید شرایط و چارچوبی قانونی فراهم آورد تا هرکس خیر خود را آن گونه که می پسندد رقم بزند (۶). در جامعه مدنی، قدرت سیاسی براساس رقابت احزاب سیاسی و به دست آوردن اکثریت آراء، توزیع می گردد و احزاب مختلف براساس منافع مشترک اقشار و اصناف و طبقات شکل می گیرند و هر حزب سیاسی خود را متعهد به حفظ منافع هواداران و اعضای خویش می داند. اراده جمعی و رای اکثریت نه تنها معیار توزیع قدرت سیاسی است، بلکه در قانون گذاری نیز تاثیر قطعی دارد. افراد در حقوق برابرند و از آزادی مالکیت و بیان و عقیده برخوردارند. آزادیهای فردی بالاترین ارزشهاست و عواملی نظیر سنت، مذهب و اخلاق نمی توانند محدودکننده آزادیهایی باشند که در چارچوب قانون برای همه افراد قرار داده شده است ;قوانینی که براساس رای اکثریت و منافع گروههای اجتماعی مختلف تنظیم شده و مشروعیت یافته است. به این ترتیب در جامعه مدنی اموری نظیر احترام به حقوق و آزادیهای فردی، بردباری و تسامح و تساهل، حاکمیت قانون، توافق جمعی و اعتنا به رای اکثریت و عقل گرایی (اعتنای صرف به خرد و ذهن انسان و برتری دادن به او نسبت به سنت و مذهب در همه عرصه های سیاست، اقتصاد، حقوق، فرهنگ)، شاخصهای محوری می باشند. واقعیت این است که جامعه مدنی غربی برآیند و نتیجه یک نظریه سیاسی و اقتصادی خاص نیست، بلکه حاصل تکامل تاریخی نظریه پردازیهای متنوعی است که علی رغم اختلاف نگرشها، در چند اصل ریشه ای و نظری که بنیان فلسفی مدرنیته را تشکیل می دهند، اشتراک نظر دارند. مراد و مقصود از پایه ها و مبانی نظری جامعه مدنی اشاره به این اصول و مبانی مشترک است ;به اعتقاد نگارنده، سه اصل فردگرایی، (individualism) ،سکولاریزم، و عقلانیت ابزاری، (rationalism) از مهم ترین این مبانی هستند. الف) فردگرایی فردگرایی برای جامعه مدنی معاصر غرب علاوه بر نقش متافیزیکی و هستی شناختی، نقش اخلاقی و ارزشی نیز دارد ;یعنی به مثابه مبنایی فلسفی برای اخلاق و سیاست و فرهنگ و اقتصاد قرار می گیرد. تعهدات آشنای مدنیت معاصر نسبت به آزادیهای فردی، مدارا و تساهل اخلاقی و فرهنگی و سیاسی، از اعتقاد به فردیت ناشی می گردد. فرد از جامعه واقعی تر است و بر آن مقدم می باشد. این تقدم را، هم می توان هستی شناختی تفسیر کرد و هم ارزشی و اخلاقی. در تفسیر هستی شناختی این تقدم چنین استدلال می شود که فرد به لحاظ وجودی، قبل از تشکیل جامعه و پیدایش وضع مدنی وجود داشته است (در وضع طبیعی به سر می برده است). بنابراین قبل از ورود به جامعه دارای حقوقی می باشد که باید رعایت شود. پس فرد واقعی تر و بنیادی تر و مقدم بر جامعه بشری است. در تفسیر ارزشی این تقدم چنین گفته می شود که ارزش اخلاقی فرد مقدم تر و والاتر از جامعه و هر گروه جمعی دیگر است و به همین جهت است که ارزشها و اخلاق به فردیت گره می خورد و فردگرایی سنگ زیرین اخلاق و حقیقت، (truth) تلقی می شود. (۷) از نظر نباید دور داشت که فردگرایی گونه های متعددی داشته است. در تلقی لیبرالهای کلاسیک، فرد معمولا به عنوان وجود منفرد، محاط به خود، (self enclosed) و حبس شده در ذهنیت و فردیت خویش نگریسته می شد; محدوده های بدن همان محدوده های فرد بود. این نظریه که با نظریه فردگرایی ملکی، (possessive individualism) پیوند دارد، می گوید فرد مالک بدن و کلیه تواناییهای خویش است و به هیچ رو بدهکار جامعه نیست و تولیدات شخص، تنها از آن خود اوست. از دیدگاه هابز و هیوم و بنتام هدفها و مقاصد انسان توسط عقل تعیین نمی گردد، بلکه این امیال و غرایزند که تعیین کننده هستند و عقل را می توان فقط خدمتکار، یا به قول هیوم، «برده » شهوات و خواهشها قلمداد کرد و هرکس در درون خویش بر اثر این علایق و تمایلات، هدایت و رانده می شود. عقل نمی تواند به ما بگوید هدفی بیش از هدف دیگر عقلانی است. کار عقل این است که چگونگی ارضای خواهشها، سازش دادن آنها با یکدیگر و با خواهش برای همان چیز از سوی دیگران را معین کند. (۸) براساس فردگرایی، بهترین داور برای قضاوت در باب شهوات و تمایلات هر فرد خود اوست و وظیفه سایر نهادها این است که از قضاوت درباره این امور پرهیز کنند. هیچ مسئولیت نهادی یا جمعی در این باب وجود ندارد و افراد، خود مسئول خودشان هستند و تنها «خیر»، خیر فرد است. خالص ترین و مصرانه ترین شکل فردگرایی، «فردگرایی محدود نشده »،

(unconstrained individualism) است که بر طبق آن هیچ اخلاق و نظریه ارزشی ای وجود ندارد که بتواند فرد را محدود و تحت فشار قرار دهد. زیرا به لحاظ منطقی «فرد» منبع همه ارزشهاست. این نظریه هیچ مجالی برای «خیر عمومی » باقی نمی گذارد. (۹) بازتاب فردگرایی در مقوله اخلاق، اعتقاد به استقلال اخلاقی فرد است. یکی از شرایط این استقلال آن است که فرد، ملزم به پذیرش فرمانهای اخلاقی نهادهای دینی یا دنیوی نبوده و در این جهت از او انتظاری نمی رود. تحلیل فردگرایان از ماهیت و سرشت انسان و محصور کردن حقیقت انسان در امیال و غرایز و معرفی انسان به عنوان موجودی که صرفا به دنبال تامین منافع و ارضای شهوات و امیال خویش است، نتایج سیاسی گسترده ای به دنبال دارد. براساس این تحلیل، «اخلاق سیاسی » دیگر جایی در مقوله سیاست ندارد. انسانها موجوداتی هستند که هریک به دنبال «حق » خویش هستند، نه فضایل و خیرات. وظیفه دولت و قدرت سیاسی تلاش برای تامین هرچه بهتر حقوقی است که ریشه در طبیعت و امیال و غرایز بشر دارند (حقوق طبیعی). وظیفه سیاست و اخلاق، کنترل مردم در ارضای امیال است. البته این کنترل تنها در مواردی است که ارضای تمایلات فرد، حقوق برابر دیگران در ارضای تمایلاتشان را مخدوش می کند و در غیر این صورت هیچ مجوزی برای اعمال محدودیت وجود ندارد. یعنی امیال و حقوق طبیعی برخاسته از آنها فی حد ذاته خارج از حوزه اخلاق و هر نیروی قاهر دیگر می باشند. زیرا واقعیاتی غیر قابل تغییر و نهاده شده در طبع بشر هستند. پس این وظیفه اخلاق و سیاست و مذهب است که خود را با آنها سازگار کنند و نمی توانند وظیفه ای برخلاف آنها بر انسان تحمیل کنند. نتیجه منطقی فردگرایی در حوزه اقتصاد، ترویج اقتصاد بازار آزاد و دفاع از رقابت آزادانه اقتصادی افراد و پرهیز از اعمال محدودیت اقتصادی است. ب) سکولاریزم سکولاریزم نفی حکومت دینی و اعتقاد به بشری بودن کامل امور سیاسی و اجتماعی است. براساس این بینش، دین از شئون دنیوی انسان جداست و اداره این شئون، اعم از سیاسی و اقتصاد، به انسان تعلق دارد و انسان باید در سایه عقل و علم خویش بدون استمداد از آموزه های دینی مناسبات اقتصادی و سیاسی جامعه را سامان دهد. نتیجه چنین گرایشی پایه ریزی جامعه مدنی براساس تدبیرها و تقنین های بشری است. سکولاریزم آرمانها و غایات و ارزشهای سیاسی و اجتماعی بشر را کاملا مادی و دنیوی تفسیر می کند. بنابراین در راه شناخت این اهداف و ارزشها و نیز راههای وصول به آنها هیچ نیازی به استمداد از دین وجود ندارد. از نگاه سکولار، نه تنها نیازی به دخالت دین در عرصه های مختلف جامعه مدنی وجود ندارد، بلکه اساسا این دخالت ناممکن است. زیرا روابط و مناسبات اقتصادی و اجتماعی جوامع بشری در بستر زمان، در تحول و تغییر دائمی است ;و از طرفی دین وجهه ثابت و تغییرناپذیر دارد، چگونه می توان بین دین ثابت و نیازهای متغیر، نسبتی برقرار کرد؟ یک لباس با هر اندامی سازگار و مناسب نمی افتد. ج) عقلانیت عقل و خرد مورد نظر در اینجا خصوص قوه درک کننده کلیات و مباحث نظری و فلسفی نیست، بلکه دارای مفهومی عام است که شامل ذهن به عنوان ابزار شناخت و کلیه دستاوردهای آن اعم از علمی، فلسفی، حقوقی و هنری می شود. باور به عقلانیت و خردگرایی نه تنها به معنی قبول کارکرد ذهن بشر در تمامی این عرصه ها، بلکه به معنای برتری خرد انسانی بر کلیه منابع معرفتی دیگر است. خردگرایی نه تنها راه را بر سنت گرایی، بلکه بر مذهب گرایی نیز می بندد. نقش دین و مذهب را در حیات روحی و معنوی انسان می توان پذیرفت، اما نمی توان به آن به عنوان منبعی معرفت بخش نگریست ;بویژه در عرصه های مربوط به حیات اجتماعی و سیاسی (دنیوی) بشر. بنابراین، جهان بینی عقلانی مجالی برای جهان بینی سنتی، عرفانی و مذهبی باقی نمی گذارد. در این عقلانیت جدید چنین تصور می شد که در سایه اقتدار و استیلای تکنولوژیک بر طبیعت، آرمانهای مادی و طبیعی بشر محقق خواهد شد و جنگ انسان با انسان خاتمه خواهد پذیرفت و صلح و امنیت و رفاه حاکم خواهد گردید. عقل باید ابزاری برای رسیدن به این آرمانهای مدرنیته باشد ;همان طور که عقل فردی هر شخص ابزاری برای ارضای تمایلات اوست و هیچ فردی نمی تواند فراتر از تمایلاتش بایستد و عقل ابزاری خویش را فراتر از سود و نفع فردی به کار زند، در دید کلان نیز عقل جمعی بشر به عنوان ابزاری برای تامین اهداف و آرمانهای مدرنیته به کار بسته شد و در جامعه مدنی نوین، نظام فکری و عقلانیت فلسفی متناسب با عقلانیت و حسابگری مدرن و مدیریت عقلانی

زندگی اجتماعی و سیاسی در جهت آرمانهای مادی و سودانگارانه مدرنیته شکل گرفت. ۳. جامعه دینی و مبانی آن جامعه از دو عنصر اصلی تشکیل می شود: الف)افراد و آحاد انسانی ؛ب)روابط و مناسبات متقابل اجتماعی که بین افراد برقرار است. تفاوت جوامع با یکدیگر براساس عنصر دوم است. در واقع، نحوه شکل گیری روابط اجتماعی و عوامل دخیل در آن است که جوامع را به اوصافی نظیر سنتی، صنعتی، بدوی، مدنی، دینی، لائیک و غیر آن موصوف می کند. براساس این ضابطه، جامعه دینی جامعه ای نیست که افراد آن متدین می باشند، بلکه جامعه ای است که شبکه روابط اجتماعی آن، اعم از روابط اقتصادی، سیاسی، حقوقی و اخلاقی، براساس دین و آموزه های آن تنظیم شده باشد. تجمع افراد دیندار، مادام که شکلهای روابط اجتماعی خود را بر طبق دین تنظیم نکرده و نسبت میان مناسبات اجتماعی خود را با دین نسنجیده باشند، موجب پیدایش جامعه دینی نمی گردد. جامعه دینی جامعه ای است که در آن داوری با دین باشد و افراد خودشان را همیشه با دین موزون کنند. (۱۰) جامعه دینی دغدغه دین دارد این دغدغه و نیاز به موزون کردن خود با دین تنها محدود به امور فردی و عبادیات و اخلاق فردی نمی شود، بلکه نسبت میان دین و کلیه امور و روابط اجتماعی باید سنجیده شود و داوری دین در تمامی شبکه روابط اجتماعی مورد استماع قرار گیرد. معنای این سخن آن نیست که جامعه دینی همه چیزش را از دین اخذ و اقتباس می کند و هیچ نیازی به منابع دیگر نظیر عقل و دانش بشری ندارد ؛بلکه مقصود آن است که در مواردی که دین نظر خاصی در عرصه ای از عرصه های روابط اجتماعی دارد، نباید مورد غفلت قرار گیرد و آن رابطه باید با آموزه دینی موزون شود. مطالعه توصیفی ادیان، پرده از این واقعیت برمی دارد که بسیاری از آنها، بویژه ادیان غیر وحیانی، فاقد ویژگیهای لازم برای دینی کردن جامعه هستند. این دسته از ادیان صرفا به حیات فردی و انجام آداب و مناسک توجه دارند. در نقطه مقابل، التفات گسترده اسلام به حیات جمعی و اعتنا به سامان دادن حیات مادی و زندگی دنیوی در کنار حیات معنوی و فردی بشر، اسلام را به دین زندگی بدل کرده است ؛دینی که نه تنها برای خود در مقولات اجتماعی بشر زمینه ها و رخنه هایی برای تاثیر و مداخله می یابد، بلکه انسانها را به سوی جامعه دینی اسلامی دعوت می کند. جامعه ای که بر محور خیر و سعادت نهایی بشر سامان می یابد و حقوق و آزادیهای افراد در کنار فضایل و ارزشهای اخلاقی محترم شمرده می شود. روابط اجتماعی، فرهنگی، سیاسی و اقتصادی بشر با الهام از آموزه های دینی و به مدد عقل و دانش بشری تنظیم می گردد. همان طور که جامعه مدنی بر پایه های نظری و فلسفی خاصی استوار بود، ایده جامعه دینی و دخالت گسترده دین در عرصه اجتماع و سیاست و اقتصاد نیز بر پایه های نظری ویژه ای مبتنی است. علاوه بر این نگاه نظری و فلسفی خاص به انسان و جامعه، دینی که مدعی بر پایی جامعه دینی و دخالت در مقولات اجتماعی است باید از قابلیتها و ویژگیهای خاصی برخوردار باشد تا امکان ایفای چنین نقشی برای او متصور باشد. در اینجا به طور بسیار اجمالی به پاره ای از این مبانی نظری و ویژگیها اشاره می کنیم: الف) انسان در طبیعت و امیال و غرایز خویش خلاصه نمی شود و حقیقت انسان روح تجرد و غیر مادی اوست. بنابراین سعادت حقیقی انسان در گرو ارضای نیازهای روحانی او، در کنار ارضای معقول و منطقی نیازهای طبیعی و غریزی اش است. ب) فردگرایی ارزشی و اخلاقی ناصواب است. انسان، مدار و محور اخلاق و ارزشها نیست. اصول و پایه های اخلاق و قضایای ارزشی از ارزش مطلق و غیر نسبی برخوردارند. انسان باید امیال و غرایز خویش را با اخلاق هماهنگ کند، نه آن که اخلاق بر مدار سرشت غریزی انسان گردش کند. ج) فردگرایی هستی شناختی گرچه یک واقعیت است و فرد، زمانا و وجودا بر جامعه تقدم دارد، اما این تقدم هرگز نمی تواند به لحاظ منطقی، نتایج سیاسی اقتصادی و حقوقی ای را که در جامعه مدنی غربی بر آن مترتب می سازند، به دنبال داشته باشد. گرچه جامعه وجودی اعتباری دارد و اصالت جامعه به معنای فلسفی آن که برخی جامعه شناسان مدعی هستند ناصواب می باشد، اما مقولاتی نظیر «نفع اجتماعی »، «مصلحت جامعه » و «رشد اجتماعی » اعتباری محض نبوده و در تصادم و تزاحم با منافع و مصالح فردی باید بر آن مقدم شوند. در نظام حقوقی و سیاسی و اقتصادی اسلام، جمع گرایی در کنار فردگرایی کانون توجه است. د) سکولاریزم و زدودن دین از عرصه های اجتماعی و محدود کردن آن به حیات فردی، تحریف حقیقت و واقعیت دین است.

همان گونه که رفتارهای فردی در کمال آدمی و پی ریزی سعادت دنیوی و اخروی او سهیم است، رفتارهای متقابل اجتماعی و هویت اجتماعی بشر نیز در کمال و سعادت آدمی مؤثر است. دین کامل نمی تواند و نباید نسبت به روابط اجتماعی و نقش سازنده و قوی آن در حیات انسانی و کمال او بی تفاوت باشد. ه) عقل نباید صرفا به عنوان ابزاری برای تامین امیال و منافع مادی بشر تلقی شود، بلکه می تواند هادی و کنترل کننده امیال و غرایز فرد باشد. علاوه بر این، خردگرایی به معنای آن که خرد آدمی یگانه و برترین منبع شناخت آدمی است، ناصواب و غیر قابل دفاع است، و معرفت دینی متکی بر وحی و شهود و دریافت عرفانی و الهامی نیز به نوبه خود و در قلمرو و محدوده خویش معرفت بخش می باشند. و) دین علاوه بر داشتن جنبه های متغیر و انعطاف پذیر، دارای جنبه های ثابت و ایدئولوژیک نیز می باشد. مراد از ایدئولوژیک بودن دین آن است که دین، نه مجموعه ای بی تعین و متغیر و بی رنگ و سیال، بلکه مجموعه ای نظام مند و هماهنگ از اعتقادات و ارزشهاست ;اعتقادات و ارزشهایی که ثابت و تغییرناپذیرند و انسانها به سوی آنها و در جهت الگوپذیری و موزون شدن با آنها دعوت شده اند. تنوع جوامع و پیدایش مناسبات اقتصادی و اجتماعی نو به نو مانع از آن نمی شود که اسلام به عنوان یک مکتب و ایدئولوژی از انسانها بخواهد تا رفتارهای فردی و اجتماعی و نظام ارزشی و اخلاقی و آرمانها و ایده آلهای خود را با این مجموعه هماهنگ از اعتقادات و ارزشها، که مکتب و ایدئولوژی اسلام نام دارد، هماهنگ و سازگار کنند. ز) در فقه فردی و اجتماعی اسلام عناصری تعبیه شده است که این دین را محدود به ظرف اجتماعی خاص و ثابتی نمی کند و این قابلیت و انعطاف پذیری را فراهم می سازد که محتوای پیام این دین در هر عرصه و نسلی و در هر ظرف اجتماعی ای قابل طرح باشد. التفات به نقش زمان و مکان در اجتهاد، پویایی و استمرار اجتهاد، توجه به عنصر عرف و مصلحت اسلام و مسلمین، وجود حکم حکومتی، جایگاه شرط و امضای عقود عقلایی، عناصری هستند که فقه اسلامی را نسبت به تحول و پیچیدگی جوامع بشری منعطف می سازند و آن را از منحصر شدن به جامعه متناسب با بافت اجتماعی جوامع صدر اسلام بیرون می آورند. ۴. پارادوکسیکال بودن تز جامعه مدنی دینی گرچه در این نوشتار از ذکر تفصیلی کلیه مبانی و ویژگیهای جامعه مدنی و جامعه دینی پرهیز کردیم، اما همین مقدار در نشان دادن ناسازگای تمام عیار میان مبانی این دو نوع جامعه کفایت می کند. شدت تباین و ناسازگای میان مبانی متافیزیکی و معرفتی و ارزشی این دو به حدی است که جمع میان آنها پارادوکسیکال و تناقض نمون است. کسانی که به سازگاری صد در صد میان دین ما و جامعه مدنی معتقدند، (۱۱) از جامعه مدنی مصطلح و مبانی آن فاصله می گیرند و به واقعیت تاریخی جامعه مدنی معاصر و پایه ها و مایه های آن دقت نمی کنند و برخی آمال و ایده آلهای سیاسی و اجتماعی خویش را جامعه مدنی می پندارند و هرچه محاسن و نیکیهای سیاسی و اجتماعی سراغ دارند در سیمای جامعه مدنی می بینند. به گمان نگارنده، این نحوه ورود به بحث موجب تشویش در قضاوت و داوری می شود. آخر چگونه می توان میان لزوم اعتنا به قانون و تشریع الهی که دین می آموزد و نحوه قانون گذاری در جامعه مدنی، سازگاری کامل دید؟ «جامعه مدنی در صورتی محقق می شود که انسانها و شهروندان بتوانند در کلیه موارد زندگی خود بی هیچ حد و مرزی جعل قانون کنند یعنی در زندگی خصوصی خود آزاد باشند و این مسئله به قانون گذاری بنیادین برمی گردد که اساس دموکراسی است.» (۱۲) ۵. حل ناصواب پارادوکس در مواجهه با پارادوکس فوق که در واقع بیان ناسازگای آشکار میان مبانی مدرنیته با مبانی مقبول دینی است ، برخی چنین تمایل دارند که با ارائه قرائتی نوین از دین و برهم زدن پاره ای مقبولات و مشهورات دینی، زمینه تلائم و سازگاری دین با مدرنیسم را فراهم آورده و پارادوکس جامعه مدنی دینی را حل نمایند. عناصر اصلی این قرائت جدید از دین به شرح زیر است: الف) ارائه تعریف خاصی از «جامعه دینی » که آن را مرادف با جماعت دینداران تصور می کند. در این تحلیل دیگر نیازی نیست که دین مشارکت جدی در تنظیمات سیاسی و اقتصادی و حقوقی جامعه داشته باشد. در مقولات اجتماعی تنها کافی است که آنچه می گذرد و روابطی که شکل می گیرد با قطعیات دینی ناسازگاری نداشته باشد. «جامعه دینی جامعه ای است که در آن چیزهایی می گذرد که منافات قطعی با فهم قطعی از دین قطعی ندارد نه اینکه همه چیزش را از دین اخذ و اقتباس

کرده است » (۱۳) ب) نفی ایـدئولوژیک بـودن دین و آن را، همه چـون هـوا، مبهم و نـامتعین دانسـتن. بر طبق این نظر، دین نه تنها نامـدون است، بلکه اساسا نـامتعین است. دین رازآلود و حیرت زاست، حال آن که ایـدئولوژی بایـد آموزه هایش صـریح و روشـن باشـد سـر آن که دین ماندگارتر از ایدئولوژی است در همین تشابه و عدم تعین و عدم صـراحت نهفته است. ج) فهم دین و معرفت دینی، سیال و نسبی و متاثر از علوم و معارف عصـری و بشـری است. این نکته باعث می شود که در هر زمان بتوان تفسیری از دین متناسب با انسان شناسـی و جهان شناسـی و هستی شناسـی رایج در آن عصـر عرضه کرد و دین شناسـی را ملائم و سازگار با جامعه شناسـی و اقتصاد و سیاست گردانید. همه تفسیرها از دین تفسیر به رای است و به طور طبیعی و خود به خود این تلائم و سازگاری حاصل می شود. یعنی عملا مقدور نیست که مفسر خارج از چارچوب پیش فرضها و مقبولات انسان شناختی و نظری خود، فهمی از متون دینی عرضه کند. د) دین برای بشـر بوده، و لباسـی است که به قامت او دوخته شده است. بنابراین قلمرو دین براساس انتظارات بشـر از دین و نیازهـای واقعی او به دین سامـان می یابـد و بـا توجه به بشـری بودن مقوله سـیاست و اقتصـاد و این که انسان در سایه عقلانـیت خویش قـادر به تنظیم امور اجتمـاعی خویش است، نه تنهـا نیـازی به دخـالت دین در این امور نمی باشـد، بلکه اساسا این دخالت ناصواب و ظلم به بشریت است. (۱۴) براساس این راه حل بـدون آن که در اصول و مبانی جامعه مدنی نقاش جدی به عمل آیـد، می توان در عین برخورداری از جـامعه دینی از کلیه دسـتاوردهای جـامعه مـدنی بهره منـد بود. به وضوح روشن است که این قرائت، از دین سـیمایی بشـدت منفعلانـه و کم رنـگ و بی اثر ترسـیم می کنـد. نقـد و بررسـی اصول و عناصـر این قرائت جدیـد از حوصـله این نوشـتار بیرون است و علاقه منـدان می تواننـد به کتابها و مقالاتی که طی سالهای اخیر در نقـد این مطالب نگاشـته شده است، مراجعه کنند. ۶. راه حل دیگر راه حل دیگر بر این باور استوار است که جامعه مـدنی را، به تمامیت و کلیت آن، به هیـچ رو نمی توان بـا جـامعه دینی سازگـار ساخت، اما می توان پاره ای آموزه های مثبت و سازنـده آن را با آموزه های دینی و جامعه دینی همراه کرد. مشارکت فعال مردم در توزیع قدرت سیاسـی، قانون مداری و رعایت حقوق و آزادیهای فردی، نظارت قانونی و مستمر بر عملکرد دولت و امکان ارائه آزادانه آراء و نظرات انتقادی از جمله دسـتاوردهای مثبت جامعه مدنی است که با ارائه تعریفی دقیق و متنـاسب بـا تعالیم و باورداشـتهای دینی از آنها می توان در رشـد و شـکوفایی جامعه دینی قـدمهای مثبتی برداشت. اخـذ و اقتباس عناصـر مثبت به معنای پذیرش قالبی و بی کم و کاست آنها نیست، بلکه باید با دیدی انتقادی و رعایت فرهنگ اسـلامی به این کار مبادرت ورزیـد. البته روشن است که این معنی از جامعه مدنی تفاوت جوهری با ماهیت جامعه مدنی غربی دارد و این دو، صـرفا در پـاره ای اشـکال و قالبها و ویژگیها مشابهت دارنـد ;و بر این ویژگیهای برگزیـده، نام جامعه مـدنی نهادن توام با تسامـح و خروج از اصـطلاح رایج و متعارف است. نگارنده بر آن است که هیچ اصراری بر ترکیب دو واژه مدنی و دینی نباید وجود داشته باشد. آنچه لازم است کـانون توجه اندیشـمندان و روشـنفکران مسـلمان قرار گیرد سـنجش نسبت میان دین و مـدرنیسم در مقولات سیاسـی و اجتمـاعی است. نو بودن پدیـده هـایی نظیر مشارکت سیاسـی مردم، دموکراسـی، حاکمیت قانون و اعتنا به حقوق و آزادیهای فردی موجب نمی شود که دین را به کلی بیگانه و مباین با این امور انگاریم ;بلکه بایـد با بازخوانی متون دینی و مراجعه به سـنت و سیره پیشوایان دینی و تجربه عملی حکومت دینی در صدر اسـلام، به جوهره مدنیت اسـلامی دست یافت و عناصـر اساسـی این مدنیت را در قالبهـا و اشـکال متنـاسب بـا این عصـر و نسل بازآفرینی کرد. براساس این تحلیل، دعوت به جامعه مـدنی دینی در واقع دعوت به جامعه دینی به معنای واقعی کلمه و دعوت به بازیافت عناصـر اساسی مدنیت اسلامی است. ریاست محترم جمهور در سخنرانی خود در اجلاس سـران کشورهای اسـلامی به این معنی اشاره صـریح داشـتند. «جامعه مـدنی که ما خواسـتار اسـتقرار کامل آن در درون کشور خود هستیم و آن را به سایر کشورهای اسـلامی نیز توصـیه می کنیم به طور ریشه ای و اساسـی با جامعه مدنی که از تفکرات فلسـفی یونان و تجربیات سیاسی روم سرچشمه گرفته، اختلاف ماهوی دارد ;گرچه در همه نتایج و علایم میان این دو نباید تعارض و تخالف وجود داشته باشـد. جامعه مدنی مورد نظر ما از حیث تاریخی و مبانی نظری، ریشه در مدینهٔ النبی دارد. مدینهٔ النبی مکان

معنوی همه مسلمانان است که سرآغاز بسط نوعی فرهنگ و بینش و منش است که یک بار در تمدن اسلامی ظهور کرده است. این فرهنگ نگاهی نو به جهان و انسان و مبدا این دو دارد.» (۱۵) پی نوشتها: ۱.نیکلاس آبرکرامبی، استفن هیل، برایان اس ترنر، فرهنگ جامعه شناسی، ترجمه حسن پویان، چاپخش، ۱۳۶۷، ص ۶۶. ۲. همان، ص ۶۵. ۳. محمد جمال باروت، المجتمع المدنی، دارالصداقهٔ، حلب ۱۹۹۵، ص ۹و۱۰. ۴. همان، ص ۵۷. ۵. برای مطالعه بیشتر به منابع زیر مراجعه شود: فرهنگ جامعه شناسی، نیکلاس آبرکرامبی و دیگران، ص ۶۶ ;الموسوعهٔ السیاسیهٔ، الجزء السادس، صص ۳۵-۲۸ ;مجله جامعه سالم، شماره ۳۴، مقاله داور شیخاوندی ;مجله ایران فردا، شماره ۳۹، مقاله رضا علیجانی. -۶. Dictionary of political scince T. R.Nanda, p.۵۸. Andrew vincent, Modern Political Idiologies, Blackwell, ۱۹۹۲, p.۴۸. لیبرالیسم و منتقدان آن، مایکل ساندل، احمد تدین، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ص ۱۹ و۱۱۱. ۷. آنتونی آر بلاستر، ظهور و سقوط لیبرالیسم غرب، نشر مرکز، ص ۱۹. ۸. Modern Political Idiologies, vincent,p. ۳۲. آنتونی آر بلاستر، پیشین، ص ۵۰و۵۱. ۹. Modern Political Idiologies, pp.۳۲,۳۳. ۱۰. عبدالکریم سروش، فربه تر از ایدئولوژی، تهران، مؤسسه فرهنگی صراط، ص ۶۵. ۱۱. عزت الله سحابی در میزگرد جامعه مدنی، مجله کیان، شماره ۳۳. ۱۲. حسین بشیریه، اطلاعات سیاسی و اقتصادی، شماره ۱۱۷-۱۱۸، ص ۱۵. ۱۳. عبدالکریم سروش، پیشین، ص ۵۶. ۱۴. مجله احیاء، شماره ۵، مقاله دکتر عبدالکریم سروش. ۱۵. روزنامه سلام مورخه ۹/۹/۷۶، ص ۲. منابع مقاله: مجله نقد و نظر، شماره ۱۲ ، واعظی، احمد ؛

تضاد با خویش

تضاد با خویش مقدمه نوشتن علیه استاد، کاری شاق و مکروه است اما نه وقتی که او نیز با استادخویش چنین کرده باشد. و نه فقط مصالح انقلاب - انقلابی که خود نیز در ساختمان آن نقش داشت - بلکه حتی مبانی فقهی خویش را نیز از یاد برده باشد اینک بیش از هر وقت دیگری باید پرسید که تضاد میان نظر و عمل جناب آقای منتظری، از کجا و چرا سرگرفته است؟! براستی این فاصله چراایجاد شد و ایشان چرا تا این حد تغییر کرده است؟! به آیت ا... منتظری، سالیان سال، ارادت ورزیده و به او علاقه دیرینه داشتم. در سالهای نخست، همچون هزاران نیروی انقلاب، از ساحت وی که متعلق به انقلاب و امام عزیز(رض) بود، در برابر مخالفان امام، دفاع کرده و دردرسهای" ولایت فقیه "ایشان، میان صدها طلبه دیگر خاکسارانه زانو زده وبه برخی ایده های فقهی او احسنت گفته بودم. اما اینک می بینم که ایشان خود به آنچه گفته اند، وفادار نیستند. عمل وی نظر او را تکذیب می کند و بر روی همه آنچه خود با دهها دلیل عقلی و نقلی اثبات کرده، پامی گذارند. اینجانب نیز چون بسیاران تا ابد عزادار امام خمینی، آن قدیس بزرگ از دست رفته، خواهم بود و شخصاعشقی بزرگتر از عشق به آن سالك بی نظیر را در عمر خود تجربه نکرده ام و در او و تصمیمات او شک نکردم امااینک باید اعترافی بکنم. در یک مقطع، تصمیم امام(رض)، تا مدتی ذهن مرا مشغول داشت و پس از اندک زمانی، آشکارا در برابر حکمت و خردمندی و بصیرت الاهی امام زانو زده و بابت خلجان ذهنی، نزد خود، از اوشرمنده شده و بر او درود فرستادم. مورد مزبور، برخورد موسی وار امام با جناب منتظری بود که من از آن، به تلخ ترین و سخت ترین جراحی در اندام انقلاب یادکرده ام و عوارض آن متاسفانه همچنان ادامه دارد. آقای منتظری با همه ضعفهایش، اما برای من بزرگ بود. سالها حبس و رنج برای انقلاب امام(رض)،پشتوانه نیرومندی از جاهت برای ایشان تدارک دیده بود. محمد منتظری نیز در دل من، مقام بلندی داشت و همچنان دارد". محمد "در حیات و ممات، برای من، انسانی ارزشمند و دلسوخته ای فانی بود و هست. اماروزی که آیت ا... منتظری، در جلسه درس، نامه ای را که خطاب به امام(رض) نوشته بود، قرائت کرد و تعابیری باورنکردنی و دلخراش علیه امام بر زبان جاری کرد و سپس ادله ای کودکانه در تایید خویش اقامه نمود، حس کردم که دستهایم بوضوح دارند می لرزند. ابتدا به گوشهایم شک کردم ولی گوش سایر دوستان در حسینیه نیزعین همان جملات را شنیده بود پس باید در سلامت تعابیر استاد شک

می کردیم اما آیا براستی این آقای منتظری است که چنین کلماتی را در مورد" روح قدسی خدا "بکار می برد؟! آقای منتظری تخفیف نمی داد وجملات بعدی، هر دم بی رحم تر و غیرمنصفانه تر صادر می شد و عاقبت دیدم که دیگر نمی توانم در مدرس بنشینم و باید جلسه را ترک کنم. من قادر به هضم اینهمه بی انصافی و کینه توزی در حق امام عاشقان نبودم. پنهان نمی کنم، در راه خانه یا کتابخانه - به یاد نمی آورم کدام؟ - بدنم می لرزید و چشمانم بدون فرمان من، خیس از اشک شده بود. خیابان حسینیه را که پیچیدم، دیگر علنا اشک می ریختم. روح لطیف امام را دریک کفه و طنین سخنان باورنکردنی و سهمگین که گوشم را زخمی کرده بود در کفه دیگر، قرار داده ومی کوشیدم نسبت میان آنها را بسنجم اما هیچ تقریب معقولی نمی شد میان آن دو برقرار کرد. پس آیا باید دست از آقای منتظری برداشت؟! یعنی ممکن است ایشان فردا در جلسه درس، سخنان پر ازجفای خود را پس گیرد؟! مدتی دل خود را با این احتمال، خوش داشتم اما تا چه وقت می شد ادامه داد؟! آقای منتظری به محترم ترین اصول انقلاب و به همه آنچه در باب اطاعت پذیری از ولی فقیه گفته بود، پشت کردند. من در این مقدمه، درصدد القاء احساسات نیستم بلکه تنها بیان احساسات آنروز خویش کردم تا روشن شود از سخت ترین دوران ها را دوران فاصله گیری جناب آقای منتظری از انقلاب و از مبانی فقهی خودشان می دانم و نیز توجه دارم که برخی برخوردهای کنترل نشده با ایشان یا امثال ایشان، حتی ضعفهای واقعی آنان را پوشش داده بلکه همچون نقاط قوت می نمایاند. ایشان در آخرین نمونه از موضعگیری های سیاسی خود در ۱۳ رجب سال ۷۶ طی یک سخنرانی و در سال جاری طی یک جزوه، نکاتی در باب حوزه ولایت و اختیارات ولی فقیه به زبان و قلم آوردند که تباین اصولی بابسیاری مدعیات فقهی مکتوب خود ایشان دارد. در باب نوع رابطه حقوقی و ساختاری رهبری و ریاست جمهور، اختیارات رهبری در حوزه قوای سه گانه حکومتی، ضعیت خمس و وجوهات شرعی در عصر غیبت،انتخابات مجلس خبرگان، رابطه رهبری با صدا و سیما، نقش شورای نگهبان، مفهوم ولایت و نظارت فقیه،دایره و قلمروی حاکمیت فقیه، ارتباط سایر فقهاء با ولی فقیه، محتوای قانون اساسی و نوع مواجهه با جریانات غربزده، از ایشان، مواضع و مضامینی صادر شده است که به کلی با استدلالهای مفصل فقهی و نظری خودایشان منافات دارد. در این مختصر ما خواهیم کوشید به برخی از نمونه های این تضاد میان نظر و عمل آقای منتظری اشاره کنیم و از خدای متعال عاجزانه می خواهیم که ایشان و همه ما را به راه خود بخواند و عاقبت مارا ختم به خیر کند. ان شاءا... ۱) رابطه رهبری و رئیس جمهور، دخالت حکومتی یا نظارت تشریفاتی؟! در هرم سیاسی حکومت اسلامی و رده بندی قوا و نوع سازمان حکومت، چه نسبتی میان رهبر و قوای سه گانه بویژه قوه مجریه برقرار است؟! جناب آقای منتظری که (در سخنرانی ماه رجب سال ۷۶) از رئیس جمهور می خواهند تا اعلام خودمختاری و استقلال از رهبری کنند و به رهبر نیز توصیه می کند تا در امرریاست جمهوری دخالت نکنند و حق اظهار نظر در باب وزراء و استانداران و... را ندارند، خود با بسیاری ادله عقلی و نقلی، در درسهایش اثبات کرده است که اساسا رئیس جمهور و سایر قوای حکومتی، صرفا بازوان وایادی ولی فقیه بوده و بر اساس آیات و روایات، مسئول اصلی و فرمانده حکومت، در درجه اول و فی الواقع، شخص ولی فقیه است و قوه مجریه و مقننه و قضائیه که از یکدیگر منفک بوده و حق دخالت در حوزه مسئولیت یکدیگر را ندارند، هر سه تحت فرمان رهبر و در واقع کارگزاران و مشاوران ایشانند و چون حیطه حاکمیت و وظایف رهبری، بسیار فراگیر و وسیع است وی جهت اداره کشور، میان قوای متعدد تقسیم کارمی کند تا امور با سرعت و سهولت و کیفیت بالاتری انجام پذیرد پس هیچیک از قوا مستقل از رهبری،مشروعیت ندارند و همه، فرمانبرند. بنابراین در دیدگاه فقهی مشارالیه، رئیس جمهور، نه تنها هیچ استقلالی از حیث مشروعیت و دایره اختیارات نسبت به رهبری ندارد بلکه فقط عامل و کارگزار ولی فقیه است. (۲) ایشان تصریح می کند که: «فلیس و زان الحاکم الاسلامی و زان الملک فی الحکومهٔ المشروطهٔ الدارجهٔ فی اعصارنا فی بعض البلاد کانکلترا مثلا، حیث انه لا یکون الا وجودا تشریفیا یتمتع من اعلی الامکانیات و اقلاها من دون ان یتحمل ایهٔ مسئولیهٔ عملیهٔ او نشاطیهٔ نافعهٔ و انما تتوجه المسئولیات و التکالیف من اول الامر الی السلطات الثلاث و بالجمله، فالمسئول و المکلف فی الحکومهٔ الاسلامیهٔ هو الامام و الحاکم و السلطات

الثلاث ایادیه و اعضاده و یکون هو بمنزلهٔ راس المخروط مشرفا علی الجمیع اشرافا تاما.» (۳) و این نکته دقیقا همان است که امروز بدان با ایشان احتجاج می توان کرد زیرا اذعان دارد که وزن و نقش ولی فقیه در جمهوری اسلامی، از نوع نقش تشریفاتی شاه در حکومتهای مشروطه (از قبیل موقعیت ملکه انگلیس) نیست که صرفا وجود تشریفاتی و نمایشی و مثلا نماد وحدت ملی و ... باشد و بهترین امکانات دراختیار او باشد بی آنکه مسئولیت عملی و حق دخالت در حکومت متوجه او باشد و کار حکومت در واقع ازهمان ابتدا با قوای سه گانه کشور باشد. در حکومت اسلامی، مسئول اصلی و واقعی نظام، رهبر و ولی فقیه است و قوه مجریه، رئیس جمهور، وزراء، استانداران، مجلس شورای اسلامی و دستگاه قضائی و همه و همه بازوان حکومتی و ایادی رهبر و به فرمان اویند و مقام رهبری به منزله راس مخروط حکومت، بر همه قوا، اشراف کامل (اشرافا تاما) دارد. (۴) این نظریه آقای منتظری در ضرورت اشراف تام کجا و نظارت حاشیه ای وتشریفاتی مورد ادعای امروز ایشان کجا؟! وقتی ایشان استدلال فقهی کرده که مسئولیت اصلی با رهبری است و دولت و مجلس و دادگستری، صرفادر حکم کارگزاران و بازوان ایشان بوده و در مشروعیت خود، منوط به تنفیذ و نظارت استصوابی و ولایت ولی فقیه می باشند چگونه می توان یکی از سران قوا را به خود مختاری و اعلام استقلال در برابر راس هرم حاکمیت فرا خواند و رهبری را از دخالت و اعمال نظر و عمل، در ترکیب و سیاستها و روش این قوا منع کردحال آنکه مشروعیت هر سه دستگاه را مشروط به ولایت فقیه عادل واجدالشرایط می داند و طبق قانون اساسی نیز تعیین سیاستهای نظام و نظارت بر حسن اجرای آن سیاستها و تنظیم روابط قوای سه گانه و حل معضلات غیر عادی نظام از طریق اختیارات ویژه رهبری، همه با شخص رهبری است و تنفیذ حکم ریاست جمهوری و نیز عزل رئیس جمهور نیز جزء اختیارات قانونی ایشان است. (۵) جناب منتظری در حالی چنان توصیه غریبی به رهبر معظم و رئیس جمهور محترم می کنند که خود درباب وابستگی شرعی و قانونی رئیس جمهور و دولت به رهبری انقلاب، دست کم به یازده روایت نیز استنادکرده و سپس گفته اند: «و بالجمله یظهر من جمیع هذه الروایات ان الامام و الحاکم الاسلامی هو المسئول والمکلف بادارهٔ الامور العامهٔ، فالوزراء والعمال و الکتاب و الجنود و القضاهٔ اعوانه و ایادیه و یجب علیه الاشراف علیهم و علی اعمالهم و لیس له سلب المسئولیهٔ عن نفسه.» (۶) «یعنی از همه روایات به وضوح دانسته می شود که رهبر و ولی فقیه، مسئول اصلی در اداره امور عمومی کشور است و هیئت دولت و کارگزاران و قاضیان و ارتشیان و... همه و همه کارگزاران و دستگاه اجرائی او هستندو رهبر باید بر همه قوای حکومتی و عملکرد آنها اشراف داشته باشد و نمی تواند تصمیمات و عملکرد قوه مجریه و قضائیه و مقننه را نامربوط به خود دانسته و از خود سلب مسئولیت کند.» بعلاوه، آقای منتظری در فصل مستقلی که در باب قوه مجریه (السلطهٔ التنفیذیهٔ) گشوده، صریحا معتقدبود که اساسا کارگردان اصلی در مسائل مربوط به دولت، شخص رهبری است و او در واقع مسئولیتهای خود رابه افراد صالح به عنوان رئیس جمهور و وزراء و استانداران و ... تفویض و میان آنان تقسیم کار می کند. ایشان استدلال می کرده که طبیعت مسئله، حتی اقتضاء دارد که اصولا "انتصاب "رئیس جمهور و قوه مجریه مستقیما توسط خود رهبر صورت گیرد و رئیس جمهور و اعضای دولتش توسط رهبری، نصب شوند نه آنکه در انتخابات عمومی به قدرت برسند: «طبع الموضوع یقتضی ان یکون انتخاب هذه السلطهٔ ایضا بیده لینتخب من یراه مساعدا له فی تکالیفه مسانخا له فی فکره و سلیقته.» (۷) یعنی از آنجا که رئیس جمهور و دولتش، در واقع کاگزاران و بازوی اجرائی رهبرند، طبیعی تر آن است که توسط رهبری، منصوب شود زیرا بار مسئولیت در اصل به عهده رهبر است و اوست که باید افرادی را که درطرز تفکر و حتی در سلیقه سیاسی – مدیریتی "، هم سنخ "او باشند برگزیند تا راحت تر با آنان کار کند. اماوضعیت کنونی در قانون اساسی (که رئیس جمهور توسط مردم انتخاب می شود و نه رهبر) نیز بدان دلیل قابل توجیه شرعی و حقوقی است که به عنوان نوعی قرارداد مجاز و تحت اشراف و سلطه رهبری و با اجازه و تنفیذاو صورت می گیرد و مثلا- اینکه وزراء را رئیس جمهور و مجلس با توافق یکدیگر تعیین می کنند و ... بدان جهت بلا اشکال است که شرایط عقلی و شرعی لازم برای رئیس جمهور و وزراء در قانون اساسی ذکر شده و درمجلس خبرگان که فقهای اسلامند (۸) تصویب شده و به امضای رهبر

رسیده است و نیز بدون تنفیذ رهبر ونظارت شورای نگهبان"، ریاست جمهوری "مشروعیت نخواهد داشت و این نظر صریح فقهی مؤلف محترم است!! و در هر صورت، ولی فقیه، اختیارات خود را از طریق رؤسای سه قوه، اعمال می کند و همه آنان درچارچوب حاکمیت ولی فقیه و تحت امر او می باشند: «الی هذه السلطات الثلاث یرجع جمیع تکالیف الحاکم فی نطاق حکومته » (۹) جناب آقای منتظری مناسب با طبع قضیه می بیند که رئیس جمهور، نه تنها در طرز تفکر بلکه حتی در"سلیقه "سیاسی نیز تابع و مسانخ با رهبر و بلکه منصوب رهبر باشد، پس اینک چگونه از رهبر، عدم دخالت درمسئله رئیس جمهور و تعیین وزیران را، و از رئیس جمهور، مخالفت با رهبری را می طلبد؟!! ایشان حداقل ۳۶ دلیل شرعی اعم از آیه و حدیث برای ضرورت اطاعت از ولی فقیه می آورد (۱۰) و حداقل ۱۵ زمینه برای اختیارات رهبر و وظایف او برمی شمارد که هیچکدام با نظارت تشریفاتی و حاشیه نشینی رهبر،سازگار و ممکن نیست: ۱. اداره جامعه اسلامی و حفظ نظام اجتماعی و امنیت مرزها۲. اصلاحات همه جانبه در کشور و ایجاد امنیت داخلی ۳. براندازی زنجیرهای فرهنگی و مبارزه قاطع با فرهنگ های غلط و آداب و رسوم و عادات باطل و ... ۴. آموزش تعالیم اسلامی و مفاد قرآن و سنت و حدود و احکام اسلام و آموزش زمینه های منافع یازیانهای اجتماعی به مردم ۵. اقامه فرایض دینی چون نماز و حج و تربیت و تادیب مردم برای نیل به اخلاق فاضله ۶. اجرای احکام فردی و اجتماعی اسلام و مبارزه با بدعتها و دفاع از معارف و احکام اسلام ۷. امر به معروف و نهی از منکر به مفهوم وسیع و در همه ابعاد اجتماعی، سیاسی، اقتصادی، حقوقی وفرهنگی (با حفظ مراتب از مدارا تا خشونت) ۸. رفع ظلم های اجتماعی و احقاق حقوق ضعیفان در زمینه های سیاسی، اقتصادی، قضائی و ... ۹. قضاوت درست در اختلافات اجتماعی و ...(قوه قضائیه) ۱۰. بازگرداندن اموال عمومی و غصب شده به بیت المال و اجرای مساوات در حکم خدا ۱۱. جمع مالیات شرعی و دولتی و صدقات و صرف آن در راه منافع عمومی ۱۲. موعظه و اشراف و دخالت در اخلاقیات مردم ۱۳. تفکیک میان عناصر خوب و بد اجتماعی و برخورد متناسب با هر یک ۱۴. روابط خوب بین الملل و بین المذاهب و... (۱۱) روشن است که مسئولیتهای حکومتی و اداره جامعه با چنین دایره وسیعی از وظایف، جز با اختیارات وولایت رهبر در حوزه وسیعی از مسائل اجتماعی ممکن نیست و انجام این امور دقیقا از طریق قوه مجریه،مقننه و قضائیه، قابل تحقق برای رهبر و امام جامعه است نه نظارت حاشیه ای و تشریفاتی رهبر!! و این نکته ای است که شخص آقای منتظری پس از شمارش اختیارات مزبور، خود، نتیجه گرفته است که: متصدی این وظایف و اختیارات باچنین گستردگی، کسی است که حاکمیت اسلامی و جامعه در او متمثل باشد که همان حاکم اسلامی است و تعیین رئیس جمهور و مسئولین سایر قوا، از باب مقدمه برای انجام همین وظایف است: «...تعیین السلطات الثلاث و رعایة المواضعات المعتبرة فیها و مراقبة اعمالها و بعث العیون علیها و...هی من قبیل المقدمات الواقعة فی طریق تحصیل الاهداف هی قوام الحکومة لا من اهدافها و... کان المسئول المنفذ لها هو الامام المعصوم(ع) او الفقیه العادل البصیر بالامور.» (۱۲) بنابراین تعیین مسئولین قوه مجریه و قضائیه و مقننه و مراقبت و اشراف بر کار آنان و بازرسی و تجسس ازکارکرد ایشان، همه از باب مقدمه و وسیله برای تامین اهداف پیشگفته و از لوازم حکومت است نه آنکه "هدف"باشد و هدف اصلی از تشکیل همه ساختارهای حکومتی و قوای سه گانه، انجام رسالت اصلی است که با امام معصوم یا ولی فقیه عادل و آشنا با امور است و اوست که باید مشروعیت و کارکرد آنها را تنفیذ و تایید کند. البته این بدان مفهوم نیست که لازم است رهبر خود مستقیما به انجام همه امور مباشرت و اقدام کند زیراچنین چیزی امکان عملی ندارد و وی خود می گوید که ولی فقیه، قائد سیاسی و مرجع شئون دینی، هر دواست و امور سیاسی از امور دینی قابل تفکیک نیست (۱۳) و تفکیک دین از سیاست و دولت یک تفکیک،استعماری است و رهبر امت اسلامی به منزله راس مخروط حکومت است و به همه ارکان حکومت و دولت،احاطه و اشراف تام دارد: «الحاکم بمنزلة راس المخروط یحیط بجمیعها و یشرف علی الجمیع اشرافا تاما فهو المسئول والمکلف.» (۱۴) آقای منتظری بر اساس همین مبانی فقهی متین و مستدل بود که در مجلس خبرگان تدوین قانون اساسی نیز مواضع درستی (برخلاف برخی از مواضع کنونی خود) گرفته و در دفاع از این اصل که کانون قانون اساسی جدید، اصل مربوط به ولایت

فقیه می باشد و قانون بدون ولایت فقیه، ساقط و بی اعتبار است در پاسخ به جریان سازیهای کسانی چون مقدم مراغه ای، بنی صدر و عزت ا...سحابی در مجلس اظهار داشته بودند: «ما آن قانون اساسی را که در آن مسئله ولایت فقیه و مسئله اینکه تمام قوانین بر اساس کتاب و سنت نباشد، اصلا تصویب نخواهیم کرد بلکه ما یک قانون اساسی را تصویب خواهیم کرد که اصلا ملاک آن مسئله ولایت فقیه باشد... اصلا اگر پایه طرح قانون اساسی بر اساس این مسائل نباشد، از نظر ما ساقط و بی اعتبار است. این را آقایان مطمئن باشند ملت ایران که آقایان و علما را انتخاب کرده اند برای این است که تشخیص می دهند علما در مسائل اسلامی تخصص دارند. بنابراین معلوم می شود ملت ایران، اسلام رامی خواهند. اگر هم بر فرض کسی بگوید چنین قانون اساسی، آخوندی است، بله ما آخوندیم، آخوندی باشد. ما می خواهیم صد در صد اسلامی و بر اساس ولایت فقیه باشد.» (۱۵) ایشان در آن مذاکرات، حساسیت شدید و بر حقی در مورد هر گونه ابهام و دوپهلوگوئی و متشابه نویسی درقانون، حتی در مورد الفاظی چون نظام توحیدی که از سوی گروههای التقاطی و روشنفکران مذهبی متمایل به مارکسیزم مورد استفاده قرار می گرفت، نشان می داد. آقای منتظری در تایید سخنان مرحوم آیت ا... شیخ مرتضی حائری یزدی و در موضع گیری علیه جریانات روشنفکری و غیر فقاهتی اظهار داشت: «در عبارت" آزادی انسان بر سرنوشت خویش "دنباله اش باید اضافه شود" بر طبق حدود مذهبی. "تعبیر"اجتهاد پویا و انقلابی "هم مجهول است. فقط باید اجتهاد، فهم صحیح کتاب و سایر ادله شرعیه باشد". و":لفظ متشابه نباید در قانون بیاید. لفظی که موهم است ولو خلاف باشد ما از این لفظ خوشمان نمی آید...» سپس اشاره می کنند که در قانون به دنبال کلمه اسلام توضیح داده شود که به معنی" اختصاص حاکمیت وتشریع به خدا و تسلیم در برابر الله است "و سپس: «اینکه آقایان فرمودندکه "آزادی و اختیارانسان درساختن سرنوشت خویش، "این معنائی است که ولو آقایان معنی دیگری برای آن می کنندااما موهم خلاف است. ممکن است معنایش این است که اگر می خواهد ایمان اختیار کند یا کفر اختیار کند یا اگر می خواهد مثلا فساد در عمل داشته باشد، آزاد است. این یک چیزمجملی است که بایستی در محدوده قوانین یک همچو چیزی به آن اضافه شود و الا از آن سوء استفاده می شود و فردا ممکن است کسی بگوید که مطابق این اصل دوم قانون اساسی، آزادی مطلق است.» (۱۶) و جالب است که شهید بهشتی در پاسخ به ایشان، وی را از جمود بر لفظ، بر حذر داشته و از الفاظ ومفاهیمی چون آزادی، اسلام انقلابی، توحید و نظام توحیدی، و اجتهاد پویا و... دفاع می کند. (۱۷) آقای منتظری سپس" تعبیر آزادی انسان در انتخاب سرنوشت خویش "را نیز نقد می کند که این آزادی،مبهم است و باید تصریح شود که این صرفا آزادی تکوین بمعنی اراده است والا باید تصریح شود که آزادیهای اجتماعی، سیاسی و فرهنگی صرفا در محدوده قوانین اسلام و شرع، مشروع می باشد. وی همچنین از ضرورت اعتقاد سالم و محکم به توحید، نبوت، امامت و معاد در مسئولین حکومتی سخن می گوید و در پاسخ به جریانات انحرافی که می گفتند قانون اساسی، جای ردیف کردن اصول دین نیست ،بر دخالت و تاثیر قطعی این اعتقادات در نحوه حکومت، تاکید می کرد (۱۸) و نیز بر اینکه باید تصریح شود که معیار قانونگذاری و مدیریت اجرائی در کشور تنها و تنها ضوابط اسلامی است و نه حقوق بین المللی یا حقوق بشری که در سازمان ملل تصویب شده است. (۱۹) همچنین ایشان در باب عزل رئیس جمهور به دست رهبر بر این نکته تاکید داشت که مشروعیت ریاست جمهوری با تنفیذ رهبری است و نباید دست رهبر در عزل رئیس جمهور، بسته باشد زیرا طبق قانون موردبحث، در صورت رای اکثریت مجلس، پرونده رئیس جمهور باید به شورایعالی قضائی رفته و در صورت موافقت شورا، سپس رهبر با در نظر گرفتن همه جهات، تصمیم عزل را اجرا کند. آقای منتظری به این شیوه اعتراض کرده و می گوید" به این ترتیب، عزل کننده رئیس جمهور، مجلس و قوه قضائیه می شود نه رهبر. رهبر عملافقط مجری عزل شده حال آنکه باید زمام عزل و نصب رئیس جمهور کاملا در دست رهبری باشد چه رئیس جمهور، عامل و کارگزار رهبری است (".۲۰) و در ادامه می افزاید: «اینجا برای رهبر یک وظیفه و شانی درست کردید ولی همه اش توخالی و ظاهری است و هیچ شانی نیست. برای اینکه اولا۔اگر رئیس جمهور متهم به یک جرمی باشد، به مجلس شورا چه مربوط است؟...و امادر مورد شورایعالی قضائی،

جرم که در دادگاه عالی قضائی ثابت شد دیگر عزلش احتیاج به رهبر ندارد،خوب هر بقالی هم چنانچه از رئیس جمهور شکایت کرد و معلوم شد مجرم است او را کنار بگذارند، شمابرای رهبر، مقام و شانی قائل نشده اید و این یک امر تشریفاتی و زائد شده است. شما برای رهبر، مقام وشانی قائل نشده اید و آنچه در این اصل، مهم بوده، آن جهت است که تایید کاندیداهای ریاست جمهوری باید از طرف رهبر باشد برای اینکه حکومت، حکومت اسلامی باشد، من پیشنهاد می کنم این عبارت بایدقطعا به اختیارات رهبری اضافه شود که": تایید کاندیداها برای ریاست جمهوری به منظور اسلامی بودن حکومت و ضمانت اجرائی آن." شما یک چیز لازم را حذف کرده اید و یک چیز لغو را اضافه نموده اید. آیارهبر از یک بقال پایین تر است؟» (۲۱) بنابراین شان رئیس جمهور، کاملا فرع بر شان رهبری است و در نصب و عزل باید کاملا تحت اختیار رهبرباشد. این دیدگاه مؤکد جناب آقای منتظری در مذاکرات خبرگان و تدوین قانون اساسی بود و در مسئله تعیین یا تنفیذ مشروعیت حکم ریاست جمهوری نیز وقتی بحث جمهوریت و اسلامیت، و نقش امضای رهبردر باب مشروعیت رئیس جمهور طرح می شود، آقای منتظری در پاسخ به برخی اعضای مجلس خبرگان که درباب" جمهوریت، "دچار سوء فهم بودند آنان را غربزده خوانده و شان بالای رهبری را یادآوری کرده و طی سخنانی مبسوط چنین می گویند: «غربزدگی منحصر نیست به اینکه انسان لباسش یا کلاهش یا دکور منزلش مثل غرب باشد. یکی ازغربزدگی های ما این است که اعتماد به نفسمان را از دست داده ایم، نگاه کردیم به قار و قور اروپا و آمریکامثل این که آنها انسان هستند و همه چیز را می فهمند و ما هیچ چیز نمی فهمیم و همه اش باید کار کنیم که آنها خوششان بیاید و نگویند که چرا اینها اینطوری هستند! اما ما مسلمان هستیم و اعتماد به نفس داریم و آنچه وظیفه اسلامی خودمان است تشخیص می دهیم و عمل می کنیم. می خواهد آنها خوششان بیاید یا نیاید. اینهم که می گویند در داخل کشور جوانها شما را مرتجع می دانند، همه اینها دروغ است.وقتی من به دانشگاه می روم، می بینم تمام جوانها دارند شعار می دهند به نفع ولایت فقیه. منتهی این شعارها متاسفانه در رادیو و تلویزیون گذاشته نمی شوند، آنوقت چهار نفر جعلق با یک نفر می روند وچیزی می گویند که جوانها می گویند اینها مرتجع هستند. خیر اینطور نیست، اکثریت قاطع ملت ایران حتی جوانهای تحصیلکرده و روشنفکر هم طرفدار ولایت فقیه و حکومت اسلامی هستند و خون دادند ...حکومت اگر بخواهد اسلامی باشد باید متکی باشد به رهبری که از طرف خدا معین شده ولو به واسطه. اگربه یک رئیس جمهور تمام ملت هم به او رای بدهند و ولی فقیه و مجتهد، روی ریاست جمهوری او صحه نگذارد، این برای بنده هیچ ضمانت اجرا (مشروعیت) ندارد و از آن حکومتهای جابرانه ای می شود که برطبق آن عمل نخواهند کرد و آن تضادی که همیشه بین حکومت عرفی و حکومت شرعی بوده برقرارخواهد بود و ما بحمدا... نشسته ایم اینجا این تضاد را برطرف کنیم. برای اینکه هم اسلامی هم جمهوری باشد. آن روز که مردم رای دادند نگفتند جمهوری فقط، نگفتند جمهوری دمکراتیک، گفتند: جمهوری اسلامی یعنی در چارچوب اسلام. پس قوانین، قوانین اسلام است و بایستی مجری، آن کسی که در راس مجریه است و فرمان می دهد، کسی باشد که عالم به ایدئولوژی اسلامی باشد بر حسب آنچه خدا معین کرده است. در کلام حضرت سیدالشهدا(ع) است که" مجاری الامور بیدالعلماء "یا" الامناء علی حلاله وحرامه ".حالا ممکن است فقیهی بیاید در پنج، شش، هفت نفر دقت کند و بگوید که مردم از بین این چندنفر، هر کدام را شما رای بدهید من صحه می گذارم، چند نفر را معرفی می کند مثل کاری که حزبهامی کنند ;حزبها می آیند دو نفر را معرفی می کنند، رهبر ده نفر را معرفی می کند و کاندیدا می کند ... ملت هم به آزادی رای می دهند، اگر این کار را نکنید، حکومت اسلامی نیست. جمهوری هست اما جمهوری اسلامی نیست... بیائید به آنچه وظیفه اسلامیمان است عمل کنیم. اروپا چه می گوید و حاکمیت ملی چه می گویند و دو تا بچه نفهم چه می گویند; اینها در واقع جزء ملت ایران نیستند. همین جوانهای دانشگاه،اکثریت قاطعشان طرفدار حکومت اسلامی و ولایت فقیه اند. خلاصه اعتماد به نفس داشته باشید ووحشت هم نداشته باشید و امیدوارم که وحشت هم ندارید.» (۲۲) ایشان به وضوح تصریح می کرد که اگر رئیس جمهور، همه آراء ملت را هم به دست آورد باز دولت او بدون تایید و قبول ولی فقیه، مشروعیت و حق حاکمیت ندارد.

در جلسه ۴۱ از مذاکرات نیز آقای منتظری در برابر گرایشات جمهوری طلب منهای اسلام و ولایت، قاطعانه موضع گرفته و آنان را از غربزدگی برحذر می داشت: «من اول از آقایانی که در این مجلس حضور دارند خواهش می کنم به رخ یکدیگر نکشید که در غرب،چگونه رفتار می کنند و در دنیا چه خبر است و اگر ما مثلا اینطور رفتار بکنیم آنها به ما می خندند. ماخودمان بشر هستیم و عقل و هوش داریم ;ملت ایران شعور دارد ... ملت ایران، حمهوری اسلامی راانتخاب کرد و به آن رای داده است، حالا می خواهد دنیا این را بپسندد، می خواهد دنیا نپسندد. ما درمعنویات، دنیای غرب را خیلی از خودمان عقب تر می دانیم. حالا آنها توپ و تانک و تفنگ دارند، داشته باشند، مربوط به خودشان هست. اگر ما بخواهیم حرفهایی که در دنیا می زنند ببینیم چگونه است محمدرضاشاهی بود و قدرت داشت و دنیا هم از او حمایت می کرد و جاوید شاه هم برایش می گفتند پس چه اصراری بود که ما بیائیم انقلاب کنیم؟ ما باید حالا که انقلاب کردیم ببینیم حق و حقیقت کدام است؟ مردم به جمهوری اسلامی رای دادند و حالا ما می خواهیم قانون اساسی خود را طبق حکومت اسلامی تنظیم کنیم. معنای حکومت اسلامی این است که باید دستورات اسلام اجراء شود. دستورات اسلام هم باید زیرنظر کارشناس اسلامی باشد و ... متخصص در اسلام به نظر ما کسی است که عالم در اسلام و مدیر و مدبر وشجاع و با تقوی و عادل است. آیا چنین شخصی با این خصوصیات که ذکر کرده ایم به اندازه یک آدم از اروپابرگشته ای که شما می خواهید او را رئیس جمهور کنید، چیزی نمی فهمد و یا اگر ما این آدم فقیه، مدبر،مدیر و شجاع و با تقوی و عادل را می گوئیم فرمانده کل قوا باشد یعنی برود در سربازخانه و به سربازان پیش رو و پس رو بگوید که می گوئیم نمی تواند. اگر چنین فقیهی با چنین خصوصیاتی اختیار و زمام امورکشور و فرماندهی عالی کل قوا را در دست بگیرد بهتر است یا آدمی که از امور اسلام آگاهی ندارد؟... ماوقتی می خواستیم شرایط رئیس جمهور را معین کنیم عده ای گفتند شرایط او غیر از ایرانی الاصل بودن ومسلمان بودن، چیز دیگری نباید باشد و ما جرات نکردیم بگوئیم رئیس جمهور باید فقیه باشد. ما در اینجااصرار کرده ایم که لااقل رئیس جمهور از طرف یک فقیه کاندیدا شود یعنی ما گفته ایم کسانی که می خواهند کاندید رئیس جمهوری بشوند از طرف ولی فقیه باید تایید شوند ;مثلا بگوید ده نفر، بیست نفررا به عنوان کاندیدای ریاست جمهوری تایید می کنم و هر کس رای بیشتر آورد انتخاب می شود یعنی درحقیقت مردم او را انتخاب کرده اند ولی به هر حال عده ای حاضر نشدند که از وظایف فقیه (ولی) این هم باشد بنابراین در شرایط رئیس جمهور، نه فقاهت را ذکر کرده اید نه تایید فقیه را. یک آدمی که می گویدمسلمانم کافی است که رئیس جمهور شود. محمد رضا می گفت: من مسلمانم و هر سال، به کمرش بزند به زیارت امام رضا(ع) می رفت و آنوقت یک چنین آدمی فرمانده باشد به مملکت ضرر نمی زند ;اما یک مجتهد مدبر و شجاع و عادل با تقوی ... را فرمانده کنیم، ایرادی پیدا می کند؟ البته ممکن است رهبر به رئیس جمهوری که اعتماد دارد بگوید: در این مدت، این اختیارات به عهده شما باشد و البته اگر دید اوپایش را کج می گذارد دیگری را به جایش انتخاب کند...ولی متاسفانه شما در شرایط رئیس جمهور، شرطفقاهت را نگذاشته اید و نگفته اید که لااقل فقیه او را تایید کند، آن وقت ما بیائیم قدرت مملکت را به دست یک آدم الدنگ بدهیم که از قدرتش سوء استفاده کند. خری را ببریم بالای بام که دیگر نتوانیم آن را پایین بیاوریم. آدم مار گزیده از ریسمان سیاه و سفید می ترسد و جرات نمی کند قدرت و زمام مملکتش را به دست کسی که فقاهت ندارد و به علوم اسلام آشنا نیست بدهد.» (۲۳) ایشان به قدری در مورد استقلال رئیس جمهور هراس داشتند که حتی معتقد بود یک فرد رئیس جمهورنباشد بلکه شورای جمهوری تحت امر ولی فقیه تعیین شود و که عامل اجرائی رهبر باشند: «من از اول با این که یک نفر رئیس جمهور باشد مخالف بودم... ما هر چه بکنیم و کارها را دست یک نفرندهیم به نظرم به صلاح مملکت است... ما به جای این که رئیس جمهور داشته باشیم باید یک شورای جمهوری داشته باشیم که اقلا سه نفر باشند و این سه نفر در راس قوه مجریه بعد از مقام رهبری باشند.منتهی یک مقدار تشریفاتی هم در مملکت هست که فرضا یک رئیس جمهوری یا شخصیتی از کشورخارج می خواهد بیاید ایران، آنوقت آن سه نفر بین خودشان یک رئیس دارند و به عنوان تشریفات، یک نفراز خودشان را به نام رئیس

انتخاب می کنند ... انسان مارگزیده از ریسمان سیاه و سفید می ترسد. آن وقتی که رضاشاه را آمدند بر این مملکت تحمیل کنند، روشنفکران و علما خیال می کردند ایران گلستان می شودو از اروپا هم جلو می افتد. رضاشاه هم اول خودش را متدین و معتقد به مبانی اسلامی نشان می داد ولی آخرش دیدیم که دیکتاتور از آب در آمد، پسرش را هم که بعد از او دیدیم همینطور اول با علما گرم می گرفت و تواضع می کرد ولی آخر کار گرگ شد و از گرگ هم بدتر.» (۲۴) می بینیم که هراس آقای منتظری از رئیس جمهوری که فقیه نباشد و تحت امر فقیه جامع الشرایط نیزنباشد، به حدی است که به شورای جمهوری پناه می برد و خطر دیکتاتوری دولت غیرتابع در برابر ولی امر را به قدری جدی می گیرد که صریحا توصیه به تشریفاتی کردن رئیس جمهوری (نماینده تشریفاتی شورای جمهوری) می کند. وقتی در حین مباحثات، مسئله جدی شد، بنی صدر که خواب ریاست جمهوری خود رامی دید و از هرگونه محدودسازی قدرت رئیس جمهور، گویی برای برنامه های آینده خود و دیکتاتوری ها وگردنفرازی طاغوت منشانه خود در برابر امام" رض، "احساس خطر می کرد، در پاسخ به آقای منتظری که درصدد مشروط و محدودسازی اختیارات رئیس جمهور و قابل مهار کردن آن بود، چنین گفت: «وقتی برای رهبری می خواستیم اختیارات معین کنیم آقای منتظری می فرمودند که: ممکن است رئیس جمهور الدنگ از آب درآید، حالا ـ می خواهیم برای نخست وزیر اختیارات معین کنیم دوباره رئیس جمهور ممکن است قرم پف از آب در بیاید. به این ترتیب قانون ما را مواجه می کند با تناقضاتی.» (۲۵) بنی صدر در واقع ناراضی بود که چرا رئیس جمهور را تحت امر ولی فقیه قرار داده اند و از پایین نیز قدرت مطلقه نسبت به نخست وزیر و هیئت دولت ندارد یعنی به دنبال آمریت مطلق و رها از نظارت رهبر بود و بعددر عمل نیز نشان داد که اهل اطاعت پذیری از مرجع قانونی و فرمانده قوای سه گانه کشور نیست. آقای منتظری، همچنین در بحث سوگندنامه رئیس جمهور در باب این عبارت که (قدرتی را که ملت به عنوان امانت مقدس به من سپرده است همچون امینی پارسا و فداکار نگاه دارم)، مجددا تکرار می کندریاست جمهوری، یک مسئولیت شرعی و وابسته به رهبر است و ما می خواهیم رئیس جمهور خودکامگی نکند (۲۶) و پیشنهاد می کنند که: «این عبارت را به این ترتیب بنویسیم": قدرتی را که به عنوان امانت، به من سپرده شده "تو چه کار داری که چه کسی سپرده؟! هم از طرف مردم سپرده شده و هم از طرف رهبر» (۲۷) به عبارت دیگر ایشان علی الدوام می کوشید تا کفه رهبری را در" مشروعیت رئیس جمهور "سنگین وسنگین تر کند و در بحث از اختیارات وزرای دولت، حتی صلح دعاوی راجع به اموال دولتی را هم به جای دولت، به قوه قضائیه ارجاع می دهد. (۲۸) تا بدینوسیله دولت کاملا مهار گردد و به دیکتاتوری نینجامد. وی همچنین تاکید می نمود: «ما اگر تصویب کنیم که" اعمال قوه مجریه از طریق رئیس جمهور و نخست وزیر، "تمام قدرت اجرائی راداریم می دهیم به رئیس جمهور و زیر دستهایش، یعنی به این معنی که رئیس کل قوا، رئیس جمهورخواهد بود و ... بنابراین یک چنین رئیس جمهوری که تمام اختیارات اجرائی کشور دست او باشد،... این یک دیکتاتور و قلدری در آینده برای ما درست می کند که از قلدرهای سابق هم بدتر است. آن وقت خری که بالای بام بردیم نمی توانیم بیاوریم پایین. از اول ما نباید قوه اجرائی را در او منحصر کنیم، بلکه رئیس جمهور، یک واسطه ای است و ... خیلی از امور دیگر مثلا دستگاه فرستنده و وسایل ارتباط جمعی مثل رادیو و تلویزیون هیچکدام نبایستی در اختیار رئیس جمهور باشد. اگر خواستیم اختیار مطلق به اوبدهیم شخص رئیس جمهور غلط است و باید یک شورائی باشد و این شورا هم در عین حال باید تحت نظررهبر مذهبی کار کند که ولایت فقیه را که ما تصویب کردیم، در دست دارد.» (۲۹) جناب آقای منتظری به بافت فرماندهی کل قوا در طرح پیشنهادی بدوی که در آن، به رئیس جمهور،میدان داده بود نیز اعتراض کرده و می گفتند: «یک شوری درست کرده اند که رئیس جمهور و یک فقیه از شورای نگهبان در آن هستند و درضمن،رئیس جمهور را در آن شورا قرار داده اند یعنی فقیه در اقلیت است و فرماندهی کل قوا را به این شوراداده اند که فقیه در اقلیت است و...ما اصولا این رانمی خواهیم به رئیس جمهور بدهیم. ما می خواهیم به یک مقام بالاتر بدهیم.» (۳۰) همچنین وقتی آیت الله یزدی در باب فرماندهی قوا (از جمله نیروی انتظامی) تاکید می کند که رهبر بایددر این فرماندهی، دخالت

اصلی را داشته باشد و در راس مخروط باشد چون صلاحیت شرعی دارد و از طرف مردم هم تایید شده و رهبری تنها نظارت نیست بلکه بایـد نقش در اجرا و فرمانـدهی داشـته باشد، آیت الله منتظری، سـخنان آقای یزدی را قاطعانه مورد حمایت و تاکید قرار داده و می گوید: «همینطوری که آقای یزدی فرمودند:ما بعد از اینکه این سیستم را قبول کردیم رهبر در راس مخروط است. او در هر سه قوه نقش دارد. در قوه مجریه هم رئیس جمهور را او تعیین می کند یا افرادی را برای رئیس جمهوری کاندیدا کند که مردم انتخاب کنند.» (۳۱) ایشـان در جهـت تسـهیل شـرائط عزل رئیس جمهـور نیز تلاـش بسـیار کرده و بارهـا تاکیـد داشت که برای عزل رئیس جمهـور، لاـزم نیست راه زیـادی طی شـود و اگر وی متهم به خیـانت یـا توطئه شود لاـزم باشـد تـا درصورت رای اکـثریت مجلس، دیوانعـالی کشور رسیدگی کنـد بلکه بایـد رئیس جمهور، حتی اگر از وظـایف قـانونی خودتخلف کرده و مثلاـ یک قانون را عمل نکنـد قابـل عزل باشـد حتی اگر توطئه یـا خیانتی در کار نباشـد. (۳۲) البته بر طبق قـانون اساسـی نیز ریـاست جمهوری جز بـا تنفیذ رهبری، مشـروعیت و قانونیت نمی یابـد ورهبر، مجبور به تنفیذ نیست و تنفیذ او نیز از سـنخ امضاءهای تشـریفاتی یا توشـیح ملوکانه نیست و این اختیارات وسیع رهبری دقیقا دیدگاهی بود که اکیدا از سوی آقای منتظری در مجلس خبرگان تعقیب می شد. در قانون اساسـی، رئیس جمهور، موظف به اجراء فرامین رهبر و مفاد قانون اساسـی در حیطه کار خود (اموراجرائی) و بـدون هیچ دخالتی در سـایر قوا (بر اساس تفکیک قلمروی قوا از یکـدیگر) است و طبق اصل ۱۲۳قانون اساسـی، دولت، مکلف به اجرای مصوبات مجلس شورای اسـلامی است و حق تخلف از مصوبات مجلس وشورای نگهبان را ندارد و تنها نقش اجرائی را تعقیب می کند و طبق اصـل ۱۳۱، در صورت عزل رئیس جمهور توسـطرهبر یا...، درصورتی که معاون اول نداشته باشد، رهبر، فرد دیگری رابه جای او منصوب می کنـد. علاـوه بر رهبر،مجلس نیز حق استیضـاح و عزل رئیس جمهوری را دارد و طبق اصـل ۱۳۴، رئیس جمهـور در برابر مجلس نیز،مسـئول اقدامات هیئت وزیران است و برای نصب وزیرانش نیز باید موافقت مجلس را اخذ کند و درصورت توجه اتهام به رئیس جمهور یـا هیئت دولت ، طبق اصـل ۱۴۰، آنـان بـا اطلاـع مجلس، توسـط دادگستری محاکمه می شونـد، دارائی رئیس جمهور باید تحت کنترل قوه قضائیه باشـد تا برخلاف حق، افزایش نیابد. ۲) بخشـی دیگر از اختیارات ولی فقیه اساسا عدول عملی آقای منتظری از نظریه فقهی خود در باب اختیارات رهبری به مقدار زیادی ، در واقع،چیزی بیش از یک موضع گیری سیاسـی نیست گرچه ایشان به تدریـج در فقهی کردن آن بکوشـند. به راحتی می توان حـدس زد که ایشـان از کـدام نظریات خود، به تدریـج در عمل، عـدول کرده یا خواهند کرد. حال آن که دردوران قائم مقامی خود که رهبری خویش را مسجل دیده و امتناع برخی از فقها، در تن دادن به رهبری ایشـان پس از امـام" رض "را بالعیـان مشاهـده می کردنـد، در حین بحث فقهی به مسئله نفسـانیت هـا و حسادتهـا واطـاعت ناپـذیری هـای سـایر مـدعیان، توجه داده و چنین موعظه کرده بلکه فتوی می دادنـد که : «لاـیجوزالتخلف عن حکم من جعله الامـام المعصوم والیا بالفعل کما لایجوز مزاحمته...هذااذا اذعنوابکون الحاکم المتصدی و اجدا للشـرائط التی اعتبرها الشرع فی الوالی. و اما اذا لم یذعنوا بذلک فلاتجب الاطاعهٔ قهرا و ان امکن القول بحرمهٔ التجاهر بالمخالفهٔ و لایخفی انه من هذا النقطهٔ ایضا نیشاءالتشاجر و الاختلاـف و اختلاـل النظـام و فوت المصالـح المهمـهٔ لـذلک و لیس هـذا الفرض بقلیل فان کثیرامنا ممن یکثر منه الجهل او الاشـتباه بالنسـبهٔ الی احوال غیره او ممن یغلب علیه الهوی احیانـا و لاـیخلوفی عمق ذاته من نحو من الاعجـاب بالنفس و عـدم الاعتناء بالغیر و التحقیرله او الحسد له و یعسـر له التسـلیم لفرد مثله و الاطاعهٔ له الا من عصمه الله تعالی...» (۳۳) چنانچه می بینیم ایشان نه تنها تخلف از دسـتورات ولی فقیه را جـائز نمی دانسـتند بلکه حتی" مزاحمت "راحرام دانسـته و سـپس می افزاینـد که حتی اگر این یا آن فقیه، شخص رهبر را واجـد شـرایط رهبری ندانـند باز هم تضـعیف رهبر و مخالفت علنی با او جایز نیست (به شـرطی که حکومت به کلی منحرف و فاسـد نشـده باشـد) زیرادر غیر این صورت، مشـاجرات اجتمـاعی باعث اختلال نظام و تضـییع مصالـح مهمتر اجتماعی می شود. سـپس می افزایـد که این فرض، فرض اسـتثنائی نیست بلکه چه بسا رایـج نیز باشـد یعنی همواره ممکن است فقهائی باشـند که صلاحیتهای شـخص رهبر را ندانسـته و بی اطلاع باشـند و لذا او را قبول نداشـته باشند اما آنان حق صف بندی علیه او را که منتخب

خبرگان است ندارند. آقای منتظری سپس به آفت مهم اخلاقی اشاره می کرد که ممکن است گریبانگیر برخی فقیهان که رهبرنیستند، گردد و به علت غلبه هوای نفس و تکبر و خود بزرگ بینی و حسادت به رهبر، حاضر نباشند به کسی همچون خود تن داده و از رهبر اطاعت کنند"!!! تسلیم و اطاعت "در برابر رهبری، چیزی است که ایشان بر همه فقهاء (چه رسد به مردم) واجب شرعی می داند و این هیچ سنخیتی با نظارت تشریفاتی و حاشیه نشینی رهبر ندارد به ویژه که خود حتی در ابتدای همان سخنرانی کذائی سال ۷۶، ولایت فقیه را مترادف با" صاحب اختیاری "و حق تصرف و حکومت و درراستای ولایت خدا و رسول(ص) می داند و حتی وقتی از" نظارت ایدئولوگ "سخن می گوید آن را به نظارت علی بن ابیطالب(ع) در دوران خلافت خویش تشبیه می کند و می گوید: «ولایت فقیه مثل ولایت امیرالمؤمنین، نظارت است.» (۳۴) اگر حکومت علی(ع)، از نوع نظارت بوده است، هیچ فقیهی و از جمله امام" رض "چیزی بیش از" نظارت فقیه "را نمی خواستند و نمی توانسته اند که بخواهند زیرا نظارتی که بتواند مانع انحراف جامعه و حکومت ازموازین فقهی و اخلاقی اسلام شود، در واقع همان" اشراف تام "و حاکمیت و ولایت از عالی ترین و مؤثرترین نوع آن است. به هر صورت باید میان" اشراف تام ("به حدی که مشروعیت و حق تصرف قوای سه گانه، مشروطبه خواست رهبری باشد) و میان" نظارت ایدئولوگ وار "که هر دو را خود ایشان طرح می کند، جمع کرد در غیراین صورت تناقضات صریحی در ذهن جناب آقای منتظری وجود دارد که باید علاجی بفرمایند. ایشان خود به تفصیل درباب حاکمیت و اشراف تام و ولایت اجرائی رهبر در راس کل حاکمیت بحث واستدلال فقهی کرده و اثبات کرده است که کلیه امور حکومتی در درجه وظیفه و اختیارات رهبر است و اوست که میان رؤسای سه قوه و... تقسیم کار و تفویض اختیار می کند و هدایت همه آنها با اوست و با دست و چشم(دخالت و نظارت) باید مراقب عملکرد آنان باشد زیرا در برابر عمل و اصولا"ولایت "بمعنی حکومت و امارت وتولی اجرائی امور حکومتی و تصرف در آنهاست (۳۶) و : «فیطلق علی قائد القوم وزعیمهم، الوالی و الامام و السلطان و الحاکم و الامیر به عنایات مختلفهٔ فهووال بحق تصرفه و امام بوقوعه فی الامام و سلطان بسلطته و حاکم بحکمه و امیر بامره فتدبر.» (۳۷) یعنی ولایت فقیه به معنی زعامت و امامت و جلوداری و رهبری و سلطه حکومت و فرماندهی است نه نظارت حاشیه ای و انفعالی"!! پس ولایت تشریعی به معنی حق تصرف و فرماندهی است که در عصر غیبت، متعلق به فقیه عادل عالم به حوادث واقعه و مسائل زمان و توانمند بر حل آنهاست ("۳۸) و" ولایت، همان امامت است که برای فعلیت ۳ مرحله دارد: مرحله اول: وجود صفات ذاتی و اکتسابی که صلاحیت رهبری را پدید می آورد. مرحله دوم: پیدایش حق شرعی ولایت و نصب و جعل الهی. مرحله سوم: فعلیت یافتن سلطه در جامعه و تحقق خارجی حکومت که در صورت اطاعت پذیری مردم وبیعت آنان (یا نمایندگانشان) پیدا می شود و شرط آن، تسلیم اجتماعی مردم در برابر احکام اوست و مربوط به انقیاد امت است نه صلاحیت و حق حاکمیت. (۳۹) به عبارت دیگر آقای منتظری" بیعت مردم "را از باب اطاعت پذیری، نه در مرحله ایجاد صلاحیت رهبری ونه در مرحله پیدایش حق شرعی ولایت و مشروعیت بلکه در مرحله فعلیت و تحقق خارجی حاکمیت مطرح کرده است که می تواند برخلاف نظریه انتخاب نیز دانسته شود. این ولایت و رهبری قطعا منحصر به عبادیات یا احکام شرعی فردی نیست زیرا ایشان مکررا و به دلائل عقلی و نقلی تاکید کرده است که دین از دنیا و فقه از سیاست و حکومت جدا نیست و ولایت فقیه کلیه مسائل حکومتی (اعم از قضائی و اجرائی و قانونگذاری) را در بر می گیرد. ایشان پس از نقل اجماع از بسیاری فقهای شیعه و سنی در باب حکومت فقیه عادل و ولایت او در امور مربوط به دین و دنیا و معاد و معاش مردم، (۴۰) توضیح می دادند که حتی بدون نیاز به ادله نقلی خاصی، با ادله عقلی پس از پذیرش اسلام و احکام آن، به ضرورت حکومت فقیه عادل می رسیم و دست کم در دو نقطه از مباحث ولایت فقیه می گویند که بدون نیاز به بحث متکلمانه همچون مرحوم نراقی، حتی با بحث فیلسوفانه و عقلی می توان ولایت فقیه را اثبات نمود و: «اسلام فقط دنبال آخرت نیست و تنها به مباحث عبادی و فردی در خانه و مسجد نپرداخته بلکه به سیاست و اجتماع و اقتصاد مرتبط است. به جمیع حاجات انسان توجه دارد و آن تز استعماری است.این تصور از اسلام را رسانه های شوم اجنبی و عمال استعمار نشر می دهند

و وارد افکار عمومی مسلمانان وعلماء کرده اند. اسلام از دوران وضع و طفولیت و شیرخواری تا مرگ در باب معارف و اخلاق و تکالیف عملی، حساسیت نشان داده است و راجع به علاقات اجتماعی، اقتصادی و سیاسی، روابط حکومت بامردم، حقوق مدنی و جزائی روابط بین الملل و ... حکم دارد و مقررات شرعی وضع کرده است (".۴۱) «فالاسلام دین واسع قد شرعت مقرراته علی اساس الدولهٔ والحکومهٔ الحقه فهو دین و دولهٔ، و عقیدهٔ و نظام و عبادهٔ و اخلاق و تشریع، و اقتصاد و سیاسهٔ و حکم و... هذا هوالفهم الصحیح الاسلام.» (۴۲) بنابراین تکلیف ولایت دینی و حکومت اسلامی و دایره اختیارات ولی فقیه روشن می شود چون ایشان تصریح می کند که": اسلام دینی است با گستره کامل که قوانین آن برای تنظیم دولت و حکومت طراحی شده وبنابراین اسلام، هم دین است و هم دولت، هم طرز تفکر است و هم نظام اجتماعی و مدیریتی و هم عبادت واخلاق و قانونگذاری و اقتصاد و سیاست و قضاوت و ... این است فهم درست از اسلام "!!ایشان پس از نقل وظائف ولی فقیه در حکومت اسلامی که شامل امر به معروف" یدی "و اقدامات اجرائی وحکومتی (۴۳) و نیز برخورد با محتکران، قیمت گذاری، دخالت در اداء دیون و اجبار مدیون به ادای دین و امورسلطانی و ... است در واقع، دایره اختیارات ولی فقیه را تعیین کرده و استدلالی که خود نیز در ضرورت حکومت می آورد و آنها را از مجموع روایات و فتاوی فقهاء و نتیجه می گیرد، در واقع به اثبات قلمروی وسیع ولایت فقیه می پردازد: دلیل ۱: با استفاده از روایات و فتاوای فقهای بزرگ شیعه، نتیجه می گیرد که: الف. اسلام، دین منحصر در عبادیات و آداب فردی نیست بلکه دین حکومت و قانون و اقتصاد و حقوق نیزهست و تفکیک دین از حکومت، تز استعماری است. ب. اسلام منحصر در قانون گذاری نیست بلکه به قوه مجریه و شرایط آن نیز نظر دارد و اساسا احکام ومقرراتش را بر اساس حکومت صالح عادلی وضع می کند که آن قوانین را اجرا کند یعنی قوه مجریه باید تابع شریعت اسلام و ولی فقیه باشد و رهبر، تنها نظریه پرداز نیست بلکه عملا کشور را رهبری می کند. دلیل ۲. برای تنظیم منافع و شهوات مردم احتیاج به حکومت است و مراد از ولایت این است که قدرت اجرائی نافذی مجری مقررات دین و ... باشد و به تصریح وی، تامین امور بهداشتی، تعلیم و تربیت و تدبیر کلیه امور اجتماعی و اقتصادی و ارتباطات و مخابرات و راهسازی و مؤسسات رفاهی و مالیات و ... اینها همه به ولایت و حکومت (اسلامی و غیراسلامی) مربوط است. «فلا یجوز للشارع الحکیم اللطیف بالامهٔ الاسلامیهٔ اهمال هذه المهمهٔ و عدم تعیین وظیفهٔ المسلمین بالنسبهٔ الی اصلها و شرائطها و حدودها حتی بالنسبهٔ الی عصر الغیبهٔ لعدم تفاوت الازمنهٔ فی ذلک.» (چنانچه ملاحظه می شود ایشان حتی تامین امور بهداشتی، تدبیر کلیه امور اجتماعی و اقتصادی وارتباطات و مخابرات و راهسازی و مالیات و مؤسسات رفاهی و کلیه امور دولتی و حکومتی را جزء وظایف واختیارات ولایت فقیه – البته با استفاده از کارشناسان صالح – دانسته و نتیجه می گیرد که امکان ندارد خداونداین امور مهم را بلاتکلیف گذارده و وظیفه مسلمین را در باب اصل این امور و شرایط و حدود آن در عصرغیبت، معلوم نکرده باشد زیرا این امور و نیازها مخصوص زمان معصوم نیست بلکه تا ابد مطرح و لذا جزءقلمروی ولایت فقیه نیز می باشد). دلیل ۳. روایت صدوق در عیون الاخبار الرضا از فضل بن شاذان: ایشان در باب فلسفه حکومت و ولایت اولی الامر و معصومین، ادله ای می آورد و سند روایت را توثیق کرده و در فقه الحدیث آن می گویند که عین تعلیلات و فلسفه ای که برای حکومت معصوم پذیرفته شده، در حکومت فقیه عادل هم جاری است. زیرا این وظایف حکومتی را فرشتگان انجام نمی دهند بلکه باید حکومت اسلامی انجام دهد. (۴۴) روایت مزبور در باب وظایف حکومت اسلامی می گوید: «جامعه نیازمند حاکم و رهبر امینی است که مانع تجاوز افراد از حدود خویش و ورود به ممنوعات شود زیرااگر روال طبیعی حاکم شود و مهار نگردد، مردم از منافع شخصی و لذائذ خود در نمی گذارند و هدف هریک، صرفا تامین منافع خود خواهد شد ".پس حاکم اسلامی، باید روال کار جامعه را نظم دهد به گونه ای که مانع فساد شود و احکام و حدود خدا راجاری کند. هیچ جامعه و فرقه ای، بی نیاز از رهبر و رئیس در امر دین و دنیا که تقسیم ثروت عمومی و اقامه نماز جمعه و جماعت کند و مانع ظلم ظالم شود و...نیست وگرنه دین بر باد می رود و سنت و احکام، تغییرمی کند و بدعتگزاران زیاد می شوند و مسلمین در شبهه می افتند... چون توده مردم نیازمندند و اهواء و منافع

وروحیـات مختلف و متضـاد دارنـد. اگر کسـی حافـظ تعالیم پیامبر نباشـد، ملت فاسـد می شود. واضـح است (و آقای منتظری نیز به همین دلیـل برای ضـرورت حـاکمیت از جمله به این روایت، اسـتنادمی کنـد) که این ادله همه در زمـان غیبت معصـوم(ع)، همچون دوران حضور، برقرار و مقتضـی تشـکیل حکومت اسـلامی تحت ولاـیت فقیه در همه دورانهـاست و دقیقـا قلمروی این حـاکمیت را همان وسعت نیازهای اجتماعی(اعم از اقتصادی و سیاسی و حقوقی و فرهنگی) اثبات می کند، به عبارت دیگر همه وظایف مدنی و تامینـاتی وخـدماتی حکومتهـای عرفی و عقلائی و همه اختیارات یک حکومت، دقیقا در مورد ولایت فقیه نیز صـدق می کنـد بلکه دایره اختیارات حکومت اسـلامی بیشتر است زیرا وظایف وسیع تر و شامل تری از یک حکومت مادی صـرف دارد و آقای منتظری نیز در دامنه اختیارات رهبری نظام، کاملا بر این گستره، تاکید می ورزیدند واین تاکید به حدی بود که در مذاکرات قانون اساسـی، هر جـا در بـاب قوای سه گـانه کشور بحث شـده، ایشـان جـانب اختیارات وسیع تر رهبری را گرفته و مثلا اگر در باب اسـتقلال قوه قضائیه (مذاکرات اصل ۱۴۲) بحث می شـده، ایشان اعتراض می کردنـد که: «کلمه مسـتقل در عبارت" قوه ای است مسـتقل، "باید عرص کنم که ما یک رهبری داریم که همه قوا زیر نظراوست. دادسـتان و رئیس دیوانعالی کشور باید از طرف رهبر معین شود ولی معنای" مسـتقل، "این است که از همه کس مسـتقل است!! و این درست نیست. لااقل تصـریح کنید که مستقل از قوه مجریه و مقننه باشـد.» حتی در پاسخ به آقای صافی که می گوید: «قاضـی مثل سایر کارمندان دولت نیست که اگر والی دسـتوری به او داد او باید آن دستور را انجام بدهد".ایشان پاسخ می دهند ":قاضی بالاخره منصوب رهبری است پس مستقل نیست.» (۴۵) یابه عنوان مثال در باب اصل ۱۴۷ که انتخاب ریاست دیوانعالی و دادسـتان کل کشور به وسیله رهبر را محدود به افراد مورد تاییداکثریت قضات کشور می کرد، ایشـان شدیـدا باانتخـاب قضات و اکثریت مخالفت کرده و می پرسـد: «اگر از طرف قضات تعیین شدنـد ولی از نظر رهبر، واجـد شـرایط نبودند، اینجا چه باید کرد؟» (۴۶) و از این موارد در مجلـدات ولاـیت فقیه و سـایر سـخنان ایشان، نظایر بسـیار است. جنـاب آقـای منتظری در بـاب اختیـارات ولی فقیه و وجوب اطاعت از او (حتی از ناحیه فقهاء) مکررا اسـتدلال عقلی و نقلی کرده و تصریح نموده که پس از تحقق ولایت یک فقیه، دیگر" خط قرمز "برای سایر فقهاء به وجود می آید: «فلا محالهٔ یصیر الوالی بالفعل من الفقهاء من انتخبته الامـهٔ وفوضت الیه الامانـهٔ الالاهیهٔ فهو الذی یحق له التصدی لشؤون الولایهٔ بالفعل و لا یجوز للباقین و ان وجد والشـرائط مباشـرتها الاـ تحت امره و نظره من غیر فرق بین الاـمور المالیـهٔ و غیرها و الجزئیه والکلیـهٔ » یعنی" وقتی ولایت و حاکمیت برای فقیه واجـد شـرایطی، توسـط خبرگـان ملت، تحقق و فعلیت یـافت وامانت الهی به او تفویض شـد، اوست که متصـدی شـئون و اختیارات حکومتی است و هیچکس دیگر و سایرفقهاء، حتی اگر واجـد شـرایط باشـند حق تصـرفات حکومتی را ندارنـد مگر آنکه تحت امر و تحت نظر رهبر باشـندو هیـچ تفـاوتی میـان امور مـالی و سـایر امور، اعم از جزئی و کلی از این حیث نیست "!!انتخابـات خبرگان: این در صورتی است که مردم در انتخابات خبرگان شـرکت کننـد. اما به عقیـده آقای منتظری در مباحث فقهی خود، حتی اگر مردم در انتخابـات خبرگـان شـرکت نکننـد، بـاز ولاـیت فقیه، ثـابت است و گر چه مردم، به دلیل امتناع از شـرکت در انتخابات معصـیت کرده اند اما وظایف ولی فقیه، دست کم از باب حسبه و در هر حدی که امکان داشته باشد باقی است و در هر صورت: «لا یجوز تقـدم غیره علیه فی ذلک مع وجوده بل یجب الائتمارباوامره » پس همه بایـد از او اطاعت کننـد. ۳) افقهیت و اعلمیت در باب یکی از شـروط ولایت و رهبری، جناب آقای منتظری، در مباحث فقهی خود توضیح داده است که در امر حکومت، مراد از فقاهت، آگـاهی اجتهـادی به مسائـل مورد ابتلاء در جهات مختلف زنـدگی یعنی عبادات ومعاملات و امور سیاسـی و اقتصادی و روابط بین الملـل و امثـالهم است و این را در توضیـح روایـتی از حضـرت امیر(ع) (۴۷) در بـاب" فقیـه "و" فقـاهت "می آورد که: «الرابع من شروط الامـام: الفقاهـهٔ و العلم بالاسـلام و بمقرراته اجتهـادا فلاـ یصـح امامـهٔ الجاهل بالاسـلام وبمقرراته او العالم بها تقلیـدا... المراد بـالفقیه، هوالعـالم المسائل المبتلی بها فی الجهات المختلفـهٔ من الحیاهٔ من العبادات و المعاملات و السـیاسات و اقتصادیات و علاقات الامم و نحو ذلک فالاعلم الا بصـربالاحکام الکلیهٔ، و بالموضوعات و ماهیهٔ الحوادث الواقعه، و الظروف المحیطهٔ و مسائل العصر احق

من غیره. و هـذا امر تحکم به الفطرهٔ ایضـا، مضافـا الی الآیات و الروایات التی مضت » (۴۸) چنانچه تصـریح شده، ایشان فقاهت لازم برای ولایـت و حکومت را فقـاهت منحصـر در احکـام عبـادی و فردی و...(اجتهـاد معهود حوزوی به تعبیر امـام" رض) "ندانسـته و آگـاهی اجتهـادی از اسـلام و مقررات و قوانین آن در همه ابعـادبه ویژه ابعـاد حکومتی و اجتمـاعی را لازم دیـده و رهبری و امامت غیرفقیه و مسـلمانان مقلد (عدول مؤمنین) را درشـرایط عادی جایز نمی داند و به صـراحت توضیح می دهد که مراد از اعلمیت، تنها افقهیت به معنـای رایـج حوزوی نیست بلکه وی آگـاهی از حوادث واقعه اجتمـاعی و موضوعـات و شـرایط محیط و مسائل عصـر را شرط رهبری دانسـته و حتی می گویـد علاـوه بر آیـات و روایـات، فطرت هم این نوع افقهیت را لازمه ولایت و زعامت می دانـد به ویژه که ایشـان خود معترف است و همه می داننـد که در زمان قائم مقامی رهبری که خود را عملا برای رهبری، عرضه کرده بودند هرگز به معنـای حوزوی، افقه و اعلم نبوده و حـتی هنگـام عرضه رسـاله عملیه خود، مورد مخـالفت حوزوی قرارگرفتنـد و در برخی محافـل، ایشـان را" مرجع دولتی "می نامیدنـد. ایشـان خود در بحث تزاحم شـروط" ولایت "به نکته جالبی توجه داده است ». (۴۹) وی می پرسـد اگر بعضـی شـرایط در یکی و بعضـی در دیگری باشـد، کـدام را بایـد به رهبری برگزید؟!» و تاکید می ورزد که این موارد یکی و دو تـا هم نیست بلکه احتمالات بسیار دارد. ایشان سـپس نظر علمای اهل سـنت (ماوردی، ابویعلی فراء و...) و شـیعه و حتی حکمـایی چون بوعلی (۵۰) رادر بـاب" تفصیـل "در مقـام تزاحم عملی نقل کرده و آن را تاییـد می کنـد یعنی نظریه" همه یا هیـچ "را نپـذیرفته وحکم به عـدم جواز تعطیـل حکومت و ولایت فقیه در صورت فقـدان" فرد جامع همه شـرایط در حـد اعلی و از هرحیـث "می کنـد و جـالب است که" عقـل"، "تـوان تـدبیر "و" عـدالت "را اهم شـرایط می شـمرد و شـان آن را از شـان فقـاهت حوزوی، در امر حکومت، مؤثرتر و مهم تر دانسته و تشخیص آن را هم به عهده مجلس خبرگان می داند: «ومن اهم موارد التزاحم و اکثرها ابتلاء التزاحم بین الفقاهة و بین القوة و حسن التدبیر کما تعرض له ابن سـینا و ان ناقشنا فی مثاله. و لعل الثانی اهم. اذا النظام و تامین المصالـح و دفع الکفار و الاجانب لاتحصل الا بالقوهٔ و حسن التـدبیر و السـیاسهٔ.» یعنی از مهم ترین و بیشترین موارد ابتلاء، آن است که یکی از علمـاء، فقیه تر (افقه و اعلم) و دیگری توانـاتردر امر تـدبیر و رهـبری باشـد در این موارد، ترجیـح بـا دومی اسـت گرچه به معنای حوزوی، افقه نباشـد. زیرا شـرطحفظ نظام اسـلامی جامعه و تامین مصالح و دفع کفار و اجانب، حسن تدبیر و قدرت سیاسـی و... است. ۴) انتخابـات خبرگـان، شورای نگهبـان و روش نقـد و نظـارت و اعـتراض به رهـبری در بـاب گزینش رهـبری و انتخابـات عمومی و بی واسـطه یـا بـا واسـطه بودن آن، آیت ا... منتظری اسـتدلال می کردنـد که گرچه مردم در انتخابـات رهـبری، مشـارکت دارنـد امـا نتیجه در مرحله دوم و بـا وسـاطت خبرگان،حاصل می شود و اطمینان در صورت دو مرحله ای بودن انتخابات، بیشتر است زیرا احتمـال خطا در توده های مردم ساده، بیشتر از احتمال خطای خبرگان است. سـپس در باب این شـبهه و احتمال که شایـد خبرگان، منافع فردی خود را در انتخاب رهبری، ملاک قرار داده و مصالـح اجتماعی را رعایت نکننـد، ایشان پاسـخ می دهند که علاوه بر" خبرویت، "قیـد" عـدالت "هم در خبرگان وجود دارد و بدان علت که خبرگان، عادل می باشـند، هرگزچنین احتمالی در مورد ایشان روا نیست: «النتیجهٔ تحصل فی المرحلهٔ الثانیهٔ. و الاطمینان بالصحهٔ فی هذه الصورهٔ اکثر و اقوی بمراتب اذا الخبراءفلما یحتمل فیهم فی البسـطاء من الامـهٔ و احتمال رعایـهٔ الخبراء لمصالحهم الفردیـهٔ دون مصالح المجتمع والمصالح النفس الامریهٔ، یدفعه اشـراط العدالـهٔ فیهم مضافـا الی الخبرهٔ، فتـدبر» (۵۱) بنـابراین" شـبهه دور "و چیزهـایی از ایـن قبیـل بـه نظر آقـای منتظری به اسـتناد "عـدالت "کـه شـرط حضـور درمجلس خبرگـان اسـت، منتفی می باشـد ایـن خبرگـان مردم انـد که تصـمیم نهـایی را برای مردم و درچارچوب احکام شـرع در مورد مصـداق رهبری می گیرنـد. این نقش به قـدری جدی است که به عقیده ایشان، حتی اگراکثریت مردم از شـرکت در انتخابـات خبرگـان، اجتنـاب کننـد، مرتکب معصیت و گناه کبیره شـده انـد و حتی حکومت می توانـد مردم را مجبور به شـرکت در انتخابات کنـد: «التقاعس ذلک معصـیهٔ کبیرهٔ فیجوز للحاکم المنتخب فی المرحلـهٔ السابقـهٔ اجبارهم علی ذلک کما هوالمتعارف فی بعض البلاد فی عصـرنا» (۵۲) سـپس به سـراغ راه حل بعدی رفته و می گوید اگر اجبار مردم برای شـرکت در

انتخابات عملی نباشـد، اکثریت که در انتخابات شـرکت نکرده انـد، بایـد تابع رای اقلیت که مشارکت کرده و خبرگانی را برگزیده انـد شـده و همین تسلیم و تبعیت، در حکم گزینش و تاییـد خبرگـان منتخب اقلیت خواهـد بود. راه حل بعـدی ایشان باز هم جالب توجه است و آن است که اگر مردم در انتخابـات شـرکت نکننـد بـاز هم تکلیف فقیه به قوت خود باقی است و او از باب حسـبه، در حـد امکـان بایـد به وظایف اجتماعی و حکومتی بپردازد چون حکومت، تعطیل بردار نیست و باز هم بر او واجب است که متصـدی امـور گردد. (۵۳) امور حسبیه هم دیـدگاه ایشـان (که دیـدگاه درستی است)، محـدود در چنـد قلمروی جزئی مثل سـرپرستی اموال مجهول المالـک یـا دیوانگـان و ... نیست بلکه شامـل امور سیاسـی، اقتصادی، نظامی و ... و حفظ مرزها و امنیت داخلی وخارجی و حفظ نظام مسـلمین و نهی از منکر و امر به معروف در امور حکومتی و ... است: «لا تنحصـر الامور الحسبیـهٔ فی الامور الجزئیهٔ لحفظ الاموال الغیب و القصـر مثلا. اذ حفظ نظام المسـلمین و ثغورهم و دفع شـرور العـداء عنهم و عن بلادهم و بسط المعروف فیهم و قطع حذور المنکر و الفسادعن مجتمعهم من اهم الفرائض و من الامور الحسبیهٔ التی الایرضی الشارع الحکیم باهمالها قطعا فیجب علی من تمکن.» (۵۴) مردم، همچنین مختـار در انتخـاب هر کس به رهـبری نبوده و صـرف اکـثریت آراء بـدون تبعیت از ضوابـط اسـلامی، مشـروعیت نمی آورد: «لا تنعقد الولایهٔ لمن فقد الشـرائط و ان اختاروه بآرائهم » (۵۵) از طرفی ایشان معتقـد بودند که اگر مردم در انتخابات جهت انتخاب رهبر صالـح (که باید دارای ۸ شـرطباشد) مشارکت نکنند و حکومت هم نتواند آنها را مجبور به شرکت در انتخابات کنـد، بـدون رای اکثریت، رهبرتوسط اقلیت انتخاب شود و اگر اقلیتی هم در کار نبود، رهبر بـدون انتخابات خود اقـدام به انجام وظایف در حـدتوان و از باب حسـبه (با دامنه ای کاملا وسیع) کند، آنگاه در پاسخ به این پرسـش که اگر بدون انتخابات هم ولایت برای فقیه واجـد شـرایط ثابت شود پس اصولا چه نیازی به انتخابات برای کسب مشـروعیت است، خودپاسخ می دهد: «فعلیه الحکومـهٔ تحتاج الی قوهٔ و قدرهٔ حتی یتمکن الحاکم من اجراء الحدود و تنفیذ الاحکام. و واضح ان بیعهٔ الامهٔ و انتخابهم مما یوجب قوهٔ الحکومهٔ و نجدتها. و اما المتصدی حسـبهٔ فکثیراما لا یجد قدرهٔ تنفیذیهٔ فیتعطل قهرا کثیرا من الشئون.» (۵۶) یعنی فعلیت و تحقق خارجی حکومت، محتاج به قـدرت و نیروی اجتماعی است تا حاکم بتوانـد حدود الهی و احکام شـرعی را اجرا کند و واضح اسـت که بیعت مردم و انتخابـات و آراء عمومی باعث قـدرت و مقبولیت وتحقق حکومت و نفوذ کلمه حکومت است و فقیهی که از باب حسـبه و بدون رای مردم بر سر کار آید چه بساقدرت تنفیذ احکام خود را نداشته باشد و بدون اطاعت پذیری اجتماعی، از پس اداء بسیاری از شـئون حکومتی خود بر نخواهـد آمد. این نظریه بدان معنی است که ایشان هم می پذیرد آراء عمومی، نه در مشـروعیت بلکه درمقبولیت و مقدوریت حکومت فقیه صالح، دخالت دارد و بر بقیه فقهاء نیز اطاعت از او در امر حکومت واجب است. چنانچه ایشان در همین مباحث بارها بر آن تصـریح کرده انـد، گرچه در همین مباحث از طرف دیگر،انتخاب عمومی در چارچوب شـرع را در صورت فقـدان نص و نصب خاصـی منشـا ولایت می دانـد و جمع این دونظر نیز آسان نبوده و غیر منطقی می نمایـد. به ویژه که ایشان در مسئله ۱۵ نیز به وضوح از آسـیب پذیری افکارعمومی یاد کرده و آنان را قابل اغواء و اهل هوی نامیده و بنابراین ضرورت وساطت فقهای عادل و خبرگان رامجـددا مورد تاکید قرار می دهد: «و فی اعصارنا یمکن حل المشـکلهٔ بان یحال الی هیئهٔ المحاقطهٔ علی الدسـتور – و هم فقهاء عدول من اهل الخبرهٔ – تعیین الواجدین للشروط من المرشحین و اعلمهم الامهٔ فتنتخب للامهٔ واحدا منهم کمـا فی دسـتور ایران بالنسبهٔ الی رئیس الجمهوریـهٔ، ... فینـذر الاشـتباه و الخطـاء حنیئـذ.و کیـف کـان فاحالـهٔ الانتخـاب الی العـامهٔ بلاتحدیـد فی البین مع فرض کـون الاـکثر مـن اهـل الاـهواء و الاـجواء او جهلاءبالمصالـح و المفاسـد مشـکلهٔ جـدا. و فی کلاـم سیدالشهداء: الناس عبید الدنیا و الدین لعق علی السنتهم یحوطونه مادرت معاشیهم فاذا محصوا بالبلاء قل الدیانون.» (۵۷) یعنی افکار عـمومی آسـیب پـذیر بـوده و به آراء عـمومی بـدون هیـچ نظـارت اسـتصوابی، نمی تـوان اعتمـاد کرد وراه حـل، آن است که تعیین صلاحیت رهبری و معرفی رهبر به مردم باید به فقهاء عادل خبره و شورای نگهبان قانون اساسی واگذار شود چنانچه تعیین صلاحیت نامزدهای ریاست جمهوری نیز بایـد با شورای نگهبان وخبرگان عادل باشـد و دراین صورت بسیار به نـدرت ممکن است اشـتباهی

اتفـاق افتـد امـا اگر تعیین رهبر به انتخابات عمومی و مسـتقیم مردم بـدون هیـچ محـدودیت و فیلتر نظارتی واگـذار شود، کار بسـیار مشکل می شودزیرا اکثریت مردم، اهل هوس و یا عامی و جاهل به مصالح و مفاسدند چنانچه در روایت از سیدالشهدا(ع) نقل است که مردم بنـده دنیـا و منـافع و لذائـذ خویش انـد و تـا عیش آنـان برقرار است دیندارنـد امـا وقـتی در آزمون سـختیها گرفتـار آینـد، دینداران، بسیار کمیاب می شوند». ۵) انتقاد از نظام و رهبری اینک به نحوه" انتقاد از رهبری "در مباحث فقهی جناب آقای منتظری می رسیم و ملاحظه می کنیم که ایشان چه مقـدار در عمل، بـدان نظریات فقهی خود وفا کرده اند!! ایشان حکومت فقیه عادل را از باب" وکالت "ندانسته و تاکیـد می کردند که انتخابات عمومی در باب تعیین رهبری (انتخابات خبرگان)، هرگز به معنی" وکالت فقیه "نیست گرچه انتخابـات ممکن است شبیه نوعی وکالت دادن به نظر رسـد. البته اگر به معنای لغوی، نه اصـلاحی" وکالت "که متضـمن نوعی تعهـد دو جانبه میان" ولی فقیه "و" مردم "و حاکی از حقوق و تکالیف متقابل است، نظر داشته باشیم، بحثی لفظی است. بنـابراین درباب ولایت فقیه، آراء عمومی، نه به مفهوم وکالت دادن یکطرفه و اذن مردم به یک فقیه برای حاکمیت است نه به معنی نیـابت فقیه از نـاحیه مردم است و نه حتی از این باب که مردم برای فقیه، احـداث ولایت و سـلطه مسـتقل کننـد زیرا اولی عقد نیست و دومی، عقـد جائز است که مناسـبتی با حکومت (که باید" لازم "و بادوام باشد) ندارد وسومی هم دلیلی بر جوازش نداریم. البتـه بـدان معنی کـه مردم امـارت بـه ولی فقیـه، واگـذارده و اظهـار اطـاعت می کننـد، می توانـد نـوعی وکـالت (به معنی لغـوی نه اصـطلاحی و حقوقی) دانسته شود اما ماهیت" وکالت "ندارد ودر صورت عدم نص، بیعت مردم با رهبر، نوعی " تعهد لازم "و غیر قابل تخلف است و مردم، حق نقض و پیمان شـکنی ندارند حال آنکه اگر حکومت فقیه عادل، از باب" وکالت از ناحیه مردم "بود، مردم می توانسـتند هر وقت اراده کننـد او را عزل کننـد در حالی که چنین چیزی درست نیست و بایـد از حاکم صالح، پس از بیعت اطاعت کرد. (۵۸) و مردم و رهبر، هر دو بایـد شـرعا به تعهـد خویش عمـل کننـد. در خصوص اتهـام زدن به حـاکم و تلاش برای برکناری وی یا حق شورش، آقای منتظری در پرهیز ازقضاوتهای عجولانه علیه حاکم و یا انگیزه های مادی و جناحی و قدرت طلبانه در تلاش برای تضـعیف یاتعویض و حـذف رئیس نظام، احتیاطهای بسیار به خرج داده و در مورد اتهاماتی که به حکومت زده می شود،عکس العمـل نشـان می دهـد و در مجلس خبرگـان، در مـذاکرات مربوط به اصـل " خلع رهبری " در صورت فقـدان یکی از شرایط می پرسـد: «مـن سؤالم این است که اینکه می گوئیـد" فاقـد یکی از شـرایط، "تهمت زننـده کیست؟ اگر هر روز، یـک نفر درروزنامه یا در مقاله ای نوشت که این رهبر فاقد شرایط رهبری است آیا ما باید فوری مجلس خبرگان تشکیل دهیم یا میزان معینی باید داشته باشد؟» (۵۹) و حتی وقتی آقای حجتی کرمانی می گوید: «برای اینکه اشـکال آقای منتظری پیش نیاید،شورای نگهبان را در اینجا دخالت دهیـد. یعنی شورای نگهبان تشـخیص بدهـد و خبرگان را برای اینکار جمع کند.» آقای منتظری پاسخ می دهد: «هر روز برای هر عـذری نباید مجلس خبرگان تشـکیل شود.» (۶۰) ایشـان در مباحث فقهی خود نیز معتقـد بود که حتی به صـرف وقوع چنـد خطـا نمی توان حاکم را زیر سؤال برد و بایـد حق خطا کردن را تا حـدودی به رسـمیت شـناخت نه تنها خطا، بلکه حتی برخی گناهـان جزئی را هـم نمی تـوان بـه کلی منتفی دانسـت و بـه صـرف وقـوع خطـا یـا عصـیان، علیـه حکـومت، شـورش و نقض بیعت کرد.مسئله از سنخ کالای خریدنی نیست که اگر معیوب در آمد، به راحتی حکم به بطلان بیعت کرد و کالا را به اصطلاح پس داد و معامله را بر هم زد زیرا خطا و اشـتباه و حتی گناه از افراد بشر سر می زند: «اذا الخطاء و الاشتباه و کذاالعصیان مما یکثر وقوعها فی افراد البشـر و جواز نقض البیعـة والتخلف عنهاحینئـذ یوجب تزلزل النظام و عدم قراره اصـلا. فلا یقاس للمقام بما اذا ظهر التخلف فی المبیع ذاتا او وصـفا کما اذا باع الشـی ء علی انه خل فبان انه خمر علی انه صحیح فبان معیبا حیث یحکمون فیهما بفسادالبیع او الخیار فیه، فتامل.» (۶۱) ایشان حتی جلوتر رفته در جای دیگری تصریح می کند که اگر کسانی احراز خلاف و انحراف در حکومت کنند، نمی تواننـد به سادگی و بـدون لحاظ همه جوانب، نقض بیعت کنند به ویژه که ممکن است هر کس فرداچنین ادعائی کند و به این بهـانه نظام اجتماعی را تضـعیف و متزلزل کنـد و باعث هرج و مرج و بی قانونی گردد. «هل لا یصـیر تجویز هـذا المر وسـیلهٔ لتخلف

بعض الناس عن امامهم مستمسکا بهذا العذر فیلزم الهرج و المرج.» (۶۲) ایشان از این هم پیش تر رفته و می گویند: «فالظاهرانه لا یمکن القول بانعراله من الولایة قهرا او بجواز الخروج علیه بمجرد صدور معصیة جزئیة او ظلم منه فی مورد خاص او صدور امر منه بهما مع بقاء النظام علی ما کان علیه من کونه علی اساس موازین الاسلام. هذا من غیر فرق بین ان تکون المعصیة الجزئیة فی محاوراته و اموره الشخصیة او فی تکالیفه بالنسبة الی المجتمع و من غیر فرق فی ذلک بین الوالی الاعظم المنتخب و بین الوزراء والمدراء والامراء و العمال المنصوبین من قبله . بداهة ان الحکام غیر المعصومین یکثر منهم صدورالهفوات و الاخطاء و المزالق و لا سیما من العمال المنصوبین من قبل الوالی الاعظم، و ربما یکون لبعضهم اعتذار او تاویل او اختلاف فی الفتوی او فی تشخیص الموضوع. فالحکم بالانعزال او الخروج بل العصیان و التخلف ... یکون مخلا بنظام المسلمین و وحدتهم و یوجب الفوضی و الهرج والمرج و اراقة الدماء و اثارة الفتن فی کل صقع و ناحیه فی کل یوم بل فی کل ساعة ولا سیما بالنسبة الی الامراء و العمال لکثرتهم و کثرة المزالق فیهم.» (۶۳) یعنی حتی به صرف وقوع چند گناه جزئی یا چند ظلم کوچك در موردی خاص یا صدور دستوری که به گناه یا ظلم کوچك منجر شود، در صورتی که اصل جهت گیری نظام در مسیر درست و اسلامی باشد، باعث منعزل شدن رهبری نشده و حق شورش به مردم نمی دهد، اعم از اینکه آن معصیت جزئی در گفتگو ومحاورات یا امور شخصی رهبر اتفاق افتد یا در وظایف حکومتی و اجتماعی او (چه رسد به سایر مقامات حکومتی که در مراتب پایین قرار دارند که شامل وزراء و کارگزاران و استانداران و... می شود). زیرا بدیهی است که حاکمان، معصوم نیستند و نیز چه بسا کاری به نظر مردم، معصیت و گناه و ظلم به شمار آید حال آنکه مسئولین برای آن عذر یا توضیحی داشته یا نظر دیگری دارند و با ناظر منتقد، موضوعا یا حکما اختلاف نظردارند و به عبارت دیگر، موضوع اصلا گناه و خیانت و ظلم نیست و معترضین اشتباه می کنند. اگر هر کس براساس تحلیل شخصی یا جناحی خود، حکومت را نامشروع شمرده و دستور قیام و مخالفت و عزل رهبری رابدهد، باعث هرج و مرج و اختلال نظام اجتماعی و بی قانونی شده و وحدت اجتماعی را به خصومتهای متعددتبدیل می کند و باعث درگیری وخونریزی در هر روز - بلکه هر ساعت - وهرمنطقه از کشور می شود زیرا هر آن ودرهر نقطه ممکن است مسئولی خطا یا گناه کوچکی کند و یا جناح و فردی، او را به خطا و فساد، متهم کند و. .. وی ادامه می دهد که اساسا حتی اگر فساد یا ظلمی احیانا اتفاق افتد، با صرف یکی دو تخلف، مسئولین،فاسق و ظالم و نامشروع نمی شوند و ملکه" فساد "و وصف ثبوتی" ظلم "ایجاد نمی شود: «فالظاهر فی هذه الموارد، بقاء المنصوب ... و وجوب النصح و الارشاد و وجوب اطاعتهم فیما یرتبطبشؤون الامة من التکالیف و ان لم تجز اطاعتهم فی الجور و المعصیة.» (۶۴) یعنی در صورتی که فساد جزئی از مسئولی سر زد، باید او را نصیحت و ارشاد نمود و در عین حال، در امورصحیح حکومتی، اطاعت کرد و مشروعیت حکومت به قوت خود باقی است. البته در صورتی که تخلفات، دیگرجزئی و موردی نبوده بلکه اصولی و غالب شود، باید با رعایت مراتب، نهی از منکر کرده و در اصلاح آن حکومت نیز کوشید ولی اگر نظام دچار انحراف اساسی از موازین اسلام و عدل شده و بنیان حکومت را بر استبداد و فسق و ظلم به مردم نهاده یا به استعمارگران وابستگی یابد و با نصیحت و انتقاد، اصلاح نشد آنگاه است که می توان در جهت تعویض حاکم، تلاش (از مسالمت آمیز تا مسلحانه) صورت داد. ۶) صدا و سیما جناب آقای منتظری، علیرغم توصیه های اخیر خود، در مباحث استدلالی وفقهی ، مدیریت صدا و سیما رادر چارچوب اختیارات رهبری و از توابع آن می دانست: «الی هذه السلطات الثلاث یرجع جمیع تکالیف الحاکم فی نطاق حکومتة حتی ان ... الاذاعة و التلفزیون ایضا» (۶۵) و در مذاکرات قانون اساسی نیز: «ما می دانیم که رادیو و تلویزیون چه نقش اساسی دارد در ساختن اجتماع و افکار اجتماع را هدایت می کند. آن وقت رهبری و حوزه علمیه که بایستی جهات دینی و اسلامی مردم و اخلاق و معنویات مردم راتامین می کند، آیا نگذاریم در رادیو و تلویزیون؟ و رادیو و تلویزیون را بگذاریم در اختیار قوه مقننه ومجریه؟!... قطعا بایستی که در رادیو و تلویزیون مقام رهبری دخالت داشته باشد. جا پا برای رهبری بگذارید» (۶۶) ۷) خمس و وجوهات شرعی همچنین ایشان در حالی رهبری نظام را از قبول وجوه شرعی، منع می کند که خود بصراحت «خمس

»راحق مخصوص مقام رهبری و منصب امامت می دانـد و اسـتدلال می کند که انفال و خمس، اولا و بالذات از آن خدا و در اختیار حکومت اسـلامی است و اصناف سه گانه که خمس بدانها تعلق می گیرد، نه مالک آن بلکه موردمصرف آن هستند (۶۷) و «مرسله حماد» و «مرفوعهٔ احمدبن محمد» را نیز چنین توجیه می کند که صدر این دوروایت، از تقسیم سـهام، سـخن به میان آمده ولی این، امام و رهبر است که وجوه را تقسیم می کنـد و هر مقدار که اضافه آمد، باز در اختیار ولی و حاکم است و تسهیم به سـهام مساوی نیز لازم نیست، بـدین ترتیب، میان اخبار«تقسیم » با اخبار دال بر اینکه همه خمس، حق امام و حاکم اسـلامی است، جمع می کنـد: «المفروض فی مرسلهٔ حماد وجود امام مبسوط الید و رجوع جمیع الاخماس و الزکوات و غیر همامن الاموال الشرعیه الیه...فیعلم بـذلک کله انه لیس للاصناف الثلاثهٔ بالنسبهٔ الی الخمس ملکیهٔ واختصاص. بل الخمس با جمعه حق و حدانی ثابت للامام ... جعل لمنصب الامامهٔ والحکم و تحت اختیارالامام و ان له ان یصرفه فی جمیع مایراه من مصالح نفسه و مصالح المسلمین و منها ایضا ادارهٔ عیشهٔ الفقراء کما جعلت الزکاهٔ و سائر الضرائب الاسلامیه ایضا تحت اختیاره » (۶۸) یعنی روایت حماد، مربوط به جائی است که حکومت اسلامی تشکیل شده و رهبر مبسوط الید و دارای اختیارات کافی حضور دارد و همه خمس و زکات و سایر وجوه شرعی و مالیاتها در اختیار اوست و سه گروه مصرف کننده خمس، مالکیت یا اختصاصی نسبت به خمس ندارند بلکه خمس، حق ویژه رهبری و تنها دراختیار حاکم و رهبر است و او می توانـد آن را در هر مـورد و زمینه ای که مصلحت مسلمین وخود می دانـد و نیازاداره زنـدگی محرومین بمصرف برساند و همچنین است زکات و سایر مالیاتهای اسلامی که همه باید در اختیارحکومت و رهبر باشد. سپس نظر فقهی حضرت امام «رض » را نیز در تایید نظر خود، نقل می کند که: «من تدبر فی مفاد الآیهٔ و الروایات یظهر له ان الخمس بجمیع سهامه من بیت المال والوالی ولی التصرف فیه، و نظره متبع بحسب المصالح العامهٔ للمسلمین و علیه ادارهٔ معاش الطوائف الثلاث من السهم المقرر ارتزاقهم منه حسب مایری. کما ان الزکوات بیده فی عصره یجعل السهام فی مصارفها حسب مایری من المصالح ... و الظاهران الانفال ایضا لم تکن ملکا لرسول الله و الائمه «ع » بل لهم ملک التصرف » (۶۹) یعنی با تـدبر در معنی آیات و روایات (مذکور در متن)، آشکار می شود که خمس، کلیه سهام خمس، متعلق به بیت المال است فقط و ولی و حاکم، که حق تصرف در آنها را دارد که بحسب مصالح عمومی مسلمین، آن وجوه را به مصرف می رساند و سه گروه مذکور از این طریق ارتزاق می کنند. چنانچه زکات نیز در اختیار رهبری است و آن را هر جا صلاح بداند مصرف خواهد کرد. آقای منتظری سپس راه ورود دیگری نیز برای حل همین مسئله جسته است: ۱. خمس مال مخلوط به حرام را از صدقات بدانیم ;۲. خمس ارض ذمی را هم از زکوات بـدانیم نه متعلق به رقبه ارض ;۳. معادن و گنـج هـا و آنچه در قعر دریاها یافت شود را از انفال مختص به امام و حاکم و خمس را از قبیـل حق اقطاع از ناحیه وی بـدانیم ;۴. خمس ارباح را نیز از مالیاتهای خاص بـدانیم که بـدلیل محرومیت از زکوات و مالیاتهای شرعی، ائمه اواخر«ع » وضع کردنـد بنابر این آنها هم مختص به امام و رهبر خواهـد بود. (۷۰) ایشان سپس در مورد عصر غیبت و تکلیف خمس در آن، پس از نقل نظریات ۱۴ گانه به نقل از حدائق و... و دو نظر ازمتاخران، خود چنین اظهار نظر می کند که: در مورد خمس و انفال و...، متصدی اخذ و صرف آنها در شئون امامت وحکومت، آن کسی است که حق حاکمیت شرعی دارد یعنی پیامبر«ص » و امام «ع » و سپس فقیه عادل ...: «للفقیه العادل العالم بمصالح الاسلام و المسلمین » (۷۱) و در صورتی که حکومت در دست فقیه عادل نباشد ;بهمان مقدار که می تواند: «... عدم بسط یدالفقهاء الصالحین للحکومهٔ و عدم استقرار الحکومهٔ المطلقهٔ لهم لاینافی وجوب تصدیهم لبعض شئونها الممکنهٔ و صرف الاموال المقررهٔ فی مصارفها بقدر سعهٔ نطاق الحکم کما استقرعلی ذلک عمل ائمتنا(ع).» (۷۲) یعنی فقیه صالح حتی، اگر بر حکومت، مسلط و مبسوط الیـد نبوده و فاقد حکومت مطلقه باشد، باز هم به همان میزان که برای او ممکن است، خمس و وجوه شرعی را دریافت کرده و به مصرف شرعی برساند چنانچه ائمه «ع » چنین می کردند. ۸) چند نمونه دیگر از مواضع ایشان در مجلس خبرگان تدوین قانون اساسی الف. در دفاع از فقاهت خبرگان و نفی آزادیخواهی به سبک غربی می گفت: «در بعضی از نوشته ها دیده می شود که راجع به مجلس خبرگان چیزهایی نوشته اند

و مثل اینکه خودشان را قیم ملت ایران خیال کرده اند. خیال کرده اند ملت ایران رشدی ندارد... مثل اینکه آقایان دلشان می خواسته است یک حکومتی باشد به سبک غربی که به همه آزادی مطلق بدهد ولی نه در چارچوب قوانین اسلامی. حالا اوقاتشان از این تلخ شده که یک عده افراد متعهد و مسئول و علاقمند به اسلام، برای اداره مجلس خبرگان، انتخاب شده اند. خبرگانی را هم که ملت انتخاب کرده اند برای همین بود که آنها به آداب اسلامی خبره اند.» (۷۳) ب. در مخالفت با آزادی احزاب و انجمنها در تخلف از احکام شرع، حتی در مورد آزادی «انجمنهای هنری »نیز، حساسیت دقیقی نشان داده و می گفتند: «هنر غیر مشروع هم داریم. مثل رقص و دانس و موسیقی های حرام. کلمه «هنری » مطلق است و شامل آزادی هنرهای غیر مشروع هم می شود. ممکن است انجمنها و احزابی علیه اسلام تبلیغ کنند. مگر این انجمنها مجاز هستند؟» (۷۴) ج. در بحث از حیطه دخالت حکومت، این قلمرو را محدود به امور اجتماعی نکرده و حتی حکومت راموظف به سیاستگذاریهای کلی و ارشاد و هدایت در حریم خصوصی و خانوادگی می داند. (۷۵) د. در اینکه ملیت، دخالتی در ولایت فقیه ندارد و مفهوم «ولی امر مسلمین »، به علت مرزهای دولتی ورسمی، زیر سؤال نمی رود، در پاسخ نماینده ای که مرزی های رسمی را مانع اعمال ولایت فقیه و ولایت رامحصور در مرزها دانسته و استشهاد می کند به اینکه پاپ ساکن ایتالیا نمی تواند در کشورهای دیگر دخالت کند، ایشان پاسخ می دهد: «اولا در مذهب مسیح، دین از سیاست جداست و ثانیا پاپ در همه کشورهای مسیحی دخالت می کند» (۷۶) ه . در اینکه رئیس جمهور باید مرد باشد و زنان نمی توانند ریاست جمهوری را بمنزل مقصود برسانندبدون مماشات، اظهار می داشت: «راجع به مرد بودن، ما مسلمات اسلام را نمی توانیم کنار بگذاریم و از طرفی نمی خواهیم به خواهران خودمان جسارت شده باشد یا حقی را از آنها سلب کنیم. در مسئله حکومت و ولایت، این اشتباه است که ما خیال کنیم یک «حق » است. این وظیفه و مسئولیت است و باری سنگین است. چنانچه خدای تعالی بدوش عده خاصی بگذارد و زنها را نخواهند که این مسئولیت سنگین را به دوشش بگذارند، این هتک حرمت به زنها نشده و حقوقی از زنها ضایع نشده و من عرض کردم مسئله ولایت و مسئله قضاوت راگفته اند که مخصوص مردهاست و مسئولیت خیلی سنگین است که عواقب زیادی دارد. و ما این را مطمئن هستیم که خواهران ما چون معتقد به اسلام هستند و انقلاب هم انقلاب اسلامی است مسلما خواهران ماناراحت نمی شوند از اینکه چیزی که مطابق موازین اسلامی است بنویسیم ... ما در مقام بیان هستیم و اگربعضی مطالب را ذکر نکنیم این غلط است. ما تحاشی نداریم از گفتن و احکام اسلامی را بدون بیم می گوییم.» (۷۷) و . در اینکه حقوق بشر غربی را باید کنار گذارد و ما براساس فقه اسلام است که حقوق اقلیتها را رعایت می کنیم نه از باب حقوق بشر غربی اظهار می دارد: «احتیاج به این نداریم که به حقوق بشر مراجعه کنیم برای حقوق اقلیتها... این سه اقلیت دینی شناخته شده از نظر اسلام محترم هستند و ما کاری نداریم که حقوق بشر چه گفته است. ۱۴۰۰ سال پیش نسبت به اقلیتها، اسلام توصیه کرده است.» (۷۸) ز . شورای شهر و شورای ده، تحت نظر شورای نگهبان: آقای منتظری در مذاکرات خبرگان هنگام تدوین قانون اساسی، در بحث از قانون شوراها، بیشترین اصراررا می کند که ترکیب و مصوبات شوراها، حتی شورای شهر و شورای ده، برای آنکه خلاف موازین اسلام نباشد،باید تحت نظر و نظارت شورای نگهبان باشد و بدون تایید شورای نگهبان، مصوبات شوراها، (شورای شهر و ده و ...) قانونی و مشروع و معتبر نباشد. سپس در برابر این سؤال شهید آیت که تصمیمات شوراهای ۵۴۰۰۰روستا را نمی توان به شورای نگهبان فرستاد و بهتر است که مرجع حل اختلاف عالی ترین دادگاه استان باشد،آقای منتظری می پذیرد که حال که نمی توان در هر ده، یک شورای نگهبان تشکیل داد، معذلک ارجاع امر به دادگاه عالی استان را کافی نمی دانیم: «من این را کافی نمی دانم و بنظر من مرجع آن هم شورای نگهبان است و در هر شورای استان، یک نفرمجتهد هم باید باشد.» (۷۹) «ما می رویم در حضور شورای نگهبان و می گوییم در این اصل نوشته شده که تمام قوانین مملکت، هر چه باشد بایستی زیر نظر شما باشد پس شما موظفید برای همه استانها و شهرستانها و بخشها نماینده تعیین کنید که مقررات را زیر نظر بگیرند.» (۸۰) اخیرا جزوه دیگری از جناب آقای منتظری تحت عنوان" ولایت فقیه و قانون اساسی "منتشر شده

است که حاوی تناقضات جدیدی می باشد. این جزوه شامل برخی عبارات و اظهار نظرهای غیرعلمی نیز می باشد که پرداختن بدانها مفید نیست. به چند نکته از محتویات آن که متضمن بحث نظری و فقهی می باشد، در فرصت دیگری اشاره خواهیم کرد تا ناسازگاریهای آن نیز با مبانی فقهی ایشان آشکار گردد. این بحث را می توان ادامه داد و ما اینک آن را بپایان می بریم بدان امید که خدای متعال، همه ما را به حرم امن خود فراخواند و از خطاهای ما درگذرد. پی نوشت ها: ۱-این متن توسط یک تن از تلامیذ آیت ا... منتظری که چند سال در درس خارج فقه ایشان شرکت کرده، تهیه شده و مسئولیت آن با سردبیری است. ۲) در اسات فی ولایة الفقیه - ج ۲ - فصل ۳، ص ۵۱ ۳) همان ۴) تعابیر مؤلف محترم، بسیار صریح تر و مؤکدتر از این در مجلدات و مباحث فقهی بوده و در اینجا تنها به چند نمونه اشاره شده است. ۵) قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران - اصل ۱۱۰ ۶) در اسات فی ولایة الفقیه - ج ۲ - فصل ۳، ص ۵۱ ۷) ولایة الفقیه - همان - فصل ۴، ص ۱۱۴ ۸) همان ۹) همان، فصل ۴، ص ۵۸ ۱۰) همان، ج ۲، باب ۶، فصل ۱۵ ۱۱) همان، ج ۲، ص ۲۲ ۱۲) همان،ج ۲۲، ص ۲۳ ۱۳) همان ۱۴) همان ۱۵) مشروح مذاکرات مجلس خبرگان تدوین قانون اساسی، ج ۱، ص ۱۰۷ - جلسه پنجم مجلس خبرگان ۱۶) همان - جلسه ۹ مجلس خبرگان - ص ۲۱۴ ۱۷) همان،ص ۲۱۹ ۱۸) همان - جلسه ۱۰ - ص ۲۳۹ ۱۹) همان مذاکرات - جلسه ۱۳ مجلس خبرگان - ص ۳۱۴ ۲۰) همان - جلسه ۴۲ - ص ۱۱۴۲ ۲۱) همان ۲۲) همان - جلسه ۴۳، ص ۱۱۸۲ ۲۳) همان مذاکرات، جلسه ۴۱، ص ۱۱۱۸ ۲۴) همان، جلسه ۴۵، ص ۱۲۱۳ ۲۵) همان، جلسه ۴۷، ص ۱۲۸۵ ۲۶) همان، جلسه ۴۶، ص ۱۲۳۸ ۲۷) همان ۲۸) همان، جلسه ۴۸، ص ۱۳۰۴ ۲۹) همان، جلسه ۲۲، ص ۵۵۸ ۳۰) - ۳۱) همان، جلسه ۲۲، ص ۵۷۰ ۳۲) همان جلسه ۴۹، ص ۱۳۲۸ ۳۳) ولایة الفقیه - ج ۲ - باب ۵ - فصل ۲ - ص ۴۱۶ - کیفیة انفاذ حکم الفقهاء فی عصرواحد ۳۴) سخنرانی ۱۳ رجب در قم ۳۵) ولایت فقیه، ج ۱، مقدمه، ص ۱۲ ۳۶) همان، ج ۱، ۷۳ و ۷۴ ۳۷) همان، ج ۱، ص ۷۳ و ۷۴ ۳۸) همان، ص ۷۷ ۳۹) همان، ص ۷۷ ۴۰) همچون محقق کرکی(به نقل از جواهر ۲۱/۳۹۶)، علامه (الالفین /۱۸)، محقق نراقی (العوائد /۱۸۷)،بروجردی(البدرالزاهر/۵۲) ، ماوردی(الاحکام السلطانیه/۵)، ابن حزم اندلسی (الفصل فی الملل والاهواء و النحل ۴/۸۷) و ... ۴۱) ولایت الفقیه ج ۱ ، ص ۹۱ ۴۲) همان ۴۳) چنانچه شیخ در نهایة ص ۳۰۰ و محقق در شرایع (۱/۳۴۳) آورده اند ۴۴) همان ،فصل ۳ ، باب ۳ ، ص ۱۶۲ ۴۵) مذاکرات قانون اساسی، جلسه ۵۷، ص ۱۵۷۰ ۴۶) همان جلسه، ۵۸ - ۱۶۰۴ ۴۷) شرح نهج البلاغه - ابن ابی الحدید - ۶/۹۹ ۴۸) ولایة الفقیه ، ج ۲ ، فصل سابع ، ص ۳۰۸ ، فی اعتبار الفقاهة ۴۹) همان، مسئله خامسة ص ۵۴۸ ۵۰) ابن سینا، شفا، الهیات، فصل فی الخلیفة و الامامة ۵۱) ولایة الفقیه ،ج ۲ ،ص ۵۵۱ ، مسئلة السابعة ۵۲) همان ، ص ۵۷۱ ،الثانیة عشرة ۵۳) همان ۵۴) همان - الثالثة عشرة ۵۵) همان ،ص ۵۳۷ ، المسئلة الثالثة ۵۶) همان، ص ۵۷۳ ۵۷) همان - الخامسة عشرة ۵۸) همان - ج ۱ - الرابعة عشرة ۵۹) مذاکرات خبرگان ،قانون اساسی ،جلسه ۶۲ ، ص ۱۷۱۰ ۶۰) همان ۶۱) ولایة الفقیه ، ج ۱ ، المسئلة الثالصة ص ۵۴۲ ۶۲) همان ،ج ۱ المسئلة الرابعة ۶۳) همان ، المسئلة السادسة عشره ، ص ۵۹۳ ۶۴) همان ۶۵) ولایة الفقیة - ج ۲ - فصل ۴ ص ۵۸ ۶۶) مذاکرات خبرگان قانون اساسی - جلسه ۶۱ ص ۱۶۸۴ ۶۷) ولایة فقیه - ج ۳ ص ۱۱۰ ۶۸) همان - ص ۱۱۵ ۶۹) همان - به نقل از: البیع - الامام الخمینی «رض » - ج ۲ - ص ۴۹۵ ۷۰) همان - ص ۱۲۳ ۷۱) همان ۷۲) همان ۷۳) مذاکرات خبرگان قانون اساسی - جلسه ۳۰ - ص ۷۷۰ ۷۴) همان - جلسه ۲۸ - ص ۶۴۴ ۷۵) ولایة الفقیه - ج ۲ - ص ۲۶ ۷۶) مذاکرات خبرگان - جلسه ۶۶ - ص ۱۸۲۹ ۷۷) مذاکرات خبرگان - جلسه ۶۴ - ص ۱۷۶۸ ۷۸) همان - جلسه ۶۵ - ص ۱۷۸۱ ۷۹) مذاکرات قانون اساسی - ص ۱۰۰۶ ۸۰) همان - ص ۱۰۰۸ منابع مقاله: مجله کتاب نقد، شماره ۷، ؛

قوانین اسلامی و تحول زمان و مکان

قوانین اسلامی و تحول زمان و مکان مسئله تحولات زمان و ثابت بودن ضوابط و قوانین اسلامی مسئله ای است که همواره این شبهه را ایجاد میکند که چگونه میتوان این ثابت را با آن متغیر تلفیق کرد.مسئله زمان و تغییر و تحول مسئله درستی است اما ظرافتی در

آنست که اغلب نسبت به آن بی توجه میمانند.فرد انسان و همچنین جامعه انسانی، حکم قافله ای را دارد که دائما در حرکت و طی منازل است .فرد و جامعه هیچکدام در حال سکون و ثبات و یکنواختی نیستند بنابر این اگر بخواهیم انگشت بر روی یکی از منازل بگذاریم و جامعه بشر را در یکی از منازلی که برای مدت کوتاهی توقف کرده، برای همیشه ثابت نگاهداریم بدون شک بر خلاف ناموس طبیعت عمل کرده ایم. اما بایـد توجه داشت که فرق است میان منزل و میان راه، منزل تغییر میکنـد اما آیا راه هم لزوما تغییر میکند؟ آیا مسیر جامعه انسانی که همه قبول دارند که یک مسیر تکاملی است آیا آنهم تغییر میکند؟ به بیان دیگر آیا راه هم در راه است؟ و آیا بشر و جامعه بشری هر روزی در یک جهت و در هر مرحله ای از مراحل در یک مسیر جدید و بسوی یک هدف تازه حرکت میکند؟ پاسخ اینست که نه، خط سیر تکاملی بشر خط ثابتی است شبیه مدار ستارگان.ستارگان دائما در حال حرکتند ولی آیا مدار آنها دائما در حال تغییر است آیا بایـد چنین استدلال کرد که چون ستارگان در یک مـدار حرکت میکننـد مدار آنها هم ضرورتا بایـد تغییر کنـد و اگر تغیر نکنـد آن ستاره در یک نقطه میخکوب میشود؟ واضحست که جواب منفی است.لازمه حرکت داشتن ستاره این نیست که مـدار ستاره هم قطعا و ضرورتا و لزوما تغییر بکند. نظیر همین مسئله برای انسان و برای انسانیت مطرح است. سؤال اساسی اینست: آیا انسانیت انسان، ارزشهای انسانی، کمال انسانی، واقعیتهای متغیر و متبدلی هستند؟ یعنی همانطور که لوازم زنـدگی و مظاهر تمـدن روز به روز فرق میکننـد آیـا معیارهای انسانیت هم روز به روز فرق میکننـد؟ آیا چیزی که یک روز معیار انسانیت بود و قابل ستایش و تمجیـد، روز دیگر از ارزش می افتـد و چیز دیگری که نقطه مقابل اولی بود، معیار انسانیت میشود؟ آیـا فکر میکنیـد روزی در آینـده خواهـد آمـد که چومبه بودن و معاویه بودن معیار انسانیت بشود و لومومبا بودن و ابو ذر بودن معیار ضد انسانیت؟ یـا اینکه نه، معتقدیـد چنین نیست که ابو ذر بودن، از خط سیر انسانیت برای همیشه خارج بشود، بلکه انسانیت انسان دائمـا تکامل پیـدا میکنـد، و معیارهای کاملتری برای آن پدیـد می آیـد. انسان بحکم اینکه خط سیر تکاملش ثابت است، نه خودش، یک سلسله معیارها دارد که بمنزله نشانه های راهنـد.درست همـانگونه که در یک بیابان بر، که حتی کوه و درختی نـدارد، نشانه هایی می گذارنـد که راه را مشخص کننـد این نشانه ها و این معیارها، همیشه نشانه و معیار هستند و دلیل و ضرورتی نـدارد که تغییر بکننـد. من در یکی از کتابهـایم، بحثی کرده ام راجع به اسلام و تجـدد زنـدگی و در آنجـا این مسئله را روشن کرده ام که اسلام با مقتضیات متفاوت زمانها و مکانها، چگونه برخورد میکند (۱) در آنجا ذکر کرده ام که اساسا این مسئله که آیـا زنـدگی اصول ثـابت و لاـ یتغیر دارد یا نه؟ بر اساس یک سؤال مهم فلسفی بنا شـده و آن سؤال اینست: آیا انسان لا اقل در مراحل تاریخی نزدیک تر بما، یعنی از وقتی که بصورت یک موجود متمـدن یا نیمه متمـدن در آمده است، تبدل انواع پیدا کرده یا نه؟ آیـا انسان در هر دوره ای غیر از انسان دوره دیگر است؟ آیا نوع انسان تبـدیل به نوع دیگر میشود؟ و قهرا اگر این تبـدیل امکان پذیر باشد، آیا همه قوانین حاکم بر او، الا بعضی از قوانین که فی المثل با حیوان مشترک است، عوض میشود؟ درست شبیه آبی که تا آن هنگام که مایع است قوانین مایعات بر آن حکمفرماست و وقتی به بخار تبدیل میشود مشمول قوانین گازها میگردد.یا آنکه نه، در طول تاریخ، نوعیت انسان ثابت مانـده است و تغییر نکرده؟ اینجا نمیخواهم چنـدان وارد مباحث فلسفی بشوم.اما اجمالا میگویم نظریه صحیح همین است که انسان با حفظ نوعیتش در مسیر تکاملی گام برمیدارد.یعنی از روزی که انسان در روی زمین پدیـدار شده است، نوعیت او از آن جهت که انسان است تغییر نکرده و او به نوع دیگری تبدیل نشده است.البته انسان درجا نزده و نمی زند و از این جهت یک مسیر تکـاملی را طی میکنـد، ولی گویی در قـانون خلقت، تکامـل از مرحله جسم و انـدام و ارگـانیزم بـدنی به مرحله روانی و روحی و اجتماعی تغییر موضع داده است. از آنجا که نوعیت انسان تغییر نمیکنـد، بناچار یک سلسـله اصول ثابت که مربوط به انسـان و کمـال اوست، خـط سیر انسانیت را مشـخص می سازد و بر زنـدگی او حاکـم است، و از آنجا که انسان در چنین مسیری حرکت میکند و در آن، منازل مختلف را می پیماید بواسطه اختلاف منازل، احکام مربوط به هر منزل با منازل دیگر متفاوت خواهد بود همین امر او را ناگزیر می سازد که در هر منزل بشیوه ای خاص متفاوت با دیگر منازل زندگی کند. قوانین اسلام آنگونه

که در متن تشریعات دین منظور گردیده منزلی وضع نشده بلکه مسیری وضع شده است، اما در عین حال برای منازل هم فکر شده و مقدمات و تمهیدات لازم برای آنها در نظر گرفته شده است.اسلام برای نیازهای ثابت، قوانین ثابت، و برای نیازهای متغیر، وضع متغیری در نظر گرفته است.خصوصیات این قوانین را باجمال در همان کتابی که ذکرش رفت، تشریح کرده ام.اینجا برای روشن شدن موضوع به ذکر مثالی اکتفا میکنم. اسلام در رابطه جامعه اسلامی با جامعه های دیگر به قدرتمند شدن و قدرتمند بودن و تهیه لوازم دفاع از خود، در حدی که دشمن هرگز خیال حمله را هم نکند، توصیه کرده است. آیه: و اعدوا لهم ما استطعتم من قوۀ و من رباط الخیل ترهبون به عدو الله و عدوکم (۲) در واقع بیانگر این اصل اجتماعی اسلامی است. از سوی دیگر میبینیم که در فقه اسلامی بر اساس سنت پیامبر (ص) به چیزی توصیه شده است که آنرا سبق و رمایه مینامند.یعنی شرکت در مسابقه اسب دوانی و تیراندازی به منظور مهارت یافتن در امور جنگی.خود پیامبر اکرم در این مسابقات شرکت میکرد. حالا اگر به اصل و اعدوا لهم... توجه کنیم میبینیم یک اصل همواره نو و زنده است، چه در آن زمان چه در زمان ما و چه آینده. اما در مورد حکم سبق و رمایه دیگر ضرورتی ندارد که چنین مسابقاتی به آن نیت سابق برگزار شود.یعنی به نظر میرسد که این حکم دیگر مصداق ندارد و زمانش گذشته است.دلیل این امر این است که سبق و رمایه «اصالت» ندارد و حکم مربوط به یکی از منازل است، اصالت مال و اعدوا لهم... است که مسیر را مشخص میکند.در همین زمان میتوان این حکم را با توجه به شرایط زمانه با صورت اجرایی تازه ای، بمرحله اجرا درآورد. از اینگونه مثالها الی ما شاء الله داریم و تازه آن پیچ و لولائی که به قوانین اسلام انعطاف میدهد تا بتواند خود را با شرایط نو تطبیق دهد، بدون آنکه از اصول تخلف بشود منحصر به این موارد نیست.من بعوض ورود به جزئیات که به زمان زیادی نیاز دارد مثال دیگری برایتان میزنم تا موضوع روشنتر بشود. اصلی در قرآن داریم راجع به مبادلات و کیفیت گردش ثروت در میان مردم که باین تعبیر در قرآن بیان شده است: لا تأکلوا اموالکم بینکم بالباطل (۳) یعنی نقل و انتقال مملوکها نباید به صورت بیهوده انجام شود.یعنی اگر شما مال و ثروتی مشروع بدست آورده اید و خواستید آنرا بدیگری منتقل کنید، این نقل و انتقال باید بصورتی باشد که از نظر اجتماعی شکل مفیدی داشته باشد و یکی از نیازهای اصیل زندگی افراد جامعه را رفع کند.حالا فرض کنید کسی بخواهد با پولی که در اثر تلاش شرافتمندانه بدست آورده کالایی بی مصرف و بی فایده مثلا یک گونی مورچه مرده را بخرد، آنهم برای آنکه آنرا دور بریزد، این معامله از نظر قرآن از اساس باطل است.اما فرض کنید زمانی بیاید که علم بتواند از مورچه مرده استفاده بکند در آنصورت میبینیم که همین معامله که تا دیروز باطل و حرام بوده به معامله صحیحی تبدیل میشود.چرا؟ باین دلیل که مجتهد فقیه واقعی، مصداق حکم کلی آیه لا تأکلوا... را بطور صحیح در هر زمان تشخیص میدهد و بر اساس آن، حکم به وجوب شرعی معامله و یا عدم آن میدهد. نظیر همین مسئله در مورد خرید و فروش خون پیش آمده است.در گذشته که از خون استفاده ای نمیشد معامله خون باطل بود.زیرا اکل مال به باطل محسوب میشود.اما امروز که در اثر پیشرفت علم، خون بصورت یک مایه حیات در آمده، دیگر نمیتوان گفت معامله خون مصداق اکل مال به باطل است.بلکه در اینجا بدلیل عوض شدن مصداق، حکم جزئی تغییر میکند اما حکم کلی همچنان پا بر جا و بی تغییر باقی میماند و بر مصادیق تازه منطبق میگردد. در انطباق احکام کلی با مصادیق جدید، این اجتهاد است که نقش اصلی را بازی میکند.وظیفه فقیه اینست که بدون انحراف از اصول کلی، مسائل جزئی و متغیر و تابع گذشت زمان را بررسی کند و بر اساس همان احکام و چهار چوبهای اصلی که توسط وحی عرضه شده است احکام مناسب را صادر کند. پی نوشت ها: ۱ نظام حقوق زن در اسلام فصل اسلام و تجدد زندگی نوشته استاد مطهری، انتشارات صدرا. ۲ ای مؤمنان، در مقام مبارزه با آنان خود را مهیا کنید و هر چه میتوانید ابزار جنگی برای ترساندن دشمنان خدا و خودتان فراهم کنید. (سوره انفال آیه ۶۰) ۳ مال یکدیگر را به ناحق صرف نکنید. منابع مقاله: پیرامون انقلاب اسلامی، مطهری، مرتضی؛

مبانی تفکر سیاسی در قرآن

مبانی تفکر سیاسی در قرآن قرآن ریشه اصلی تفکر سیاسی در اسلام است، و قرآن ضمن طرح و شرح مبانی اندیشه های سیاسی، اعتقاد و عمل به این مبانی و اندیشه ها را جزئی از قلمرو وسیع ایمان و بخشی از مجموعه تعالیم اسلام و گوشه ای از حیات یک مسلمان می شمارد، بطوری که در تفکر قرآنی تفکیک اندیشه و عمل سیاسی از ایمان و اسلام و زندگی مسلمان امکان پذیر نیست. ولی این نکته را نباید فراموش کرد که تفکر سیاسی در قرآن بعنوان هسته مرکزی حیات سیاسی یک مسلمان متعهد، بسی از مفهوم تحزب (حزب گرائی) فراتر است، و از قیود منفی که معمولا دامنگیر احزاب سیاسی می گردد مبراست. مسلمان صرفا به دلیل ایمانش و تعهدی که در برابر اسلام و خدا و فرامین او دارد به اندیشه و عمل سیاسی می گرود و نسبت به آن احساس تعهد می نماید و خود را در تحقق بخشیدن به آرمانهای سیاسی اسلام مسئول می بیند. این پوشش سیاسی، همه قشرهای جامعه اسلامی را در بر می گیرد و گاه بر اساس مقرراتی چون «مؤلفة قلوبهم » و «حکمیت » از مرز اسلام نیز فراتر می رود. بررسی مبانی اندیشه های سیاسی در قرآن، کلید کلیه بحثهائی است که تحت عنوان فقه سیاسی و بویژه بخش سیاست و حکومت در اسلام مطرح می گردد. از اینرو در آغاز بررسی نظام سیاسی اسلام لازم است با کلیات این مبانی آشنا شویم و کاربرد آن را در ساختار نظام سیاسی و حکومت اسلامی جستجو نمائیم.۱. خلافت الهی: از دیدگاه قرآن، انسان خلیفه خدا در زمین و عهده دار استقرار حاکمیت خدا و وارث نهائی زمین و حکومت در آن است.انسان موظف است خصائص و شرائط لازم را برای احراز این مسئولیت بزرگ کسب نماید و از همه امکانات مادی و معنوی که خدای جهان در اختیار وی نهاده است بهره بگیرد. اگر قرآن از مسخر بودن جهان در دست انسان سخن می گوید برای آن است که به انسان تفهیم کند که او توانائی به دوش کشیدن چنین مسئولیت بزرگ را دارد و امکانات لازم نیز در صورتی که او بخواهد و اراده کند در اختیارش نهاده شده است. این بینش و اعتقاد، مسئولیت و عمل سیاسی گسترده ای را در زندگی مسلمان ایجاب می کند که قلمرو آن را می توان با ملاحظه آیات زیر دریافت: الف: آنگاه که پروردگار تو خطاب به فرشتگان گفت: من اراده کرده ام که در روی زمین خلیفه ای بنهم (۱). ب: هان ای داود ما ترا در روی زمین خلیفه قرار دادیم باید که در میان مردم بحق حکومت کنی (۲). ج: خداوند به آنها که ایمان آورند و عمل صالح بجا آورند وعده داده است که آنها را خلیفه در زمین قرار دهد همانطور که پیشینیان را چنان کرد (۳). ۲.امت واحد: قرآن انسانها را - علی رغم عوامل اختلاف انگیز و تمایزها و تفاوتهای گوناگونی که بین آنها حکمفرماست - مجموعه ای همگرا و همگون و متشکل، و چون کاروانی منسجم و در حال حرکت به سوی مصرف واحد، تلقی می کند و او را به یک سازماندهی فراگیر دعوت می کند، و این حالت را کیفیت نخستین جامعه بشری و شکل مطلوب و معقول آینده بشر می داند: الف: مردم (در نخستین روزهای حیات اجتماعی) امت واحد بودند، از آن پس خداوند انبیاء را برانگیخت (۴). ب: انسانها، جز امت واحد نبودند از آن پس اختلاف نمودند (۵). ج: این است امتتان که امت واحده است و من نیز پروردگارتان، پس مرا عبادت کنید (۶). بر اساس این بینش و اعتقاد، مسلمان موظف است که وحدت و یکپارچگی را نخست در جامعه کوچکتر جهان اسلام تحقق ببخشد و سرانجام آن را به سراسر جامعه بشری گسترش دهد. ۳.امامت و رهبری: هدایت جهان هستی با حکمت و قدرت لایزال خداوندی جزئی از مجموعه تعالیم توحیدی قرآن است و در این راستا هدایت انسان و رهبری وی به سوی سعادت مطلوبش در تمامی ابعاد و بخشهای زندگی او توسط انبیاء که از طرف خداوند حکیم و علیم و قدیر برانگیخته می شوند انجام می گیرد. امامت و رهبری انسان به دلیل پیچیدگی آفرینش انسان و مسائل مربوط به هدایت و سعادت او، جز از طریق گزینش الهی امکان پذیر نیست.این برگزیدگان الهی هستند که کاروان امت بشری را سازمان می دهند و بطور حکیمانه آن را به سوی سعادت حقیقی اش راهبری می کنند: الف: آنگاه که خداوند ابراهیم را به سخنانی (طرق مختلف) آزمود و او این آزمایشها را به اتمام رسانید خداوند گفت: من ترا برای مردم امام قرار دادم (۷) .ب: ما پیامبران را امامان قرار دادیم که به امر ما هدایتگری دارند (۸) .ج: ما مستضعفان را امامان قرار خواهیم داد و آنان را وارث زمین (۹). در فرهنگ سیاسی قرآن، امامت به دو گونه آمده است، امامت انسانهای پاک و متقی که بر عهده انبیاء و

برگزیدگان آنها و مستضعفان با ایمان و عمل صالح است، وامامت بدکاران که از آنها به ائمه کفر (۱۰) تعبیر شده است: روزی فرا می رسد که هر گروهی از انسانها را با امامشان فرا می خوانیم (۱۱). ۴.آزادی توام با مسئولیت انسان: خداوند از دیدگاه قرآن، انسان را در برابر هدایت حکیمانه اش که در بعثت انبیا تجلی کرده است آزادی عطا کرده است، به این معنی که او رد عین موظف و مسئول بودن در برابر آینده اش، در انتخاب آن آزاد است، زیرا انسان موجودی است با ادراک و قدرت تشخیص، از اینرو مسئولیت خواهی از او باید بر اساس انتخاب باشد: الف: ما انسان را هدایت کردیم، حال او یا سپاسگزار این نعمت است و یا کافر به آن (۱۲). ب: هر کس خواست ایمان آورد و هر کس بخواهد کفر بورزد (۱۳). ج: خداوند وضعیت هیچ قوم و گروهی از انسانها را دگرگون نمی کند مگر آنکه خود بخواهند (۱۴). به این ترتیب انسان حاکم بر سرنوشت خود قرار داده شده است، که باید با مسئولیتی که در برابر خدا دارد راه آینده ساز خویش را بر اساس تعقل و حکمت برگزیند.این بینش در حیات سیاسی مسلمان نقش بسیار مهمی ایفا می نماید. ۵.حقوق انسان: مراعات کلیه حقوق ناشی از کرامت انسانی و کار و تلاش وی در زندگی، از اصولی است که قرآن بر آن تاکید دارد، و ناگفته پیداست که بخش قابل توجهی از حیات سیاسی انسان به این اصل بستگی دارد: الف: مغز انسانی (از نظر ارزش و مسئولیت و سرنوشت) در گرو عمل خویش است (۱۵). ب: ما فرزندان آدم را کرامت بخشیدیم (۱۶). ج: من هرگز تلاش و کار هیچ انسان عاملی را ضایع و بی بهره نمی گذارم (۱۷). د: مردان سهم کار خویش را دارند و زنان نیز بهره مند از کسب خود (۱۸). ۶.عقل و تجربه سیاسی: در کلیه فعالیتهای حیاتی، از آن جمله سیاست و حکومت، تعقل و تجربه دو پایه اساسی اندیشه و عمل است که انسانهای مؤمن در پرتو وحی و قوانین الهی از این دو موهبت استفاده وافر می برند. قرآن در بهره گیری انسان از این دو شیوه ادراکی، سختگیر است، و بارها به گونه های مختلف و در مناسبتهای گوناگون به آن اشاره دارد، و تجربیات حاصل از زندگی دیگران را سرمایه بزرگ دانش و تعقل انسان می داند: الف: چرا تعقل نمی کنید؟ (۱۹) ب: خداوند آنها را که از میان شما دارای ایمان و علمند ارتقا می دهد و رتبه رفیع می بخشد (۲۰). ج: آیا به راه نمی افتند تا دلی پیدا کنند تا بدان وسیله عقلشان را براه اندازند؟ (۲۱) د: در جریان زندگی امتها برای صاحبان عقل عبرتهای فراوان وجود دارد (۲۲). ۷.کار شورائی: قرآن یکی از خصلتهای بارز جامعه با ایمان را حرکت و عمل بر اساس تبادل و شور و تصمیم گیری مشترک معرفی می کند، و پیامبر را نیز دعوت می کند که در کارهای اجتماعی از این شیوه پیروی نماید تا به فکر همگان احترام نهاده شود و همه در تصمیم گیری های اجتماعی مشارکت کنند و در مسئولیت پذیری آمادگی بیشتری از خود نشان دهند و مشکلات و دشواری اطاعت از رهبری از میان برداشته شود: الف: مؤمنان امورشان را بر اساس شور و تبادل نظر انجام می دهند (۲۳) .ب: پیامبرا! در تصمیم گیریهای همگانی با مردم مشورت کن (۲۴). ۸.مسئولیت همگانی: نقش هر مسلمان در تعیین سرنوشت جامعه اش و بازتابی که اعمال دیگران در سرنوشت او دارد و تعهدی که باید در پذیرش مسئولیتهای اجتماعی داشته باشد، ایجاب می کند که وی ناظر و مراقب همه اموری باشد که در اطراف او در جامعه اش اتفاق می افتد. این اصل را قرآن تحت عنوان امر به معروف و نهی از منکر، جزئی از فرائض اجتماعی قرار داده و یکی از مبانی اندیشه سیاسی و ارکان حیات سیاسی مسلمان تلقی کرده است. این اصل قرآنی موجب شده است که فعالیت سیاسی، جزئی غیر قابل تفکیک از مجموعه تلاشهای زندگی اجتماعی هر مسلمان باشد و او را در تعیین سرنوشت جامعه شریک سازد: الف: مردان و زنان مؤمن از یکدیگرند، دیگران را به عمل پسندیده و سودمند وامی دارند و از اعمال ناپسند باز می دارند (۲۵). ب: شما بهترین امتها بوده اید که دیگران را به اعمال پسندیده وا می دارید و از اعمال ناپسند باز می دارید (۲۶). ج: سرانجام، مستضعفان را بر سرنوشتشان حاکم و آنها را امامان و وارثان زمین خواهیم کرد (۲۷). ۹.ظلم زدائی: قرآن در تاکید بر ضرورت ظلم زدائی از جامعه بشری و صحنه فعالیتهای اجتماعی انسانها، از خدا آغاز می کند و خدا را مبرا از ظلم می داند و برای ظلم هیچگونه جائی در نظام آفرینش قائل نمی شود، و ظلم زدائی از جامعه بشری را مسئولیت اجتناب ناپذیر انسان و بر عهده خود او می نهد، و نه تنها ظلم کردن را منع می کند، بلکه پذیرش ظلم و تن به ظلم دادن را نیز محکوم می

کند، و برای آن مجازاتی سخت قائل می شود، و ظلم زدائی را شامل همه قلمروهای حیات بشری، از جمله قلمرو رابطه انسان با خدا و با خویشتن و با دیگران و جامعه می داند: الف: نباید ظلم کنید و نباید به ظلم تن در دهید (۲۸). ب: ظالمان آنگاه که عذاب الهی را می بینند متوجه می شوند که همه قدرت در دست خداست (۲۹) .ج: این آبادیها را نابود کردیم چون ظلم کردند (۳۰) .د: به آنها که ظلم پیشه اند تکیه نکنید که آتش آن شما را نیز فرا می گیرد (۳۱) .در قرآن متجاوز از دویست و پنجاه آیه در زمینه ظلم زدائی و محکوم نمودن ظلم و بیان آثار و پیامدهای آن آمده است. ۱۰.برپائی و گسترش عدالت: چه بیانی رساتر از این که قرآن استقرار عدالت و گسترش آن را یکی از دو هدف اساسی و فلسفه بعثت انبیا ذکر کرده و آن را از صفات الهی و بارزترین خصیصه آفرینش و نیکوترین خصلت انسان معرفی نموده است: الف: ما رسولان را با براهین روشن به سوی انسانها فرستادیم و به آنها کتاب و میزان دادیم تا عدالت را برپا سازند (۳۲). ب: من مامورم که عدالت را در میان شما بر پا سازم (۳۳). ج: عدالت را پیشه خود سازید زیرا که عدالت به تقوا و پاکی انسان نزدیکتر است (۳۴). د: هرگاه در میان مردم حکم می کنید باید بر اساس عدالت باشد (۳۵). ه: خداوند به عدالت پیشگی فرمان می دهد (۳۶). ۱۱.مساوات و نفی تبعیض: قرآن خلقت انسانها را همگون، و ریشه همه انسانها را از یک پدر و مادر می داند، و تفاوتهای صوری را امری خارج از کرامت مشترک انسانی می شمارد، و هر گونه تمایز و افتخار و تفوق طلبی را در صحنه حیات اجتماعی بدور از عدالت تلقی می کند، و تنها راه کسب امتیاز را تقوا و فضیلت می داند: الف: خداوند شما را از یک جان آفرید و از آن همسرش را و از آن دو مردان زیاد و زنان را آفرید (۳۷). ب: اختلافات شکلی در رنگ و زبان بخاطر آن است که همدیگر را بهتر بشناسید.بزرگوارترین و ارزشمندترین شما نزد خدا با تقواترین است (۳۸). ج: امتیاز طلبان می گفتند ما چون ثروت فراوان و فرزندان زیاد داریم هرگز دچار مجازات نمی شویم (۳۹). ۱۲.در مبارزه مداوم حق و باطل، سرانجام حق پیروز است: قرآن در مبارزه مداوم حق و باطل، انسان را به جانبداری و پاسداری از حق فرا می خواند، و هشدار می دهد که مبادا بهانه ها و مشکلات و هواهای نفسانی در این پیکار امر را بر انسان مشتبه کند، و یا انسان در صدد چنین اشتباه کاری بر آید و بر حق لباس باطل بپوشاند و یا به باطل پوشش حق بدهد. حق باید استقرار یابد و باطل زدوده شود هر چند که بر خود شخص و یا دیگران گران آید.اصولا قرآن خدا را حق و بجز آن را باطل می شمارد، و راه با خدا بودن را همراهی با حق می داند، و سرانجام باطل را زوال پذیر و حق را جاویدان ترسیم می کند، و حق را معیار اصلی سنجشها و ارزشگذاریها تلقی می کند. حتی افکار عمومی هرگاه از محور حق منحرف شود، ارزش خود را از دست می دهد، و بزرگترین ظلمها را تکذیب حق می شمارد.و متجاوز از سیصد آیه در قرآن سخن از حق و باطل زدائی دارد: الف: بلکه حق را بر باطل می زنیم تا باطل را از میان بردارد، در این هنگام است که این حقیقت آشکار می گردد که باطل رفتنی و زائل شدنی است (۴۰) .ب: از خواسته های باطل و هواهای نفسانی آنها پیروی مکن که با آنچه بر تو حق نازل شده معارض است (۴۱). ج: بگو اینک حق آمد و باطل از میان رفت زیرا که باطل نابود شدنی است (۴۲). د: چه کسی ظالمتر از آن است که به خدا افترا ببندد و یا حق را تکذیب کند در حالی که حق به او عرضه شده است (۴۳). ۱۳.نفی استکبار و وابستگی به آن: قرآن، خود بزرگ بینی و سلطه جوئی و به یوغ کشیدن دیگران را گناهی در حد شرک، و ریشه اعمال شرک آلود و منشا ارتکاب ظلم و جرائم ضد انسانی و طغیان و رودرروئی با خدا و خلق می شمارد. استکبار از دیدگاه قرآن خصلتی است که در هر فرد و جامعه ای بروز کند، آن را - علی رغم شایستگیها و ارزشهای والائی که دارد - به ضد خدا و دشمن خلق و ارزش منفی تبدیل می کند، و استکبار هیچگاه موضع حق ندارد، و همواره از هواهای نفسانی و خواسته های شیطانی سرچشمه می گیرد. بزرگترین خطر استکبار در حیات سیاسی ملتها ظاهر می گردد، و آبادیها را خشک و ویران، و نسل انسانها را تباه می سازد، و با زیر پا گذاردن حق، و با زورگوئی، تمامی امکانات و نیروها و ارزشهای بشری را در خدمت هواهای نفسانی و خواسته های شیطانی فرد و یا گروه خاص قرار می دهد، و مردم توان گرفته شده را به اطاعت خود می کشاند. پی نوشت ها: ۱. و اذ قال ربک للملائکة انی جاعل فی الارض خلیفة (بقره، آیه ۳۰) . ۲. یا داود انا جعلناک خلیفة فی

الارض فاحکم بین الناس بالحق (ص، آیه ۲۶) . ۳. وعد الله الذین امنوا منکم و عملوا الصالحات لیستخلفنکم فی الارض کما استخلف الذین من قبلکم (نور آیه ۲۴) . ۴. کان الناس امهٔ واحدهٔ فبعث الله النبین (بقره، آیه ۲۱۳) . ۵. و ما کان الناس الا امهٔ واحدهٔ فاختلفوا (یونس، آیه ۱۹) . ۶. و ان هذه امتکم امهٔ واحدهٔ و انا ربکم فاعبدون (فاتقون) (انبیا، آیه ۹۲، مؤمنون، آیه ۵۲) . ۷. و اذ ابتلی ابراهیم ربه بکلمات فاتمهن قال انی جاعلک للناس اماما (بقره، آیه ۱۲۴) . ۸. و جعلناهم ائمهٔ یهدون بامرنا (انبیا، آیه ۷۳) . ۹. ونجعلهم ائمهٔ و نجعلهم الوارثین (قصص، آیه ۵) . ۱۰. فقاتلوا ائمهٔ الکفر انهم لا ایمان لهم لعلهم ینتهون (توبه، آیه ۱۲) . ۱۱. یوم ندعوا کل اناس بامامهم (اسراء، آیه ۷۱) . ۱۲. انا هدیناه السبیل اما شاکرا و اما کفورا (دهر، آیه ۳) . ۱۳. فمن شاء فلیؤمن و من شاء فلیکفر (کهف، آیه ۲۹) . ۱۴. ان الله لا یغیر ما بقوم حتی یغیروا ما بانفسهم (رعد، آیه ۱۱) . ۱۵. کل نفس بما کسبت رهینهٔ (مدثر، آیه ۳۸) . ۱۶. و لقد کرمنا بنی آدم (اسراء، آیه ۷۰) . ۱۷. انی لا اضیع عمل عامل منکم من ذکر و انثی (آل عمران، آیه ۱۹۵) . ۱۸. للرجال نصیب مما اکتسبوا و للنساء نصیب مما اکتسبن (نساء، آیه ۳۲) . ۱۹. افلا تعقلون (بقره آیه ۴۴ و ۷۶) . ۲۰. یرفع الله الذین امنوا منکم و الذین اوتوا العلم درجات (مجادله، آیه ۱۱) . ۲۱. افلم یسیروا فی الارض فتکون لهم قلوب یعقلون بها (حج، آیه ۴۶) . ۲۲. لقد کان فی قصصهم عبرهٔ لاولی الالباب (یوسف، آیه ۱۱۱) . ۲۳. و امرهم شوری بینهم (شوری، آیه ۳۸) . ۲۴. و شاورهم فی الامر (آل عمران، آیه ۱۵۹) . ۲۵. والمؤمنون و المؤمنات بعضهم اولیاء بعض یامرون بالمعروف و ینهون عن المنکر (توبه، آیه ۷۱) . ۲۶. کنتم خیر امهٔ اخرجت للناس تامرون بالمعروف و تنهون عن المنکر (آل عمران، آیه ۱۱۰) . ۲۷. و نجعلهم ائمه و نجعلهم الوارثین (قصص، آیه ۵) . ۲۸. لا تظلمون و لا تظلمون (بقره، آیه ۲۷۹) . ۲۹. ولو یری الذین ظلموا اذا یرون العذاب ان القوهٔ لله جمیعا (بقره، آیه ۱۶۵) . ۳۰. و تلک القری اهلکناهم لما ظلموا (کهف، آیه ۵۹) . ۳۱. ولا ترکنوا الی الذین ظلموا فتمسکم النار (هود، آیه ۱۱۳) . ۳۲. لقد ارسلنا رسلنا بالبینات و انزلنا معهم الکتاب و المیزان لیقوم الناس بالقسط (حدید، آیه ۲۵) . ۳۳. و امرت لا عدل بینکم (شوری، آیه ۱۵) . ۳۴. اعدلوا هو اقرب للتقوی (مائده، آیه ۸) . ۳۵. و اذا حکمتم بین الناس ان تحکموا بالعدل (نساء، آیه ۵۸) . ۳۶. ان الله یامر بالعدل (نحل، آیه ۹۰) . ۳۷. الذی خلقکم من نفس واحدهٔ و خلق منها زوجها و بث منهما رجالا کثیرا و نساء (نساء، آیه ۱) . ۳۸. یا ایها الناس انا خلقناکم من ذکر و انثی و جعلناکم شعوبا و قبائل لتعارفوا ان اکرمکم عند الله اتقیکم (حجرات، آیه ۱۳) . ۳۹. و قالوا نحن اکثر اموالا و اولادا و ما نحن بعذبین (سبا، آیه ۳۵) . ۴۰. بل نقذف بالحق علی الباطل فیدمغه فاذا هو زاهق (انبیاء آیه ۱۸) . ۴۱. و لا تتبع اهوائهم عما جاءک من الحق (مائده، آیه ۴۸) . ۴۲. و قل جاء الحق و زهق الباطل ان الباطل کان زهوقا (اسراء، آیه ۸۱) . ۴۳. و من اظلم ممن افتری علی الله کذبا او کذب بالحق لما جاءه (عنکبوت، آیه ۶۸) . منابع مقاله: فقه سیاسی، ج ۲، عمید زنجانی، عباسعلی؛

استبداد و دیکتاتوری رژیم شاه

استبداد و دیکتاتوری رژیم شاه قانون اساسی ایران مقتبس از قوانین اساسی کشورهای اروپایی به ویژه بلژیک و فرانسه بود و تحت تاثیر انقلاب فرانسه و تحولات سیاسی در اروپا تهیه گردید.این قانون برای تفویض سلطنت از قاجار به پهلوی و افزایش اختیارات شاه در انحلال مجلسین چند مرتبه توسط مجلس مؤسسان فرمایشی اصلاح گردید ولی چارچوبه و اساس آن تا پایان حکومت شاه و پیروزی انقلاب اسلامی در ۱۳۵۷ حفظ گردید. مع ذلک و در عمل بندرت پادشاهان ایران که به حکومت مطلقه عادت کرده بودند، پذیرای تحدید اختیارات و مسئولیتهای خود بودند.این قانون که توسط مظفرالدین شاه امضا شده بود به وسیله محمد علی شاه نقض گردیده و مجلس به توپ بسته شد و دوره ۱۲ ساله استبداد صغیر آغاز گردید تا اینکه با قیام مجدد مردم محمد علی شاه فراری گردید و فرزندش احمد شاه به سلطنت رسید ولی حکومت وی دوامی نیاورد.با کودتای ۱۲۹۹ رضاخان که با همکاری و طراحی انگلیسیها انجام شده بود مجددا یک دوره طولانی از دیکتاتوری مطلقه فردی بر کشور حاکم گردید.رضاخان با خشونت و

بی رحمی هر صدایی را در گلو خفه می کرد و تنها تصمیم گیرنده پادشاه بود.اگر چه ظاهرا مجلسین تشکیل می شد و قانون اساسی رعایت می گردید ولی عملا همه ارگانهای کشور اعم از مقننه، مجریه و قضاییه مسلوب الاختیار بودند. در سوم شهریور ۱۳۲۰، در جریان جنگ جهانی دوم، کشور ایران توسط قوای متفقین اشغال گردید و رضاخان از سلطنت عزل و به خارج از کشور تبعید گردید و فرزند ارشد ۲۰ ساله اش محمدرضا به جای وی منصوب گشته و به عنوان پادشاه مشروطه سوگند یاد کرد. محمدرضا که جوانی ضعیف الجثه و ضعیف النفس بود و علی رغم تلاش پدرش که می خواست از او فردی قدرتمند با روحیه نظامی بسازد، تا مدتها شدیدا تحت تاثیر و نفوذ روحیه پدرش قرار داشت و با توجه به تلاطمهای سیاسی کشور که بعد از سقوط رضاخان ایجاد شده بود و نفوذ و رقابت قدرتهای بیگانه روس، انگلیس و آمریکا، به مدت بیش از ۱۲ سال محمدرضا برای تحکیم موقعیت خود و دربار تلاش می کرد تا اینکه کودتای انگلیسی - آمریکایی ۲۸ مرداد ۱۳۳۲ که شاه آن را قیام ملت خواند به این دوره تلاطم سیاسی خاتمه داد.او توانست همه مخالفین را سرکوب کرده و از صحنه سیاسی خارج کند و به مدت ۲۵ سال مجددا دیکتاتوری مطلقه را بر ایران حاکم نماید و از قانون اساسی و متمم آن و همچنین قوانین دیگر تنها ظاهری حفظ کند و شاه در حقیقت تصمیم گیرنده، برنامه ریز، و ناظر بر اجرای تصمیمات خود بود. او در سیستم و نظام سیاسی خود تنها به افرادی تکیه می کرد که از وفاداری کامل آنها به خود مطمئن بود و نه تنها از افراد قدرتمند و مستقل نفرت داشت بلکه به محض احساس این امر که در داخل سیستم، اعم از کادرهای نظامی و غیر نظامی، شخصی صاحب مقام به نوعی دارای قدرتی مستقل شده و یا احیانا به استقلال در تصمیم گیری گرایش پیدا می کند فورا او را معزول می کرد و نمی گذاشت در داخل نظام سیاسی کشور زمینه لازم برای رشد چنین افرادی پیدا شود. او از نخست وزیران قوی نفرت و وحشت داشت و در طول دوره چهارده ساله تحکیم قدرت به نخست وزیرانی همچون قوام السلطنه، رزم آرا، مصدق، و زاهدی بدبین بود و دیگر نگذاشت چنین شخصیتهایی وارد سیستم سیاسی شده و رشد نمایند. منابع مقاله: انقلاب اسلامی در مقایسه با انقلابهای فرانسه و روسیه، محمدی، منوچهر؛

ولایت فقیه در اندیشه آیت الله العظمی بروجردی

ولایت فقیه در اندیشه آیت الله العظمی بروجردی مقدمه نام آیت الله العظمی حسین بروجردی در میان علما و فقها و مراجع شیعه متقدم و متاخر تلالو ویژه دارد. امکانات علمی و فضیلت اجتماعی و دینی وی تا آن اندازه بود که انوار وجودیش توانست از مرزهای شیعه فراتر رود و در جهان اهل سنت نیز جایگاهی بیابد. ایشان پس از وفات موسس حوزه علیه قم، حضرت آیت الله حاج شیخ عبدالکریم حائری (وفات ???? هجری قمری) و با وساطت و پادرمیانی بسیاری از علماء از جمله حضرت امام خمینی (رحمت الله علیه) از بروجرد به قم مهاجرت کرد، و نقشی بی نظیر و یگانه در احیای حوزه علمیه قم ایفا کرد. ایشان با تدبیر و کیاست توانست شکوه علمی و فقهی این حوزه را در جهان اسلام فراگیرکند و به پشتوانه همین اقتدار علمی و فقهی حتی به شیعیان سراسر عالم نیز آبرویی بخشید و با اقدامات پی گیرانه و آینده نگری پایگاه هایی را در برخی از کشورهای غربی ایجاد کرد و با اعزام نمایندگانی اندیشمند به این پایگاه ها، به ترویج اندیشه های اسلامی از زاویه نگاه اهل بیت پرداخت. جالب است بدانیم که آیت اللهالعظمی بروجردی، تنها توجه به مباحث و دروس متداول حوزوی نداشت- گرچه اساس کارش بود- بلکه به دانش روز و مدارس امروزی نیز علاقه داشت و کمک های مادی و معنوی زیادی در اختیار مدارس نوین قرار می داد. به اعتقاد وی آگاهی علمی- به معنای خاص- افراد، پیوند آنان را با دین مستحکم می کند. از اثربخش‌ترین اقدام های آن مرحوم توجه به نزدیکی مذاهب اسلامی بود که نشانگر وسعت نگاه وی به جهان اسلام وموقعیت دنیای اسلام در جهان بود. حرکت تقریب مذاهب وی به دلیل شان علمی و تقوایی اش سبب جلب توجه علما و اندیشمندان اهل سنت گردید و تلاش های دو سویه نتایج نیکویی را در برداشت. تدابیر ایشان در مدیریت حوزه علمیه نیز نقطه عطفی است در تاریخ مدیریت این نوع مراکز علمی همان طور که در شرح

احوال این بزرگمرد آمده است، نحوه تدریس وی در فقه و اصول و دیگر موضوع ها و همین طور نگارش وی نیز باب جدیدی است در حوزه های علمیه که مرحوم استاد شهید مرتضی مطهری به پیگیری و توجه هر چه بیشتر به روش فقاهتی ایشان تاکید دو چندان کرده اند. نکته مهم و حایز اهمیت دیگری که در اندیشه های این مرجع بزرگ باید مدنظر قرار دهیم ایمان قوی وی به رابطه دوطرفه و محکم دین و سیاست است. آیت‌الله بروجردی با درک عمیق و صحیح و جامعی که از دین داشت به خوبی و در نقاط مختلف این مسأله را گوشزد می کرد. شاهد این مدعا گفته آیت‌الله ناصر مکارم شیرازی از شاگردان مرحوم بروجردی است که در هنگام درس از زبان ایشان شنیده اند. این عبارت بدین ترتیب است: «ما چگونه می توانیم مسائل سیاسی را از مسایل دینی جدا سازیم، در حالی که حج یکی از عمیق ترین عبادات اسلامی است که رابطه انسان را با خدا به طرز نیرومندی برقرار می سازد و از نظر بعد عبادی چنان است که انسان را به کلی از ما سوی الله جدا کرده و به خداوند بزرگ مربوط می‌سازد ولی با این حال بعد سیاسی آن به قدری نیرومند است که از مهمترین ارکان اسلام محسوب می شود ?.» بیان این عبارت و مسأله حج به عنوان شاهد مثال خود به خوبی نشان دهنده عمق اعتقاد قلبی آن مرحوم به این مسأله می باشد که در ادامه به آن خواهیم پرداخت. با در نظر گرفتن مطالب بالاآ ن چه که قصد داریم در اینجا به آن بپردازیم نگاهی هرچند کوتاه به مقوله ولایت فقیه از نگاه آیت‌الله العظمی بروجردی است. اگرچه ایشان به روایت شاگردانش مستقلا و تفصیلی بحث ولایت فقیه را در قم مطرح نکرده اند، لکن ما با اشارات پراکنده ای که ایشان در یکی از کتب فقهی شان آورده اند تا حدود زیادی به ابعاد نظری شان پیرامون ولایت فقیه و ادله اثبات آن دست یافتیم. نکته ای که در اینجا حائز اهمیت است آن که محدودیت منابع در دستیابی به این مسأله مانع بزرگی بود تا بتوانیم به طور تفصیلی و کامل به این بحث مهم بپردازیم: «حوزه اختیارات فقیه و ادله اثبات آن» کتاب «البدرالزاهر» که به قلم آیت الله حسینعلی منتظری جمع آوری گردیده است در واقع مجموعه ای از آرای فقهی مرحوم بروجردی در باب «صلاه الجمعه و المسافر» است. در همین حال در بخشی از کتاب ایشان بحثی را تحت عنوان «اشاره الاجمالیه الی ولایه الفقیه و حدودها» مطرح می نمایند. در ابتدای این بحث مرحوم بروجردی مباحث شان را پیرامون اذن فقیه در اقامه نماز جمعه در عصر غیبت مطرح می کنند و تصریح می نمایندکه در عصر غیبت فقها ماذون به اقامه نمازجمعه هستند و جایز است که مومنین گرد او جمع شوند و نماز را در دو خطبه اقامه نمایند ?.در اینجاست که با توجه به اذن فقیه بر اقامه نماز جمعه شرایط دیگری از ولایت فقیه و حوزه اختیارات او توسط آیت الله بروجردی استنباط می شود و آن این که با توجه به این که فقیه ماذون به اقامه و برپایی نمازجمعه می باشد، برای ارایه فتوی نیز جواز دارد، پس نتیجه آن که در جمیع امور حکومت نیز هم چون زمان پیامبر گرامی اسلام و خلفای راشدین زعامت باقی امور را برعهده خواهد داشت. متن دقیق عبارت بدین ترتیب است: ...« استفاد ذلک من ادله ولایه الفقیه و حکومته، بتقریب ان جعل الحکومه له اذن له فی ان یتصدی جمیع وظائف الحکام و منها اقامه الجمعه، فانها کما عرفت کانت فی عهد النبی (صلی الله علیه وآله)و الخلفاء الراشدین و غیرهم من الوظائف و المناصب لزعماء المسلمین و حکالهم و کان هذا المعنی مرکوزا فی اذهان جمیع المسلمین حتی اصحاب الائمه علیهم الاسلام کما می تفصیلیه، و علی هذا یکون جعل الحکومه تشخص ملازما عرفا للکونه ماذونا فی اقامه الجمعه و ?...» در واقع همان طور که در متن بالا نیز به آن اشاره شد کسی که حکومت برای او و اذن حکمرانی در جامعه مسلمین در نزد او رقم خورده است همانا اذن دارد تا قصدی جمیع وظایف حکام را برعهده گیرد که از آن جمله اقامه نماز جمعه است و این مقوله در زمان نبی، خلفای راستین از وظایف و مناصب زعیم مسلمانان و حکام بوده است و در ذهن جمیع اصحاب ونزدیکان ائمه که از افراد مورد اعتماد و موثق هستند این مسأله تثبیت و تسجیل گردیده است. «ادله نقلی» مرحوم بروجردی برای بیان ادله نقلی ولایت فقیه و ضرورت وجود آن در عصر غیبت به ? روایت مشهور اشاره می کند که از سوی برخی از مراجع و علمای مشهور دیگر نیز مورد استناد قرار گرفته است) ?: روایت عمربن حنظله) ? روایت ابی خدیجه اما متن روایات) ?: روایات عمربن حنظله: سالت ابا عبدالله عن رجلین من اصحابنا یکون بینهما منازعه فردین او میراث فتحاکما الی السلطلان او الی القضاه ایمل

ذلک؟ فقال: من نخاکم الی الطاغوت فحکم که فانما یاخذ سخنا و ان کان حقه ثابتا لانه اخذ بحکم الطاغوت و قد امی الله عزوجل ان یکفر به، قلت: کیف یصنعان؟ قال و انظروا الی من کان منکم قد روی حدیثنا و نظر فی حلالنا و حرامنا و عرف احکامنا فارضوا به حکما فانی قد جعلته علیکم حاکما، فاذا حکم بحکمنا فلم یقبله منه فانما بحکم الله استغف و علینارد، و الراد علینا راد علی الله و هو علی حد شرک. با توجه به این روایت کسی که نقل کننده احادیث، محیط بر احکام الهی و شناسنده حلال و حرام باشد (که همانا فقیه است) حاکم بر مردم محسوب شد و رد و مخالفت با حکم او هم چون رد و مخالفت با حکم الهی و دستورات اهل بیت است و مشرک شناخته می شود. نکته مهم در اینجا آن است که منظور «عرف احکامنا» کسی است که در مسایل شرعیه آشنا به مقصود دو منظور امام معصوم در بیان حکم الهی باشد و این ممارست و تسلط کامل بر علم رجال و آرای مختلف را می طلبد)?. روایت ابی خدیجه (سلام الله علیها) : قال لی ابوعبدالله: ایاکم ان یحاکم بعضکم بعضا الی اهل الجور، و لکن انظروا الی رجل منکم یعلم شیئا من قضائنا فاجعلوه بینکم فانی قد جعلته قاضیا فتحا کموا الیه ?البته این روایت را در بیان شرایط قاضی مطرح می کنند لکن برخی اذعان دارند هنگامی که رضایت به قضاوت داده شده است پس آن فرد حاکم بر مردم نیز قرار گرفته است چون از شئون حکومت قضاوت است. هنگامی که موارد و مواضع فوق الذکر توسط مرحوم بروجردی در اثبات ولایت فقیه و بیان ضابطه کلی آن مطرح می گردد، ایشان مسایلی را مطرح می کنند و تصریح می کنند که شئون و حدود امور فقیه متوقف بر این چند مورد است. آن چه در ادامه می آید عینا ترجمه متن عربی نوشته ایشان می باشد) ?: در جوامع انسانی اموری وجود دارد که از وظایف افراد محسوب نمی شود و ارتباطی به آنها ندارد بلکه از امور عمومی اجتماع محسوب می شود و آن امور نیز متوقف بر حفظ اساس نظام اجتماعی است. این مقولات عبارتند از: قضا، ولایت، برغیب، بیان جایگاه و میزان مصرف اموال مجهول المالک، حفظ نظم داخلی، امر به جهاد و دفاع در برابر هجوم دشمنان... که به سیاست و اداره کشور مرتبط است و این امر از اموری نیست که هر فردی به تنهایی متصدی آن باشد بلکه از وظایف زمامدار جامعه است و برعهده کسی است که به دست او زمام امور اجتماع ریاست و تدبیر می شود) ?. برای کسی که از قوانین اسلام و ضوابط آن تبعیت می کند شکر وجود ندارد که این دین، یک دین سیاسی و اجتماعی است و احکام آن محدود به عبادات محض شرعی برای تکامل افراد و تامین سعادت آخرت نمی باشد بلکه قسمت عمده احکام آن مرتبط به سیاست مدون و نظم امور اجتماع و فراهم کردن سعادت و سهولت در این عرصه است و در واقع آماد ه ساختن زمینه جهت رشد فردی است. از جمله این احکام می توان به احکام معاهدات، حدود، قصاص، دیات، قضا، احکام وارد شده برای تامین مالیات دولت اسلامی مثل خمس و زکات... اشاره کرد که همگی به عرصه زندگی اجتماعی مربوط می شود و اموری گریزناپذیرند. بنابراین عوام و خواص همگی متفق بر لزوم حضور یک سیاستمدار و زعیم در محیط جامعه اسلامی برای تدبیر امور مسلمانان هستند و این از ضروریات اسلام است که به وضوح در روایات و سیره نبوی مشهود است) ?. پنهان نیست که سیاست مدون و تدبیر امور اجتماع دردین اسلام جدا از جهات روحانی و شئون مربوط به تبلیغ احکام و راهنمایی مسلمانان نمی باشد بلکه سیاست در وهله اول مخلوط و همگون با دین و شئون آن است، همانطور که رسول خدا اداره امور مسلین را برعهده می گرفتند و آنها را هدایت می کردند و برای حل و فصل دعواها و اختلافات نیز به ایشان رجوع می شد. هم چنین ایشان حکامی برای ولایات مختلف نصب می نمودند و از ایشان مالیاتهای هم چون خمس و زکات را دریافت می کردند و این سیره امیرالمومنین و خلفای راشدین نیز بوده است. آنها در ابتدای امر وظایف سیاسی‌شان را در مراکز ارشاد و هدایت مثل مساجد انجام می دادند و مسجد جامع شهر را در نزدیکی دارالاماره و محل خلافت خلفا و امراء بنا می کردند. ایشان برپا کننده اجتماعات مذهبی و مراسماتی مثل اعیاد بودند و اموری مثل صبح راهم تدبیر و اداره می کردند این عبادات (ذکر شده در سطر قبلی) در برگیرنده قوائد سیاسی است که نظیر آن در غیر ازآن یافت نمی شود و این نوع اختلاط جهات معنوی و فوائد سیاسی با هم از خصایص و امتیازات خاصه دین اسلام است) ?. و خلاصه آن چه که ذکر کردیم این است که ? : به‌درستی که برای ما نیازهای اجتماعی وجود دارد که برطرف

کردن آن برعهده اداره کننده و رهبر جامعه است ? دین مقدس اسلام این امور را رها نمی کند بلکه اهتمام بسیاری به آن دارد و به لحاظ شرعی احکام کثیری را برای آنها لحاظ کرده و اجرای آن را به رهبر و اداره کننده امور مسلمانان واگذار کرده است ?. اداره کننده امورمسلمین در وهله اول بعد از پیامبر اکرم (صلی الله علیه وآله)خلفای راشدین نمی باشند ودر این زمان ما شیعیان معتقدیم که خلافت رسول خدا و زعامت مسلمین از حقوق دوازده امام (علیهم صلوات الله) است و رسول خدای خلافت را رها نکرده بلکه بعد از خود علی (علیه السلام)را تعیین کرده و پس از او این مسأله به اولاد علی (علیه السلام) منتقل شده است. پس مرجع بر حق و درست برای امور اجتماعی جمیع مسلمانان، ائمه دوازده گانه (علیهم السلام) هستند و این از وظایف خاصه ایشان است و این امری است که جمیع شیعه امامیه به آن اعتقاد راسخ دارند ?.عباراتی که در بالا ذکر شد خود به خوبی بیانگر موضوع می باشد و نیاز به تفصیل و توضیح نیست ولی آن چه که باید به عنوان رکن اصلی بحث مدنظر داشته باشیم آن است که مرحوم بروجردی احکام اسلام و امور اجتماعی وسیاسی آن را در هم تنیده و بهم بافته می داند و تصریح می کند اسلام به عنوان کاملترین دین دنیا برای امور اجتماعی و اداره زمام کارها نیز برنامه ای دارد و جامعه را رها نخواهد کرد. نتیجه گیری: نکته ای که در آخر باید به آن اشاره کنیم که با توجه به مباحث مطرح شده مرحوم بروجردی اعتقاد به ولایت مطلقه فقیه دارند و بر این عقیده هستند که فقیه در زمان غیبت توان و جواز حضور در شئون مختلف زندگی انسانی را به راحتی دارا می باشد شاهد این مدعا حکایتی نقل شده از سوی آیت الله مکارم شیرازی (شاگرد مرحوم بروجردی) نیز می‌باشد که به ترتیب ذیل است: «آیت الله بروجردی اگرچه در قم، بحث ولایت فقیه را مستقلا مطرح نکردند، ولی نظر ایشان همانند امام، ولایت مطلقه فقیه بود. شاهدم این است که ایشان به هنگام تاسیس مسجداعظم ناچار شدند، حیاطی را که وضوخانه آستانه و در کنار آن، بقعه هایی بود و در این بقعه ها، قبرهایی وجود داشت خراب کنند و جزء صحن مسجد اعظم قرار دهند. ایشان وضوخانه و بقعه ها را خراب کردند (البته بدون این اصل قبرها را از بین ببرند) و جزء مسجد اعظم قرار دادند. کسی به ایشان اعتراض می کند که: حیاط مربوط به آستانه است و بقعه ها مربوط به دیگران، شما به چه مجوزی آنها را تصرف کردید؟ ایشان لبخندی می زنند و می فرمایند: «معلوم می شود این آقا هنوز ولایت فقیه، درست برایش جا نیفتاده است.» معنای سخن ایشان این است که: فقیه، ولایت مطلقه دارد، کاری را که مصلحت ببیند، به حکم این ولایت می تواند انجام دهد ?.»منابع) ?: برقله فقه و فقاهت: یادها و یادمان هایی از مرجع اعلای شیعه آیت الله العظمی بروجردی- یالثارات الحسین) ?. ??? البدرالزاهر (فی صلاه الجمعه و المسافر-) حسینعلی منتظری نجف آبادی- تابستان ???? -دفتر تبلیغات اسلامی قم- صفحه) ? . ??همان صفحه) ? . ??همان صفحه) ? . ?? همانص فحه) ? . ??-?? برقله فقه و فقاهت- یالثارات . ???-منبع: روزنامه رسالت /س نویسنده: سید مرتضی مفید نژاد

حذیفهٔ و سلمان اولین و دومین ولی فقیه تاریخ اسلام

حذیفهٔ و سلمان اولین و دومین ولی فقیه تاریخ اسلام مکتب علوی پیامبر بیشتر بر نقش تعیین کننده امام علی(ع) در نهادینه ساختن «ولایت به ویژه از سال یازده‌هجری به بعد تاکید می‌کردند تا کارهای مذهبی فردی. امام علی(ع) در ایجاد «ولایت فقهاء» در جامعه اسلامی که بعد ازسالها جایگزین یک جامعه کفرزده و بت‌زده شده بود نقش مؤثری داشت ودر نگارش نخستین کتابهای روش زندگی در زمان پیامبر که بعدها به جفر»، «جامعه یا «کتاب علی(ع)» شهرت یافتند و احتیاجات مردم‌از پایه‌های نظام سیاسی گرفته تا حکم دیه و تاوان یک خراش در آن بیان‌شده بود، دست داشت. او پس از گردآوری کتاب خدا، کتابی برای همسرش،دختر پیامبر، تالیف فرمود که نزد فرزندانش به «مصحف فاطمه شهرت‌داشت. این کتاب دربردارنده امثال، حکم، سخنان پندآموز، تاریخ،روایات و دیگر ابواب نادری بود که موجب تسلیت‌خاطر فاطمه ۱۸ ساله‌در سوگ پدر شد. امام همچنین کتابی در باب آیات تالیف فرمود وآن را صحیفه نامید. بخاری و مسلم از آن نام می‌برند و در چند مورد از«صحیح خود از آن نقل قول می‌کنند چنانکه احمدبن

حنبل نیز در مسنداز آن روایت می کند. در این دوره پاره‌ای از یاران امام‌علی(ع) ازایشان پیروی نموده و در زمان حضرت دست‌به تالیف کتبی زدند. مانندکتاب جاثلیق (سلمان فارسی ;)وصایای پیامبر (ابوذر غفاری)، کتاب‌ابورافع (ابورافع غلام پیامبر) کتاب علی‌بن ابی رافع، زکات چهارپایان(ربیعهٔ بن سمیع)، لمعه (عبدالله بن حر فارسی) . امام علی(ع) از جهت‌سیاسی، یک انقلابی بود ولی در عمل بخاطر حفظ اسلام‌روش مدارا با حاکمان پس از پیامبر را در پیش گرفت. امام علی(ع) را باید وارث امین و به حق سنت پیامبر دانست. او درحالی که درست پس از رحلت پیامبر اسلام از ریاست مسلمانان دور ماندپایگاه بیش از پیش محکمی از نظر علم و قضاوت در میان مسلمانان پیداکرد و مرجع علمی بسیاری از افراد عصر خود قرارگرفت او برای مشروعیت ولایت پس از پیامبر و عدم مشروعیت‌خلافت غصب شده تلاش فراوانی نمود ودر این زمینه آثاری بر جای گذاشت که در تحکیم نظریه ولایت نقش بسزایی را ایفاء کرد. امام علی(ع) از جهت‌سیاسی، یک انقلابی بود ولی در عمل بخاطر حفظ اسلام‌روش مدارا با حاکمان پس از پیامبر را در پیش گرفت. او از بروزنابسامانی سیاسی اجتماعی در میان مسلمانان بیزار و هراسان بود.نظر او این بود که اگر رهبر جامعه اسلامی، اعلم به احکام الهی یعنی‌فقیه نباشد حلال خدا را حرام و حرام خدا را حلال کرده و بدین وسیله مردم را گمراه نموده و خود نیز گمراه خواهد شد » او در حالی که‌مدعیان خلافت پیامبر، حکومت فاضل بر مفضول را حق می‌پنداشتند، مانند همه اندیشمندان مکتب هدایت، چنین عقیده‌ای نداشت، و استدلال می کرد که‌من سزاوارتر به جانشینی پیامبر، هستم و در این زمینه بر علم به کتاب الهی و سنت پیامبر و «افقه بودن تاکید می‌نمود . با تحول نظریه «خلافت در میان اکثریت مسلمانان پس از پیامبر، علاقه‌امام‌علی(ع) به انتظام مسائل «ولایت موقعیت مسلط پیدا کرد. او درسخنرانیها و خطبه‌هایی که ایراد می کرد و بعدها در کتب مختلف منتشر گردید، مفهوم مشخصی برای ولایت تعیین کرد و حتی اجازه ورود برخی ازپیروان فقیهش در دستگاه حکومتی و ولایت آنها بر امور جامعه را داد. زیرا امام‌علی(ع) تنها به تعیین و تبیین موضوع مشخص «ولایت علماء»بر جامعه قانع نبود بلکه می‌خواست از طریق تحقق عینی آن، فایده چنین‌موضوعی را نیز اثبات نماید. البته این مسئله بعد از یک دوره مبارزه‌منفی با حکومت وقت (دوران ابوبکر) انجام پذیرفت که برای مردم مشخص‌شود که وارد شدن فقها در کار ولایت جامعه نسبت‌به دولت قت‌بالاستقلال‌است و جنبه تایید حکومت را ندارد. نخستین" ولی فقیه "مدائن حذیفهٔ بن یمان، اگر چه فقیه متبحری بود که در زمان پیامبر برای مردم فتوا می‌داد ، ولی خدمت او در مکتب علوی درنخستین سالهای پس از رحلت پیامبر، تاثیری بود که بر روی مسلمانان به ویژه پیروان مکتب داشت. پیروانی که خود نظریه‌پردازان برجسته‌ای‌بودند یا شدند که عمار و ابن عباس و سلمان مهمترین آنها به شمارمی‌روند. اما تاثیر حذیفه محدود به این افراد و یا دهه ۵۰ و ۶۰ ازقرن اول هجری نبود بلکه تاثیر اعمال و نظرات او تا سالهای متمادی‌بر نظریه‌پردازان مکتب علوی مشهود است. به چهار دلیل عمده حذیفه درپیشرفت و شناسایی ولایت‌به ویژه ولایت فقیه در مکتب علوی اهمیت داشت.نخست آنکه حذیفه مدافعات و جانبداریهای فراوانی از حضرت علی(ع) و حق‌حاکمیت ایشان داشت. او حق حضرت را به عنوان یک رهبر سیاسی راستین به‌رسمیت می‌شناخت که دیگران با بی‌لیاقتی، جایگاه آن حضرت را غصب‌نموده‌اند. دوم آنکه به عنوان یک فقیه شیعی، تشیع خود را همه جا بی‌پرده اظهارمی کرد و با مخالفان سر سازش نداشت و با وجود آنکه از طرف عثمان،حاکم مدائن بود اما در عین حال از فساد و خلافکاریهای عثمان و دار ودسته او ناراضی بود و حکومت را حکومت جور و فاجر می‌دانست. سوم آنکه حذیفه را شاید بتوان اولین «فقیه یا به قول حضرت‌علی(ع)«آشنا به حدود الهی » ای دانست که منصبی را از طرف حاکم جورپذیرفت اما هیچگاه از دستورات حکومت مرکزی پیروی نداشت و در واقع‌مانند همه فقها هم‌عصر یا لاحق، خود را منصوب از جانب امام راستین‌می‌دانست. سرانجام آنکه حذیفه بن یمان با وجود آنکه حکومت وقت را حق نمی‌دانست اما چون در پیشبرد اهداف اسلامی از هیچگونه فداکاری دریغ نداشت، بااجازه امام(ع)، از جانب عمر ولایت مدائن را پذیرفت اما همانطور که‌خواست مولایش بود دستورات اصیل اسلامی را رعایت می‌نمود و زیر باردستور حکومت مرکزی نمی‌رفت. به طوری که مورد غضب عمر قرار گرفت و ازولایت‌خلع شد و سلمان

فارسی بـه جـای وی گمـارده شـد. سـلمان از طرف عمرماموریت‌یـافت کـه بعضـی مسائـل گذشـته حـذیفه را بـه عمر گزارش کند ولی‌سـلمان از این کار طفره می‌رفت". دومین ولی فقیه "مـدائن در اینجا بایستی به خدمات یکی از قدیمترین اعضای مکتب علوی، سلمان فارسی (۲۰۰ ه.ق) بپردازیم. وی در میان شیعیان، فقیه‌ترین بود و با پذیرفتن ولایت مدائن از طرف عمر که او را سلطان عادل نمی‌دانست در جهت گیری نظری «ولـایت فقیه در زمـان قصـور یـد(حاکمیت‌بـالقوه) امـام معصوم(ع) تعیین کننـده بود. او به همراه حذیفه و دیگران در اثبات نیاز به اذن امام معصوم(ع) در اشـغال مناصب حکومتی نقشـی اساسی داشت. سلمان با هدف اثبات اینکه «ولایت باید با فقه یعنی علم به مسائل دینی توام باشد با ابوبکر به احتجاج و در برابر او به اسـتدلال پرداخت. که:«ولایت تو به استناد چیست؟ وقـتی بـا مسـائلی روبرو شوی که بـدان آشـنایی‌نداری و وقتی از تو بپرسـند دربـاره اموری که چیزی از آن نمی‌دانی، به‌چه کسـی پنـاه می‌جویی؟ به چه بهانه و عـذری خودت را بر کسـی که از تو داناتر است و به پیامبر نزدیکتر است و به تاویل کتاب خـدا داناتراست و سـنت پیامبر را بهتر می‌شـناسد برتری می‌دهی؟ ». تصـرف مدائن توسط اعراب مسلمان به رهبری سلمان و نقش کلیدی سلمـان درسـقوط مـدائن، زمینه‌ای شـد که بعـدها مـدائن تحت حـاکمیت سـلمان درآیـد.البته سـلمان به عنوان یـک فقیه دانا و توانا می‌دانست که نبایـد از طرف‌حکومت جور ماموریتی بپـذیرد و یا منصبی را قبول کنـد. اما او چون‌معتقد به اذن و اجازه از طرف امام معصوم(ع) بود بـا مراجعه به حضـرت‌علی(ع) به عنوان نایب خاص «امام زمان خود حاکمیتش را مشـروعیت بخشـید و به عنوان یک تکلیف به پذیرش آن تن داد. ابن شـهرآشوب در«مناقب می‌نویسد: «وقتی عمر سـلمان را به عنوان حاکم مدائن منصوب کرد سلمان پیش ازآنکه در مـورد این امر بـا علی(ع) مشـورت نمایـد و از او اجـازه بگیرداعلاـم مـوافقت ننمود. یعنی سـلمان بـا اجـازه علی(ع) پذیرفت که به عنوان حاکم مدائن منصوب شود. لازم به ذکر است که وظایف والی در آن دوره‌محدود به کارهای اداری و سیاسـی نمی‌شـد بلکه بایـد به غیر از این دوکار به مسائل دینی ماننـد فتوی‌دادن و آموزش احکام نیز بپردازد.مخصوصا زمانی که والی فردی مانند سـلمان باشد که در نزد پیامبر مانند کسـی بود که از «علم لبریز و سـرشار گشته بود». این حرکت سلمان زمینه‌ای شد که بعدها بسیاری از فقها و دانشمندان شیعی بپذیرند که می‌توان از طرف یک حکومت «غیرحق اموری را تصدی نمود و همانطور که سلمان خود را منصوب از جـانب امـام معصوم(ع) می‌دانست آنهـا نیز خود را منصوب از جـانب امـام زمـان(ع) بداننـد. منبع:کتـاب نقـد /خ نویسنده: احمد جهان بزرگی

چرا فقها از ولی فقیه ننوشته اند؟

چرا فقها از ولی فقیه ننوشـته اند؟ یکی ازمسائلی که ذهن بعضـی از افراد را به خود مشـغول نموده است این است که‌چرا فقهاء ما در کتب فقهی خود فصـل مسـتقل و منسـجمی در مورد ولاـیت فقیه یـا نظـام سیاسـی اسـلام، اختصـاص نداده‌انـد. می‌گوییم: بی‌گمـان نهج‌البلاغه‌بزرگترین و منسـجم‌ترین کتاب پیرامون آراء سیاسـی شـیعه در زمینه حکمت‌نظری، عملی و حقوق اساسـی مکتب اسـلام است . علی(ع) «جوانی ازفرزنـدان عرب مکه در میـان اهل آن بزرگ می‌شود با هیـچ حکیمی برخورد نکرده است اما سـخنانش در حکمت نظری بالاـتر از سـخنان افلاطون و ارسـطو قرار گرفته است. با اهل حکمت عملی معاشـرت نکرده است اما از سـقراط بالاتر رفته است . این کتـاب که اوایـل قرن پنجم هجری توسـط سیدرضـی جمع‌آوری گردیـد به حق بنیـان مبـاحث مهم کلاـمی از جمله مبـاحث نبـوت،بویژه امـامت و ولاـیت را محکم‌تر نمود. بنـابر این تـا قرن پنجم هیچگاه‌شـکی در این مورد وجود نـداشت که مسئله امامت و سیاست، ولایت و حاکمیت یک مسئله کلامی اصولی عقلی قابل استدلال و اثبات است نه یک مسئله‌فرعی، فقهی، تقلیدی آنگونه که اندیشمندان اهل سنت مانند محمد غزالی(۵۰۵ - ۴۵۰ ه‌ ق) می‌پنداشت و تبلیغ می‌کرد و افرادی چون سیف‌الدین آمدی (متوفـای ۵۵۱ ه‌ ق) در کتـاب غایـهٔالمرام فی علم‌الکلاـم ومؤلف‌المواقـف و شـارح آن میر سیدشـریف از وی تقلیـد کردنـد. ابوحامـدمی گفت: «بحث امـامت، یـک بحث مهم و عقلی نیست، بلکه یکی از مسایـل‌فقهی است. یکی از مهمترین کارهـای پیامبر،

استحکام تداوم رهبری به وسیله «نخبگان دینی بود. بنابراین «ولایت‌فقیه را نخستین بار او نظرا و عملا پایه‌گذاری نمود و البته بر اساس‌دستوراتی که از طرف خداوند بر او نازل شده بود . بدرستی که این مسئله تعصب هایی را برانگیخته است. اگر کسی‌از بحث امامت دوری کند، سالم‌تر از فردی است که در این بحث فرو رود،حتی اگر به حقیقت‌برسد تا چه رسد به اینکه خطا کند ». بنابراین‌اندیشمندان سیاسی شیعی به تبع بحث امامت در این قرون، بحث اثباتی‌ولایت نواب عام (فقها) را تالی مباحث امامت جزء مباحث کلامی شمرده وتا آنجا که شرایط اجازه می‌داد آن را در همین مباحث مطرح می‌کردند. به‌تبع این ، که فلسفه و حکمت را مکمل مباحث کلامی می‌دانستند نیز، مبحث امامت و ولایت فقیه را بمثابه بحث عقلی اصولی وفارابی (۳۳۹ - ۲۶۰) اندیشمندان، فلاسفه اسلامی مانند ابوعلی‌سینا (۴۲۸ - ۳۷۰) پذیرفته و درکتب خود به اثبات آن می‌پردازند. ابوعلی‌سینا در کتاب شفا می‌گوید: «واجب است که سنت‌گذار اطاعت جانشین خود را واجب کند و تعیین جانشین یا باید از طرف او باشد یا به اجماع اهل سابقه بر زمامداری کسی که‌به طور علنی برای جمهور مردم ثابت کند که او دارای سیاست مستقل، عقل‌اصیل، اخلاق شریف مانند: شجاعت، عفت و حسن‌تدبیر است و احکام شریعت‌را از همه بهتر می‌داند و عالم‌تر از او کسی نیست و اثبات این صفات‌برای شخص مورد نظر باید آشکار و علنی باشد و جمهور مردم آن را بپذیرند و بر آن متفق باشند و اگر اختلاف و تنازع بر اثر پیروی ازهوی و هوس میان آنها ایجاد شود و فرد دیگری که استحقاق و لیاقت‌جانشینی را ندارد انتخاب کنند به پروردگار کافر گشته‌اند... و تعیین جانشین با نصب بهتر است زیرا در این صورت از اختلاف و نزاع دور خواهدبود ». فارابی نیز در مدینه فاضله می‌گوید: رئیس مدینه فاضله یا رئیس اول است یا رئیس ثانی. اما رئیس اول کسی است که به او وحی‌می‌شود «خداوند عز و جل توسط عقل فعال به او وحی می‌کند» و او واضع‌قوانین است و حکم امور را بیان می‌کند «شرایع و قوانینی که این رئیس و امثال او وضع کرده‌اند گرفته و مقرر می‌شود» او رئیس اول مدینه‌است. اما مدینه همیشه صاحب چنین رئیسی نیست. رئیس دومی که جانشین اومی‌شود باید بسیاری از صفات او را داشته باشد قوانین و سنتها وروشهای رئیس اول را بداند و نگهبان آنها باشد. پس باید دارای آنچنان اندیشه خوب و قوه استنباطی باشد که بتواند نسبت به اموری که در جریان حوادث و مرور زمان پیش آید آن امور و حوادثی که برای پیشوایان گذشته پیش‌آمد نکرده، احکام آنها را به خوبی دریافته،استنباط نماید و باید صلاح و مصلحت مدینه را جستجو و رعایت‌کند ». علامه حلی (متوفای ۷۲۶ ه.ق) که در فقه استاد خواجه نصیرالدین طوسی و در فلسفه و ریاضیات شاگرد وی بوده است و یکی ازپایه گذاران تشیع در ایران محسوب می‌شود در کتابهای خود به مناسبتهای متعدد شئون مختلف ولایت و امامت را در زمان غیبت، حق فقهای شیعه دانسته است اما از اینکه فقها بحث امامت و شرایط آن را از علم کلام به فقه منتقل نموده‌اند اظهار نگرانی می‌کند و می‌گوید: «عادت فقها براین جاری شده است که امامت و شرایط آن را در این باب (قتال باغی) ذکر می‌کنند، تا معلوم شود اطاعت چه کسی واجب و خروج بر چه کسی حرام‌است و قتال با چه کسی واجب می‌باشد. ولی این مسئله از قبیل مسائل علم‌فقه نیست بلکه از مسائل علم کلام است ». بنابراین اصل مسئله ولایت فقیه و اثبات آن اصولا و اساسا فقهی نیست همانطور که اثبات ولایت‌امامان معصوم نمی‌باشد که فقها فصل منسجمی در مورد آن در کتب فقهی خود بیاورند، بلکه شئونات آن است که بایستی پرتوی بر مسائل فقهی بتابانند؛ که فقهاء ما در ابواب مختلف فقهی مانند امر به معروف و نهی‌از منکر، قضا، حدود، جهاد، خمس، بیع، حجر، نکاح، طلاق، صوم، حج، صلاةجمعه و ... موشکافی هایی در خور، نسبت به آن داشته‌اند، همانطور که درمورد حدود ولایت امام(ع) در فقه بحث نموده‌اند نه اثبات آن. پیامبرهیچگاه راضی نمی‌شد که امتش بدون سرپرست عالم یا اعلم به حیات خود ادامه دهد زیرا خود می‌دانست «که وضع امتش رو به سقوط و انحطاط خواهد رفت بنابراین جانشینان خود در جامعه را به معصومین محدود ننمود. مبدا عملی و نظری" ولایت فقیه "محمد مصطفی(ص) رسول هدایت و نور (۵۳ ق.ه ۱۱ ه). او که به درهم شکننده بتهای جهل و نادانی شهرت یافت در زمانی‌انقلاب خود را پایه گذاری نمود که نظام بین‌الملل یک نظام دو قطبی بود و مکه سرزمینی تقریبا فراموش شده میان این دو قطب و بر سر راه‌کاروانهای تجاری شرق به غرب و بر عکس. یکی از مهمترین

کارهای پیامبراستحکام تداوم رهبری به وسیله «نخبگان دینی بود. بنابراین «ولایت‌فقیه را نخستین بار او نظرا و عملا پایه‌گذاری نمود و البته بر اساس‌دستوراتی که از طرف خداوند بر او نازل شده بود . گفته‌های او دراولین نظریه‌های «ولایت بسیار نفوذ داشت. پیامبر اکرم(ص) ولایت عالم به احادیث و روایات که آنها را «فقیه می‌نامید، بر جامعه‌عقلا- و شرعا لازم می‌دید و می‌فرمود: «مردم! جانشینان من کسانی هستندکه بعد از من راویان احادیث و سنت من می‌باشند .» مسلما ایشان‌همان فقهاء هستند زیرا «کسی که نگهدارنده چهل حدیث‌برای امت من‌باشد خداوند او را فقیه محشور می گرداند » و «فقیهان ». و علما وارث انبیااند که علم آنها را به ارث‌می‌برند . پیامبر پس از ارائه چنین نظریه‌ای، از میان فقها «نخبگان آنها که همان معصومین از جانشینان فقیهش باشند را به‌عنوان جانشینان خاص خود و فقها غیرمعصوم را به عنوان جانشینان عام‌معرفی فرموده و در واقع، دست کم بخشی از اندیشه‌های پیامبر در موردخلافت و ولایت را باید به عنوان واکنشی در برابر واپسگرایی جاهلی قریش و قبیله گرایی و ملی گرایی اوس و خزرج به شمار آورد، که محمد(ص) آن راعلت عمده انحراف و واپسگرایی می‌انگاشت. او از هرج و مرجی که ممکن بود در جامعه اسلامی رواج یابد بسیار نگران بود و به آن دسته ازکسانی که می‌خواستند بانی ارتجاع باشند انتقاد می‌نمود. پیامبردیدگاه، سیاسیش را که مبتنی بر «ولایت بود برای مقابله با آنچه که‌خود آن را «سلطنت می‌دانست ساخته و پرداخته نموده بود و می‌فرمود:«فقهاء امین پیامبران هستند تا زمانی که وارد دستگاه سلطنتی نشده‌باشند .» سرانجام باید گفت که پیامبر در لسان جامعه‌شناسی سیاسی،نخبه‌گرا و بر این اعتقاد بود که «ولایت فقهاء» باید نیروی مسلط برجامعه گردد زیرا عالمانند که توانایی تفسیر درست قوانین و دستورات خداوند را دارند و قادر به اصلاحاتی‌اند که هدفش حل مسائل درون نظام اجتماعی است. پیامبر، می‌فرمود: «اگر زمام امر ملتی واگذار به شخصی گردد که در آن ملت اعلم از او وجود داشته باشد وضع آن ملت همیشه روبه انحطاط و سقوط رفته تا زمانی که مردم از آن راه رفته بازگردند، و زمام امر را به دست داناترین خود بسپارند. » و حتی این شرط درانتخاب عمال و فرمانداران و مقامات پایین‌تر از مقام رهبری نیز باید مراعات شود که برای انتخاب فرماندار مثلا اگر امر دائر بین عالم وجاهل است عالم مقدم است و اگر دائر بین عالم و اعلم است قطعا باید اعلم را مقدم داشت که در غیر این صورت خیانت است . و بالاخره پیامبر اگر چه می‌توانست دانشمندان دیگری که علم صنعت، تاریخ، هیئت وطب، معماری و ... را دارند به عنوان جانشین و حاکم بر مردم انتصاب کند اما بیش از هر چیز، به «الهیات تکیه نمود. پیامبرهیچگاه راضی نمی‌شد که امتش بدون سرپرست عالم یا اعلم به حیات خود ادامه دهد زیرا خود می‌دانست «که وضع امتش رو به سقوط و انحطاط خواهد رفت بنابراین جانشینان خود در جامعه را به معصومین محدود ننمود. برخی خلیفه رسول خدا بودن فقیهان را فقط در نقل حدیث ومسئله گویی، محدود نموده‌اند که این اشتباه است.به تعبیر امام‌خمینی(ره)، جای تعجب است که هیچکس از جملات پیامبر که (شامل) «علی خلیفتی یا «الائمهٔ خلفائی (است ")، مسئله گویی ونقل حدیث "به تنهایی را استنباط نمی کند و برای خلافت و حکومت ائمه به آنها استدلال می گردد «لکن در این جمله به «خلفایی...» که رسیده‌اند توقف نموده‌اند و این نیست مگر به واسطه آنکه گمان کرده‌اند خلافت رسول‌الله محدود به حد خاصی یا مخصوص به اشخاص خاصی است و چون ائمه‌علیهم‌السلام هر یک خلیفه هستند نمی‌شود پس از ائمه علماء فرمانروا وحاکم و خلیفه باشند و باید اسلام بی‌سرپرست و احکام اسلام تعطیل باشد و حدود و ثغور اسلام دستخوش اعداء دین باشد و آن همه کجروی رایج‌شود که‌اسلام از آن بری است .» منبع: کتاب نقد /س نویسنده: احمد جهان بزرگی

آزادی و ولایت در فقه سیاسی معاصر شیعه (۱)

آزادی و ولایت در فقه سیاسی معاصر شیعه (۱) آزادی و ولایت از جمله اصول و مبانی فقه سیاسی شیعه بوده و از جایگاه والایی برخوردار می باشند. یکی از مباحث بسیار مهم درباره آزادی و ولایت, رابطه ای است که این دو مفهوم در فقه سیاسی داشته و بر اساس آن رابطه, مفهوم خاصی پیدا کرده اند. آنچه در پی می آید, نوشتار مختصری است که درصدد بررسی رابطه آزادی و

ولایت در فقه سیاسی معاصر شیعه بوده و تلاش می کند رابطه این دو مفهوم را در دیدگاهای عمده درباره ولایت فقیه, تبیین و بررسی نماید. بر این اساس, ابتدا به طرح دیدگاهها پرداخته, سپس رابطه آزادی و ولایت را در آن دیدگاهها بررسی کرده و آنگاه تلاش فقهای معاصر در حل مسإله آزادی و رابطه اش با ولایت را دنبال می کنیم. یکی از سوالات اساسی در بحث ولایت, این است که آیا دلیل حکمت و قاعده لطف به دوران غیبت منتقل شده است؟ آیا بر اساس این ادله می توان به تداوم ولایت در دوران غیبت اندیشید؟ پاسخ بیشتر علمای شیعه این است که باید به خود معصوم مراجعه کرد و از او, پاسخ این سوال را جویا شد. از این رو, با مراجعه به کلام معصومین استدلالها و دیدگاهها شکل می گیرد. این رویکرد, رویکردی فقهی است که با پیش فرض گرفتن مبانی کلامی و با استمداد از شیوه و متد فقهی, تلاش می کند پاسخ مناسبی به مسإله آزادی و ولایت ارائه کند. پیش فرض دیگر این رویکرد, اصل استظهار است که براساس آن, تفسیرهای متعددی از کلام معصومین ارائه می گردد که در این نوشتار برآنیم با نگاهی به دیدگاههای مختلف در فقه سیاسی معاصر شیعه(ولایت فقیه), مسإله آزادی در این دیدگاهها را بررسی نماییم. به طور کلی, پس از مراجعه فقها به کلام معصومین(ع), برای پاسخ به مسإله تداوم ولایت و عدم آن در دوران غیبت, دو دیدگاه عمده شکل می گیرد: ۱ـ عدم واگذاری ولایت در دوران غیبت بر اساس این دیدگاه, ولایت به معنای حق حاکمیت سیاسی در دوران غیبت به هیچ کس واگذار نشده و ولایت به این معنا تنها از آن پیامبر(ص) و امامان معصوم(ع) می باشد. به عبارت دیگر با مراجعه به کلام معصومین, نمی توان چنین ولایتی را برای فقیه ثابت نمود. این دیدگاه هرچند که در دوران معصوم, ولایت را در کنار اصل آزادی قرار می دهد و بدین سان, نوعی توازن را برقرار می سازد ;اما در دوران غیبت چنین ترکیبی را نمی پذیرد. البته برخی از کسانی که ولایت فقیه را در دوران غیبت نپذیرفته اند, از مسإله ای به نام ((جواز تصرف)) فقیه سخن گفته اند(۱) که در ادامه بحث به این دیدگاه خواهیم پرداخت و رابطه آزادی و ولایت را در آن بررسی می کنیم. از آنجا که این نوشتار, درصدد بررسی آزادی و ولایت در فقه سیاسی معاصر شیعه می باشد, بدیهی است که باید به نظریاتی پرداخت که اصل ولایت را پذیرفته اند. از این رو, به بررسی بیشتر این دیدگاه نمی پردازیم ;چرا که این دیدگاه اساسا ولایت را نمی پذیرد و تداوم ولایت را باور ندارد. و به همین دلیل در اینجا تنها به همین مختصر اکتفا می کنیم. ۲ـ واگذاری ولایت در دوران غیبت این دیدگاه بر این باور است که ولایت به مفهوم حق حاکمیت سیاسی و حق تصرف در امور دیگران در دوران غیبت واگذار شده است. با مراجعه به کلام معصومین, درمی یابیم که آنها این ولایت را به دیگران واگذار نموده اند. از نظر این دیدگاه, در پاسخ به سوال اصلی مذکور, می توان گفت که دلیل حکمت و لطف به دوران غیبت نیز منتقل شده و بنابراین دلیل حکمت و لطف, منحصر به دوران حضور امام نیست. امام خمینی(ره) در این باره می نویسد: ((دلیلی که بر ضرورت امامت اقامه می گردد, عینا بر ضرورت تداوم ولایت در عصر غیبت دلالت دارد))(۲) بنابراین, طرفداران این دیدگاه سراغ کلمات معصومین رفته و تلاش می کنند با استفاده از اصل ((استظهار)), شخص یا اشخاصی را که این ولایت به آنها واگذار شده است, شناسایی کنند. بر اساس این اصل, ضمن پذیرش فقدان نص در زمینه ولایت در دوران غیبت, به ادله مراجعه می شود و تلاش می شود ((ظهور)) ادله را اثبات نمایند و در اینجاست که تفاسیر و دیدگاههای متعددی شکل می گیرد. دیدگاههایی که بر این اساس شکل گرفته است, صرف نظر از اختلافات اساسی و بسیار مهمی که دارند, دو نکته زیر را می پذیرند: ۱. اصل, عدم ولایت فرد بر فرد دیگر است و اثبات ولایت, نیازمند ارائه دلیل معتبر و قطعی است. ۲. نصی قطعی بر ولایت در دوران غیبت وجود ندارد و آنچه موجود است, ادله ای است که تفاسیر متعددی را برمی تابد. در اینجاست که پیش فرضها و پیش دانسته های کلامی و اصولی فقها در ارائه تفاسیر متعدد از ادله و پی جویی از ظهور آن ادله, تإثیر زیادی بر جای گذاشته و دیدگاههای متعددی را رقم می زند که در ادامه, ضمن طرح این دیدگاهها, رابطه آزادی و ولایت را در آنها بررسی می کنیم. تاکنون طبقه بندیهای متعددی از دیدگاههایی که ولایت فقیه را در دوران غیبت پذیرفته اند, ارائه شده است. در نگاهی کلی به این طبقه بندیها و اقسامی که ذکر شده است, می توان گفت که چهار دیدگاه کلی از زاویه

مورد نظر در این بحث, وجود دارد. هرچند که هدف نوشتار حاضر, تبیین و نقد و بررسی دیدگاههای مذکور نیست ;ولی برای بررسی رابطه آزادی و ولایت در این نظریه ها, به اجمال به این دیدگاه اشاره می کنیم. بدیهی است که تا آنجا که به بحث رابطه آزادی و ولایت مرتبط می شود, خلاصه ای از این دیدگاهها بیان می شود. از این رو طبیعی است که برخی از زوایای این دیدگاهها در اینجا مورد توجه قرار نگیرد. دیدگاههای چهارگانه مذکور عبارتند از: ۱ـ جواز تصرف فقیه در دوران غیبت اگرچه این دیدگاه ولایت فقیه را نمی پذیرد و از این رو ممکن است نتوان آن را ذیل دیدگاههای ولایت فقیه ذکر کرد ;اما با توجه به اینکه جواز تصرف فقیه را پذیرفته است, در اینجا طرح می گردد. در میان فقهای شیعه مهمترین نظریه پرداز معاصر این دیدگاه آیت الله خویی(ره) است. وی بر این باور است که در دوران غیبت, ولایت برای فقیه ثابت نشده است و با مراجعه به آیات و روایات نمی توان چنین ولایتی را اثبات کرد. و ادله موجود نیز تنها جواز تصرف او را در امور حسبیه از باب قدر متیقن اثبات می کنند. ((ولایت برای فقیه در دوران غیبت با هیچ دلیلی ثابت نشده است و(این ولایت) مختص پیامبر و امامان علیهم السلام است; بلکه آنچه از روایات فهمیده می شود, دو مورد است: نافذ بودن قضاوت و حکم او و حجیت و اعتبار فتوای او. و(فقیه) نمی تواند در اموال صغیران و غیر آن, آنگونه که از شئوون ولایت است, تصرف کند, مگر در امور حسبیه. فقیه در این امور ولایت دارد ;اما نه به معنایی که ادعا شده است ;بلکه به معنای نافذ بودن تصرفات او و تصرفات وکیل او و عزل شدن وکیلش با مرگ است و این جواز تصرف از باب قدر متیقن است ;زیرا بدون اجازه شخص, تصرف در مال او جایز نیست)...). و قدر متیقن از کسانی که خداوند راضی به تصرفات آنهاست, فقیه جامع الشرایط است. پس آنچه که برای فقیه ثابت است, جواز تصرف است نه ولایت)).(۳) همانگونه که ملاحظه می شود, این دیدگاه با مراجعه به ادله و کلام معصومین و با پیش فرض اصل استظهار, نمی تواند ظهور ادله در روایات را ثابت نماید و تنها از باب قدر متیقن, جواز تصرف فقیه را ثابت می کند. رابطه آزادی و ولایت در دیدگاه اول همانگونه که در ابتدا اشاره شد, به نظر می رسد که اساسا در این دیدگاه, این بحث جای طرح ندارد. این دیدگاه به طور کلی بر این باور است که ولایت در دوران غیبت واگذار نشده است, از این رو, طرح بحث رابطه آزادی و ولایت در این نظریه مفهوم چندانی ندارد. ممکن است اینگونه تصور شود که بنابراین, اصل در این نظریه آزادی است و در نتیجه به دلیل عدم به رسمیت شناختن ولایت, حیطه اختیار و آزادی فرد در این نظریه گسترده است ;در حالی که چنین نتیجه گیری صحیح به نظر نمی رسد. چرا که از انکار ولایت در این دیدگاه, نمی توان رسمیت یافتن آزادی فرد را نتیجه گرفت. بر این اساس می توان گفت که بررسی این دیدگاه, خارج از موضوع اصلی نوشتار حاضر است. اما به رغم این مطلب, به نظر می رسد که این سوال اساسی در برابر طرفداران این نظریه قرار دارد که اگر ولایت در دوران غیبت واگذار نشده است و به عبارت صحیحتر, اگر در مقام اثبات, دلیلی بر واگذاری ولایت وجود ندارد, پس فلسفه جعل ولایت در دوران معصوم چیست؟ و آیا این فلسفه در دوران غیبت نیز وجود ندارد؟ آیا بر اساس قاعده لطف که موردپذیرش تمامی متکلمین شیعه است, نمی توان گفت که ولایت به طور کلی ـ خواه در دوران معصوم و خواه در دوران غیبت ـ در کنار اصل عدالت و آزادی قرار گرفته است؟ با توجه به سوالات مذکور, می توان گفت که دیدگاه اول که با رویکرد فقهی ـ اصولی به مسإله ولایت می نگرد, نمی تواند پاسخ مناسبی به مسإله آزادی در فقه سیاسی ارائه نماید. این دیدگاه برخلاف دیدگاههای دیگر نمی تواند آزادی را در کنار اصل ولایت به یک نوع تعادل و توازن برساند. ۲ـ ولایت فقیه در امور حسبیه دیدگاه دوم درباره ولایت فقیه بر این باور است که فقیه تنها در امور حسبیه ولایت دارد. این نگرش ضمن پذیرش اصل واگذاری ولایت در دوران غیبت, بر این عقیده است که با مراجعه به ادله و کلام معصومین, تنها می توان ولایت را در امور حسبیه(۴) برای فقیه اثبات کرد. شیخ انصاری با تقسیم مناصب فقیه جامع الشرایط به سه منصب افتإ, قضاوت و ولایت تصرف, معتقد است که منصب سوم به دو صورت قابل تصور است: ۱. استقلال ولی در تصرف ;۲. عدم استقلال غیر ولی در تصرف. وی پس از بررسی آیات و روایات در مورد ولایت پیامبر و امامان معصوم و پذیرش ولایت آنان, درباره ولایت فقیه بر

این بـاور است که: ((از آنچه که ذکر شـد روشن شـد که این ادله اثبـات می کننـد ولاـیت فقیه را در اموری که مشـروعیت و جواز ایجاد آنها در خارج غیر قابل تردیـد است, به گونه ای که اگر فقیه هم نباشد به نحو وجوب کفایی بر مردم واجب است آنها را به پا دارند)).(۵) آخونـد خراسانی در حاشـیه مکاسب, ضـمن اشـکال بر دلالت ادله ای که شـیخ انصاری برای وجوب مراجعه به فقیه در امور حسبیه اقـامه می کنـد, وجوب رجوع به فقیه و ولایت او را در امور حسبیه از باب قـدر متیقن دانسـته و می نویسـد: ((اشـکال بر دلالت ادله بر ولایت اسـتقلالی و غیر استقلالی(فقیه) روشن شد ;لکن این ادله, در میان کسانی که مباشرت یا اجازه و نظر آنها(در انجـام امور حسـبیه) معتبر می دانـد, فقیه را قـدر متیقن دانسـته است ;همـانطوری که در صورت فقـدان فقیه, مباشـرت, اجـازه و نظر عدول مومنین معتبر است)).(۶) بنابراین می توان گفت که آخونـد خراسانی نیز ولایت فقیه را در امور حسبیه می پذیرد, هر چند که از بـاب قـدر مـتیقن آن را ثـابت می کنـد. پس از شـیخ انصـاری و آخونـد خراسـانی, یکی دیگر از فقهـایی کـه ولاـیت فقیـه را در امورحسبیه پـذیرفته است, مرحوم کـاشف الغطإ است. وی دربـاره ولاـیت فقیه براسـاس روایـات می نویسـد: ((آنچه از مجموع ادله استفاده می شـود, این است که فقیه بر امـور عمومی و آنچه که نظـام اجتمـاعی به آن نیـاز دارد, ولاـیت دارد, که احـادیث امامـان معصوم (جریان امور به دست علماست و علما, وارثان پیامبراننـد وماننـد این احادیث) به آن اشاره کرده و در زبان متشـرعه و اصـل شریعت, به امور حسـبیه تعبیر شـده است...)).(۷) رابطه آزادی و ولاـیت در دیـدگاه دوم از آنجا که این دیـدگاه بر خلاف دیـدگاه اول, ولاـیت فقیه را پـذیرفته است ;می تـوان در زمینه نـوع رابطه ولاـیت و آزادی به کنکـاش پرداخت. امـا به نظر می رسـد به رغم پـذیرش ولاـیت در این دیـدگاه, بـا توجه به محـدود دانسـتن این ولایت به امور حسبیه, آزادی در این دیـدگاه اساسا به شـکل یک ((مسإله)) طرح نمی شود. به عبارت دیگر با توجه به دایره بسیار محـدود ولایت در این نگرش, تعارض و یا تزاحمی میان آزادی و ولایت پدید نمیآید. در نتیجه از ناحیه ولایت و ادله آن, مزاحمت جدی با آزادی و ادله آن صورت نمی گیرد. البته بدیهی است که معنای این سخن این نیست که طرفداران این دیدگاه, آزادی را به طور کلی به رسمیت شناخته و قلمرو وسیعی برای آن تعیین نموده اند. چه بسا چنین دیدگاهی در تبیین ولایت, به اصل آزادی توجهی نکرده است و دغدغه طرفداران آن اساسا تعیین رابطه آزادی و ولایت نبوده است. اما با توجه به نگرش آنها درباره ولایت فقیه می توان به این اسـتنتاج کلی دست یازیـد که بر اساس این دیدگاه, زمینه طرح گسترده تر آزادی وجود داشـته و می توان مسإله آزادی را مطرح کرد و به دنبـال پاسـخگویی به آن مسإله بود. بنابراین می توان گفت که: ۱. رابطه آزادی و ولایت در این دیـدگاه قابل طرح است ;۲. این رابطه از نوع تزاحم یا تعارض نیست ;۳. زمینه طرح گسـترده تر آزادی در این دیـدگاه وجـود دارد. ۳ـ ولاـیت فقیه در اجرای حـدود و قضـاوت براساس این دیـدگاه, فقیه تنها در اجرای حـدود و قضاوت ولایت دارد و تنها می تواند در اجرای حدود و قضاوت اعمال ولایت کند. این دیدگاه نیز با مراجعه به ادله و کلام معصومین معتقد است که آنچه که از این ادله اسـتفاده می شود ولایت فقیه, تنها در اجرای حدود و قضاوت است. به عبارت دیگر, این دیـدگاه اصل ولایت را می پـذیرد ;اما معتقـد است که در دوران غیبت این ولایت به طور مطلق واگـذار نشـده است. در نتیجه مـا بایـد به کلاـم معصومین مراجعه کنیم و بر اسـاس آن ولاـیت فقیه را اثبـات نمـائیم. اما با مراجعه به این ادله درمی یابیم که ولاـیت به معنـای حق حاکمیت و رهبری جامعه واگـذار نشـده و فقیه چنین حق حاکمیتی نـدارد. آیت الله نائینی از جمله کسانی می باشـد که چنین دیدگاهی را اختیار کرده است. وی با تقسیم ولایت به سه مرتبه, معتقد است که مرتبه ای از آن, مخصوص پیامبر و امامان معصوم بوده و قابل تفویض و واگذاری نیست. این مرتبه, همان ولایتی است که اولویت آنها را نسبت به مومنین براساس آیه ((النبی اولی بالمومنین من إنفسـهم)) ثابت می کنـد. دو مرتبه دیگر نیز وجود دارد که قابل واگذاری است. این دو مرتبه عبارتند از: الف) ولاـیت در فتوا و قضـاوت ب) ولاـیت در امور سیاسـی که بر اسـاس آن, والی به نظم بخشـیدن به امور انسانهـا در جـامعه می پردازد. وی بر این باور است که غالبا والی و قاضی در تاریخ اسلام متعدد بودند و شخص والی, قاضی نبوده است و بالعکس. سپس می گویـد: ((در ثابت بودن منصب قضاوت و افتإ برای فقیه در دوران غیبت و نیز آنچه که از لوازم قضاوت است, تردیـد و اشـکالی

نیست)).(۸) سپس برای اثبات ولایت عامه که ولایت در امور سیاسی را نیز شامل شود, به اخبار و روایات مراجعه کرده و با نقد و بررسی آنها ضمن اینکه ولایت افتإ و قضاوت را می پذیرد, درباره ((ولایت عامه)) اینگونه جمع بندی می کند: ((اثبات ولایت عامه برای فقیه به گونه ای که با به پا داشتن نماز جمعه یا نصب امام جمعه, نماز جمعه در روز جمعه واجب و متعین گردد, مشکل است)).(۹) همانگونه که قبلا بیان شد, این دیدگاهها بر اساس ((اصل استظهار)) شکل گرفته است. فقها با توجه به مبانی مختلفی که به عنوان پیش فرض خود تلقی کرده اند و نیز با توجه به پیش دانسته های اصولی ـ فقهی خود به سراغ روایات رفته و بر اساس آنها, ظهور ادله را کشف نموده اند ;در حالی که برخی دیگر چنین ظهوری را اصطیاد نکرده اند. به عنوان مثال, محقق نائینی بعد از آنکه نحوه استدلال شیخ انصاری بر ولایت عامه فقیه را بر اساس شواهد و قرائن در توقیع شریف امام زمان(عج) ذکر می کند, می گوید: ((اشکال این استدلال روشن است ;چرا که هیچ یك از این شواهد(شواهدی که شیخ انصاری ذکر می کند) موجب ظهور لفظی نمی شود ;به گونه ای که ظهور لفظ شامل غیر تبلیغ احکام نیز بشود ;زیرا این وجوه, وجوه استحسانی است که در باب ظهور الفاظ معتبر نیست)). رابطه آزادی و ولایت در دیدگاه سوم در این دیدگاه نیز بحث رابطه آزادی و ولایت قابل طرح است. از آنجا که این نگرش اصل ولایت, فقیه را در دوران غیبت می پذیرد, می توان به این سوال پرداخت که آیا طرح چنین نظرگاهی مستلزم محدود شدن آزادی می گردد یا نه؟ آیا میان ادله آزادی و ادله ولایت تزاحم یا تعارضی وجود ندارد؟ و... آنچه که می توان در این مجال به آن اشاره کرد, این است که هرچند که جای طرح این سوالات در این دیدگاه وجود دارد ;اما به نظر می رسد که ناسازگاری چندانی میان آزادی و این نوع برداشت از ولایت وجود ندارد. این دیدگاه, ولایت را تنها در فتوا دادن و قضاوت می داند که به طور قطع به دلیل فقدان عنصر ((حاکمیت سیاسی)) در مفهوم ولایت از نظر این دیدگاه, محدودیت جدی برای آزادی فرد پدید نمیآید. به عبارت دیگر, بر اساس این نگرش, در حل مسإله آزادی, ((ولایت)) به مفهوم ((ولایت در فتوا و قضاوت)) در کنار آزادی گذاشته می شود که بدون آنکه محدودیت زیادی برای این آزادی ایجاد نماید, در هدایت و تعیین مسیر صحیح زندگی فردی, نقش زیادی ایفا می کند. روشن است که آزادی در این نظرگاه نیز مفهوم خاص خودش را دارد. از این رو در راستای بهره برداری از موهبت آزادی, وجود ولایت که رسیدن به آزادی واقعی را میسر و آسانتر می سازد, ضروری است. با توجه به آنچه به اختصار بیان شد, می توان گفت که: ۱. در این دیدگاه نیز طرح بحث آزادی و ولایت و رابطه آنها امکان پذیر است ;۲. این دو مفهوم در این دیدگاه در ناسازگاری کلی با هم نیستند ;۳. طرح مفهوم ولایت در کنار آزادی در این دیدگاه ضمن آنکه محدودیت چندانی را برای آزادی فرد ایجاد نمی کند, او را در بهره برداری از آزادیاش و رسیدن به آزادی واقعی یاری می رساند. ... ادامه دارد. پی نوشت : ۱. از جمله طرفداران این دیدگاه, آیت الله خوئی است. ۲ـ امام خمینی, کتاب البیع, مطبع الاداب, نجف, ۱۳۹۱ق, ص۴۶. ۳ـ میرزا علی غروی تبریزی, التنقیح فی شرح العروه الوثقی, تقریر بحث آیت الله سید ابوالقاسم خویی, چاپ سوم, دارالهادی للمطبوعات, ۱۴۱۰ق, ص۴۲۴. ۴ـ برای توضیح مفهوم امور حسبیه به عنوان مثال بنگرید به: سید کاظم حسینی حائری, ولایه الامر فی عصر الغیبه, مجمع الفکر الاسلامی, قم, ۱۴۱۴ق, ص۲۰. ۵ـ مرتضی انصاری, کتاب المکاسب, الجزء الثانی, موسسه النعمان, بیروت,(بی تا), ص۵۰. ۶ـ محمد کاظم آخوند خراسانی, حاشیه کتاب المکاسب, تصحیح سید مهدی شمس الدین, وزارت ارشاد اسلامی, تهران, ۱۴۰۶ق, ص۹۶. ۷ـ محمد حسین کاشف الغطاء, الفردوس الاعلی, تصحیح سید محمد حسین طباطبائی, چاپ دوم, مکتبه فیروزآبادی, قم, ۱۴۰۲ق, صص۵۳ ـ۵۴. ۸ـ موسی نجفی خوانساری, منیه الطالب فی حاشیه المکاسب, تقریر ابحاث میرزا نائین,(بی جا),(بی تا), ص۳۵. ۹ـ همان, ص۳۲۷. منبع: فصلنامه علوم سیاسی /س نویسنده: منصور میر احمدی

آزادی و ولایت در فقه سیاسی معاصر شیعه (۲)

آزادی و ولایت در فقه سیاسی معاصر شیعه (۲) ۴ـ ولایت عام فقیه دیدگاه چهارم درباره ولایت فقیه در دوران غیبت بر این باور است که ولایت در دوران غیبت به طور مطلق به فقیه واگذار شده است. از نظر این دیدگاه, در پاسخ به این سوال که آیا دلیل حکمت و قاعده لطف به دوران غیبت نیز منتقل شده است؟ باید سراغ ادله و کلام خود معصومین رفت که بر اساس آنها می توان گفت که در دوران غیبت, ولایت فقیه, تداوم ولایت پیامبر(ص) و امامان معصوم(ع) است. با مراجعه به روایات درمی یابیم که پیامبر و امامان معصوم, خود ولایت را به شکل کلی اش به فقیه واگذار نموده اند و نه مقید به اموری از قبیل, امور حسبیه, فتوا و قضاوت! این نگرش نیز هرچند که اصل عدم ولایت را پذیرفته است ;اما بر این باور است که همانطور که ولایت پیامبر و امامان معصوم بر اساس دلیل از اصل عدم ولایت مذکور, خارج می شود, در ولایت فقیه نیز می توان با استناد به ادله, از اصل مذکور خارج شد. به عبارت دیگر فقیه نیز همانند پیامبر و امامان معصوم از سه شإن و وظیفه برخوردار است: ۱. تبلیغ دین و تبیین احکام الهی که از طریق ((فتوا)) صورت می پذیرد. ۲. اجرای حدود و قضاوت براساس احکام و قوانین الهی. ۳. اداره امور سیاسی ـ اجتماعی جامعه و برخورداری از حق حاکمیت سیاسی. دیدگاه ولایت عام بر این عقیده است که همانگونه که پیامبر(ص) به عنوان حاکم اسلامی و امامان معصوم به عنوان حاکمان اسلامی از اختیاراتی در اداره و رهبری جامعه برخوردار بودند, فقیه نیز به عنوان حاکم اسلامی از چنین اختیاراتی برخوردار می باشد. هرچند که طرفداران این دیدگاه در اینکه اولا ولایت در دوران غیبت واگذار شده است و ثانیا این ولایت بر اساس ادله به فقیه واگذار شده است و ثالثا این ولایت منحصر به امور حسبیه, فتوا و قضاوت نیست, اختلافی ندارند ;اما در حدود اختیارات, گستره و منشإ مشروعیت ولایت فقیه, اختلاف داشته که بر این اساس می توان به سه دیدگاه عمده اشاره کرد. در اینجا با اشاره به مهمترین نمایندگان آن دیدگاهها. رابطه آزادی و ولایت را نیز در آنها بررسی می کنیم: ۱ / ۴ـ ولایت عام فقیه در چهارچوب احکام فرعی الهی این دیدگاه, ولایت عام فقیه در دوران غیبت را پذیرفته و معتقد است که بر اساس ادله و روایات می توان آن را اثبات کرد. از این رو, طرفداران این نگرش سراغ ادله و کلام معصومین رفته و تلاش می کنند چنین ولایتی را اثبات نمایند. ملاـ احمد نراقی, نخستین فقیهی است که در دوران قاجاریه بحث ولایت عام فقیه را به طور مستقل در کتاب ((عوائد الایام)) مطرح کرده است: وی ضمن بحث درباره سبب تإلیف کتاب خود, فقها را حاکمان اسلامی در دوران غیبت می داند: ((مقصود ما در اینجا بیان ولایت فقها است که در دوران غیبت, حاکمان و نائبان امامان هستند)).(۱۰) سپس با مراجعه به برخی از روایات در این باره, تلاش می کند با استخدام ((اصل استظهار)) ظهور این روایات را در ولایت عام فقیه اثبات نماید. وی آنگاه به حدود اختیارات و ولایت فقها پرداخته و می نویسد: ((تمام آنچه را که فقیه عادل به عهده دارد و در آن ولایت دارد, دو چیز است: ۱. هر آنچه که پیامبر و امام ـ که امرا و سلاطین مردم و دژهای اسلام هستند ـ در آن ولایت دارد, پس فقیه نیز در آن ولایت دارد, مگر آنچه که دلیل ـ اجماع یا نص و غیر این دو ـ خارج کرده باشد. ۲. هر فعلی که مربوط به امور بندگان در دنیا و آخرت باشد و باید انجام گیرد و گریزی از انجام آن فعل نباشد)).(۱۱) همانگونه که ملاحظه می شود, در این عبارت, ولایت عام و گسترده فقیه به خوبی استفاده می شود که مرحوم نراقی بر این اساس در پایان, به برخی از اموری که فقیه در آنها ولایت دارد اشاره کرده و آنها را اینگونه فهرست می کند: ۱. فتوا دادن ;۲. قضاوت کردن ;۳. اجرای حدود ;۴. نگهداری اموال یتیمان ;۵. نگهداری اموال دیوانگان و سفیهان ;۶. نگهداری اموال غایبان یا کسانی که در شهر خود نیستند ;۷. ولایت نکاح و ازدواج دیوانگان, سفیهان و نابالغین ;۸. ولایت در استیفای حقوق یتیمان و سفیهان ;۹. تصرف در اموال امام زمان(عج). یکی از فقهای معاصر که ولایت عام فقیه را در چهارچوب احکام فرعی الهی پذیرفته است, آیت الله گلپایگانی است. وی درباره ولایت فقیه جامع الشرایط در امور عامه و مسائل سیاسی جامعه می نویسد: ((خلاصه آنکه بعید نیست ولایت فقیه جامع الشرایط را در آنچه که به امور عمومی و حفظ جامعه و امت و سیاست مردم مربوط می شود, استفاده کرد. زیرا روشن است که اجتماع و نظم آن محقق نمی گردد مگر با یک سری قوانین که برای آنها جعل شده است و در میان آنها جریان دارد و بر آنها حاکم است...)).(۱۲)

استدلال وی بر این ولایت عام, از سویی بیانگر تردیدی است که منشإ آن فقدان نص بوده و از سویی دیگر بیانگر استخدام ((اصل استظهار)) است. از نظرگاه ایشان این ولایت عام را یا با تمسک به اطلاق ادله می توان اثبات کرد و یا با توجه به اینکه این امور مربوط به سیاست و اجتماع و جامعه است: ((یا گفته می شود که به اطلاق ادله عموم مثل روایت (العلمإ ورثه الانبیإ یا امنإالله و خلفإ الرسول) تمسک می کنیم و حکم می کنیم به اینکه تمامی مناصبی که پیامبر و امامان(ع) داشته اند, فقها نیز دارند مگر آن مناصبی که دلیل, آنها را مخصوص پیامبر و امامان داشته باشد ;مثل: وجوب پیروی از اموری که مربوط به شخص آنهاست و جهاد برای دعوت انسانها به اسلام(جهاد ابتدایی) و... و یا گفته می شود که هرچند که ولایت مطلقه فقها و اینکه مناصب ائمه را ـ به جز مناصبی که دلیل, آنها را خارج کرده است ـ نمی توان از ادله عموم استفاده کرد ;اما می توان بر این ولایت در امور عامه مربوط به حفظ مردم و نظم امور آنها و محافظت آنها از ظلم و تجاوز و... استدلال کرد. بر این اساس, حکم می شود به ثبوت ولایت فقیه در اموری که مربوط به سیاست اجتماع و اداره جامعه می شود به جز اموری که دلیل, آنها را خارج کرده مثل جهاد برای دعوت به اسلام ;چرا که این امور مخصوص پیامبر و امام است و یا کسی که از ناحیه آنها اجازه داشته باشد)).(۱۳) با دقت در عبارات مذکور, به خوبی می توان تإثیر به کارگیری اصل استظهار بویژه در احتمال اول استدلال ایشان را فهمید. به همین دلیل است که در این عبارت, حکم به ولایت عامه فقیه در چهارچوب احکام فرعی شده است. علت درج این نظریه در دیدگاه ((ولایت عام فقیه در چهارچوب احکام فرعی الهی)) نیز اولا پذیرش ولایت عام و ثانیا استثنای اموری است که بر اساس ادله اولیه و ثانویه نمی توان آنها را برای فقیه ثابت نمود. بدیهی است که این ولایت هر چند عام و مطلق است ;اما در اسناد مناصب به فقها, استثنایی را بیان می کند که دیدگاه ولایت مطلقه, آنها را نمی پذیرد. دیدگاه ولایت مطلقه, علاوه بر احکام فرعی الهی, ولایت فقیه را در احکام حکومتی نیز به رسمیت می شناسد که تفصیل بیشتر آن خواهد آمد. بنابراین می توان گفت که این دیدگاه ضمن پذیرش اطلاق در برابر قیودی از قبیل امور حسبیه..., آن را مقید به احکام فرعی الهی می داند. رابطه آزادی و ولایت در دیدگاه ولایت عام فقیه در چهارچوب احکام فرعی الهی باتوجه به مفهوم ولایت در این دیدگاه و با توجه به گستره اختیاراتی که این ولایت برای فقها اثبات می کند, می توان گفت که به شکل جدی مسإله آزادی در این دیدگاه قابل طرح است. بر اساس این نگرش, آزادی به عنوان یک مسإله طرح شده و در نتیجه بحث رابطه آزادی و ولایت نیز به شکل جدی در این دیدگاه قابل طرح است. همانگونه که قبلا اشاره شد, احتمالا طرفداران این دیدگاه در بحثهای خود بدون توجه به رابطه مذکور, به بحث ولایت در دوران غیبت پرداخته اند. اما با توجه به این دیدگاه می توان با تمسک به منطق درونی بحث آنها, نظرشان را در مورد آزادی و ولایت استخراج نمود. در اینجا نکته ای را باید متذکر شد و آن اینکه هرچند گستره این ولایت به مراتب کمتر از گستره ولایت پیامبر و امام معصوم است ;اما به نظر می رسد که مسإله آزادی در دوران غیبت حادتر است ;چرا که بر اساس آنچه درباره ولایت پیامبر و امام گفته شد, طرح ولایت در کنار آزادی و اختیار انسانی در دیدگاههای کلامی شیعه, عمدتا بر اساس قاعده لطف الهی است که معتقد بود انسان در بهره برداری صحیح از اختیار و آزادی و قدم نهادن در مسیر سعادت خود, محتاج راهنمایی است که از سوی خدا چنین نقشی را عهده دار گردد. و با توجه به ویژگی بارز و برجسته ((عصمت)) پیامبر و امام است که این راهنمایی الهی محقق می گردد. در نتیجه, همانگونه که گذشت, طرح ولایت پیامبر و امام معصوم در کنار آزادی نه به مفهوم محدودیت آزادی انسان ;بلکه در راستای بهره برداری صحیح از این موهبت الهی, قلمداد گردید. از این رو, با توجه به فقدان ویژگی عصمت در فقها, به نظر می رسد که رسمیت یافتن ولایت و گستره وسیع آن در این دیدگاه مستلزم محدودیتهایی برای آزادی است که در نتیجه پاسخگویی به مسإله آزادی در این دیدگاه ضرورت مضاعفی را می طلبد. به طور کلی می توان گفت که تلاش طرفداران این دیدگاه در طرح ولایت و گستره وسیع آن بر این مبنا شکل گرفته است که اساسا قاعده لطف مخصوص به دوران حضور پیامبر و امام معصوم نبوده و شامل دوران غیبت نیز می شود. از این رو, در دوران غیبت نیز هدایت و راهنمایی انسان از سوی راهنمایانی که به گونه ای از

سوی خدا بدین امر گمارده شده اند, ضرورت دارد. به همین دلیل است که ولایت فقیه در دیدگاه مزبور تداوم ولایت پیامبر و امام معصوم قلمداد می گردد. هرچند که فقیه از ویژگی و موهبت ((عصمت)) برخوردار نیست ;اما به یقین و یا به تعبیر فقهی قدر متیقن, فقیه کسی است که می تواند تداوم ولایت پیامبر و امام معصوم را عینیت بخشد و در عصر غیبت به ایفای نقش آنها بپردازد. و بدین سان ولایت فقیه ضرورت می یابد و در کنار اصل آزادی قرار گرفته و موجبات بهره برداری صحیح از موهبت آزادی را فراهم می سازد. بنابراین با توجه به آنچه گفته شد, می توان تلاش فقها در دیدگاه ولایت عام فقیه در چهارچوب احکام فرعی الهی را در حل مسإله آزادی و رابطه اش با ولایت در این جمله خلاصه کرد که آنها در صدر ایجاد نوعی توازن و تعادل میان این دو مفهوم بر اساس باور به لطف الهی اند که در همه حال بندگان الهی از آن برخوردارند. به رغم آنچه که گذشت, به نظر می رسد که تاکنون این رابطه در دیدگاه مذکور کاملا- توضیح داده نشده است و در نتیجه زوایای مبهمی از آن همچنان باقی است. آیا چنین رابطه متعادلی میان این دو مفهوم در این نگرش ایجاد شده است؟ آیا چنین رابطه ای به معنای محدودیت پذیری یکی از دو طرف نیست؟ و... از جمله سوالاتی است که در این دیدگاه به آنها پاسخ داده نشده است. ۲ / ۴ـ ولایت انتصابی مطلقه فقیه دیدگاه دیگری که ولایت عام فقیه را پذیرفته و آن را به امور حسبیه و اجرای حدود و قضاوت مقید نکرده و نیز این ولایت را منحصر در چهارچوب احکام فرعی الهی ندانسته است, نظریه ولایت مطلقه فقیه است. این نظریه که بویژه پس از انقلاب اسلامی, در ایران مورد تإکید امام خمینی(ره) قرار گرفت, مبنای شکل گیری نظام سیاسی حاکم بر ایران نیز قلمداد گردیده است. امام خمینی به عنوان مهمترین نظریه پرداز ولایت انتصابی مطلقه فقیه, ولایت فقیه را تداوم ولایت پیامبر و امامان معصوم دانسته است و در واقع در پاسخ به سوال اصلی رویکرد فقهی مبتنی بر انتقال و یا عدم انتقال دلیل حکمت و قاعده لطف به دوران غیبت, معتقد است که همان دلیلی که بر ضرورت امامت امامان معصوم(ع) اقامه شده است, ضرورت تداوم ولایت در عصر غیبت را نیز اثبات می کند: ((فما هو دلیل الامامه, بعینه دلیل علی لزوم الحکومه بعد غیبه ولی الامر عجل الله فرجه الشریف)).(۱۴) ایشان همچنین در این باره می نویسد: ((و اما حکومت در ولایت در دوران غیبت اگرچه برای شخص خاصی جعل نشده ;لکن بر اساس دلیل عقلی و نقلی, واجب است این دو به نحو دیگری باقی بمانند ;به دلیلی که گذشت مبنی بر اینکه امکان ندارد امر حکومت و ولایت مهمل گذاشته شود)).(۱۵) در دیدگاه امام خمینی برای اثبات ضرورت حکومت و تداوم ولایت در دوران غیبت هم به دلیل عقلی استدلال می شود و هم اصل استظهار به کار گرفته شده است و بر اساس آن با مراجعه به روایات و کلام معصومین, وجوب حکومت و ولایت و ضرورت آنها در دوران غیبت ثابت می گردد. به عبارت دیگر علاوه بر اینکه با توجه به ادله عقلی, ولایت فقیه را امری بدیهی دانسته است, سراغ روایات نیز رفته و با تمسک به ادله نقلی آن را اثبات می کند. این نکته بیانگر بهره گیری از رویکرد فقهی در بحث ولایت فقیه است که به آن اشاره شد. امام خمینی در این باره می نویسد: ((پس ولایت فقیه ـ بعد از تصور کامل مسإله و اطراف آن ـ امری نظری که نیازمند برهان باشد, نیست ;اما با وجود این مطلب, بر این ولایت با معنای گسترده آن, روایاتی دلالت می کند)).(۱۶) بنابراین دیدگاه ولایت مطلقه فقیه نیز با توجه به مبانی کلامی و اصولی ـ فقهی از دو رویکرد کلامی و اصولی ـ فقهی در اثبات ولایت در دوران غیبت و تداوم آن بهره گرفته است. یکی از مباحثی که قبل از پرداختن به رابطه آزادی و ولایت در این دیدگاه باید به آن اشاره کرد مفهوم اطلاق و حدود اختیارات ولی فقیه در این دیدگاه است. امام خمینی درباره حدود اختیارات فقیه عادل می نویسد: ((پس برای فقیه عادل در تمامی مسائل مربوط به حکومت و سیاست که پیامبر و ائمه علیهم السلام در آنها ولایت داشتند, ولایت وجود دارد و تفاوت قائل شدن در این زمینه معقول نیست ;زیرا ولی ـ هر شخصی که باشد ـ اجرا کننده احکام شریعت و برپادارنده حدود الهی و گیرنده خراج و سایر مالیات و تصرف کننده در آنها براساس مصالح مسلمین است)).(۱۷) همانطوری که از این عبارت فهمیده می شود, به اختصار می توان گفت که مفهوم اطلاق در ولایت مطلقه فقیه دربرگیرنده دو عنصر ((تساوی اختیارات حکومتی پیامبر و امامان معصوم با اختیارات حکومتی ولی فقیه)) و ((عدم تقیید به احکام فرعی الهی))

است. امام خمینی در این عبارت, صدور حکم بر اساس معیار ((مصلحت)) را در تفسیر خود از ولایت مطلقه ذکر می کند. معیار ((مصلحت)) به عنوان معیار اساسی حکم حکومتی از سوی برخی از فقها پذیرفته شده است و به همین دلیل است که می گوییم امام, ولایت را مقید به احکام فرعی الهی نمی داند و براساس همین تفسیر است که ولایت فقیه علاوه بر احکام اولیه و ثانویه, احکام حکومتی را نیز شامل می شود. اگرچه از نظر امام خمینی, اصل حکومت واجب بوده و از احکام اولیه محسوب می شود ;اما احکام صادره از سوی ولی فقیه به عنوان حاکم اسلامی, دیگر حکم اولیه محسوب نمی شود. این احکام, احکام حکومتی نام گرفته و در محدوده و گستره ولایت فقیه قرار می گیرند. براین اساس ((مصلحت)) به عنوان معیار حکم حکومتی به رسمیت شناخته می شود و ولی فقیه در صورت وجود چنین معیاری ـ با توجه به تعریف و شرایط خاص آن ـ می تواند حکم حکومتی صادر نماید. این احکام در چهارچوب احکام فرعی نبوده ;بلکه فراتر از آن احکام را نیز شامل می گردد. به همین دلیل گفته می شود که ولی فقیه می تواند برخی از واجبات الهی را به صورت موقت تعطیل اعلام نماید. البته در اینجا مباحث متعددی قابل طرح است ;از جمله مفهوم احکام حکومتی و اینکه آیا این احکام, قسم ثالثی است در برابر حکم اولی و ثانوی یا خیر؟ ملاک و معیار آن چیست؟ آیا تنها ولی فقیه حاکم می تواند حکم حکومتی صادر نماید؟ و... که در اینجا جای طرح آنها نیست و به همین اندازه بسنده می کنیم. برخی از فقهای معاصر نیز در بحث حدود ولایت فقیه, با استفاده از اطلاق ادله ولایت و انصراف آن اطلاق به مواردی که جعل ولایت برای جبران قصور مولی علیه است, ولایت فقیه را در مواردی که نقصان و قصور در جامعه مشاهده می شود, قلمداد کرده اند: ((اطلاق ادله ولایتها عادتا ـ بر اساس روابط و مناسبات عرفی ـ منصرف است به اینکه این ولایت با هدف پرکردن نقص مولی علیه و جبران کردن کاستیهای او جعل شده است و دلیل ولایت فقیه از این قاعده خارج نیست ;پس این دلیل بر ولایت فقیه دلالت نمی کند, مگر در این محدوده)).(۱۸) وی سپس به بیان موارد کاستیها در اجتماع می پردازد که یکی از آن موارد, اعمال ولایت در موارد مصالح اجتماعی و احکام حکومتی است: ((مصالح اجتماعی گاهی اوقات با برخی از مصالح شخصی و اراده فردی تعارض می کند و به مقتضای عنوان اولی(حکم اولی) نمی توان این فرد را برخلاف مصلحت شخص یا اراده و میل شخصی اش مجبور ساخت ;چرا که این فرد در اراده شخصی اش از قوانین عمومی اولی خارج نشده است, پس وجوب تصرف خاصی در(مال و)... او که موافق مصالح اجتماع است, نیاز به ((ولی)) دارد که اعمال ولایت کند... و این ولایت را نیز اطلاق دلیل شامل می شود)).(۱۹) همانگونه که ملاحظه می شود, در این تفسیر از حدود ولایت فقیه, اصل ((مصلحت)) به عنوان معیار حکم حکومتی مطرح شده و بر اساس آن فقیه می تواند اعمال ولایت نماید که بنابراین, ولایت در این تفسیر نیز محدوده ای فراتر از ولایت در احکام فرعی الهی (اولیه و ثانویه) پیدا می کند. البته نکته ای که در این عبارت به چشم می خورد, بیانگر مفهوم خاصی است که نویسنده از ولایت بیان کرده است. چنین به نظر می رسد که استدلال به اینکه اطلاق ادله ولایت منصرف به مواردی است که ولایت برای جبران کاستیها و قصور مولی علیه جعل شده است, بر اساس تعریفی از ولایت صورت گرفته است که نوعی قیمومیت و سرپرستی در مفهوم ولایت را تداعی می کند. در حالی که به نظر می رسد که مفهوم ولایت در نظریه ولایت فقیه ـ که بیانگر اساس قرار گرفتن ولایت فقیه در ساختار سیاسی اسلام است ـ ولایت تشریعی و در نتیجه حق حاکمیت و زعامت سیاسی است که لازمه آن وجود کاستیها و محجوریت در مولی علیه و اجتماع نیست. بدیهی است که نظریه ولایت مطلقه به محجوریت مردم نمی اندیشد و بر اساس آن درصدد رفع محجوریت و نقصان مردم نمی باشد. به نظر می رسد که این تفسیر هرچند که ممکن است با مفهوم لغوی اطلاق تناسبی داشته باشد ;اما بدون تردید نظریه ولایت مطلقه فقیه و ادله آن, چنین تفسیری را برنمی تابد. رابطه آزادی و ولایت در دیدگاه ولایت انتصابی مطلقه فقیه قبل از پرداختن به تلاش طرفداران این نظریه در پاسخ گویی به مسإله آزادی, توجه به این نکته ضروری می نماید که مسإله آزادی در این دیدگاه به شکل برجسته تری نسبت به سایر دیدگاهها قابل طرح است. به عبارت دیگر, هرچند که در دیدگاههای دیگر نیز به گونه ای رابطه آزادی و ولایت قابل طرح بود ;اما این بحث به شکل یک معما

و مسإله جدی در دیدگاه ولایت مطلقه مطرح می شود. با توجه به گستره وسیع ولایت در این نگرش, این سوال به شکل جدی طرح می شود که آیا پذیرش این نظریه مستلزم محدودیت بسیار زیاد آزادی فرد نمی گردد؟ بر اساس این دیدگاه در رویکرد فقهی, این سوال مطرح می شود که آیا اساسا رابطه این دو مفهوم تعارض بوده یا تزاحم و یا...؟ نکته دیگری که در این دیدگاه قابل توجه است, مفهوم آزادی و ولایت است که وجه سیاسی آنها بیشتر مورد توجه قرار می گیرد و در نتیجه ناسازگاری آنها نیز بیشتر جلوه می نماید. مفهوم ولایت در این نظریه, با توجه به گستره آن, حق حاکمیت و رهبری سیاسی است, از این رو در تقابل با آزادی, آزادی نیز بیشتر صبغه سیاسی به خود می گیرد و در نتیجه میان آزادی و ولایت ناسازگاری برجسته تر می گردد. با توجه به این نکات, ابتدا مهمترین جلوه های ناسازگاری میان دو مفهوم را در نظریه ولایت مطلقه فقیه بیان کرده و سپس به تلاش این دیدگاه در پاسخ گویی به این مسأله می پردازیم. روشن است که هدف, استقصای جلوه های ناسازگارگونه میان آزادی و ولایت نبوده ;بلکه با توجه به هدف اصلی نوشتار حاضر, تنها به دو مورد از مهمترین جلوه های مذکور می پردازیم: ۱ـ آزادی و حق انتخاب ولی فقیه از آنجا که یکی از مصادیق بسیار مهم مفهوم آزادی بویژه آزادی سیاسی, داشتن حق انتخاب حاکم است, نظریه ولایت مطلقه فقیه برای تبیین نحوه انتخاب ولی فقیه, با این مسإله مواجه می شود که فرد در حکومت اسلامی مبتنی بر نظریه ولایت فقیه, حق انتخاب حاکم را نداشته و حاکم اسلامی با نصب الهی منصوب می شود. در نظریه ((انتصاب)) که مشروعیت ولی فقیه را تنها الهی می داند, فرد نمی تواند با انتخاب خود به ولی فقیه مشروعیت بخشد. اینجاست که معمای آزادی و ولایت در نظریه ولایت مطلقه فقیه به شکل بارزی ظاهر شده و طرفداران این دیدگاه را به تلاش جدی برای پرداختن به آن و در نتیجه حل آن فرا می خواند. ۲ـ آزادی و گستره ولایت فقیه بر اساس دیدگاه ولایت مطلقه فقیه, گستره ولایت فقیه بسیار وسیع بوده و بسیاری از امور افراد را نیز در بر می گیرد. بر اساس این نگرش, ولی فقیه می تواند تحت شرایط خاصی ـ از جمله رعایت معیار مصلحت ـ به اعمال ولایت خود پرداخته و تضییقاتی بر آزادی فرد ایجاد نماید. به عبارت دیگر, اختیارات ولی فقیه بسیاری از اختیارات فرد را محدود می سازد و در نتیجه فرد در پاره ای از اوقات نمی تواند از آزادی خود بهره جوید. هرچند که چنین ناسازگاری در دیگر دیدگاههای مربوط به ولایت فقیه نیز به نوعی دیده می شود ;اما این ناسازگاری در دیدگاه ولایت مطلقه فقیه برجسته تر است. در اینجا به اختصار تلاش طرفداران این دیدگاه را در حل این ناسازگاری بررسی می کنیم. بدیهی است که در اینجا نیز با توجه به اینکه تاکنون به شکل مستقیم به این بحث پرداخته نشده است, باید به استنتاج از دیدگاه مذکور دست زد و بر اساس منطق درونی بحث, به رابطه آنها پرداخت. ... ادامه دارد. پی نوشت : ۱۰ـ محمد تقی آملی, المکاسب والبیع, تقریر ابحاث میرزا نائینی, موسسه نشر اسلامی, قم,(بی تا), ج۲, ص۳۳۷. ۱۱ـ احمد نراقی, عوائد الایام, تصحیح و تعلیق سید یاسین موسوی, دارالتعارف للمطبوعات, بیروت(بی تا), ص ۳۰. ۱۲ـ همان, ص۶۹. ۱۳ـ احمد صابری همدانی, الهدایه الی من له الولایه, تقریر بحث آیت الله سید محمد رضا گلپایگانی, چاپخانه علمیه, قم, ۱۳۸۳ق, ص۴۶. ۱۴ـ همان, صص ۴۶ـ۴۷. ۱۵ـ امام خمینی, کتاب البیع, مطبع الاداب, نجف, ۱۳۹۱ق, ص۴۶. ۱۶ـ امام خمینی, کتاب البیع, موسسه اسماعیلیان, قم,(بی تا), ج۲, ص۴۶۴. ۱۷ـ همان, ص۴۶۷. ۱۸ـ همان, ص۴۶۷. ۱۹ـ کاظم حائری, اساس الحکومه الاسلامیه, الدار الاسلامیه, ص۱۷۵. منبع: فصلنامه علوم سیاسی /س نویسنده : منصور میر احمدی

آزادی و ولایت در فقه سیاسی معاصر شیعه (۳)

آزادی و ولایت در فقه سیاسی معاصر شیعه (۳) به نظر می رسد که دیدگاه کلامی ((عدم استقلال عقل از وحی)) بر این دیدگاه تإثیر بیشتری داشته است. به عبارت دیگر, می توان از جمله مفروضات این دیدگاه را ((عدم استقلال عقل از وحی)) نام برد که بر اساس آن, عقل به عنوان یک منبع شناخت, نیازمند مدد رسانی وحی بوده و در نتیجه جایگاه ((نص)) در این نظریه نیز به معنایی

برجسته می شود. بر این اساس سراغ روایات و کلام معصومین رفته و با توجه به ضرورت و گریز ناپذیری اخذ اصل ((استظهار)) تلاش می کند با به کارگیری این اصل, ظهور ادله را در ولایت مطلقه فقیه اثبات نماید و آن را در کنار آزادی فرد قرار دهد, تا از این طریق نوعی سازگاری میان این دو برقرار سازد. بنابراین تإثیر مبانی کلامی این دیدگاه نیز, در این نتیجه گیری روشن است. این دیدگاه با تإثیرپذیری از این مبنای کلامی, و با اتخاذ رویکرد اصولی ـ فقهی, تلاش می کند با ایجاد نوعی تلائم و سازگاری میان این دو مفهوم, مسإله آزادی را نیز حل نماید. در این رویکرد است که ادله ولایت بر ادله آزادی ترجیح داده می شود و در لسان فقهی از این تقدم به ((حکومت)) تعبیر می شود که بر اساس آن در تزاحم پدید آمده میان ادله این دو مفهوم, ادله ولایت بر ادله آزادی حاکم بوده و در نتیجه مقدم می شوند. بر اساس اصل ((حکومت)) است که گفته می شود ادله ولایت ناظر به ولایت مقدم بوده و وظیفه فرد, پذیرش ولایت می باشد و در چنین مواردی, از آزادی فرد برای رسیدن به مصالح بالاتری که در پرتو ولایت تحقق می یابد, صرف نظر می شود. به عبارت دیگر آزادی واقعی در پرتو ولایت تحقق می یابد و تقسیم آزادی به آزادی کاذب و آزادی واقعی نتیجه چنین تفسیری است. شاید بتوان به عبارت دیگر چنین گفت که در واقع از نظر دیدگاه مذکور, پیدایش تزاحم در خارج, به دلیل عدم ارائه تعریف دقیق و کاربردی از آزادی و ولایت است. از آنجا که محدوده آزادی در خارج خوب تبیین نشده است, چنین ناسازگاریهایی ممکن است مشاهده شود ;در حالی که اگر این محدوده به خوبی معین گردد, دیگر چنین تزاحمی پیدا نمی شود. بنابراین در واقع این تزاحم تنها در خارج اتفاق می افتد و آن هم به دلیل فقدان تبیین دقیق مفهومی آزادی و ولایت است. برای روشنتر شدن تلاش طرفداران نظریه ولایت مطلقه برای پاسخگویی به معمای مذکور در اینجا, تلاش آنها را به تفکیک در دو محور زیر دنبال می کنیم: ۱ـ آزادی و حق انتخاب ولی فقیه در دیدگاه ولایت مطلقه فقیه دیدگاه ولایت مطلقه فقیه که مشروعیت ولایت فقیه و ولی فقیه را الهی دانسته و به ((انتصاب الهی)) باور دارد, معتقد است که رإی مردم مشروعیت بخش نیست و تنها از باب کارآمدی پذیرفته می شود. این نظریه با تفکیک مشروعیت از مقبولیت, بر آن است که مشروعیت ولی فقیه مشروعیتی الهی بوده و دست بشر توانای رسیدن به آن را ندارد. اما به هر حال ولی فقیه در صورتی می تواند حکومت را به دست گیرد که از مقبولیت مردمی برخوردار باشد. بنابراین مردم حق انتخاب حاکم را دارند, به این معنا که می توانند با توجه به شرایط ذکر شده در روایات و ادله, ولی فقیه منصوب شده الهی را تشخیص دهند. ((از دیدگاه ولایت انتصابی, مشروعیت حکومت ولی فقیه ناشی از نصب عام امامان(ع) است و مردم در تفویض ولایت به او هیچ گونه اختیاری ندارند. اما در کارآمدی حکومت نقش اصلی دارند)...) . بنابر اینکه یکی از فقیهان منصوب است نه همه آنان, برای کشف او به رإی مردم نیاز است. پس, با دید نصب, انتخاب مردم یا برای کارآمد کردن ولایت است و یا برای کشف ولی منصوب)).(۲۰) همانگونه که ملاحظه می شود, این تلاش فکری از سویی, انتخاب حاکم را از آن خداوند دانسته و از سوی دیگر دغدغه حفظ حق انتخاب افراد را نیز دارد. هرچند که این نظریه تلاش می کند با کارآمد دانستن انتخاب و رإی مردم, ((حق انتخاب)) آنان را به رسمیت بشناسد ;اما به نظر می رسد که مشکل بتوان با چنین تلاشی معمای آزادی و ولایت را حل نمود ;زیرا آزادی انتخاب که در قالب ((حق انتخاب)) تبلور یافته است, در اصل به مفهوم مشروعیت بخشی می باشد که قرائت مذکور این مفهوم را برنمی تابد. بنابراین همچنان معمای مذکور حل نشده باقی می ماند و پاسخگویی و حل آن نیازمند بحث و بررسی مضاعفی است که به نظر می رسد تاکنون در این نظریه صورت نگرفته است. شاید بتوان با توجه به مفروضات کلامی دیدگاه ولایت مطلقه فقیه, به این مطلب در حل معمای مذکور اشاره کرد که در این نظرگاه, رابطه آزادی و ولایت از نوع تزاحم بوده و در چنین رابطه ای, ادله ولایت بر ادله آزادی حکومت دارد. به عبارت دیگر, آزادی در این صورت تفسیر خاصی پیدا می کند که از کنار هم قرار گرفتن آزادی و ولایت, نشإت می گیرد. ولایت, ناظر به آزادی بوده و آزادی بر این اساس مفهوم خاص خودش را پیدا می کند. اساسا خداوند در کنار به رسمیت شناختن آزادی فرد, برای به خطا نرفتن او و برای راهنمایی او ـ بر اساس تداوم دلیل حکمت و قاعده لطف در دوران غیبت ـ ولایت را جعل نموده است.

در نتیجه, آزادی در پرتو ولایت است که مفهوم واقعی خودش را پیدا می کند و از این روست که ناسازگاری میان آن دو نیز وجود ندارد. البته چنین نظری صرفا بر اساس مبانی نظریه ولایت فقیه شکل می گیرد و قهرا نیازمند تبیین بیشتری است که به نظر می رسد این مطلب می تواند نقطه عزیمتی باشد برای طرح معمای آزادی و ولایت در این دیدگاه و نحوه پاسخ به آن که در اینجا به همین مقدار بسنده می کنیم. ۲ـ آزادی و گستره ولایت فقیه در نظریه ولایت مطلقه فقیه یکی دیگر از مهمترین محورهای ناسازگاری آزادی و ولایت, آزادی و گستره ولایت فقیه است که نظریات مختلفی در این باره بیان شده است. بر اساس دیدگاه ولایت مطلقه فقیه که گستره وسیعتری را برای ولی فقیه به رسمیت می شناسد, اصل اساسی و محوری ((نظم)) است. نظم, بر بسیاری از مقولات دیگر از جمله ((آزادی)) تقدم دارد. به عبارت دیگر این نظریه بر این اعتقاد است که اگر امر دائر مدار رعایت نظم یا آزادی گردد, به هیچ بهایی نمی توان نظم را مختل نمود. نظم در این صورت حتی بر آزادی هم مقدم می شود. اصل ((رعایت نظم)), اصلی عقلی ـ عقلایی است که بر بسیاری از اصول دیگر مقدم می شود. نظریه ولایت مطلقه فقیه و دیدگاه انتصاب, بر این مبنا, معتقد است که رعایت و حفظ نظم اقتضا می کند که گستره ولایت فقیه محدود نباشد و آنجا که این اصل اقتضا می کند, ولی فقیه می تواند از اختیارات گسترده خود استفاده نماید, هرچند که این امر موجب از بین رفتن برخی از آزادیها گردد. در نتیجه, برخی از محدودیتها در آزادی قابل پذیرش بوده و در ناسازگاری میان دو مفهوم آزادی و ولایت, ولایت مقدم می گردد. به عبارت دیگر, آزادی تا آنجا محترم و لازم الاجرا است که مخل نظم جامعه نباشد و برای احتراز از اختلال نظام, لازم است ولی فقیه از اختیارات گسترده ای برخوردار باشد. برخی این تلاش را اینگونه بیان کرده اند: ((در نظر اول(انتصاب) فساد, آفت بزرگ جامعه شمرده می شود و نظم بر آزادی مقدم داشته می شود و بعضی محدودیتها را شرعا برای صلاح جامعه باید تحمیل کرد)).(۲۱) این نظریه هرچند که توانسته است میان آزادی و ولایت نوعی رابطه سازگار ترسیم نماید ;اما به طور کلی نمی تواند معمای آزادی و ولایت را حل نماید و کماکان مسإله آزادی در این دیدگاه به عنوان یک ((مسإله)) و ((معما)) قابل طرح است. تنها در صورتی می توان محدودیت پذیری در این دیدگاه را پذیرفت که به مبانی کلامی و اصولی ـ فقهی نظریه ولایت مطلقه رجوع کنیم و در این صورت است که این نکته روشن می شود که تقدم ولایت بر آزادی به دلیل تإثیرپذیری از اصل عدم استقلال عقل از وحی از سویی و حکومت ادله ولایت بر آزادی از سوی دیگر است. بنابراین در اینجا نیز می توان تإثیر دیدگاههای کلامی و مبانی کلامی ـ فقهی را بر شکل گیری دیدگاه ولایت مطلقه فقیه مشاهده کرد و بر اساس آن گستره ولایت را نیز می توان تبیین کرد. در برخی از تلاشهایی که در این راستا صورت گرفته است, چنین دغدغه ای را هر چند در ظاهر ناموفق را می توان دید: ((مردم در مواردی که ولی امر تشخیص مصلحتی را برای مردم می دهد, حق چون و چرا نسبت به این تصمیم را ندارند و باید اطاعت کنند و همین مطیع بودن, شإن مختار بودن آنها را اثبات می کند و این اختیار را باید در محدوده خواسته نافذ ولی امر به کار بگیرند و این به آن معنا نیست که به طور کلی از مردم در امور شخصی اختیار گرفته شود ;بلکه در امور شخصی خود در همان محدوده ای که خداوند تبارک و تعالی تعیین فرموده اختیار دارند و امام یا پیامبر سلام الله علیهم حق دخالت در زندگی و تصمیمات شخصی آنها را ندارند, مگر این که امور شخصی به منافع جامعه برگردد)).(۲۲) دقت در این عبارت به خوبی بیانگر نوعی نوسان در تعبیرات است. از سویی اختیار انسان را می پذیرد ولی از سوی دیگر معتقد است که باید آن را در محدوده خواسته نافذ ولی امر به کار گیرد. از سویی, حق چون و چرا را برای مردم به رسمیت نمی شناسد, ولی از سوی دیگر این مطیع بدون را شإن مختار بودن آنها می داند. به نظر می رسد که چنین تلاشی از آنجا که توجه چندانی به مبانی کلامی ـ فقهی نظریه ولایت فقیه نداشته است, در ظاهر ناموفق جلوه می نماید و نوعی ناسازگاری در آن مشاهده می شود, در حالی که بر اساس مبانی کلامی ـ فقهی می توان گفت که آزادی و اختیار انسانی در کنار ولایت, مفهوم خاصی پیدا می کند و ادله ولایت آزادی را تفسیر می نماید. با توجه به آنچه گذشت روشن می شود که به رغم برخی از تلاشهایی که در راستای حل معمای آزادی و ولایت صورت

گرفته است, کماکـان برخی از زوایای آن نامعلوم باقی مانـده است. علت اساسـی آن, عـدم طرح دقیق این معما است که به نظر می رسد هرچند که اصل آزادی در این نظریه به عنوان یک مسإله, خودش را نشان داده باشد ;اما در تقابل با ولایت به شکل یک معما بـدان نگریسـته نشـده است. در نتیجه, تاکنون پاسخ روشن و کاملی به این معما ارائه نشده است. آنچه در این نوشـتار به عنوان یک پاسخ به آن اشاره شد, ضـمن آنکه ادعای کامل بودن را در سر نمی پروراند, بر این باور است که می توان با قرار دادن این مباحث بـه عنـوان ((نقطه عزیمت)), به تلاشـهای مـوفقی در این زمینه دست زد. ۳ / ۴ـ ولاـیت انتخابی فقیه یکی دیگر از دیـدگاههایی که ولاـیت فقیه را مقیـد به امور حسبیه, فتوا و قضاوت نمی دانـد و حق حاکمیت و رهبری سیاسـی را در مفهوم ولایت پـذیرفته, ولایت انتخابی فقیه است. این دیـدگاه از این جهت که ولایت را به امور مـذکور مقیـد نمی داند, ذیل ولایت مطلقه قرار می گیرد و به این مفهوم ولایت مطلقه را می پـذیرد ;اما با توجه به اینکه در مبنای مشـروعیت ولی فقیه با دیـدگاه ولایت مطلقه فقیه تفاوت و اختلاف دارد و مشـروعیت الهی ـ مردمی برای ولی فقیه قائل است, این دیـدگاه را ذیل دیـدگاه قبل نیاورده و آن را به صورت مسـتقل مورد بررسـی قرار می دهیم. در این راسـتا, ابتدا به توضیح نظریه مزبور پرداخته و سپس رابطه آزادی و ولایت را در آن بررسی می کنیم. این دیـدگاه نیز اصـل حکـومت در دوران غیبت را ضـروری دانسـته و تـداوم ولاـیت الهی را در دوران غیبت بـاور دارد: ((الحکومه والولاـیه و حفـظ النظـام ضـــروره للبشـــر فی جمیع الاعصـار. فلاـیظن بالشـارع الحکیـم اهمالهـا و عـــدم التعرض لهـا و لحــدودها و شروطها)).(۲۳) این دیدگاه نیز با اسـتخدام اصل ((استظهار)) به روایات و کلام معصومین مراجعه می کند ;اما به دلیل تفاوت مبانی کلامی ـ فقهی و تإثیر آنها در دیـدگاه مـذکور, از این روایات تنها اهلیت و صـلاحیت فقها برای ولایت را پـذیرفته و از ادله مذکور بیش از این را قابل اسـتخراج نمی دانـد. به عنوان مثال, تإثیر این مبانی را در برداشت خاصـی از روایات می توان درباره مقبوله عمر بن حنظله(۲۴) یافت. آیت الله منتظری به عنوان یکی از مهمترین نظریه پردازان این دیدگاه, برخلاف دیدگاه گذشـته از این حدیث اینگونه برداشت می کنـد: ((دلاـلت این مقبوله بر اینکه کسـی که اجمالاـ صـلاحیت ولاـیت دارد و برای آن تعیین شـده است, فقیه جـامع الشـرایط اسـت, اشـکالی نیسـت و اشـکال تنهـا در ایـن است که تحقـق این ولاـیت آیـا بـا نصب امـام(ع) یـا بـا انتخـاب امت است)).(۲۵) وی همچنین پس از اشکال بر دلالت توقیع شریف امام زمان(عج)(۲۶) بر دیدگاه نصب ولایت فقیه درباره این روایت, اینگونه نتیجه می گیرد: ((پس جـایی برای اسـتدلال به توقیع شـریف بر نصب فقیه نیست. بله(این روایت) بر صـلاحیت فقیه و اینکه تنها او برای انتخاب شدن متعین است, دلالت می کند. پس مراجعه به غیر فقیه و انتخاب او برای ولایت جایز نیست.))(۲۷) بنابراین, این دیدگاه نیز از اصل استظهار در تفسیر خود از ولایت بهره می گیرد و بر اساس آن ولایت فقیه را در دوران غیبت اثبات می کند. البته این نظریه علاوه بر اشـکال ثبوتی بر دیـدگاه انتصاب, از لحاظ اثباتی نیز از ادله ولایت فقیه, نصب فقیه را نمی تواند اثبات کند و تنها صـلاحیت و شایستگی او را برای انتخاب شدن اثبات می کند. به عبارت دیگر هر چند که نصبی خاص صورت نگرفته است; امـا از آنجـا که نصب عـام وجود دارد تنها می توان فقیه را انتخاب کرد. رابطه آزادی و ولایت در دیـدگاه ولایت انتخابی فقیه نکته ای که قبل از پرداختن به رابطه آزادی و ولایت در این دیـدگاه لازم است بیان شود, این است که در این دیـدگاه نیز هماننـد نظریه انتصـاب, مسإله آزادی به شـکل برجسـته ای قابل طرح است. در این دیـدگاه نیز جلوه هایی از ناسازگاری میان آزادی و ولایت به شکل بارزی دیده می شود که در اینجا همانند دیدگاه گذشـته ضمن طرح جلوه های مذکور به بررسی تلاش طرفداران این دیدگاه در حل مسإله مذکور می پردازیم. ۱ـ آزادی و حق انتخاب ولی فقیه در این دیدگاه هرچند که ولی فقیه با انتخاب مردم, مشـروعیت الهی اش را دریـافت می کنـد و مردم حق حاکمیت را بر اساس روایات و ادله, به فقیه جامع الشـرایط واگـذار می کننـد و از این رو حق انتخاب مردم محفوظ مانـده است, اما با توجه به اینکه دایره انتخاب فرد محـدود به رعایت شـرایط خاصـی است که در روایات آمده است, به گونه ای دیگر یک نوع ناسازگاری میان آزادی و ولایت دیده می شود. به عبارت دیگر از آنجا که فرد موظف است در انتخـاب خود شـرایط خاصـی را مـد نظر گیرد, بنـابراین از حق حاکمیت خود که مبتنی بر آزادی است, نمی توانـد به طور کامل

بهره ببرد. ۲ـ آزادی و گستره ولایت فقیه همانطوری که اشاره شـد, این دیدگاه نیز ولایت را منحصـر به امور حسبیه, فتوا و قضاوت ندانسته و حق حاکمیت و رهبری سیاسـی را برای فقیه به رسـمیت شـناخته است. از این رو, گستره ولایت در این دیـدگاه نیز وسیع بوده و در نتیجه نوعی ناسازگـاری میـان آزادی فرد و ولایت فقیه پدیـد میآیـد. در این دیـدگاه هرچنـد از ولایت مطلقه سـخن نمی رود ;اما مسلـم است که گستره ولایت بسیار وسیع بوده و در نتیجه جلوه ای دیگر از معمای آزادی و ولایت شکل گرفته و حل آن نیازمنـد تاملی جدی در ادله دیدگاه مذکور است. با توجه به مباحث مطرح شده در دیدگاه ولایت انتخابی فقیه, به نظر می رسد که بتوان به اختصـار تلاـش این دیـدگاه در حـل جلوه هـای ناسازگـارگونه مـذکور را ـ بر اساس دو محور مزبور ـ اینگونه بیان کرد: ۱ـ آزادی و حق انتخاب ولی فقیه در دیدگاه ولایت انتخابی فقیه در دیدگاه ولایت انتخابی فقیه, مشـروعیت ولی فقیه و حکومت اساسا منشإی الهی ـ مردمی دارد. مردم با انتخاب خود ـ البته بر اساس معیارها و شرایطی که در روایات برای حاکم اسلامی بیان شده است ـ به حکومت و حـاکم, ولاـیت و ولی فقیه مشـروعیت نمی بخشـند. ولی فقیه حـاکم از سویی با توجه به وجود شـرایط مورد نظر در روایات, مشـروعیت الهی دارد و از سوی دیگر بر اساس رإی مردمی جنبه مشـروعیت مردمی را نیز پیدا می کند: ((از دیدگاه ولایت انتخـابی, مشـروعیت حکومت ولی, ناشـی از رإی مردم به فرد واجـد شـرایط ذکر شـده از جانب ائمه(ع) است که از آن می توان به مشروعیت الهی ـ مردمی تعبیر کرد...)).(۲۸) این نظریه از این جهت که ((حق انتخاب)) را به معنای مشروعیت بخشی مورد شناسایی قرار داده است, توانسـته است تا حـدودی پاسـخ مناسبی به معمای آزادی و ولایت ارائه نمایـد ;اما از این جهت که مردم در انتخاب خود محـدود به رعایت شـرایط خاصـی هسـتند, کما کان قلمرو آزادی افراد محـدود می باشـد. ولی به نظر می رسـد که این مقـدار محـدودیت قابل پـذیرش بوده و چنـدان ضـرری متوجه آزادی فرد نمی سازد. بـدیهی است که ((انتخاب)) بر اساس رعایت ضوابط خاص و شـرایط ویژه ای صورت می پذیرد و از آنجا که ولی فقیه در رإس ساختار حکومت اسلامی قرار می گیرد, طبیعی است که باید شـرایط خاصـی را دارا باشد که دین اسلام بیان کرده است. ۲ـ آزادی و گستره ولایت فقیه در دیـدگاه ولایت انتخابی فقیه این نظریه, رعایت اصل آزادی را برای شـکوفا شدن استعدادهای انسانی لازم می داند و جایگاه والایی را برای آزادی قائل است. بر این اساس, این نظریه در حل ناسازگاری آزادی و ولایت در زمینه گستره ولایت فقیه بر حفظ آزادیهای مشـروع تإکیـد می کنـد و ولی فقیه همواره موظف به رعایت و حفظ این آزادیهاست: ((در نظریه دوم(انتخاب) در چارچوب شـرع (فارغ از مصلحت اندیشی های انسان) سـلب آزادی در زمره بزرگترین فسادهاست و شـکوفایی اسـتعداد انسان تنها در پناه آزادی میسـر است, لذا در میان شرایط و تعهـدات حکومت ((حفظ آزادیهای مشـروع)) جایگاهی بسـیار بااهمیت دارد. در این دیـدگاه, اسـلام هرگز با محدودیت پیشـرفت نکرده است. به نظر اسـتاد مطهری که می گوید: من به جوانان و طرفداران اسلام هشدار می دهم که خیال نکنند راه حفظ معتقدات اسـلامی جلوگیری از ابراز عقیده دیگران است ;از اسـلام فقط با یک نیرو می شود, پاسداری کرد و آن علم است و آزادی دادن به افکـار مخـالف و مواجهه صـریح و روشن با آنها)).(۲۹) از این رو, این دیـدگاه ولاـیت را در محـدوده امـور عمومی اجتمـاعی می پـذیرد. در اینجاست که تفاوت عمـده دیگر ولایت انتصابی فقیه با ولایت انتخابی فقیه آشـکار می گردد. از نظر طرفـداران دیـدگاه انتخـابی فقیه حـاکم تنهـا در امور عمومی اجتمـاعی ولاـیت دارد: ((حـاکم تنها متصـدی امور عمومی اجتماعی است که برای جامعه ضرورت دارد و مربوط به شـخص خاص نیست تا اینکه آن شـخص متصـدی آنها باشد و اما امور و اموال غیرعمومی(.).. از اموری که مربوط به اشخاص و عائله آنها بوده پس مردم در انتخاب آنها و انتخاب انواع و کیفیات آنها آزادند و برای هر کدام از آنهاست که آنچه می خواهد اختیار نماید مادامی که در آن امر از طرف شـرع ممنوعیتی نباشد)).(۳۰) همانگونه که پیداست در این دیدگاه تلاـش می شود بـا خـارج ساختن امور شـخص, گستره آزادی مردمی وسـیعتر در نظر گرفته شود. هرچنـد که تلاش این دیـدگاه در ظـاهر در حـل معمـای آزادی و ولاـیت موفقتر جلوه می نمایـد ;امـا به نظر می رسـد که در این دیـدگاه نیز بتوان بر اسـاس مبـانی و دیدگاههای کلامی به ارائه پاسخی مناسب از نظرگاه طرفداران این دیدگاه دست یازید. بر این اساس می توان گفت که تإثیر مبنای

کلامی ((استقلال عقل از وحی)) در این دیدگاه زیادتر بوده است. مبنای کلامی عقل و وحی, به عنوان دو منبع مستقل شناخت برای آدمی شناخته می شود. همانگونه که وحی منبع بسیار مهمی در شناخت آدمی و راه معتبری برای رسیدن به احکام الهی است, عقل نیز منبع مهمی در این شناخت تلقی می گردد. البته نمی توان گفت که طرفداران ولایت انتخابی فقیه چنین مبنای کلامی را پذیرفته اند ;اما با توجه به دیدگاه آنها به نظر می رسد که می توان گفت چنین دیدگاهی بر مبنای مذکور شکل می گیرد. به عبارت دیگر می توان تإثیر گذاری مبنای کلامی استقلال عقل از وحی را بر این دیدگاه مشاهده نمود. به همین دلیل است که در این دیدگاه, گفته می شود مردم خود باید حاکم خود را انتخاب نمایند و با انتخاب خود به او مشروعیت بخشند. مردم در این دیدگاه از چنین توانی برخوردارند که با مراجعه به ادله و صفات و ویژگیهایی که برای حاکم در آن ادله ذکر شده است, می توانند حاکم مورد نظر خداوند را تشخیص داد, انتخاب نمایند. بدیهی است که از آنجا که حکومت, حکومت اسلامی است, تمامی ارکان و ساختارهای آن باید براساس دین اسلام شکل بگیرد و در نتیجه وحی نیز نقش و جایگاه ویژه ای پیدا کرده و بر اساس آن معیارهای حاکم اسلامی تعیین می گردد. روشن است که این نظریه درصدد کنار گذاشتن روایات و ادله نیست ;بلکه به دلیل فقدان نص و عدم دلالت روایات بر انتصاب فقیه از نظر طرفداران این دیدگاه, تنها از روایات صلاحیت ولی فقیه را اثبات می کند و وظیفه مردم می داند که در انتخاب خود سراغ فقیه جامع الشرایط بودند. از این رو نمی توان گفت که باز هم آزادی و حق انتخاب لحاظ نشده است ;چرا که مردم موظف به رعایت شرایط هستند ;زیرا چنین امری به دلیل ماهیت حکومت است که در تمامی ساختارها و نهادهایش ((رعایت قانون الهی)) شرط اساسی است. بنابراین در این دیدگاه نیز ضمن معتبر دانستن ((ولایت)) و ضمیمه کردن آن به اصل ((آزادی)) تلاش می شود نوعی سازگاری میان این دو پدید آید. نتیجه گیری با توجه به مطالبی که گذشت می توان به این جمع بندی مختصر رسید که فقهای معاصر شیعه با مفروض گرفتن مبانی کلامی خود در بحث از ولایت و آزادی با رویکرد اصولی ـ فقهی دیدگاههای خود درباره ولایت فقیه را بیان نموده اند. سوال اساسی که مطرح می شود این است که آیا قاعده لطف و دلیل حکمت که ولایت پیامبر و امام معصوم را ثابت می کرد, به دوران غیبت نیز منتقل شده است؟ پاسخ فقهای شیعه به این سوال, عمدتا این بود که باید به کلام معصومین و روایات آنها مراجعه کرد و بر اساس آن پاسخ سوال مذکور را دریافت کرد. این پاسخ آنها را از رویکرد کلامی به رویکردی اصولی ـ فقهی منتقل ساخت که بر اساس این رویکرد جدید متد و شیوه اصولی ـ فقهی وجه غالب شیوه های استدلال می باشد. از سوی دیگر, پس از مراجعه به این ادله و روایات, این مطلب نیز روشن گشت که ما در این باره با مسإله ای به نام ((فقدان نص)) مواجهیم ;از این رو باید در مباحث خود به اصلی مراجعه کنیم که از آن به ((اصل استظهار)) یاد کردیم. بر اساس این اصل بود که فقها با مراجعه به روایات, تلاش کردند ظهور روایات را پی جویی نموده و بر اساس آن ظهور, پاسخ مناسبی به سوال مذکور ارائه نمایند. حاصل مراجعه فقها به روایات و ادله مذکور, شکل گیری دیدگاههای متعددی بود که به طور کلی به چهار دیدگاه عمده در این باره اشاره شد. صرف نظر از دیدگاهی که اساسا برای فقیه تنها ((جواز تصرف)) را باور داشت, دیدگاههای دیگر اصل ((ولایت)) و به عبارت صحیحتر, اصل ((تداوم ولایت)) در دوران غیبت را پذیرفته بودند و در برخی از مسائل دیگر از جمله مبنای مشروعیت, انتصابی و انتخابی بودن و گستره ولایت او نیز با یکدیگر اختلاف داشتند. این اختلافها در نوع رابطه آزادی و ولایت تإثیر زیادی بر جای گذاشته است. همانگونه که ملاحظه شد, رابطه آزادی و ولایت در این دیدگاهها یکسان نبوده, و اختلاف دیدگاهها, موجب اختلاف این رابطه شده است. در بررسی رابطه آزادی و ولایت در دیدگاههای مذکور, به این نکته می توان به عنوان جمع بندی اشاره کرد که در دیدگاه اول اصولا بحث رابطه آزادی و ولایت طرح نمی شود ;چرا که ولایت پذیرفته نشده است. در دیدگاه دوم و سوم (ولایت در امورحسبیه و ولایت در فتوا و قضاوت) نیز چندان ناسازگاری میان آزادی و ولایت پدید نمیآید چرا که اولا در مفهوم ولایت, وجه سیاسی آن برجسته نگردیده است و اختیارات و گستره ولایت نیز محدود به امور خاصی است. در حالی که در دیدگاه چهارم, ناسازگاری زیادی میان این دو

مفهوم دیده می شود. از دیدگاه چهارم, سه قرائت عمده شکل گرفته است که تلاش کردیم با اشاره به این قرائتها, رابطه آزادی و ولایت را در آنها بررسی نماییم. به طور کلی در این سه قرائت, با توجه به اینکه اولا وجه سیاسی مفهوم ولایت برجسته می شود و ثانیا گستره ولایت وسیع تر طرح می گردد ;ناسازگاری میان آزادی و ولایت جدیتر نمایان می گردد. با اشاره به مبانی کلامی مختلف به عنوان مفروضات قرائتهای مذکور و تاثیر آنها بر شکل گیری قرائتها و دیدگاههای مذکور, در بررسی رابطه آزادی و ولایت تلاش طرفداران آنها در حل ناسازگاری و معمای آزادی و ولایت مورد بررسی قرار گرفت. در نهایت تلاش کردیم به منظور فتح بابی مناسب در این بحث, بر اساس منطق درونی نظریات و مبانی کلامی و اصولی ـ فقهی دیدگاهها, رابطه آزادی و ولایت را در این دیدگاهها بررسی کرده, طرح ولایت در دوران غیبت را به عنوان تلاش فقهای معاصر شیعه در راستای ایجاد نوعی تلائم و سازگاری با آزادی و در نتیجه تفسیری خاص از آزادی, مورد مداقه قرار دهیم. بنابراین, می توان گفت که در فقه سیاسی معاصر شیعه, اولا مساله آزادی قابل طرح بوده و ثانیا این مساله در رابطه با آزادی و ولایت هرچند به شکل غیر مستقیم, طرح شده و ثالثا تلاش فقهای معاصر شیعه در طرح ولایت در دوران غیبت به منظور ایجاد نوعی توازن و تعادل در میان آزادی و ولایت قابل بررسی است, که در همه این مباحث تاثیر مبانی کلامی مشاهده می شود. پایان. پی نوشت : ۲۰ـ همان, ص۱۷۹. ۲۱ـ مهدی منتظر قائم, ((آزادی سیاسی)), مجله حکومت اسلامی, بهار ۱۳۷۶. ۲۲ـ محسن کدیور, ((نظریه های دولت در فقه شیعه)), مجله راهبرد, شماره ۴, پائیز ۷۴. ۲۳ـ محمد مومن, ((مبادی ولایت فقیه)), حکومت اسلامی, زمستان ۱۳۷۵. ۲۴ـ حسینعلی منتظری, دراسات فی ولایه الفقیه و فقه الدوله الاسلامیه, المرکز العالم للدراسات الاسلامیه, ۱۴۰۹ق, ج۱, ص۱۶۹. ۲۵ـ ... قال: ینظران (الی) من کان منکم ممن قد روی حدیثنا و نظر فی حلالنا و حرامنا و عرف احکامنا, فلیرضوا به حکما فانی قد جعلته علیکم حاکما... (اصول کافی, ۱ / ۶۷, باب اختلاف الحدیث, الحدیث ۱۰). ۲۶ـ حسینعلی منتظری, پیشین, ص۴۵۵. ۲۷ـ ... و اما الحوادث الواقعه فارجعوا الی رواه حدیثنا فانهم حجتی علیکم و انا حجه الله. (الحر العاملی, الوسائل, ۱۸ / ۱۰۱, الباب ۱۱ من ابواب صفات القاضی, الحدیث۹). ۲۸ـ حسینعلی منتظری, پیشین, ص۴۸۲. ۲۹ـ مهدی منتظر قائم, پیشین. ۳۰ـ محسن کدیور, پیشین. ۳۱ـ حسینعلی منتظری, پیشین,ج۲, صص۲۵ ـ۲۶. منبع: فصلنامه علوم سیاسی /س نویسنده : منصور میر احمدی

مفهوم آزادی در فقه سیاسی شیعه (۱)

مفهوم آزادی در فقه سیاسی شیعه (۱) قبل از پرداختن به مفهوم آزادی در فقه سیاسی و برای روشن شدن مفهوم آن باید به یک سوال مهم پاسخ داد .این سوال که تاکنون کمتر مطرح شده است و به تناسب آن پاسخهایی اجمالی نیز دریافت نموده است, عبارتست از: چرا آزادی در فقه سیاسی شیعه مطرح نشده است؟ علل عدم طرح مفهوم آزادی در فقه سیاسی شیعه چیست؟ در پاسخ به این سوال, دو فرضیه عمده قابل طرح است: فرضیه اول: عدم طرح مفهوم و مساله آزادی در فقه سیاسی شیعه, به معنای نفی آن در فقه است. به عبارت دیگر علت اصلی عدم طرح مفهوم آزادی در فقه سیاسی شیعه, این است که اساسا آزادی در این فقه نفی شده است و با آن برخورد سلبی شده است. فقه سیاسی شیعه با توجه به توان وظرفیت,مبانی و پیش فرضهایی که دارد امکان طرح مساله آزادی و پاسخ به آن را ندارد. فرضیه دوم: عدم طرح مفهوم و مساله آزادی در فقه سیاسی به معنای ابتنای فقه بر آزادی است و به عبارت دیگر علت اساسی عدم طرح مفهوم و مساله آزادی در فقه سیاسی شیعه, این است که آزادی به عنوان یک پیش فرض اساسی در فقه تلقی و اخذ شده است. از این رو, آزادی در فقه سیاسی شیعه یکی از مفروضات است نه یکی از مباحث آن. نگارنده فرضیه دوم را, فرضیه مختار خود دانسته تلاش می کند ضمن اثبات فرضیه دوم, فرضیه اول (رقیب) را ابطال نماید. بر این اساس به علل اساسی عدم طرح آزادی در فقه سیاسی شیعه می پردازیم و با اتخاذ دیدگاه دوم به علل مهم آن اشاره می کنیم. علل اساسی عدم طرح آزادی در فقه سیاسی شیعه همانگونه که در تبیین اجمالی فرضیه دوم آمد , علت اساسی عدم طرح آزادی در فقه

سیاسی, ((مفروض)) گرفتن آن در فقه است. در تبیین تفصیلی این نکته از دو دلیل عمده زیر می توان بهره جست: ۱ـ طرح مفهوم و مسإله آزادی در علم کلام توسط فقها ومتکلمین در قالب مباحثی از قبیل طلب و اراده, جبر و اختیار و مفروض گرفتن آن در فقه ملاحظه تاریخ تفکر اسلامی به طور عام و تاریخ فقاهت و اجتهاد در مذهب شیعه, بیانگر این نکته اساسی است که بسیاری از فقهای بزرگ, از علمای برجسته علم کلام هم بوده اند و یا حداقل آشنایی کامل با مباحث کلامی داشته اند. شیخ طوسی, خواجه نصیرالدین طوسی , علامه حلی و بسیاری از علمای شیعه از زمره دسته اول محسوب می شوند که خود در مسائل کلامی صاحب نظر بوده اند. اساسا باتوجه به اینکه بر اساس معتقدات شیعه, تحقیق و تفحص در مسائل اعتقادی بر هر فردی لازم و ضروری است, هر مجتهد وفقیهی طبعا تلاش می کرده است به مسائل کلامی توجه زیادی نموده در بسیاری از اوقات در آن علم نیز صاحب نظر گردد. به هرحال, فقها درگیر مسائل کلامی نیز بوده اند و با نحوه طرح و استدلال بر آن مسائل آشنا بوده اند. یکی از مباحث بسیار مهمی که در علم کلام بطور گسترده و مفصل مطرح شده بحث ((طلب و اراده)) و ((جبر و اختیار)) است. علاوه بر علم کلام, این مباحث در فلسفه و سایر شاخه های علمی و معرفت نیز به طور مبسوط مطرح گردیده اند. استاد شهید مطهری دراین باره می نویسد: ((این مسإله (جبر واختیار) را علاوه بر فلاسفه, روان شناسان و علمای اخلاق و متکلمین و فقها و علمای حقوق نیز از جنبه های مختلف مورد توجه و تحقیق قرار داده اند زیرا این مبحث از آن جهت که مرتبط به کیفیت صدور افعال انسان از انسان و طرز انجام یافتن مقدمات ذهنی و نفسانی افعال و حرکات انسان است مربوط به روان شناسی است و از آن جهت که هریک از جبر و اختیار بنابر بعضی توهمات عبارت است از ضرورت و لاضرورت افعال انسان در نظام کلی وجود با علم اعلی و فلسفه کلی ارتباط پیدا می کند و از آن جهت که با نحوه تعلق علم ذات باری و اراده ذات باری به افعال انسان رابطه دارد با علم کلام و قسمت ((الهیات)) فلسفه پیوستگی دارد و از آن جهت که بنابر جبر,موضوع تشریع و تقنین و تکلیف و مسوولیت و پاداش و کیفر (الهی یابشری) منتفی می شود با فقه وحقوق سرو کار پیدا می کند و از آن جهت که این موضوع با موضوع شریعت و طینت و اخلاق غیر قابل تغییر, بستگی دارد با علم اخلاق وابستگی دارد)).(۱) بنابراین مسإله جبر و اختیار در علوم مختلف مورد توجه قرار گرفته است. فقها در فقه, فلاسفه در فلسفه و متکلمین در کلام و... از زوایای خاصی به این مسإله پرداخته اند. به رغم تنوع مباحث و آرا در این باره, بحث اساسی در مسإله جبر و اختیار این است که حدود آزادی انسان در عمل و رفتار خود چیست؟ آیا انسان در اعمال و رفتار خویش آزاد است یا خیر؟ و سوالاتی از این قبیل. بنابراین می توان گفت : اولا "مسإله آزادی در قالب جبر و اختیار در شاخه های علمی و معرفت دینی از جمله علم کلام وفلسفه اسلامی مطرح گردید سپس به عنوان اصل موضوعی در فقه پذیرفته شده است و ثانیا, از جنبه های خاص مورد توجه فقها, در علم فقه و حقوق قرار گرفته است و از این رو می توان گفت که به هرحال فقه آزادی را نه تنها نفی و انکار نکرده است بلکه در قالب مباحث مختلفی به آن پرداخته است. هرچند که در این مقال, مجال پرداختن به بحث بسیار گسترده و در عین حال پیچیده ((جبر و اختیار)) نیست, به جهت ـ روشن شدن مسإله جبر و اختیار و ارتباط آن با مفهوم آزادی در فقه, به اختصار این بحث و نحوه طرح آن و پاسخ متفکرین را پی می گیریم. ـ ((جبرو اختیار)) و تأثیر آن برفقه و فقها مسإله ((جبر و اختیار)) از دوران قدیم در اندیشه و تفکر اعتقادی مسلمانان مطرح شده است. سوال اساسی در این مسإله این است که محدوده اختیارات انسان چیست؟ آیا انسان در انجام اعمال و رفتار خود اختیار دارد یا مجبور است؟ در پاسخ به این سوالات و سوالاتی مانند آن , صاحب نظران مطالب مختلفی را ارائه کرده اند. شهید مطهری مجموع راههایی را که بشر در مسإله جبر و اختیار پیش گرفته است, این گونه خلاصه کرده است: ـ جبریون مطلق که معتقدند صدور افعال انسان از انسان ضروری و جبری است و هیچ گونه اختیار و آزادی برای انسان در کار نیست و هیچ گونه تکلیف و مسوولیتی هم برای انسان صحیح نیست ـ ;منکرین ضرورت علی و معلولی مانند برخی از متکلمین و برخی از علمای فیزیک جدید که برآنند که هیچ گونه ضرورت و وجوبی در کار جهان حکمفرما نیست و در نتیجه بر افعال انسان نیز ضرورتی حکمفرما نیست ـ ;برخی از متکلمین و برخی از اصولیین که معتقدند

علیت و معلولیت و همچنین ضرورت علی و معلولی منحصر به ماده و مادیات است و غیر ماده مثل نفس انسان و ذات باری نسبت به آثار خود فاعل است نه علت و نسبت معلول به علت ((ضرورت)) است ولی نسبت فعل به فاعل ((ضرورت))نیست ;بعضی از روان شناسان که بر آننـد که هیـچ گونه ضـرورت ووجوب و جبری بر اعمـال انسان حکومت نمی کنـد زیرا افعال انسان با اراده انجام می یابد و اراده از قانون علیت عمومی آزاد است ـ ;محققین حکمای اسـلامی که معتقدند نظام هستی نظام ضـروری است و اسـتثنا پذیر هم نیست و در عین حال انسان در افعال و آثار خود مختار و آزاد است و حـد اعلای آزادی برای انسان موجود است و این اختیار و آزادی بـا ضـرورت نظام هستی منافات نـدارد. (۲) شـهید مطهری پس از بیـان ایـن نظریـات, نظریه اخیر یعنی نظر محققین حکمـای اسـلامی را اختیـار می کنـد و معتقـد است که هیـچ ملازمه ای بین قانون و ضـرورت علی و معلولی و مجبور بودن انسان و بین عـدم ضرورت علی و معلولی و اختیـار انسان وجود نـدارد بلکه ضـرورت علی و معلولی در مورد انسان, با در نظر گرفتن علل و مقـدمات مخصوص افعـال و حرکـات انسـان مویـد اختیـار و آزادی انسان است و انکار ضـرورت علی و معلولی نسـبت به افعال انسان موجب محـدودیت و سـلب اختیـار و آزادی از انسـان است. ادله و براهینی که در این زمینه اقامه شـده است, متعـدد است. یکی از مهمترین دلیلهـایی که بر اختیـار و آزادی انسان بیان شـده است, این است که اختیار و آزادی انسان امری بـدیهی است که انسان با مراجعه به وجدان در می یابد که در انتخاب انجام دادن یک کار و یا ترک آن کاملا "آزاد و مختار است. ((البته توجیه و تفسیر فلسفی مسإله ((جبرو اختیـار)) بـاتوجه به جمیع جوانب و اطراف آن از غامض ترین مسائل است ... ولی ادراک اجمالی این که ((انسان در اعمال خویش آزاد است و در مقابل هیچ عامل طبیعی یا مافوق الطبیعی مسلوب الاختیار نیست)) امری است بدیهی و وجدانی زیرا مربوط به طرز انجام یافتن اعمال وجـدانی ذهنی خود انسان است... انسان وجـدانا احساس می کند که در هرحالتی و تحت هر شـرایطی در انتخاب فعل یا ترک آزاد است)). (۳) البته برخی دیگر از صاحب نظران از راه و استدلال دیگری به اثبات آزادی انسان پرداخته اند. آنها با تمسک به یکی از قواعد بسیار مهم کلامی یعنی قاعده ((حسن و قبح عقلی)) در صدد اثبات آزادی انسان برآمده اند: ((وباز به همین دلیل (قاعده حسن و قبح عقلی) معتقدیم که خدا انسان را آزاد آفریده است. افعال انسان از روی اراده و اختیار او سرچشمه می گیرد, چرا که اگر غیر این باشـد یعنی ما معتقـد به اصل جبر در اعمال انسانها بوده باشـیم, مجازات بـدکاران, ظلم و بی عـدالتی واضـح و پاداش نیکوکاران, کاری بیهوده و بی دلیل خواهد بود و چنین امری بر خداوند محال است)).(۴) امام خمینی ((ره)) نیز با اشـاره به گفته قـائلین به تفویض و جبریون, نظریه ((امربین الامـرین)) را به عنوان نظریه صـحیح چنین توضـیح می دهـد: (الامر بین الامـرین این است که) موجودات امکانی موثر هسـتند لکن نه به طور اسـتقلال بلکه آنان را فاعلیت و علیت و تإثیر هست, لکن نه به گونه ای که مسـتقل و مستبد در فـاعلیت و علیت و تإثیر باشـند. در تمام جهان هستی و دار تحقق, فاعل مسـتقلی بجز خـدای تعالی نیست و دیگر موجودات همان گونه که در اصل وجود مسـتقل نیستند بلکه ربط محض اند و وجودشان عین فقر و تعلق است و ربط و احتیاج صرف اند, صفات و آثار و افعالشان نیز مستقل نیست. صفاتی دارند و دارای آثاری هستند و کارهائی انجام می دهند ولی در هیچ یک از اینها استقلال ندارند))(۵) بنابراین باتوجه به آنچه که به اختصار بیان شد, می توان گفت که ارتباط زیاد و تنگاتنگ فقه و کلام و این نکته که فقهـا در مبـاحث فقهی خود برخی از مبـاحث را به عنوان اصل موضوعی می پذیرنـد و مباحثی را بر آنها مترتب می کننـد, به روشـنی دلالت بر مدعای ما دارد که عدم طرح آزادی در فقه بمعنای نفی آن در فقه نیست. از عدم طرح مسإله آزادی در فقه نمی توان به راحتی و عجولانه این گونه داوری کرد که اساسا فقه با آزادی مخالف است و یا آزادی در فقه نفی شده است. نکته دیگری را که می توان به عنوان مویـد ذکر کرد تعبیر ((فقه سـلبی)) است. فقه در پرداختن به مباحثی از قبیل آزادی, فقه سلبی است تـا ایجابی. فقه در صـدد اثبات آزادی برنیامـده است چرا که اساسا موضوع آزادی و اختیار را از قبیل موضوعاتی دانسـته است که جای طرح آنها در فقه نبوده و سایر شاخه های معرفت از جمله علم کلام متکفل پرداختن به آنها محسوب می شوند. فقه با نگـاهی به مبـاحث مطرح شـده در کلاـم پیرامون اختیـار و آزادی انسان, مباحث مطرح شـده در آن علم را به عنوان اصل موضوعی

پذیرفته به جای بحث پیرامون اثبات آن به محدودیتها و حدود آزادی می پردازد. از این رو می توان فقه را در این رابطه فقه سلبی دانست که با طرح حدود و محدودیتهای فراروی آزادی و اختیار انسان, تلاش می کند ضمن برطرف ساختن آنها از سویی, دامنه آن را نیز معین نماید. بر این اساس, مباحثی در فقه مطرح می شود که در راستای محدودیتهای عنوان بحث آزادی قرار می گیرند. فقه شیعه با استفاده از آیات و روایات اصل آزادی انسان در برابر انسان را می پذیرد و مصادیق آن را بیان می کند. به عنوان مثال, در اینجا به دو مورد از این مصادیق اشاره می کنیم: ۱) نهی از پذیرش ارباب آیه ۶۴سوره آل عمران در این باره می فرماید: ((قل یا اهل الکتاب تعالوا الی کلمه سوإبیننا و بینکم الا نعبد الاالله ولانشرک به شیئا و لایتخذ بعضنا بعضا اربابا من دون الله ... ((ای اهل کتاب بیائید از آن کلمه حق که میان ما و شما یکسان است پیروی کنیم(وآن کلمه این است) که بجز خدای یکتا را نپرستیم و چیزی را با او شریک قرار ندهیم و برخی, برخی را بجای خدا بربوبیت تعظیم نکنیم...)) این آیه شریفه با اشاره به توحید و انحصار پرستش خداوند, از اتخاذ و پذیرش ارباب و خدایگان نهی نموده آن را در واقع یکی از محدودیتها و موانع آزادی انسان می داند. بدیهی است که پرستش انسانها و اطاعت بی چون و چرا از اربابان با آزادی انسان منافات داشته قرآن کریم آن را مذمت می کند. ۲) نفی سلطه انسان بر انسان دیگر آیه ۶۸ سوره قصص در باره صفت و ویژگی ((اختیار)) خدا و انحصار حق آفرینش و برگزیدن در وجود اقدس الهی می فرماید: ((وربک یخلق ما یشإ و یختار ما کان لهم الخیره سبحان الله و تعالی عما یشرکون)) ((و خدای تعالی هرچه خواهد بیافریند و برگزیند و دیگران را (در نظم عالم) هیچ اختیاری نیست وذات پاک الهی منزه و برتر از آنست که به او شرک آورند)) علامه طباطبائی در تفسیر المیزان ذیل این آیه, با اشاره به انواع اختیار و اثبات اختیار تکوینی و تشریعی برای انسان می نویسد: ((انسان در طبیعت خویش اختیاری تشریعی و اعتباری در انجام یا ترک آنچه که می خواهد, در برابر و موازی با اختیار تکوینی اش, می یابد. از این رو آنچه که بخواهد می تواند انجام دهد و یا ترک نماید, هیچ کس از هم نوعانش نمی تواند او را بر چیزی وادار و از چیزی باز دارد زیرا آنها همانند او هستند و در انسانیت چیزی زاید و اضافه بر او ندارند و از وجود او چیزی را مالک نیستند و این همان معنای مقصود, از آزاد بودن طبیعی انسان است.))(۶) بنابراین از دیدگاه علامه طباطبائی از آنجا که ((انسانیت)) به یک سان در همه انسانها وجود دارد در نتیجه هیچ کس بر دیگری حق اعمال سلطه ندارد. به عبارت دیگر, تساوی انسانها در انسانیت, تساوی آنها را در آزادی و اختیار فراهم میآورد. دقت در تعبیر علامه در باره حریت انسان , نه تنها بیانگر وجود حریت و آزادی در انسان بلکه ((بالطبع)) بودن این آزادی است. آزادی همانند سایر خصایص طبعی, در انسان به ودیعه گذاشته شده است. بنابراین, اساسا آزادی به عنوان یک پیش فرض تلقی می گردد. البته برخی از فقها از زاویه دیگر و با نگرش فقهی اصل ((نفی سلطه انسان بر انسان دیگر)) را تبیین نموده اند. به عنوان مثال کاشف الغطا در این زمینه می نویسد: ((اصل این است که هیچ کس بعد از خداوند بر دیگری سلطه ای ندارد زیرا همگی در بندگی مساویند و هیچ یک از بندگان بر دیگری تسلطی ندارد بلکه به طور کلی کسی که صاحب یک چیز نیست بدون اجازه صاحب آن چیز سلطه ای ندارد پس اگر به واسطه نبوت, امامت یا علم و ارتباط نسب یا با انجام عقد یا ایقاعی یا تصرف اولیه یا ارث و مانند آن سلطه و تسلطی به شخصی داده شود, او بر دیگری تسلط پیدا می کند و الا (اگر دلیلی نباشد) هیچ سلطه ای ندارد...))(۷) کاشف الغطا, هیچ امتیازی برای فردی ازافراد, بر دیگران قائل نیست و تساوی حقوق آنها را پذیرفته است. بنابراین نفی سلطه انسان بر انسان دیگر از اصول مسلمی است که فقه آن را می پذیرد و تنها مواردی که دلیل, سلطه و تسلط را اثبات کرده باشد, قابل قبول تلقی می گردد که در واقع این موارد از محدودیتهای آزادی فرد محسوب می گردد که مورد بحث فقه واقع شده اند. ۲ـ فقه ;اصاله التکلیف و اصاله الاباحه یکی از مباحث بسیار مهمی که در اینجا باید به طور مختصر مطرح شود, رابطه فقه با دو اصل ((تکلیف)) و ((اباحه))است. بدیهی است پس از ایضاح رابطه فقه با این دو اصل و جایگاه این دو اصل در فقه, به آسانی می توان در باره مدعای ((مفروض بودن آزادی در فقه)) به داوری نشست. از این رو در این جا, به اختصار رابطه مذکور را تبیین کرده جایگاه این دو اصل را در فقه بررسی می کنیم. تبیین رابطه فقه با دو اصل

مذکور و جایگاه آنها در فقه, مستلزم پاسخ گویی به سوالاتی از این قبیل می باشد: آیا اصل در فقه بر تکلیف است یا بر اباحه؟ آیا اساسا فقه به دنبال ایجاد نوعی کلفت و محدودیت در زندگی آدمی است یااین که اصل در فقه بر اباحه است و پرداختن به تکلیف در فقه در مرحله دوم قرار می گیرد؟ ... در اینجا در صدد استقصای کامل نظریات نیستیم, چرا که از هدف اصلی مقاله حاضر خارج است اما اشاره ای کوتاه به این نظریات در جهت پیجویی علل عدم طرح آزادی در فقه شیعه, ضروری به نظر می رسد. به طور کلی دو دیدگاه در این زمینه وجود دارد: دیدگاه اول ;که اصل را بر ((تکلیف)) قرار می دهد ومعتقد است که اساسا فقه به دنبال ایجاد محدودیتهایی در زندگی انسانی است. خداوند پس از آفرینش هستی و انسان, برای هدایت, سلامت و سعادت اخروی انسان, در این دنیا قوانینی را مقرر فرموده است که جملگی هرچند موجبات مضیق شدن رفتار و اختیار او را فراهم می کنند, اما از آن جا که این محدودیتها توسط خالق او و در راستای مصلحت او صورت می گیرد, قطعا خالی از حکمت نخواهد بود. بنابراین در واقع این تکالیف نه تنها موجب محدودیت انسان نمی شود بلکه رهایی و آزادی حقیقی او را در این دنیا و در سرای دیگر فراهم می کند. دلایل و قرائنی که می توان به طور اختصار از منظر این دیدگاه بیان کرد عبارتند از: ۱) معنای لغوی((تکلیف ;))تکلیف بر مفهوم کلفت و ایجاد محدودیت دلالت دارد. ملاحظه ریشه لغوی این واژه این معنا را اثبات می کند. تکلیف, واژه ای عربی است که از لحاظ قواعد زبانشناختی و ادبیات عرب, مصدر باب تفصیل بوده در کتب لغت به معنای ایجاد کلفت و محدودیت معنی می شود. به عنوان مثال در کتاب المنجد صیغه فعل ماضی آن را این گونه معنی می کند: کلفه: امره بما یشق علیه: ((او را به آنچه که موجب مشقت و و و و سختی او را در بردارد, امرمی کند)) ۲) ترکیب احکام خمسه ;توجه به تقسیم متعارف فقها در باره احکام شرعی موید اصل تکلیف می باشد. فقها, احکام شرعی را به پنج قسم تقسیم می کنند: وجوب, حرمت, استحباب, کراهت و اباحه. اولا- "اباحه را نیز جزء احکام قرار می دهند و ثانیا در فرض کنار گذاشتن اباحه و مقایسه اش با سایر احکام ملاحظه می شود که ترکیب به گونه ای است که تعداد احکامی که محدودیت ساز هستند بیش از اباحه و مباحات می باشند. بنابراین اصل در فقه بر تکلیف می باشد. ۳) عدم طرح مباحات در فقه ;ملاحظه فقه و مباحث اساسی آن بیانگر این واقعیت است که فقه به مباحات و امور که فعل و ترک آنها مساوی است, نپرداخته و یا کمتر توجه نموده است و بلکه بیشتر مباحث خود را در قالب سایر احکام, دنبال نموده است. علاوه بر آن در میان چهار حکم دیگر (وجوب, حرمت, استحباب و کراهت) نیز تاکید بر دو حکم الزامی وجوب وحرمت است. درصد بالایی از مباحث فقهی در مورد واجبات و محرمات می باشد و این موید دیدگاه اول است که اساسا فقه به دنبال تاسیس و تعیین محدودیتهایی در رفتار و کردار انسانهاست. در نتیجه ایده ((تکلیف)) تقویت می گردد. بنابراین دیدگاه اول بر آن است که در فقه توجه اساسی به وضع قوانین و قواعدی است که به منظور رسیدن به سعادت اخروی, تضییقات و محدودیتهایی را در زندگی انسان ایجاد می نماید. به عبارت دیگر هدف اساسی خلقت و آفرینش انسانی (که رسیدن به سعادت و جاودانگی اخروی است) اقتضا می کند که در ظاهر, محدودیتهایی در اعمال و رفتار انسانها صورت گیرد. ... ادامه دارد. منابع و پی نوشتها : ۱- مطهری, مرتضی, مجموعه آثار, ج۶, کتاب اصول فلسفه و روش رئالیسم, قم: انتشارت صدرا, چاپ سوم, ۱۳۷۴, ص۶۰۷. ۲- همان, ص۶۱۱-۶۱۰. ۳- همان, ص ۶۳۰-۶۲۹. ۴- آیت الله مکارم شیرازی, اعتقادما, قم: انتشارات نسل جوان, ۱۳۷۵, ص۹۳. ۵- امام خمینی((ره)), طلب و اراده, سیداحمد فهری,تهران: مرکز انتشارات علمی و فرهنگی, ۱۳۶۲, ص۷۳-۷۲. ۶- علامه طباطبائی, تفسیر المیزان, قم: انتشارات جامعه مدرسین حوزه علمیه قم, (بی تا), ج۱۶, ص۶۸. ۷- کاشف الغطا, کشف الغطا, (بی جا, بی تا) باب فیما یتعلق ببیان بعض المطالب الاصول الفرعیه, بحث ۳۹. منبع:فصلنامه علوم سیاسی /س نویسنده : منصور میراحمدی

مفهوم آزادی در فقه سیاسی شیعه (۲)

مفهوم آزادی در فقه سیاسی شیعه (۲) دیدگاه دوم: بر این باور است که اصل در فقه « اباحه » است. تکالیف فقهی محدودیت زاست اما اصل نیست. این تکالیف آزادی را محدود می کند ولی با اصل آزادی بعنوان پیش فرض منافاتی ندارد. توجه به فلسفه خلقت هستی, انسان و اصل اساسی «اختیار» و «اراده» در رفتار انسانی از سویی و توجه به قواعد و مباحث فقهی از سوی دیگر بیانگر این واقعیت است شارع اساسا شریعت را نه برای ایجاد محدودیت بل برای تنظیم روابط فردی و اجتماعی انسان و تسهیل رسیدن او به سعادت, وضع نموده است. از این دیدگاه تکلیف هرچند در معنای لغویش مفید نوعی تضییق است اما در واقع به معنای محدود ساختن اراده و اختیار آدمی نیست. تلکیف در واقع لطفی از الطاف الهی برای رساندن انسان به سعادت و جاودانگی اخروی اوست. احکام الهی نه تنها با فطرت انسانی در تعارض نیست بلکه در تلائم کامل با آن است و پرواضح است که فطرت انسانی سازگار با اصل «پیمودن طریق الهی از روی اختیار و اراده آزاد» است. اگر موانع از سرراه انسان برداشته شود, خود به مقتضای فطرت پاکش پذیرای احکام الهی بوده آنها را نوعی محدودیت نمی پندارد. از این رو اصل بر آزادی عمل در انسان و اباحه در اعمال و رفتار اوست و تکالیف نیز در این راستا وضع گردیده اند. امام خمینی (ره) در این باره می نویسد: « و به طور خلاصه بیشتر احکام الهی با مقتضای فطرت مطابق است یعنی مربوط به آن است که حجاب های نفس را برداشته و مقتضای فطرت را زنده کند و مقصود اصلی و مقصد اصلی آن است که معرفت حاصل شود وآدمی خود را به آستانه دوست برساند. و این تفضلها, از عنایات خدای تعالی است بر بندگانش تا آنان را از زندان طبیعت آزاد نموده به جایگاه مقربین و قرارگاه مخلصین بازگرداند. پس تکالیف الهی همه الطاف الهی است و داروهایی است زمانی برای درمان روحهای بیمار و دلهای ناخوش و پیامبران الهی اطبای نفوس و مربیان ارواح اند که شاگردان حق را ز تاریکیها به نور برند و ازنقص به کمال رسانند....»(۸) همچنین آیه الله سیدمحمدباقر صدر(ره) تکالیف الهی را لطف دانسته گوید: «ولما کان الله تعالی عالما بجمیع المصالح والمفاسدالتی ترتبط بحیاه الانسان فی مختلف مجالاته الحیاتیه, فمن اللطف اللائق برحمته ان یشرع للانسان التشریع الافضل وفقا لتلک المصالح و المفاسد فی شتی جوانب الحیاه»(۹) بنابراین اگر علم کلام, اصل «تکالیف الهی الطاف الهیند» را می پذیرد و در صدد اثبات آن است, نتیجه اش را در فقه بایستی در اصل اباحه و برائت دانست. تکلیف خودنیازمند دلیل زاید است و تازمانی که دلیلی برتکلیف ارائه نگردد اصل بر اباحه و برائت است. قبل از پرداختن به ادله و قرائنی که دیدگاه دوم را تقویب و اثبات می کند, لازم است به طور اجمال معنا و مفهوم «اباحه» توضیح داده شود. اباحه در فقه بر دو قسم است: ۱)اباحه عام: این قسم که به آن به «الاباحه بالمعنی الاعم» اطلاق می شود, در مقابل وجوب و حرمت به کار می رود و معنای آن «عدم الزام» است. اباحه به این معنی شامل مستحبات و مکروهات نیز می شود. ۲) اباحه خاص: که به «الاباحه بالمعنی الاخص» تعبیر می گردد همان نوع پنجم از احکام تکلیفیه است که مفهوم آن «تساوی فعل و ترک یک عمل در نظر شارع» است و شامل مستحبات و مکروهات نمی شود. روشن است که مقصود ما در اینجا, قسم دوم اباحه است آیه الله سید محمدباقرصدر(ره) اباحه رااین گونه تعریف می کند: «اباحه این است که شارع مکلف را در وسعت و گشادگی قرار دهد تا در آنچه که اراده می کند اختیار انجام داشته باشد و نتیجه اش این است که مکلف از حریت و آزادی برخوردار می گردد که می تواند کاری را انجام دهد و یا ترک کند».(۱۰) بسیاری از فقها در باره فلسفه و علت حکم «اباحه» به این نکته اشاره کرده اند که منشإ اباحه دو چیز است: گاهی اوقات به علت فقدان ملاک الزامی در یک عمل است و گاهی اوقات به علت وجود ملاک آزادی و مختار بودن انسان است. بنابر این اصل «اباحه» در راستای اثبات آزادی برای فرد است: «و الاباحه قد تنشإ عن خلوالفعل المباح من ای ملاک یدعوالی الالتزام فعلا- "او ترکا "و قدتنشإ عن وجود ملاک فی ان یکون المکلف مطلق العنان و ملاکها علی الاول (لااقتضائی) و علی الثانی(اقتضائی)».(۱۱) نگارنده, باتوجه به برخی نکات, دیدگاه دوم را صائب دانسته و آن را بادیدگاه حاکم بر مقاله حاضر سازگار می یابد.به نظر می رسد که دیدگاه دوم باتوجه به توان نظری بالایی که دارد, ایده اصلی مقاله را تقویت می کند: آزادی در فقه به عنوان یک پیش فرض تلقی و اخذ شده است. در توضیح این مطلب و به منظور مستدل

ساختن این مدعا, به دو نکته زیر می توان اشاره کرد: ۱ـ عدم طرح مباحات در فقه و پرداختن به واجبات و محرمات: از دیدگاه دوم, عدم طرح مباحات در فقه (برخلاف دیدگاه اول) موید اصالت تکلیف نیست بلکه خود موید بر پیش فرض بودن آزادی در فقه است. عدم طرح مباحات در فقه به این دلیل است که چون اباحه و اصل آزادی مفروض است در نتیجه نیازی به طرح آنها نیست. از آنجا که اساس خلقت و آفرینش بر اختیار آدمی بنا نهاده شده است, دیگر نیازی به بیان افعالی که انجام آنها و ترک آنها مساوی است وجود ندارد و باید تنها به ذکر واجبات و محرمات اکتفا نمود. به عبارت دیگر چون در فقه اصل بر اباحه است نه تکلیف, در نتیجه به مباحات پرداخته نمی شود و تنها به واجبات و محرمات, مستحبات و مکروهات پرداخته می شود. این که در دیدگاه اول گفته می شود: درصد بالای مباحث فقهی در مورد واجبات و محرمات است, هرچند سخن صحیحی است, اماباید توجه داشت که اگر قرار بود مباحات ذکر شودبه مراتب درصد بیشتری را به خود اختصاص می داد. توجه به مباحات و رفتارهایی که مصداق احکام مباح هستند به خوبی مبین کثرت آنها می باشد و اگر کثرت نشانه اهمیت و اصالت است بنابراین بایستی این اهمیت و اصالت را به مباحات داد تا محرمات و واجبات. در نتیجه عدم طرح مباحات نه تنها مویدی و یا دلیلی بر دیدگاه اول نیست بلکه خود مویدی گویا, بر حقانیت و صحت دیدگاه دوم محسوب می گردد. ۲ـ اصول و قواعد فقهی: ملاحظه اصول و قواعد فقهی بیانگر مدعای اساسی این نوشتار است که آزادی در فقه به عنوان یک پیش فرض اخذ و تلقی شده است. توجه به مفاد و محتوای اصول و قواعد مذکور به خوبی مفروض قرار گرفتن آزادی را در فقه بیان می کند. هرچند که هدف اصلی این نوشتار پرداختن به این اصول و قواعد نیست اما برای اثبات مدعای خود به برخی از آنها اشاره کرده نحوه استنباط خود را از آنها در ارتباط با هدف ومدعای نوشتار حاضر بیان می نمائیم. الف) اصول فقهی: اصل «برائت» و «اشتغال» از جمله مهمترین اصولی هستند که در علم اصول فقه مورد توجه اصولیون قرار گرفته اند. فقها, براساس این دواصل بسیاری از احکام شرعی را اثبات می نمایند و حکم شرعی اشیا و افعال را براساس آنها بیان می کنند. اصل برائت توان نظری و پایه نظری مناسبی برای به رسمیت شناختن آزادی در فقه فراهم می کند. این اصل که پایه بسیاری از احکام شرعی است عبارتست از: «اگر وجوب یا حرمت یک چیز مشکوک باشد و هیچ دلیلی بر وجوب یا حرمت آن چیز اقامه نشود, هم از لحاظ شرعی و هم از لحاظ عقلی می تواند آن چیز را ترک کندکه شک در وجوب است (در صورت اول) و یا انجام دهد که شک در حرمت است (درصورت دوم) و در این صورت از مجازاتی که بر مخالفت حکم شرعی مترتب می شود, در امان است.»(۱۲) یکی از مباحث بسیار مهم در باره این دو اصل, بحث «تقدم و تاخر اصل برائت و اشتغال» است آیا اصل برائت براصل اشتغال مقدم است یا اصل اشتغال تقدم دارد؟ دو دیدگاه کلی در اینجاوجود دارد: ۱) تقدم اصل برائت بر اصل اشتغال ;بر اساس این دیدگاه که «مسلک قبح عقاب بلابیان» نامیده شده است, مکلف تا زمانی که قطع و یقین به وجوب یا حرمت یک کار پیدا نکرده است, در انجام و ترک آن کار آزاد است. ۲) تقدم اصل اشتغال بر اصل برائت ;بر اساس این دیدگاه که «مسلک حق الطاعه» در لسان آیت الله صدر(۱۳) نام گرفته است, هرگاه احتمال وجود حکم الزامی (وجوب یا حرمت) در یک عمل برود و دلیلی از ناحیه شارع مبنی بر جواز ترک وجود نداشته باشد, جایز نیست ترک آن عمل و یا انجام دادن آن عمل و بایستی به دنبال پیدا کردن حکم قطعی آن فحص و جستجو و احتیاط را پیشه خود ساخت. از میان این دو دیدگاه, دیدگاه اول, طرفداران بیشتری را به عنوان قاعده ثانویه به خود اختصاص داده است. البته برخی همچون آیه الله صدر (ره) ابتدا برائت شرعی را اثبات نموده سپس آن را بر اصل اشتغال مقدم می دارد.(۱۴) و برخی دیگر مطلقا اصل برائت را بر اصل اشتغال مقدم می دارند. به هرحال اصل برائت یکی از اصول اساسی است که می تواند پایه و مبنای بسیاری از آزادیهای فردی قرار گیرد و حقوق فرد را تضمین نماید. دیدگاه اول توان نظری زیادی برای آزادیهای فردی در فقه وحقوق فراهم می سازد. اینجاست که نقش و جایگاه اصل برائت در فقه به خوبی نمایان می گردد و این جمله موجز و پرمعنای مرحوم کاشف الغطا مفهوم واقعی خودش را پیدا می کند: « اصل برائت اصلی با اصالت و مستقل می باشد که بر آن فروع و مسائل فقهی متعددی مبتنی می گردد».(۱۵) از آنچه

که گذشت می توان گفت که تقدم اصل برائت بر اصل اشتغال و احتیاط, خود گواهی است بر این مدعا که به کرات در این نوشته مورد تاکید قرار گرفته است که « اصل آزادی » در فقه به عنوان یک پیش فرض ملحوظ شده است. ب) قواعد فقهی برخی از قواعد فقهی نیز بر «پیش فرض» بودن اصل آزادی در فقه حکایت دارند که در اینجا به اختصار به برخی از آنها اشاره می کنیم: ۱) اصل «عدم سلطه» از دیدگاه فقه: اصل تساوی و برابری انسانها اقتضا می کند که هیچ کس بر دیگری تسلط نداشته اختیار و اراده فردی او محفوظ باشد. فقه در صورتی که دلیلی بر ایجاد نوعی «حق تصرف» برای شخصی وجود نداشته باشد اصل را بر عدم سلطه او گذاشته هیچ گونه حقی را برای او به رسمیت نمی شناسد. مرحوم کاشف الغطا در باره این اصل و قاعده فقهی می نویسد: از آنجا که حق تصرف و سلطه انسانی بر انسان دیگر موجب نقض حقوق وآزادیهای او می شود این حق و این سلطه پذیرفته نمی شود و اصل بر عدم سلطه این فرد است که این امر گویای مفروض گرفتن آزادی اوست. از آنجا که پیرامون این اصل و عبارت مذکور توضیحاتی داده شد, در اینجا به همین مقدار کفایت می شود. ۲) قاعده السلطنه: بر اساس مفاد این اصل, افراد در تصرف کردن و بهره بردن از اموال و داراییهای خود آزاد می باشند وآن گونه که می خواهند می توانند از آنها استفاده کنند وهیچ کس نمی تواند مانع تصرف آنها گردد. این قاعده که براساس حدیثی از پیامبر اکرم(ص), که می فرماید: « مردم براموال و دارایی های خود مسلط هستند», استوار می باشد, مبنایی برای بسیاری از احکام شرعی است. در توضیح این قاعده آمده است: «مراد از سلطنت در این قاعده عبارتست از: تسلط کامل مالک بر مالش به نحوی که آن گونه که می خواهد تصرف نماید و هیچ مانعی نمی تواند او را از تصرفات حلال در مالش باز دارد. از این رو هرگاه در جایز بودن تصرف و تسلط برمالی شک شود به این قاعده تمسک می شود و جواز تصرف ثابت می گردد».(۱۶) این عبارت به روشنی بیانگر پیش فرض دانستن آزادی در فقه است. البته این قاعده یک استثنا دارد وآن زمانی است که این حق موجب ضرر رساندن به حق دیگری باشد که ملاحظه این استثنا نیز بخوبی بیانگر اهمیتی است که به حق و آزادی دیگران در فقه داده شده است: «قاعده سلطنت که از حدیث نبوی (الناس مسلطون علی اموالهم) استفاده می شودو بر آن بسیاری از احکام بار می شود, مثلا "انسان می تواند در خانه خودش آن گونه که می خواهد تصرف کند و در دیوار خانه اش ولو با اشراف بر همسایه اش پنجره ای قرار دهد و همسایه او نمی تواند او را از این کار منع کند زیرا مردم بر اموال خود مسلط هستند, مگر این کار, مستلزم ضرر زدن به همسایه باشد که در این صورت بر اساس قاعده لاضرر جایز نیست و قاعده لاضرر بر قاعده سلطنت حاکم و مقدم است».(۱۷) همانگونه که ملاحظه می شود در صورت نبودن عناوین ثانویه از قبیل «ضرر زدن به دیگری» اصل بر آزادی انسان در دارایی و اموالش می باشد. ۳) اصل حرمت و احترام مال مسلمان: بر اساس این اصل, مال و دارایی مسلمان و بلکه مال هر شخصی ولو کافر از نوعی مصونیت, برخوردار است و دیگران موظفند احترام و حرمت مال او را نگه دارند. هیچ کس بدون اجازه صاحب یک مال نمی تواند در آن مال تصرف نماید. فقه براساس این قاعده, با فرض گرفتن آزادی افراد, دایره آزادی افراد را در محدوده مال و دارایی خودش می داند و مال دیگران از محدوده آزادی او خارج است. به عبارت دیگر با فرض گرفتن آزادی انسان, محدوده آن را مشخص می کندو محدودیتهای آن را بیان می کند یکی از این محدودیتها در مورد قبل ذکر شد (ضرر زدن بر دیگری) و یکی دیگر از آن محدودیتها نیز «حرمت مال دیگری» است. مرحوم کاشف الغطا در این باره می گوید: «اصل حرمت و مصونیت مال مسلمان است, بلکه هرمالی مصونیت دارد مانند مال کافر».(۱۸) ۴) قاعده لاضرر: براساس این قاعده که با تعبیر « لاضرر و لاضرار فی الاسلام » بیان می شود, هرگونه ضرر زدن به جان, مال و آبروی دیگری ممنوع می باشد. فقها این قاعده را با ادله متعددی اثبات کرده اند که مهمترین آنها, روایتهایی است که در مورد شخصی به نام « سمره بن جندب » وارد شده است. دراینجا به خاطر رعایت اختصار تنها به یکی از این روایات اشاره می کنیم : خلاصه داستان از این قرار است که سمره بن جندب درخت خرمایی در باغی داشت که راه ورودی آن از منزل یکی از انصار می گذشت وبدون اجازه رفت و آمد می کرد. آن مرد انصاری از سمره می خواهد که به هنگام ورود اجازه بگیرد ولی سمره نمی پذیرد. در نتیجه مرد انصاری به

پیامبر(ص) شکایت می کند و پیامبر (ص) نیز از سمره می خواهد که با اجازه داخل باغ شود ولی سمره نمی پذیرد. پیامبر پیشنهاد فروختن درخت خرما را می دهد باز نمی پذیرد. در نتیجه پیامبر(ص) می فرماید: برو درخت او را از جای درآور و آنرا جلوی سمره بیانداز زیرا ضرر زدن به دیگران جایز نیست.(۱۹) در این داستان هم پیامبر(ص) آزادی را مفروض گرفته است و هم سمره بن جندب. پیامبر(ص) رفت و آمد بدون اجازه سمره را در تعارض با آزادی مرد انصاری می داند. سمره نیز ورود و خروج آزادانه خود را براساس اصل آزادی خود, توجیه می کند. اما از آنجا که رفت و آمد وی بدون اجازه گرفتن, نقض آزادی و حق اولیه مرد انصاری است, در واقع این دیگر آزادی نیست و آزادی واقعی و راستین از دیدگاه فقه , آن است که به دیگران ضرر وارد نسازد. تعابیر گوناگونی که در این روایات, پیامبر(ص) در مورد سمره به کار برده است, عبارتند از: ۱ـ« فانه لاضرر و لاضرار(۲۰)» « زیرا ضرر و ضرر زدن نفی شده است ;»۲ـ« انک رجل مضار ولاضرر و لاضرار علی مومن(۲۱)» «به راستی تو مرد ضرر زنده ای هستی در حالی که بر مومن نباید ضرر وارد شود» ;۳ـ« مااراک یا سمره الامضارا(۲۲)» «نیافتم تو را ای سمره مگر ضرر زننده» درباره این روایت بحثهای متعدد و مختلفی صورت گرفته است و فقها با استفاده از دیدگاهها و مبانی حاضر خود این روایت را بررسی نموده اند. امام خمینی (ره) پیرامون این روایت, معتقد است که آنچه که پیامبر(ص) در اینجا فرموده است در واقع حکمی است که بنحو « آمریت » از پیامبر(ص) به عنوان « حاکم » صادر شده است. حکم پیامبر(ص) برای رفع ظلم و ضرر از مرد انصاری مبین مفروض گرفتن آزادی از سوی پیامبر(ص) است: «... التإمل فی صدر القضیه و ذیلها و شإن صدور الحدیث مما یکاد ان شرف الفقیه بالقطع بان لاضرر و لاضرار حکم صادر منه (ص) بنحو الامریه و الحاکمیه بما انه سلطان و رافع للظلم عن الرعیه ...»(۲۳) بنابراین, این قاعده نیز به خوبی مبین مفروض گرفتن آزادی می باشد. ۵) خیارات و فلسفه تشریع آنها ;یکی از قواعد فقهی در باب معاملات عبارتست از: «اصل لزوم». بر اساس این اصل اگر معامله ای با شرایط لازم انجام پذیرد, آن معامله صحیح بوده فسخ آن جایز نمی باشد. در کنار این اصل, یکی از مسائل مهم فقهی که از دیدگاه ما در این مقاله بسیار حائز اهمیت است, تشریع و جعل «خیارات» است. هرچند که با انجام یک معامله, دیگر جایی برای فسخ آن باقی نمی ماند, اما فقه با طرح مسإله «خیارات» در شرایط خاصی اختیار فسخ را به هریک از دو طرف معامله «خریدار و فروشنده» داده است. براساس اصل «خیارات» هرکدام از فروشنده و خریدار می توانند در شرایط خاصی معامله را به هم زده آن را فسخ نمایند. پرداختن به این اصل و شرایط آن از موضوع مقاله حاضر خارج است و تفصیل آن در کتابهای فقهی آمده است, هدف ما از طرح این مسإله در اینجا اشاره به نکته ای است که از دیدگاه مقاله حاضر مهم به نظر می رسد. در این مورد می بینیم که فقه با «پیش فرض» گرفتن آزادی و پذیرفتن آن در سایر مباحث و مسائل خود تلاش می کند از هرگونه خدشه ای به این اصل جلو گیری شود. هرچند که انسان عاقل با اراده و اختیار خود وارد یک معامله می شود اما به همین انسان این آزادی داده می شود که حتی پس از انجام معامله در شرایط خاصی بتواند آن را فسخ نماید و به حقوق مورد نظر خود دست یابد. بنابر این می توان گفت که یکی از عوامل اصلی تشریع خیارات در فقه, توجه به این اصل اساسی و رعایت آن در زندگی فردی و اجتماعی انسانهاست. شارع مقدس به هیچ وجه حاضر نیست آزادی عمل انسان محدود شود و به همین جهت با وضع قوانین و قواعدی, از محدود شدن آن جلو گیری کرده است. البته برخی از فقها, فلسفه تشریع خیارات را جلو گیری از نزاع احتمالی میان فروشنده و خریدار دانسته اند که به نظر می رسد با آنچه که آمد منافاتی نداشته باشد. مرحوم کاشف الغطا در این باره می نویسد: «ولکن احاطه علم الشارع الحکیم و رعایه الشریقه لدقائق الحکم , اقتضت تشریع الخیار فی العقود الازمه قلعا لمراد الفتنه بین البشر و قطعا لامراس الشجار والخصومات فیمابینهم فان الانسان قد تدعوه خاطره الی بیع ماله فیجری العقد علیه باختیاره ثم یندم فیتطلب العلل و التخریجات من مضایقه العقد فقد یحدث التزاع و الشجار بین المتعاقدین فشرع الخیار لقطع ماده هذا الشجار.... لمجال التروی و التفکیر فیما هو الصالح »(۲۴) هرچند که در این عبارت فلسفه تشریع خیارات جلو گیری از نزاع و فتنه بیان شده است اما به نظر می رسد که در مرحله ای بالاتر بتوان گفت که تشریع خیارات برای مقابله و مبارزه با منشإ نزاع و

درگیری است. نزاع و درگیری عمده از آنجا ناشی می شود که یکی از دو خریدار و فروشنده احساس می کند با این معامله دایره اختیارات وآزادیاش محدود گشته, از این رو با نزاع و کشمکش به احقاق حق خود می پردازد و تشریع خیارات این محدودیت را برخواهد داشت. در نتیجه از نزاع نیز جلوگیری می شود. خلاصه مقاله: ۱ـ آزادی در فقه سیاسی شیعه, به عنوان یک «پیش فرض» اخذ و تلقی شده, و در فقه از «محدودیتهای» آزادی بحث شده است. ۲ـ «طرح آزادی در علم کلام» در قالب مباحثی از قبیل طلب و اراده, جبر و اختیار و «اصل اباحه» و تقدم آن بر اصل تکلیف, از مهمترین ادله ای هستند که بر پیش فرض بودن آزادی دلالت می کند ;اصول و قواعد فقهی نیز موید و شاهد گویای این مدعا هستند. ۳ـ آزادی در فقه سیاسی شیعه, بیشتر در مفهوم فلسفی ـ کلامی مورد توجه قرار گرفته است وجه سیاسی آن بیشتر تحت تاثیر تحولات و تطورات جدیدی است که در این مفهوم در عرصه اندیشه سیاسی پدید آمده است. پی نوشت : ۸ـ امام خمینی (ره), پیشین, ص ص ۱۵۷ـ۱۵۵. ۹ـ صدر, سید محمدباقر, دروس فی علم الاصول, بیروت: دائره المعارف مطبوعات, ۱۴۱۰ق, حلقه دوم, ص ۱۶۵. ۱۰ـ همان, حلقه اول, ص ۶۴. ۱۱ـ همان, حلقه اول, ص ۱۶۴. ۱۲ـ آخوند خراسانی,کفایه الاصول, تهران: انتشارت کتابفروشی اسلامیه , چاپ هفتم, ۱۳۶۸, ج۲, ص۱۶۷. ۱۳ـ برای مطالعه بیشتر ر.ك به: صدر, سید محمد باقر, پیشین, ج۲, ص ص ۱۸۸ـ۱۸۶. ۱۴ـ بنگرید به: همان, جلد دوم, ص ۴۶۶. ۱۵ـ کاشف الغطا, تحریر المجله, (بی جا, بی تا), ج۱, ص۱۹. ۱۶ـ مصطفوی, سید محمدکاظم, القواعد, تهران: موسسه نشر اسلامی, چاپ اول, ۱۴۱۲ق, ص۱۳۶. ۱۷ـ کاشف الغطا, تحریر المجله, ج۱, ص۹۱ـ۹۰. ۱۸ـ کشف الغطا, باب فیما یتعلق ببیان بعض المطالب الاصولیه الفرعیه, بحث ۴۰. ۱۹ـ کافی, کتاب المعیشه, باب الضرار, روایت دوم. ۲۰ـ همان. ۲۱ـ کافی, همان, روایت هشتم. ۲۲ـ وسائل الشیعه, احیاالموات, باب ۱۲. ۲۳ـ امام خمینی (ره), الرسائل, قم:اسماعیلیان,؟ ص ص ۵۶ـ۵۵. ۲۴ـ کاشف الغطا, تحریر المجله, ج۲, ص۲۳. منبع: فصلنامه علوم سیاسی /س نویسنده : منصور میراحمدی

مشکلات نظری طرح آزادی در اندیشه اسلامی

مشکلات نظری طرح آزادی در اندیشه اسلامی مقدمه مقاله حاضر, برخی مشکلات طرح آزادی در تفکر اسلامی را مورد ارزیابی قرار می دهد. نگاه مومنانه به آزادی, یکی از مهمترین عناصر تفکری است که بنیاد ارزشی و مبانی مذهبی ((نظام جمهوری اسلامی ایران)) را تشکیل می دهد.(۱) اما رهیافت اسلامی به آزادی, در شرایطی که جمهوری اسلامی ما ـ بنا به ضرورت تاریخی ـ بر میراث کهنی از سنت اقتدار در اندیشه و عمل تکیه دارد, مشکلات دوگانه ای دارد: ۱ ـ نخست آنکه, الهیات اسلامی, با توجه به جامه اقتدار گرایانه ای که بویژه در حکمت عملی و زندگی سیاسی پوشیده بود, قرنها است که بسیاری از نصوص دینی ناظر به آزادی, عقلانیت و مسوولیت فردی را به حاشیه رانده و مورد غفلت قرار داده است. در چنین شرایطی, هر گونه تلاش برای تفسیری روشن از مفهوم آزادی در نصوص دینی, به این لحاظ که مسبوق بر نظریات و تاملات پیشین نبوده و به تعبیر ابن خلدون, سندی مستمر در تحقیقات عالمانه ندارد, با مشکلات, سردرگمی ها و شرمساریهایی مواجه می شود. ۲ ـ ثانیا, حضور همین سنت اقتدارگرایانه در الهیات اسلامی, با توجه به مجموعه ای از پیش فرضها, نظریه ها و سلیقه هایی که تولید می کند, مانع از آن می شود که آزادی, در ((مرکز معنا)) و کاوشهای دین شناسانه در باب سیاست قرار گرفته و گامی موثر در تاسیس یا بسط نظریه ای درباره الهیات آزاد منش, فردگرا و مردم سالار شروع شود. بر عکس, سنت اقتداری با توجه به انرژی نهفته ای که دارد, ممکن است ابزار نیروهای سیاسی خاصی قرار گیرد. در این نوشتار, بیشتر به این دسته از موانع نظری (گفتمانی) در طرح آزادی می پردازیم. مهمترین این موانع که در این مقاله بررسی می شوند, عبارتند از: ۱ ـ انسان شناسی ویژه در الهیات سنتی ; ذات ناخودبسنده و ناخود سامان انسان. ۲ ـ ضرورت اقتدار ;و حضور راهنمایان و حاکمانی چونان عقول منفصل در زندگی سیاسی. ۳ ـ تمایل الهیات سنتی به یگانگی با دین و طرد و بدعت دانستن تفسیرهای جدید, که لازمه طرح آزادی در اندیشه اسلامی است.

اکنون به تفصیل به بررسی سه مانع نظری فوق در طرح آزادی ;بویژه از دیدگاه فلسفه اسلامی می پردازیم. ۱) انسان شناسی الهیات سنتی, ذات نامستقل انسان پرسش از مبانی انسان شناختی در الهیات اسلامی, احتمالا, پرتویی بر برخی مشکلات موجود در ((تفسیرهای سنتی ازاحکام زندگی سیاسی)) مسلمانان خواهد افکند. این سنت که اکنون جزئی از هویت و اصالت ما بوده و تارو پود عقلانیت سیاسی امروز ما را تشکیل می دهد, ابعاد پیچیده ای دارد که تاکید بر ((ذات نامستقل انسان)) یکی از مهمترین این ویژگیها است. بر خلاف تجدد اروپایی که با تکیه بر استقلال و تفرد انسان, اندیشه ((فرد عاقل)) یاSubject - Individual را به عنوان مبنای تفکر و تجربه سیاسی تاسیس نموده و بدین سان بر نظم سیاسی مردم سالار نظر دارد ;الهیات اسلامی, به ذات ناخود بسنده انسان می اندیشد که نیازمند عقل منفصل و راهنمای خارجی است. علامه طباطبایی, مفسر معاصر شیعه, در اشاره به این نکته, و در ذیل آیه ۲۱۳ سوره بقره(الف) می نویسد: ((سبب دعوت دینی, همان سیر بشر به سوی اختلاف است. همان طور که فطرتش او را به تشکیل اجتماع مدنی دعوت می کند, همان فطرت نیز او را به طرف اختلاف می کشاند, و وقتی راهنمای بشر به سوی اختلاف, فطرت او باشد, دیگر رفع اختلاف از ناحیه خود او, میسر نمی شود. و لاجرم باید عاملی خارج از فطرت او, عهده دار آن شود, و به همین جهت, خدای سبحان از راه بعث انبیا و تشریع شرایع...این اختلاف را برطرف می کند. ... معلوم است که انسان, خودش نمی تواند این نقیصه را برطرف کند. چون فطرت خود او, این نقیصه را پدید آورده(است) , چگونه می تواند خودش آن را برطرف ساخته(و) راه سعادت و کمال خود را در زندگی اجتماعی اش هموار کند؟))(۲) لذا به اعتقاد علامه طباطبایی, عقلانیت سیاسی که بخشی از عقل عملی است, مقدمات حکم خود را از احساسات باطنی می گیرد که در هر انسانی در آغاز وجودش, بالفعل, موجود است. و چون این احساسات فطری, خودش عامل اختلاف است ;بنابراین, تدبیر سیاسی انسانها, نیازمند راهنما و مدبری خارج از تعقل فرد انسان است.(۳) الهیات اسلامی, با تحفظ بر مقدمات مبتنی بر ((انسان ناخود بسنده)), وحی و دین را شرط خود سامانی فطرت انسان می داند. وحی در اندیشه اسلامی, فرایندی است که در آن, وجود نابسنده و ناسازه انسان, اخلاقی می شود و می تواند باگسست از اختلاف و خشونت, خود را مسوول اعمال و زندگی سیاسی خویش بداند.(۴) ظهور این مفهوم از انسان در اندیشه اسلامی, وجهی دوگانه دارد ;از یک سوی, فاصله ظریفی با تجدد اروپایی پیدا کرده, و با آشکار کردن بنیاد غیر عقلانی عقل عملی و سوژه خود سالار غرب, خوش بینی افراطی مدرنیته نسبت رهیافتهای عقل سیاسی را مورد تردید قرار می دهد. و از طرف دیگر, زمینه نظری مساعدی برای ظهور اقتدار گرایی فراهم می کند. و چنانکه اندیشه های سیاسی مسلمانان نشان می دهد, ممکن است در صورت فراهم بودن برخی زمینه ها, دیوار, بلندی از اقتدار تدارک نموده و به سلب آزادیهای مکنون در نصوص اسلامی بپردازد. به هر حال, تجدد غربی, چنانکه کانت می اندیشد, مفهوم خاصی از فرد عاقل و فعال تاسیس کرده بود که برخودمختاری ذات انسان, اعتقاد واثق داشت. و از آن روی که فردگرایی را پیش شرط اخلاقی بودن و مقیاس ارزش گذاری در جامعه و سیاست می دانست, زمینه ظهور نظامهای غیر دینی و مردم سالار را فراهم نموده بود ;اما نقدهای متاخر از مفهوم انسان خودسالار / خودسامان, بسیاری از آرمانهای تجدد اروپایی را به پرسش کشید.(۵) ویلیام کانولی که خود, متاثر از ((فرا ـ تجدد)) است, در نقد تجدد غربی می نویسد: ((زندگی انسان در اساس خود, ناسازمندSelf - inclusive)) است ;حال آنکه, عقل مدرن بانفوذ به زوایای نوین زندگی می کوشد هر ناسازه رویاروی خود را حذف کند. این ترکیبی است خطرناک و بالقوه سرکوبگر. انکار ناسازه, خواه با نادیده گرفتن اشتیاق به یگانگی یا با وانمود(کردن) امکان تحقق آن در زندگی, خطرناک است.))(۶) اندیشه اسلامی نیز با توجه به مقدمات انسان شناختی که دارد, با همان مضمونی که از کانولی نقل کردیم, اما از زاویه ای دیگر, به نقد تجدد غرب می پردازد. اخلاق دینی, لاجرم, در موضعی قرار می گیرد که امکان نقد فردگرایی معطوف به خصوصی کردن مذهب و ارزش زدایی از سیاست را پیدا می کند, و انسان اندیشنده را در برابر کابوس هیچ انگاری مدرن, توانا می سازد, زیرا با باور به هیچ بودن هستی و انسان, مشکل می توان زیست. اما این تواناسازی در اندیشه دینی

که می توانست آغازی برای بسط عقلانیت دینی و نوعی تجدد اسلامی باشد, فقط وجهی از انسان شناسی اسلامی است که جوانه های آن, سالها قبل و در زیر آوار اندیشه سلطانی و نظم اقتداری فرو مرد. انسان شناسی اسلامی, چنانکه اشاره کردیم, جنبه ناتوان سازی هم داشت و تقدیر چنان بود که این وجه از مفهوم انسان, به دانش مختار مسلمانان بدل شود. الهیات سنتی, نظامی از دانش اقتداری ـ بویژه در قلمرو سیاست تإسیس نمود که در قالب آن, وحی اسلامی نه به مثابه آغازی برای استقلال و اندیشیدن انسان اندیشنده ;بلکه بر اساس مرجعیتی Autority)) دیده شد که تولید مستمر اقتدار از نتایج قهری آن بود.(۷) در سطور زیر, به برخی وجوه اقتدار گرایی در فلسفه اسلامی اشاره می کنیم. ۲) اقتدارگرایی در فلسفه اسلامی در این نوشته, مجال آن نیست که تمام ابعاد اقتدارگرایی در فلسفه اسلامی طرح و بررسی شود و تنها به ملاحظاتی اکتفا, می کنیم که هر خواننده آثار فارابی و ابن سینا, ناگزیر به مدلول اقتداری و آزادی گریز فلسفه سیاسی مسلمانان پی می برد. اقتدارگرایی در فلسفه سیاسی فارابی, از آن رو است که وی, سیاست مدنی را در افق فلسفه وجود طرح می کند و با توجه به دریافتی که از مراتب هرمی موجودات و کیفیت صدور و ارتباط آنها با سبب اول دارد, به استنتاج هستی مدنی انسان و مرتبه وجودی مدینه او می پردازد.(۸) معلم ثانی بر این اساس, ملاحظاتی را وارد فلسفه سیاسی می کند که به طور بنیادی, به نفی آزادی می پردازد: الف ـ فارابی, الهیات و سیاست را در منظومه واحد فلسفی در آمیخته, و با تکیه بر وحدت و شیوه استدلال, نتایج آن دو را به یکدیگر تعمیم می دهد. وی در ((آرإ اهل المدینه الفاضله)) می نویسد: ((نسبت سبب اول(خداوند) به سایر موجودات, مانند نسبت پادشاه مدینه فاضله به سایر اجزای آن است)).(۹) همچنان که در آفرینش, کلیه موجودات از وجود اول حادث شده و بوسیله آن, نظام می یابند ;وجود مدینه نیز وابسته به وجود رئیس اول بوده و سامان خود را مدیون او است و مدینه, نظمی مطابق نظم عالم دارد: ((پس, مدینه در این صورت به گونه ای است که اجزای آن, با یکدیگر ارتباط وائتلاف داشته و در یک نظام مراتبی, بعضی تقدم و برخی تإخیر دارند... و مدبر چنین مدینه ای, شبیه به سبب اول است که وجود دیگر موجودات, به توسط او و قائم به اوست.))(۱۰) ب ـ فارابی, با توجه به اندماج الهیات و سیاست, گام مهم دیگری بر می دارد. وی, اولا, نوعی سلسله مراتب هرمی در موجودات طبیعی ((لحاظ)) می کند, و آنگاه, همین نظم سلسله مراتبی مفروض در عالم الوهیت و طبیعت را به عالم انسان و سیاست نیز تعمیم می دهد. فارابی در فصل هشتم ((آرإ)) اشاره می کند که موجودات عالم بسیارند و با وجود بسیاری, متفاضلند ;یعنی برخی برتر از بعضی دیگر و پائین تر از بعضی دیگر می باشند. وی, موجودات الهیه را به تفضیل, از عالی ترین به پائین ترین, و بر عکس, موجودات طبیعی را از ناقصترین به کاملترین, رتبه و رده بندی می کند.(۱۱) فارابی, سپس برشباهت و یگانگی ساختار عالم و نفس انسانی از یک سو, و سلسله مراتب اجزای مدینه از سوی دیگر, تإکید ورزیده و این سه مرتبه از وجود را دارای احکام واحد می داند. در انسان شناسی معلم ثانی, ((قلب, عضو رئیسه ای است که هیچ یک از اعضای بدن بر او ریاست ندارند و به دنبال آن, دماغ است که... ریاست او نه ریاست اولیه, بلکه ریاست ثانویه است... زیرا فی نفسه خادم دل است و سایر اعضا نیز خادم آن هستند)).(۱۲) فارابی, در فصلی با عنوان ((گفتار در عضو رئیسه)), به مقایسه و یگانگی جایگاه خداوند, قلب و رئیس مدینه پرداخته و می نویسد: ((و همان طور که عضو رئیسه بدن, بالطبع کاملترین و تمام ترین اعضا, هم فی نفسه و هم در افعالی است که ویژه او است... رئیس مدینه نیز در آنچه ویژه او است, کاملترین افراد و اجزای مدینه است... همچنان که در انسان, نخست قلب موجود می شود و سپس او سبب تکوین دیگر اعضای بدن می گردد و سبب حصول قوتهای اعضای بدن و تنظیم مراتب آنها می شود, وضع رئیس مدینه نیز چنین است که نخست باید او استقرار یابد و سپس او, هم سبب تشکل و تحصل مدینه و اجزای آن شود. و هم سبب حصول ملکات ارادی اجزا و افراد آن و ترتب مراتب آنها گردد... و حال موجودات عالم نیز چنین است ;زیرا نسبت سبب اول به سایر موجودات, مانند پادشاه, مدینه فاضله است به سایر افراد و اجزای آن.))(۱۳) مهمترین نتیجه ای که فارابی از این مقدمات و در حوزه فلسفه مدنی می گیرد, تقسیم اعضای مدینه به اجزای نابرابر و تحمیل یک نظم اقتدارگرا, سلسله مراتبی و عمودی بر اجزا وافراد شهر است که دوام و قوام هر یک از آن اعضا به رئیس

اول است. در این نظم اقتداری ((؛هر جزء از اجزای مدینه رئیسی دارد که هیچ رئیسی بالاتر از او نیست. همچنین, انسانهای تحت ریاستی وجود دارند که بر هیچ انسان دیگری ریاست ندارند. در بین این دو ؛یعنی رئیس مطلق و مرئوس مطلق, انسانهای دیگری قرار دارند که در عین حال که رئیس بعضی هستند, تحت ریاست بعضی دیگر نیز می باشند.))(۱۴) فارابی به این ترتیب, رئیس مدینه را بر مدینه و مردم آن تقدم می دهد. وی, به این لحاظ که توانائیهای انسان و فطرت آنان را گوناگون و متفاوت می بیند, رابطه میان انسان ها را رابطه ای تراتبی و اقتدار آمیز میان انسانهای ناقص و کامل ـ و نه رابطه میان انسانهای آزاد و برابر ـ می داند. وی در این راستا, به توصیف رهبرانی می پردازد که حکمت و دانش, مهمترین اوصاف آنان است.(۱۵) ج ـ ابراز اهمیت دانش در زندگی سیاسی و اصرار بر تلازم / دانش قدرت در رئیس اول, اقتدار گسترده ای به رئیس اول مدینه و حاکم جامعه سیاسی می دهد. فارابی, باطرح پرسشی اساسی که آیا انسان عالم است یا جاهل, نظم سیاسی را بر اساس تفاضل علم و جهل انسانها استوار نموده و با اعطای سیاست به عالمان, اطاعت دیگران از آنان را امری ناگزیر تلقی می کند. و از این حیث, بین مدینه فاضله و ((مضادات)) آن تقابل می افکند. در اندیشه فارابی, ((نابرابری در جوامع انسانی, اصلی اساسی و مشروع است. وی, این نابرابری را بر بنیاد درجاتی از دانش و نادانی, و نیز تمایز استعداد و فطرت انسانها در کسب آن درجات استوار نموده است: ((فطرت همه انسانها برای قبول معقولات اولیه آمادگی ندارد, زیرا اشخاص انسان, بالطبع, با قوای متفاضل و استعدادهای متفاوت خلق شده اند.))(۱۶) معلم ثانی توضیح می دهد که اکثر انسانها, نیازمند تعلیم و ارشاد بوده و بنابر این, به نوعی نیازمند ریاست دیگری هستند ؛زیرا انسانها به اعتبار توانایی در کسب دانش, و قدرت اجرای آن در جامعه, به چند گروه تقسیم می شوند. بیشتر مردمان, فقط می توانند به تقلید از دانش دیگران, ((عمل)) نمایند. اینان, بیآنکه سهمی در ریاست در زندگی سیاسی داشته باشند, برای همیشه و در همه موارد فرمانبردار هستند. جمعی دیگر, در عین حال که مقلد یک معلم و مرشد هستند, اما قادرند تعالیم رئیس دانشمند خود را به کار بسته و حتی دیگران را نیز به اجرای آنها وا دارند. به نظر فارابی, این گونه انسانها سهمی از ریاست دارند و همچنان که مرئوس رئیس اول هستند, رئیس دیگران نیز می باشند و به همین اعتبار, فارابی آنان را رئیس ثانی می نامد.(۱۷) فارابی, درباره دانش و جایگاه رئیس اول می نویسد: ((پس, رئیس اول علی الاطلاق کسی است که در هیچ موردی نه احتیاج دارد و نه اصلا اتفاق می افتد که انسانی بر او ریاست نماید ؛بلکه علوم و معارف بالفعل برای او حاصل شده و بدین وسیله, هیچ حاجتی در هیچ چیزی به انسان دیگری ندارد که او را ارشاد نماید.))(۱۸) معلم ثانی, آنگاه که به اقتضای افلاطون, رئیس مدینه را به طبیبی حاذق تشبیه می کند که بر اساس دانش خود به معالجه بدنها می پردازد ؛در واقع, پرتویی بر خصلت اقتداری شهر فیلسوف می اندازد, تشخیص مصلحت شهر را به عهده حاکم دانشمند گذاشته و بیآنکه نیازی به نظر شهروندان باشد, مردمان را از گهواره تاگور, تحت نظارت یک جانبه و دائم رئیس مدینه قرار می دهد: ((انسان مدنی, با صناعت مدنی, و سلطان, با صناعت سلطنت, تعیین می کند که(این معالجه) در کجا و چه کسی شایسته است که به کار برده شود و در چه کسی شایسته نیست که به کار برده شود...))(۱۹) هر چند در این سطور, مجال آن نیست که به تفصیل, نتایج اندیشه فارابی در قیاس بین پزشک و حاکم مدینه پرداخته شود ؛اما به اجمال اشاره می کنیم که تمثیل پزشک و رئیس مدینه برای فارابی اهمیت بسیار دارد ؛نخست آنکه, او تنها کسی است که قادر است درباره سلامت و بیماری هر یک از اجزای جامعه سخن جدی و حکم قطعی صادر کند. ثانیا, او تنها کسی است که معیار ((اعتدال و سلامت)) در اخلاق و افعال سیاسی اهل مدینه را استنباط می کند و با توجه به شرایط و طبایع هر کس و هر مقام, دستورات خاصی تجویز می کند. ثالثا, همچنان که طبیب, به بیمار خود, دانش حفظ و سلامت بدن را میآموزد, رئیس مدینه نیز وظیفه تعلیم و ارشاد اهل مدینه را به عهده دارد. و از کارهای مهم او, اعطای ضابطه تشخیص و تمیز خیر و شر, به اجزای مدینه, و از راه آموزش است.(۲۰) به طور کلی, سرنوشت جامعه با ویژگیها و خصال رئیس مدینه ؛بویژه دانش او, پیوند وجودی دارد و اوست که ((مصلحت شهر و نظام سیاسی)) را تشخیص می دهد. ابونصر فارابی, بدین سان, اقتدارگرایی گسترده ای را در فلسفه

سیاسی اسلامی تإسیس می کند و آنگاه که فلسفه و شریعت را با هم تطبیق نموده و به ملازمه آن دو در جامعه اسلامی حکم می کند, در واقع, عناصر اقتداری و آزادی گریز مکنون, در ((شهر فیلسوف)) را به ((امت نبی(ص))) و سیاست اسلامی نیز سرایت و انتقال می دهد. به نظر او در جامعه ای که شریعت حاکم است, همانند شهر فیلسوف, نظم اقتداری وجود دارد ;تنها با این تفاوت که رئیس جامعه اسلامی, ناگزیر باید به صناعه فقه مجهز شود: ((فیضطر حینئذ الی صناعه الفقه))(۲۱) فارابی, چنین می اندیشد که به اعتبار وحدت عقل و شرع و یکسانی حقیقت فلسفه و دین, ماهیت احکام فقیه و فیلسوف واحدند و جایگاه فقیهان در جامعه اسلامی, شبیه فیلسوف و متعقل در دیگر جوامع خواهد بود. بنابراین, حاکمان جامعه اسلامی, بی‌آنکه بالاصاله نیازی به فلسفه داشته باشند, لازم است که بر تمام تصریحات واضع شریعت(ص) و احکام و قوانین او آشنا شوند و بر همان مبنا, به استنباط احکام زندگی سیاسی در هر عصر و زمان بپردازند.(۲۲) اقتدارگرایی, خاص فلسفه سیاسی فارابی نیست ;بلکه به هر متن و هر اثر بزرگ فلسفی در جهان اسلام که نگاه می شود, آسمان تقریبا به یک رنگ است. به عنوان مثال, پس از فارابی (۲۵۹ ـ ۳۳۹ ه) 'شاید بتوان از ابن سینا (۳۷۰ ـ ۴۲۸ ه) 'به عنوان یکی از بزرگترین نماینده فلسفه اسلامی یاد کرد. وی هر چند به دلایلی که در اینجا مجال آن نیست, بحث فلسفی اندکی در باب سیاست دارد ;اما تإملات کوتاهی که در مقاله دهم ((الهیات شفا)), پایان ((الهیات نجات)), و نیز رساله کوچک اما پر اهمیت ((السیاسه)) دارد, سنتی از انسان شناسی و نظم سیاسی ارائه می هد که به طور معمول, ساخت اقتداری و آزادی گریز دارد. شیخ الرئیس, اختلاف و تفاضل عقلها و فطرتها و نیز, مراتب اجتماعی ـ سیاسی انسانها را امری طبیعی و مطابق تدبیر خداوند متعال می داند و می نویسد: ()) خداوند) بافضل و رحمت خویش, بر مردمان منت نهاد, و آنان را در عقلها و اندیشه هایشان نابرابر آفرید ;همچنان که در دارایی, منازل و رتبه های(اجتماعی) متفاوت نمود ;زیرا در برابری احوال و نزدیکی توانائیهایشان فسادی نهفته است که آنان را به نابودی سوق می دهد. پس, صاحبان عقل و اندیشه می دانند که هرگاه تمام مردمان پادشاه بودند, همدیگر را نابود می کردند, و اگر همه رعیت و بنده بودند, خود را به کلی هلاک می نمودند ;همچنان که اگر در ثروت مساوی بودند, احدی به دیگری خدمت نمی کرد و یاری نمی رساند, و اگر در فقر و نداری یکسان بودند, یکسره به کام مرگ می رفتند. پس, از آن روی که حسد ورزی در طبع انسانها و تباهی در جوهرشان است, اختلاف توانائیها و تفاوت احوالشان سبب بقا و ماندگاریشان است.))(۲۳) ابن سینا, برهمین اساس, حاکمان را برترین و شایسته ترین انسانها, در آموختن حکمت و سیاست برای تدبیر عالم می داند: ((حاکمان, کسانی هستند که خداوند, حفظ بندگان را به دست آنان سپرده, تدبیر شهرها و تدبیر امور مردم را به آنان وانهاده, و سیاست رعیت را به آنان تفویض فرموده است.)) ابن سینا, سپس سلسله مراتب مردمان را, از بالاترین تا پائین ترین, و به ترتیب ((الإمثل فالإمثل)) بر می شمارد و تإکید می کند که تک تک انسانها, در عین حال که شبان زیر دستان هستند, رعیت مافوق نیز می باشند. وی, اضافه می کند که دایره سلطه یا فرمانبری هر کس, به اندازه شعاع توانمندیهایی است که در فطرت و ذات او قرار داده شده است.(۲۴) ابن سینا با همین دریافت اقتداری و تراتبی از طبایع انسانها و نظم مدینه, آنگاه که سیاست را به بحث اساسی نبوت پیوند می زند, بنابه ((الزام قیاس)) اقتدارگرایی مکنون در فلسفه اسلامی ـ افلاطونی را به حوزه دانش شرعی و فقه سیاسی نیز سرایت می دهد. وی, به این لحاظ که جامعه انسانی و حیات مدینه را چونان دیگر پدیده های طبیعی, به گونه ای می بیند که بالذات مستعد دخول شر در قضای الهی هستند, چگونگی آفرینش, و تفاضل و تمایز انسانها در مدینه را ناشی از ((مبدإ عنایت الهی)) می داند(۲۵) و بدین ترتیب, بر ضرورت نبوت و شریعت حکم می کند. مهمترین و نخستین هدف شریعت و شارع در نظر ابن سینا, وضع سنن و ترتیب مدینه بر اساس اجزای سه گانه حاکمان, پیشه وران و پاسداران. و نیز, ترتیب ریاست اقتداری و سلسله مراتبی هر یک از اجزا و اجناس سه گانه, از عالی تا دانی (افنإ الناس) است. بوعلی, در فصل چهارم از مقاله دهم الهیات شفا می نویسد: ((پس, واجب است که نخستین قصد و وظیفه شارع و قانونگذار در وضع سنتها و ترتیب مدینه بر اجزای سه گانه ;حاکمان, پیشه وران و پاسداران (المدبرون, و الصناع و الحفظه) بوده, و در هر جنس از آنها نیز رئیسی مقرر

کند که بعد از او هم سلسله مراتبی از روسإ تا پائین ترین انسانها ترتیب یافته اند. و هرگز نباید انسانی در شهر بیکار مانده و فاقد مقام و جایگاهی تعیین شده و محدود باشد.))(۲۶) به هر حال, پرسشها و برداشتهایی که فیلسوفان مسلمان, درباره سرشت قدرت سیاسی, و در درون منظومه ای از اندیشه فلسفی طرح کرده اند, برای تاریخ گذشته و امروز تفکر اسلامی اهمیت بسیاری دارند. آنان باپیوند میان نظام فلسفی خود با الهیات اسلامی, اندیشه دینی را به خصوص در قلمرو انسان و سیاست, در بن بست اقتدارگرایی حاکم بر منظومه فلسفی خود قرار داده اند. فلسفه اسلامی با بسط مفاهیم اساسی وحی اسلامی, عنایت الهی و نبوت, بر شالوده ما بعد الطبیعه, انسان شناسی و شهر افلاطونی, تفسیری از نصوص اسلامی را گسترش داد که در واقع, اقتدارگرایی مکنون در آن, بیش از آنکه بر خاسته از نصوص دینی باشد, باز پرداختی ویژه از فلسفه یونانی بود. در عین حال, فلسفه اسلامی که با فارابی و ابن سینا, تفسیری به شدت اقتدارگرا و آزادی گریز ازنصوص اسلامی و زندگی سیاسی ارائه کرده بود, مدتی طولانی مورد توجه قرار گرفت و دیگر نصوص و منابع دینی ناظر به آزادی و مسوولیت فردی انسانها را به حاشیه راند. این اندیشه, ضمن آنکه همواره تفسیری مسلط بود, تمایل به آن داشت که بایگانه کردن خود با دین, دیگر اندیشه ها را که لازمه طرح آزادی است, بدعت دانسته و به گونه ای طرد نماید. ۳ ـ تمایل الهیات سنتی به یگانگی با دین فلسفه و طبعا الهیات منبعث از آن, که اکنون به سنتی نیرومند در اندیشه اسلامی بدل شده است, سلطه موثری در اندیشه و عمل امروز جامعه اسلامی بر جای گذاشته است ;به گونه ای که شاید بتوان سلطه بر قاری و قرائت معاصر را یکی از مهمترین ویژگیهای فلسفه و الهیات سنتی تلقی نمود. الهیات اسلامی, این سلطه را عمدتا با تکیه بر استراتژی اتحاد با دین اعمال می کند. فلسفه سنتی به رغم آنکه خود, زمانی با برخی از نصوص دین ـ یا حداقل برخی ظهورات و استظهارات نص ـ چالش بسیار داشت ;اما اکنون به طور گسترده ای با دین یگانه شده و تلازم پیدا کرده است ;به گونه ای که هر گاه سخن از فلسفه سنتی مطرح شود, بلافاصله دین اسلام به ذهن می رسد. فلسفه و الهیات سنتی, به این ترتیب, به هویتی مقدس بدل شده است که هرگونه اعراض یا نقد آن, به معنای بد دینی, پوچی, بدعت و خروج از ((اصالت اسلامی)) تلقی می شود.(۲۷) نصر حامد ابوزید, به درستی توضیح می دهد که در تمدن اسلامی, قواعد تولید دانش و سیاست, مبتنی بر سلطه متون سنتی است و اهمیت عقل نیز در توضیح بی تذکر آرای گذشتگان خلاصه می شود. وی, آغاز این تحول را که عقلانیت اسلامی از تإملات انتقادی به سمت استناد به متون سابقین گذر کرد و فعالیتهای علمی را به طور کلی در دایره تکرار و تقلید قرار داد, از قرن چهارم هجری به بعد می داند. ابوزید, این دوره را در پیوند با خلافت عباسیان, ((عصر حاکمیت تقلید)) می نامد و می نویسد: ((در عصر تقلید, اقوال اجتهادی اندیشمندان تبدیل به ((نصوص)) شد. به این معنا که آثار آنان, موضوع شرح و تفسیر و استنباط واقع شده و در میدان تولید آثار متإخران قرار گرفت. تإلیفات دانشمندان, به شرح تإلیفات سابق محدود شد. نویسندگان به شرح لغات و جمله جمله متون سابق پرداختند. با افزایش شرحهای متوالی, به تدریج, سنت حاشیه نویسی و شرح حاشیه در حاشیه رواج پیدا کرد. و بدین سان, همه تلاشهای علمی مسلمانان به شرح متون در حواشی کتابها خلاصه شد. این تحول, علاوه بر فقه, در بقیه علوم اسلامی, همچون: ادبیات, بلاغت, علوم قرآن, حدیث, تفسیر و علوم عقلی نیز اتفاق افتاد. و آثار دانشمندان متإخر علم کلام به شرح, یا تلخیص متون قدیم تحول یافت و هلم جرا.))(۲۸) در جریان این سلسله استنادهای مکرر, نصوص اولیه دین ;یعنی قرآن و سنت معصومین علیهم السلام, منحصرا از نگاه متون تولید شده در الهیات سنتی دیده شد و موجب اتحاد دین با الهیات سنتی و فلسفه اسلامی گردید. این دگردیسی, مرتبه متون و فلسفه سنتی ما را چنان بالابرد که همپایه نصوص اصلی دین نمود و با تعمیم قداست دین به متون و الهیات سنتی, عقل و اندیشه را به دایره بسته تکرار و شرح و تحشیه فروکاست. بدین ترتیب, شاید بتوان یکی دیگر از مشکلات نظری طرح آزادی در جامعه امروز را در استمرار و حاکمیت همین پدیده تقلید, و سنت حاشیه نویسی در تفکر اسلامی دید که در پیوند با موقعیت فلسفه و متون سنتی, مانع از طرح اندیشه ها و تحقیقات انتقادی در نصوص ,اسلامی است. پی نوشت ۱. برای برخی مبانی آزادی در اندیشه اسلامی, بنگرید به: فصلنامه علوم

سیاسی, قم: سال اول ش ۳, زمستان ۱۳۷۷. ۲ . ((کان الناس امه واحده فبعث الله النبیین مبشرین و منذرین و انزل معهم الکتاب بالحق لیحکم بین الناس فیما اختلفوا فیه...))(بقره / ۲۱۳) ۳. سید محمد حسین طباطبایی, تفسیر المیزان, ترجمه سید محمد باقر موسوی همدانی (قم: انتشارات اسلامی, ۱۳۶۳) ج ۲, ص ۱۹۷. ۴. همان, ص ۲۲۲. ۵. محمد ارکون, الفکر الاسلامی ;نقد و اجتهاد, ترجمه هاشم صالح (بیروت, دارالساقی, ۱۹۹۸), ص ۱۶۵. ۶. لطفا بنگرید به: Michel Foucault , The order of Things (Londan ; Routledge , ۱۹۹۷) P.۸۵ - ۷. کیت آنسل ـ پیرسون, هیچ انگار تمام عیار ;مقدمه ای بر اندیشه سیاسی نیچه, ترجمه محسن حکیمی (تهران: خجسته, ۱۳۷۵) ص ۲۳۷. ۸. محمد عابد الجابری, التراث و الحداثه (بیروت: المرکز الثقافی العربی, ۱۹۹۳) ص ۸۹ به بعد. ۹. سید جواد طباطبایی, زوال اندیشه سیاسی در ایران (تهران: کویر, ۱۳۷۴) ص ۱۲۲. ۱۰. ابو نصر فارابی, آرإ اهل المدینه الفاضله و مضاداتها, تحقیق علی ابوملحم (بیروت: دارالهلال, ۱۹۹۵) ص ۱۱۷. ۱۱. ابو نصر فارابی, السیاسه المدنیه, تحقیق فوزی متری نجاری (بیروت: دارالمشرق, ۱۹۹۳) ص ۸۴. ۱۲. فارابی, آرإ,پیشین صص ۴۸ و ۵۹. ترجمه فارسی, صص ۱۱۹ ـ ۱۲۰ و ۱۳۸. ۱۳. همان, ص ۸۷, ترجمه فارسی, صص ۱۹۴ ـ ۱۹۵. ۱۴. همان, صص ۱۱۶ ـ ۱۱۸. ترجمه فارسی, صص ۲۶۰ ـ ۲۶۲. ۱۵. فارابی, فصول منتزعه, تحقیق فوزی متری تجار (بیروت: دارالمشرق, بی تا) ص ۶۷. ۱۶. رضا داوری, فلسفه مدنی فارابی (تهران: شورای عالی فرهنگ, ۱۳۵۶) صص ۱۱۰ ـ ۱۱۱. ۱۷. فارابی, السیاسه المدنیه,پیشین ص ۷۴. ۱۸. همان, صص ۷۷ ـ ۷۸. ۱۹. همان, ص ۷۹. ۲۰. فارابی, فصول منتزعه,پیشین صص ۲۴ ـ ۲۵. ۲۱. همان, ص ۴۴. ۲۲. فارابی, کتاب المله و نصوص اخری, به کوشش محسن مهدی (بیروت: دارالمشرق, ۱۹۹۰), ص ۵۰. ۲۳. فارابی, الحروف, تحقیق محسن مهدی (بیروت, دارالمشرق, ۱۹۹۰) صص ۱۳۳ ـ ۱۳۴, و ۴۶ ـ ۴۸. همچنین بنگرید به: المله, ص ۶۰. ۲۴. ابن سینا, رساله فی السیاسه, صص ۲ ـ ۳. ۲۵. همان, صص ۳ ـ ۴. ۲۶. ابوعلی سینا, الهیات شفا (قم: کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی, ۱۴۰۴ق) ص; ۴۳۵ و نیز, الهیات نجات, ترجمه سید یحیی یثربی (تهران: فکر روز, ۱۳۷۷) ص ۳۱۰. ۲۷. ابن سینا, الهیات شفا, ص ۴۴۷. ۲۸. نصر حامد ابوزید, النص, السلطه, الحقیقه (بیروت: مرکز الثقافی العربی, ۱۹۹۵) ص ۱۳. ۲۹. همان, صص ۱۹ ـ ۲۰. منبع: فصلنامه علوم سیاسی /خ نویسنده: دکتر داود فیرحی

آزادی سیاسی و بنیانهای آن در حکومت علوی، از نگاهی دیگر(قسمت اول)

آزادی سیاسی و بنیانهای آن در حکومت علوی، از نگاهی دیگر(قسمت اول) بحث آزادی مخالفان سیاسی در حکومت علی(علیه السلام) که بخش اول آن به «آزادی سیاسی و بنیانهای آن» اختصاص یافته بود، طبعاً نمی توانست داوری و ارزیابی یکسانی را از سوی صاحب نظران، متوجه خود کند. از آن جمله فاضل محترم حجت الاسلام آقای جعفرپیشه فرد، به بررسی همان بخش پرداخته اند و حاصل آن، نقدی است که پیش روی دارید. شاید مناسب می نمود که این نقد پس از تکمیل اصل مقاله ارائه شود اما همین می تواند فرصتی مناسب برای بررسی بیشتر نویسنده محترم مقاله، نسبت به دیدگاههای دیگر و برخی دغدغه های موجود باشد و در «بخش دوم» نگاهی نیز به دیدگاههای ناقد محترم داشته باشند. «فصلنامه حکومت اسلامی» نگاهی کلی به مقاله «آزادی مخالفان سیاسی در حکومت علی(علیه السلام)» پیش از ورود به بحث تفصیلی و نقد و بررسی بخشهای مختلف مقاله، یادآوری چند نکته در باره مجموعه مقاله آزادی مخالفان سیاسی در حکومت علی(علیه السلام) مفید بلکه لازم به نظر می رسد: نکته اول: قلم آزاد است ولی نخستین محدودیتی که برای این آزادی پدید می آید، نامی است که نویسنده برای نوشته خویش برمی گزیند. رویه علمی و منطقی یک مقاله به ویژه اگر در یک مجله علمی ـ تخصصی منتشر می شود آن است که با توجه به عنوان مقاله و انتظار برانگیخته شده خواننده مقاله با آن عنوان و نام، فوراً به این انتظار پاسخ مثبت داده شود و با مقدمه ای مختصر و اشاره به پیش فرضهای بحث، به سراغ اصل مطلب برود، به گونه ای که تناسب میان اصل موضوع و مقدمات آن محفوظ بماند. با این وجود،

گویا مقاله «آزادی مخالفان سیاسی در حکومت علی(علیه السلام)» چنین محدودیتی برای خویش قایل نیست. با آنکه مقاله، حدود ۵۰ صفحه از حجم مجله را به خود اختصاص داده، ولی هنوز به بحث اصلی خویش وارد نشده است و خواننده را همچنان چشم به راه شماره بعدی مجله و نشر قسمت دوم قرار می دهد تا شاید در آنجا شاهد بررسی موضوع آزادی مخالفان سیاسی در حکومت علوی باشد. البته این امکان وجود داشت که نام بخش دوم همین مقاله یعنی «بنیانهای آزادی سیاسی در حکومت علوی» برای آن برگزیده شود که تا حدودی از بار این مشکل کاسته گردد. هرچند در این صورت هم، مطالب بخش اول که در ح دود ۱۴ صفحه از حجم مجله را در بر گرفته، لازم بود، تا چیزی در حدود دو، سه صفحه کاهش یابد تا با آن عنوان تناسب خود را حفظ نماید. چون همان بخش اول (مفهوم آزادی و انواع آن) هم موضوع مستقلی است که در مقاله ای دیگر می تواند مورد بررسی و کاوش قرار گیرد. نکته دوم: یک محقق و پژوهشگر وقتی به سراغ مفهوم «آزادی» می رود و آن را مورد تجزیه و تحلیل قرار می دهد و بدون هیچ پیش داوری و حبّ و بُغضی بنیانهای آن را برشمارد، نمی تواند چشمان خود را نسبت به لغزندگی و حساسیت این واژه فرو بندد. آزادی در مفهوم مدرن و امروزینش، همچون بسیاری از مفاهیم دیگر مثل: دموکراسی و مردم سالاری، حقوق بشر، جامعه مدنی، حقوق فطری و طبیعی، تساهل و تسامح، از دغدغه های اصلی اروپاییان در قرون اخیر بوده و در واقع مفهوم جدیدی است که از جهان غرب به مرز و بوم مسلمانان وارد شده است. وقتی یک متفکر و اندیشمند سیاسی اروپایی، از آزادی می گوید، این واژه برای وی، یک مفهوم واحد تجزیه شده بدون عقبه و بی ارتباط با مفاهیم دیگر نیست. برای او این مفهوم با انبوهی از پیش فرضها، قرینه ها، مبانی فکری و به ویژه پیشینه تاریخی که برای این واژه رخ داده و آن را برای او دغدغه انگیز کرده، همراه است و چنین پیش فرضها و مبانی و پیشینه تاریخی برای یک مسلمان ایرانی مطرح نیست. بنابراین وقتی در این سوی جهان، از واژه ای چون آزادی یا تسامح و تساهل بحث می کنیم، ضرورت بحث علمی ایجاب می کند، احتیاط لازم انجام گیرد وبا شفافیت کامل، و با توجه به تمامی آن عَقَبه و پشتوانه فلسفی و فکری کاری را دنبال کنیم و الا گرفتار مشکل خواهیم شد. چون نمی توان آزادی را بریده از سایر قسمتها، مورد ارزیابی قرار داد و در جغرافیای کلان معارف را مورد تأمل و دقت قرار نداد. همان طور که واژه ای چون قرون وسطی و رنسانس، برای اروپا قرون وسطی و رنسانس است، نه برای مناطق دیگر جهان و ویژگیهایی که برای قرون وسطی یا رنسانس شمرده می شود، اختصاص به اروپا دارد و نمی توان آنها را به تمامی کره زمین سرایت داد و کسی که از این دو بحث می کند، اگر به این حقیقت توجه نکند، گرفتار خطا و انحراف خواهد شد، در کاربرد مفاهیم مدرن اروپایی و وارد کردن آنها در جوامع دیگر هم، باید این احتیاط انجام پذیرد. به عنوان مثال، اروپاییان آزادی را به گفته شهید مطهری، بر سه اصل احترام انسان، شخصی بودن دین و اینکه تحمیل نظر و عقیده و فرضیه و خواسته شخصی بر شخص دیگر ترجیح بلامرجح است، استوار می کنند. آنان بر این باورند که انسان محترم است و لازمه احترام انسان، احترام به هر نوع عقیده ای است، خواه حق باشد یا باطل. و معتقدند: دین یک امر فردی و شخصی و سلیقه ای است و خوبی آن، نسبی می باشد و می گویند: فرضیه و عقیده هر کس برای خودش معتبر است و کسی حق ندارد، به هیچ وجه معترض عقیده دیگری بشود و عقیده خود را بر دیگری تحمیل کند و بر این اساس و بنیانهاست که به مفهوم آزادی یا تساهل و تسامح و یا پلورالیزم می رسند و خشونت را نفی می کنند. آنچه فیلسوفان سیاست را در اروپا به این اصول راهنمایی کرد و مباحث آزادی را جزء دغدغه های فکری آنان قرار داد، اَعمال خشونت آمیزی بود که اربابان کلیسا در ارتباط با مخالفت با عقاید مذهبی و اصول علمی مورد پذیرش کلیسا به کار می بردند. در آن عصر حتی دانشمندان علوم تجربی هم جرأت مخالفت با آنچه را کلیسا علم می دانست، نداشتند و بیم گرفتاری در محاکم انگیزسیون و تفتیش عقاید آنان را به سکوت وا می داشت. تصور هر کس از دین و خدا خشونت بود و عکس العمل مردم، در مقابل این روش جز نفی مذهب و مبارزه با اساس آن نبود. یک سو علم، عقل، آزادی و انسانیت بود و سوی دیگر، دین، خدا، استبداد و خشونت در اروپا وقتی مفاهیم خاص سیاسی چون حق حاکمیت ملّی مطرح شد، عده ای برای مردم هیچ حقی را نپذیرفتند و با مستمسک قرار دادن

حق الهی، حاکم را تنها در برابر خدا مسؤول دانستند نه مردم. در نتیجه ملازمه ای ساختگی میان پذیرش خدا و تسلیم در برابر حکمرانان پدید آمد و استبداد سیاسی با مسأله خدا توأم گردید. مردم فکر می کردند، اگر بخواهند آزادی داشته باشند، چاره ای جز انکار خدا نیست. بنابراین وقتی یک فیلسوف غربی، واژه آزادی خدا، دین و مانند آن را به کار می برد، باید ذهنیت او را در نظر داشت. تصور او از دین، چیزی جز کلیسا و مسیحیت نیست و نمی توان فرآورده فکری او را که با آن ذهنیت عجین شده، به تمامی ادیان سرایت داد. همچنین تصور او از خدا، خدایی است که در کلیسا به او معرفی شده است. وقتی هم از آزادی سخن می گوید و بنیانهای آن را برمی شمرد، تولید فکری او نتیجه همان فضایی بوده که در آن استنشاق نموده است و بی توجهی به این فضا، انسان را به اشتباه دچار می کند. بی تردید هیچ یک از ویژگیهایی که برای پیشینه تاریخی و مبانی فلسفی آزادی در اروپا مشاهده شد، برای مرز و بوم ما معنا و مفهومی ندارد. بر عکس جهان اروپا، در اسلام، مفاهیم دینی همواره با آزادی همراه بوده است نه اختناق. در اسلام نتیجه عقیده به خدا، حکومت مطلقه حاکمان نیست. حاکم در برابر مردم باید پاسخگوی مسؤولیت خود باشد و مردم موظف به استیفای حقوق خود از حاکم می باشند در اسلام آزادی عقیده و فکر وجود دارد، ولی نه بر اساس اصول سه گانه یاد شده اروپایی. به گفته شهید مطهری، اصول آزادی عقیده در اسلام، عبارتند از: «یکی اصل اینکه فضایل روحی و نفسانی در فضیلت بودن خود، نیازمند به اراده و اختیار می باشند، یعنی تقوا و عفت و امانت آنگاه فضیلت می باشند که انسان آنها را برای خود انتخاب کرده باشد. دیگر اینکه محبت و عقیده از قلمرو اجبار خارج است. سوم اینکه اسلام به طور کلی طرفدار تفکر آزاد است در اصول دینی و اصولی دینی جز با تفکر آزاد پیدا نمی شود.» اکنون با توجه به آنچه گذشت، این پرسش مطرح است که آیا مقاله «آزادی مخالفان سیاسی در حکومت علی(علیه السلام)» تا چه اندازه خودش را در این فضا و پیشینه تاریخی احساس نموده و مفهوم آزادی را در جغرافیای کلان مباحث معرفتی مورد کنکاش قرار داده است؟ و آیا موفق شده، به دور از جار و جنجال و هیاهو و تبلیغات ژورنالیستی، به کُنه واقعیت و جوهره مفهوم آزادی برسد و با دیدی نقادانه، در نسبت میان آزادی سیاسی در اسلام و آزادی سیاسی در غرب، جا و موقعیت خود را بیابد؟ در پاسخ، احساس این قلم آن است که اگر کسی مقاله مزبور را از اول تا آخر با دیدی تحلیلی و از روی انصاف مرور کند، به خوبی به این نتیجه می رسد، که مقاله متأثر از فضای بیرون است و سخن غربیان و دگراندیشان در باره آزادی سیاسی و معرفی کردن آن به عنوان یک ارزش مطلق و در قله تمامی ارزشها و نعمتها و موهبتهای بی بدیل، در پیش بردن بحث تأثیری وافر داشته است. و این در حالی است که نگارش مقاله مزبور، در حوزه مباحث درون دینی انجام پذیرفته و نویسنده با اعتقاد و یقین جازم به پاره ای از قضایا و مباحث معرفتی دینی مثل حقانیت دین اسلام و ربوبیت تشریعی الهی، می نگرد و علی(علیه السلام) را الگوی تام و تمام آزادی خواهی و آزادی بخشی می داند و بر این باور است که در موضوع آزادی تا انتهای تاریخ حرف آخر را او زده استاگر این پیش فرضها و مبادی تصدیقی را بپذیریم، لوازمی دارد، از جمله لازمه اش آن است که اصل تقدم دین بر آزادی را بپذیریم و بدون هیچ گونه پیش داوری و حبّ و بغضی نسبت به مقوله آزادی سیاسی، در برابر سیره و گفتار و رفتار حضرت امیر(علیه السلام) قرار دهیم و آنگاه با عنایت به تمامی ادله شرعی و متون کتاب و سنت به شیوه رایج در اجتهاد اسلامی بحث را دنبال کنیم. در این شیوه، فرد مجتهد، بدون پذیرش نظریه ای از قبل و با خالی کردن ذهن خویش از گرایش و احساس نسبت به یک طرف نتیجه، به بررسی ادله می پردازد و بر اساس بررسی سندی و دلالی و تکیه بر ظواهر و قواعد عقلایی تخاطب و گفتگو و قراینی که احیاناً پیرامون متن را احاطه کرده، تلاش می کند، نظریه اسلام را راجع به موضوع به دست آورد، نتیجه ای که هم با ظواهر ادلّه سازش داشته باشد و هم در تناسب با جمیع پیش فرضها و مبادی تصدیقی و سایر باورها و اعتقادات جزمی و اصول پذیرفته شده دینی و عقلی، هماهنگی و نظم خود را حفظ کند و همچون جدول که باید خانه های عمودی و افقی آن در هماهنگی با یکدیگر قرار گیرند تا شخص بتواند مدعی صحیح حل کردن آن باشد، در برداشت اجتهادی هم باید این هماهنگی محفوظ و ملموس باشد. بنابراین باید دو اصل مهم رعایت شود، نخست آنکه

خود متن مورد استشهاد، دلالت روشن و واضحی بر مدعا داشته باشد و چیزی بر آن تحمیل نشود، دیگر آنکه این دلالت با سایر بخشهای اصول و فروع دین در هماهنگی قرار گیرد. به عنوان مثال، اگر متن روایتی، دلالتی روشن و واضح بر مقوله آزادی سیاسی داشت، این متن را باید با استفاده از سایر بخشها مثل جهاد و مبارزه با بدعت و فتنه، یا فرمان دادن به انجام معروف و وادار کردن مردم در مرحله عمل بر ترک منکر، تفسیر نمود. به گونه ای که بر اساس قواعد عمومی اصول استنباط و روشهای اجتهادی قابل قبول قرار گیرد، در غیر این صورت کار به اشتباه و خطا و یا انحراف و التقاط و تفسیر به رأی و بالاتر از آن منتهی خواهد شد. ولی با بررسی مقاله یاد شده، به نظر می رسد از جهت به کار رفتن اصول بالا، مشکل جدی وجود دارد. در موارد متعددی که بعداً اشاره خواهد شد، یادداشت مستندها ناکافی و غیر روشن است و یا رعایت هماهنگی لازم با دیگر بخشهای شریعت اسلامی در آن مشهود نیست. در هر حال با پذیرش اصل تقدم دین بر آزادی سیاسی و اعتقاد به حقانیت روشهای اجتهادی رایج برای استنباط نظریه شریعت اسلامی نسبت به آزادی سیاسی و حدود و ثغور آن، محقق باید حتی الامکان تلاش خود را به کار گیرد تا نظریه اش تابع تحقیق باشد نه اینکه نتیجه پژوهش تابعی از فرضیه و نظر محقق قرار گیرد. در این صورت است که حجت عند الله دارد و اگر به خطا هم برود، اجر و پاداش خود را از صاحب شریعت دریافت خواهد نمود. در پایان، این واقعیت را هم باید به خاطر سپرد که جهان غرب و دگراندیشان و شیدائیان مدنیت غربی، تا زمانی که پیش فرضهای آزادی غربی را نپذیریم، هرگز نام ما را در دفتر موافقان آزادی ثبت نخواهند کرد. مگر آنکه دست خود را در برابر اصول آزادی غربی که در کلمات شهید مطهری نیز منعکس بود، بالا ببریم، نظام سیاسی اسلام را رها کنیم و حکومت دینی را به گونه ای تفسیر کنیم که وفق آن اصول باشد، از حقانیت مطلق اصول معرفت دینی دست بشوییم و با نام هرمونتیک و امثال آن، تحمیل هر پیش فرضی و تفسیر به رأیی را بر متون دینی روا بشمریم و حلال و حرام محمد(ص) را تا قیامت، حلال و حرام ندانیم، در این صورت است که ما هم در کنار ایشان قرار می گیریم و مدال طرفداری از آزادی و حقوق بشر و ضد خشونت و اهل مدارا بودن را دریافت خواهیم نمود و الا مادامی که به تقدم دین بر آزادی و تقدم اندیشه بر انسان پایبندی نشان دهیم و نسبی بودن معرفت دینی را در اصول کلی مردود بدانیم، و بت اومانیسم و پلورالیزم و سکولاریزم را عصیان نماییم، استیلای رسانه ای غرب و فلسفه سیاسی حاکم بر آن، ما را ضد حقوق بشر و مدارا و دموکراسی و امثالهم به حساب خواه د آورد و هر چقدر از آزادی بیشتر بگوییم، مخالف بودن ما با آزادی بیشتر تبلیغ خواهد شد. نکته سوم: آنجا که سخن از بنیان و اصل به میان می آید، منظور آن است که چیزی جنبه مقدّمیت و علیّت برای پیدایش و تحقق چیزی دیگر داشته باشد. به طوری که تحقّق دومی، به عنوان روبنا، بدون اوّلی، به عنوان زیربنا میسور نباشد. به عبارت دیگر؛ نتیجه طبیعی و منطقی آن بنیانها، شکوفا شدن و رخ نمایی روبنا خواهد بود و در واقع بنیان به معنای مبانی فکری یک اندیشه و نظریه مطرح خواهد بود. اگر این تعریف بالا- را بپذیریم، در پاسخ از این پرسش که آیا بنیانهای یازده گانه ای که در مقاله «آزادی مخالفان سیاسی حکومت علی(علیه السلام)» به عنوان بنیانهای آزادی سیاسی نامیده شده اند، در واقع هم بنیانهای آزادی سیاسی می باشند، به گونه ای که منطقاً ملازمه میان بنیانهای ذکر شده، از این ویژگی عاری می باشند. آیا چه ملازمه عقلی و منطقی میان اصولی همچون: نفی کبر، پرهیز از عیبجویی، خوشبینی و محبت به مردم و خود را جای دیگران گذاشتن و توجه به ناپایداری قدرت و مانند آن و بحث آزادی سیاسی می توان قایل شد؟ در حالی که این امور، در واقع ترسیم کننده شرایط یک حاکم خوب می باشند، البته حاکم خوب، حاکمی است که متکبر نباشد، مردم را دوست داشته باشد و فریب قدرت را نخورد و مانند آن. ولی آیا اگر حاکمی از این ویژگیها عاری بود، معنایش آن است که آزادی سیاسی وجود ندارد؟ اگر چنین است، پس چگونه آزادی سیاسی موجود در اروپا و مغرب زمین را می توان توجیه کرد، در حالی که وجود چنین اوصاف و خصلتهای اخلاقی در حاکمان آنجا، بسیار تردیدآمیز و مشکوک است؛ و بالعکس آیا اگر حاکمی این اوصاف را داشت، می توان به وجود آزادی سیاسی در حیطه حاکمیت او امیدوار بود؟ در حالی که نفی آزادی سیاسی لازم نیست حتماً به خاطر تکبر و ضد مردمی بودن حاکمیت باشد.

چه بسا حاکم خوب، متواضع و مردم دوستی که حاکمیت استبدادی را ترجیح دهد، اما نه به خاطر چسبیدن به اریکه قدرت و چهره خشن ضد مردم داشتن، بلکه به خاطر آنکه آن را خلاف مصلحت عمومی و یا امنیت ملی بداند و معتقد باشد برای آنکه توده مردم در رفاه و آرامش به سر برند و دولت بتواند بهتر به اکثریت مردم خدمت کند و شریک غم ایشان باشد، لازم است آزادیهای سیاسی ممنوع یا محدود شود و جلوی مخالفت مخالفان که در اقلیت به سر می برند، گرفته شود. بنابراین بسیاری از اموری که به عنوان بنیانهای آزادی سیاسی مطرح شده است، در واقع، بیانگر و ترسیم کننده چهره یک زمامدار خوب و متصف به مکارم اخلاقی است و از نگاه فلسفی الزاماً به عنوان بنیان آزادی سیاسی محسوب نمی شوند. اگر محقق و پژوهشگر در مقام تدوین و ارائه بنیانهای آزادی به عنوان مبانی فلسفی و فکری آن برآید، یا باید به بنیانهایی همچون اصول سه گانه ای آزادی غربی یعنی احترام انسان، مشخص بودن دین و ترجیح بلا مرجح بودن تحمیل عقیده شخصی بر شخصی دیگر ایمان آورد و یا اگر آزادی اسلامی را عرصه تفکر و اندیشه خود می داند باید با اصولی همچون، اجباری نبودن فضایل اخلاقی، اجباری نبودن عقیده و محبت و اجباری نبودن اصول دین که در اندیشه های شهید مطهری منعکس است و یا اصولی همچون امر به معروف و نهی از منکر و حقوق متقابل مردم و حاکم، بنیان آزادی سیاسی را در اسلام استوار نماید. و اما اموری که به عنوان بنیانهای آزادی سیاسی، در مقاله «آزادی مخالفان سیاسی حکومت علی(علیه السلام)» از آنها نامبرده می شود، اکثراً مربوط به ویژگیهای اخلاقی حاکم می شود. البته در مدل دموکراسی غربی، از آنجا که شرط عدالت از شرایط حاکمیت حذف می شود، اموری چون: تکبر نداشتن، دوست داشتن مردم، توجه به ناپایداری قدرت و غیر ذلک، مجال طرح را نخواهد داشت. اما در الگوی مردم سالاری دینی که در آموزه های اسلامی مطرح می شود، از آنجا که عدالت از شرایط اساسی حاکمی ت قرار می گیرد، آن هم عدالتی نه در سطح عدالت امام جماعت، بلکه عدالتی که تالی تلو عصمت باشد و فرد را زیبنده احراز مقام نیابت و جانشینی از معصوم قرار دهد، چنین اموری جای طرح و شرح و بسط دارد، ولی به عنوان ویژگیهای حاکم اسلامی و نه به عنوان بنیانهای آزادی در اسلام. نگاه تفصیلی به مقاله «آزادی مخالفان سیاسی در حکومت علی(علیه السلام)» وقتی به بررسی بخشهای گوناگون مقاله «آزادی مخالفان سیاسی حکومت علی(علیه السلام)» می پردازیم و از روی تأمل و انصاف اجزاء آن را تجزیه و تحلیل می کنیم، با صرف نظر از پاره ای تأملات جزیی و با اهمیت کمتر که طرح آن از حوصله و مجال این مقاله بیرون است، به پاره ای اظهار نظرها برخورد می کنیم که به نظر می رسد نیازمند تجزیه و تحلیل بیشتری است. آنچه در پی می آید، گزارشی از اهم این موارد است که به ترتیب نگارش مقاله و نشانی آن در شماره ۱۷ مجله حکومت اسلامی عنوان خواهد شد: ۱ـ ص۲۰۵ می خوانیم: «استفاده از عنوان «آزادی» و بحث کردن در باره آن بدون مشخص کردن متعلق آن (از چه و برای چه) کاری نادرست است.» عبارت بالا، فرازی برگرفته از سخن نویسنده ای اروپایی است که در مقاله به علامت تأیید و پذیرش مورد استناد قرار گرفته است. صاحب این قلم هم کاملاً با این سخن موافق و آن را صواب می داند، چرا که به فضای بحثهای مربوط به آزادی شفافیت می بخشد و راه را برای اشتباه، بدفهمی، مغالطه و سوء استفاده مسدود می نماید. امروزه آفت بسیاری از مباحث مربوط به آزادی، به ویژه در جامعه ما، آنجا که پای سیاست بازان به میدان می آید، آن است که برای جمع آراء و میتینگ سیاسی و وجیهه الملّهٔ شدن، از آزادی دم می زنند ولی متعلق آن را برای مخاطبان خود بیان نمی کنند. در حالی که به قول این نویسنده اروپایی (اگر مدافع واقعی آزادی اند و نقاب آزادی بر چهره ندارند) «فیلسوفان و سیاست مدارانی که در مورد آزادی می نویسند، دقیقاً باید این نکته را رعایت کنند.» با این همه، نکته شگفت انگیز آن است که چرا مقاله ناقل این سخن، با آنکه مهر تأیید بر آن زده، خود عامل به آن نیست. چرا که نه تنها، عنوان «آزادی مخالفان سیاسی در حکومت علی(علیه السلام)» عنوانی است که در آن این نکته رعایت نشده است و خواننده نمی داند، منظور از آزادی مخالفان سیاسی، آزادی از چه و برای چه چیز است؟ بلکه سراسر مقاله را هم که خواننده زیر و رو می کند پاسخ این پرسش طبیعی خود را نمی یابد که آیا به عقیده نویسنده، مخالفان سیاسی در حکومت علی(علیه السلام) آزادی از چه داشته اند؟ آیا منظور،

آزادی بیان و قلم و آزادی سیاسی است یا آزادی براندازی یا آزادی عمل یا چیز دیگر؟ ۲ـ ص۲۰۵، می خوانیم: «از آزادی به تبع متعلقی که برای آن در نظر گرفته می شود، معانی گوناگونی را می توان قصد کرد.» شاید با مسامحه بتوان این سخن را پذیرفت. اما توجه به این نکته لازم است که تفاوت در متعلق، موجب اختلاف معنای آزادی نخواهد شد و نمی تواند آن را به مشترک لفظی تبدیل نماید. آزادی یک معنا بیشتر ندارد. شاهدش هم آن است که مقسم برای اقسام گوناگون قرار می گیرد و منطقاً باید مقسم وحدت خود را در تمامی اقسام حفظ نماید. ۳ـ ص۲۰۸ می خوانیم: «آزادی معنوی، وصفی است که فقط فرد بدان متصف می شود.» همچنین ص۲۰۹ می خوانیم: «قانون گریزی و قانون ستیزی، وصفی است که هم فرد می تواند بدان متصف شود و هم جامعه.» مقایسه این دو فراز با یکدیگر، که یکی در باره آزادی معنوی و دیگری در باره آزادی به معنای بی بند و باری است، این پرسش را به ذهن خطور می دهد که آیا ملاک فردی بودن یا جمعی بودن آزادی چیست که آزادی معنوی تنها وصف فرد شمرده می شود ولی قانون گریزی وصف فرد و جامعه، هر دو؟ در حالی که از نظر ملاک با هم تفاوتی ندارند. همان طور که قانون گریزی وصف بالذات برای جامعه نیست، بلکه وصفی است که بالذات بر افراد جامعه و بالعرض بر جامعه، مترتب می شود، آزادی معنوی هم، چنین است. وقتی توده و اکثریت جامعه ای، از قانون، گریزپا بودند و قانون ستیزی عادت برای آنان شد، جامعه را قانون گریز و هرج و مرج طلب می نامند؛ همین سخن را در باره آزادی معنوی نیز می توان گفت. اگر اکثریت افراد یک جامعه، به آزادی معنوی اقبال نشان دادند، می توان، جامعه آنان را، جامعه ای معنوی و پایبند به اصول اخلاقی و ارزشهای انسانی دانست. و این مطلب مهمی است که در بحث تعامل آزادی سیاسی و آزادی اخلاقی که بعداً خواهد آمد، اثری به سزا دارد. ۴ـ ص۲۱۱ می خوانیم: «آزادی یعنی آزادی مخالف و آزادی مخالفت» باید توجه داشت، اینکه بیاییم مردم را در ارتباط با نظام سیاسی حاکم، در دو گروه موافق مطلق و مخالف مطلق طبقه بندی کنیم، و آنگاه ویژگی آزادی سیاسی را در آزادی مخالفان بدانیم، انسان را به اشتباه خواهد انداخت. واقعیت آن است که موافق و مخالف در طیفی گسترده و گوناگون از موافقان مطلق و نسبی تا مخالفان مطلق و نسبی قرار می گیرند و آنچه وجهه غالب مردم را تشکیل می دهد همین موافق و مخالف نسبی است که در سَیَلان است و جابه جا می شود. در باره یک سیاست یا مدیر یا برنامه، گروهی ممکن است مخالف باشند ولی در باره سیاست و برنامه و مدیری دیگر همان افراد ممکن است در گروه موافق قرار گیرند، بنابراین ملاک را نمی توان بر اساس موافق و مخالف آن هم موافق و مخالف مطلق قرار داد. موافق و مخالف از نظر حقوق شهروندی در برابر قانون یکسانند و برای حاکمیت نباید موافق و مخالف تفاوتی کند. آنچه ملاک و ضابطه آزادی سیاسی قرار می گیرد، طبقه بندی درجات مختلف مخالفت است. مخالفت باید قانونمند باشد که در چه درجه ای و تا چه حدودی جایز و در چه حدودی برخلاف آزادی است؟ اما در یک نظام مردم سالاری دینی، موافق و مخالف به عنوان فرد موافق یا مخالف نباید متفاوت باشند. ۵ـ ص۲۱۲ می خوانیم: «نوع اول (امتناع رهایی از حکومت خدا) و نوع دوم (امتناع خروج از قوانین و سنن هستی)» در توضیح این سخن باید گفت، اگر مقصود از «حکومت» در نوع اول، همان ولایت تکوینی الهی است، تفاوتی با نوع دوم نخواهد داشت و هر دو یک چیز خواهند بود، چون حکومت خدا، طبق این تفسیر، اراده و مشیت تکوینی حضرت حق است که همان قوانین و سنن هستی می باشد و انسان را گریزی از آن نیست. و اگر مقصود از «حکومت» ولایت تشریعی الهی است، گرچه، نوع اول با نوع دوم متفاوت خواهد بود ولی رهایی از آن ممتنع نیست و در برابر آزادی اراده بشر عصیان پذیر است. ۶ـ ص۲۱۲ می خوانیم: «آزادی سیاسی و آزادی معنوی نه لازم و ملزوم یکدیگرند و نه با هم غیر قابل جمعند» به مبحث رابطه مقوله آزادی معنوی و آزادی سیاسی از دو نگاه می توان نظر افکند، از نگاه مفهومی و از نگاه تحقق عینی. از حیث مفهومی که به این دو نگاه کنیم، البته از آنجا که آزادی سیاسی و آزادی معنوی قسیم یکدیگر قرار می گیرند، دو قسمی متفاوت و متمایزند. اما اگر از حیث تحقق عینی و پیدایش خارجی به این دو نگاه کنیم، نمی توان آنها را بدون ارتباط و تعامل با یکدیگر ارزیابی نمود. و می توان مدعی شد از پیش شرطهای تحقق آزادی سیاسی به معنای واقعی کلمه، آزادی معنوی است و این

از عمـده تفاوتهـای ماهوی آزادی غربی با آزادی اسـلامی است. در مردم سالاری دینی، برای اینکه آزادی فریب و نیرنگ نباشـد و ملعبه دست سیاست بـازان و اربابـان زر و زور قرار نگیرد، آزادی سیاسـی به آزادی معنـوی گره می خورد. متفکران مغرب زمین از آزادی بیرونی و رفـع موانع در راه اراده انسـان بسـیار سـخن گفته انـد، در حـالی که اگر آزادی درونی نباشـد، آزادی بیرونی هم به معنای صـحیح و کامل عینیّت نخواهد یافت، علاوه بر آنکه به رشد معنوی و روحی و تعالی مکارم اخلاق جامعه هم هیچ توجه نمی شود. به گفته شـهید مطهری: «آزادی اجتماعی بدون آزادی معنوی میسـر و عملی نیست و این است درد امروز جامعه بشری که بشر امروز می خواهد آزادی اجتماعی را تأمین کند ولی به دنبال آزادی معنوی نمی رود.» او در مقام پاسخ گویی به این پرسـش که آیا ممکن است بشـر آزادی اجتماعی داشـته باشد ولی آزادی معنوی نداشـته باشد؟ با اسـتفاده از برهان سبر و تقسـیم منطقی و بررسـی احتمالات و فرضـیه های گوناگون در مورد اینکه چرا در گذشـته آزادی پایمال شـده است؟ معتقد می شود: آن علتی که در دوران گذشـته بشـر را وادار می کرد به سلب آزادی اجتماعی و پایمال کردن حقوق اجتماعی دیگران، حس منفعت طلبی او بوده است. نه علم توانسته است جلوی آن را بگیرد، نه تغییر قوانین. تنها کاری که کرده است این است که شکل و فُرم قضیه را عوض کرده است. بشر امروز به نام جهان آزاد و دفاع از صلح و آزادی، تمام سلب آزادیها، سلب حقوقها، بندگیها وبردگیها را دارد چرا؟ چون آزادی معنوی نـدارد. علم و تکنولوژی هرگز نمی توانـد عامـل تضـمین آزادی باشـد، رشـد آگـاهی و بالا رفتن سـطح شـعور اجتماعی نیز هرچند برای تضـمین آزادی سیاسی مفید است ولی با توجه به قدرتی که اربابان امپراطورهای خبری جهانی بر رسانه ها و مطبوعات دارند، با دورویی و جوفروشـی و گندم نمایی، هر کاری را با نام آزادی انجام می دهند. از مؤسسات فرهنگی، بهداشتی تا مؤسسات مـذهبی و حقـوق بشـر و غیره، هر جـا کـه حمـایتی از حقی اسـت، برای منـافعی است سـرشار. و تنهـا راه برای رهـایی از این آزادی دروغین و هدم قدرت اهریمنی آن، روی آوردن به دین است که هم صداقت دارد و هم به قدرت اجرایی و تسـلط بر نفوس بشـر را و هم می توانـد ارزشـهایی فراتر از آزادی بیافرینند. ۷ـ ص۲۱۴: «آزادی سیاسـی و بی بنـد و باری نیز، هم می تواننـد توأم با یکدیگر باشـند و هم می تواند یکی باشد و دیگری نباشد.» منظور آن است که آزادی سیاسـی و بی بند و باری از نظر منطقی نه مانعهٔ الجمع اند و نه مانعهٔ الخلوّ. در حالی که این داوری با مطالبی که در ص۲۰۹ و ۲۱۰ مطرح شده تهافت دارد. زیرا در آن دو صفحه، پس از آنکه بی بنـد و بـاری به رهایی از قانون و قانون گریزی تفسـیر شـده است و آزادی سیاسـی به عنوان مقوله ای در تقابل با بی بنـد و باری معرفی گشته، آمده است: «این گونه آزادی (سیاسی) وضع متعادلی است که در میانه دو وضع افراطی (هرج و مرج) و تفریطی (اسـتبداد و دیکتـاتوری) ایسـتاده است.» و همچنین می افزایـد: «احترام به آزادی سیاسـی به معنـای نفی بی بنـد و بـاری و بی مهاری حاکمان ... است.» اکنون با توجه به آنچه که در آن دو صـفحه طرح گشته نمی توان پذیرفت که آزادی سیاسی قابل جمع با بی بند و باری است. مگر آنکه کسـی آزادی سیاسـی را در تقابل با رهایی از قانون و بی بنـد و باری نداند. ۸ـ ص۲۱۵: «مطلوبیت و ارزش آزادی» در باره مطالب مطرح شـده پیرامون ارزش آزادی در مقاله «آزادی مخالفان سیاسـی حکومت علی(علیه السلام)» در صـفحه ۲۱۵، چنـد نکته مهم وجود دارد که بی توجهی بـدان، چه بسـا موجب خسـارت باشـد. نخست آنکه: در همان ابتـدا از نظر نویسـنده مقاله، عزیز بودن و ارزش آزادی امری محرز و بی نیاز از اسـتدلال خوانـده شده است. حال با توجه به اینکه متعلق این ارزش محرز، معرفی نشـده و پیش از این پذیرفته شد که ذکر نام آزادی بدون متعلق نادرست است، آیا منظور کدام آزادی است؟ البته این ارزش در اظهار نظر مقاله، بر این اساس استوار گشته که عمل انسان ریشه در ادراک و احساس او دارد، و اگر با عدم تمایل به کاری اجبار شود، موجب نفرت و بیزاری او می شود. در حـالی که این سـخن به آزادی تکوینی و اراده و اختیار بشـر مربوط می شود، چیزی که قابـل انفکاک از انسان نیست. آزادی تکوینی یک واقعیت، یک امر وجودی و یک نعمت الهی است که انسان دوسـتش دارد. اما با مطلـوبیت این آزادی نمی تـوان گفت هر آزادی مطلوب است. سـخن بایـد بر این محور قرار گیرد که از این نعمت چگونه اسـتفاده شود و هنگام اِعمال اراده و وقتی که خواست به اسـتفاده از اراده آزاد خویش بپردازد و تصـمیم بگیرد، آیا هر چیزی را که به انسان

اراده کرد و تمایل نشان داد مطلوب است و ارزشمند خواهد بود؟ سخن در بهره وری از این آزادی تکوینی است؟ و اینکه چگونه برای نوع بهره وری از آن ارزشگذاری نماید؟ همچون دیگر نعمتهای الهی که در جهان تکوین برای بشر خلق شده و شکر آن به این است که استفاده صحیح از آن انجام گیرد و در مسیر تکامل و تعالی مورد بهره برداری قرار گیرد. به قول شهید مطهری؛ بشر و بالاخص بشر اروپایی برای آزادی ارزش فوق العاده ای قایل است و حتی آن را لایق پرستش می داند در حالی که اگر ارزش واقعی آزادی را در نظر بگیریم، نسبت به سایر عوامل سعادت، آزادی عامل نفی موانع از مسیر سعادت است و ارزش عوامل مثبت چون فرهنگ و تعلیم و تربیت مهمتر است. آزادی ایده آل انسان نیست، شرط است. عقیده ما در باب ریشه احترام آزادی، همان حیثیت ذاتی انسان است ولی این حیثیت ذاتی از آن جهت مبنای لزوم احترام است که ناموس غایی خلقت یعنی حقّ ایجاب می کند و منشأ حق،، نظام غایی وجود است. از نظر ما فلسفه اروپایی از لحاظ بیان فلسفه و منشأ آزادی و همچنین از لحاظ بیان علتِ لزوم احترام آزادی عقیم است، زیرا قادر نیست حیثیت ذاتی بشر را آن طور که سبب گردد برای همه لازم الاحترام باشد توجیه کند و نتیجه آن را ذکر کند. طبق آنچه گذشت به نظر می رسد، معیار و محک برای ارزش آزادی عدالت است. آزادی از هر گونه و رنگی که باشد، با محک عدالت سنجیده می شود و نسبت به آن ارزش گذاری می شود همان عدالتی که از اهداف بعثت انبیاست. عدالت از اصول اولیه عقل عملی است که میزان کلی ارزشهاست. و تمامی بایدها و نبایدهای اخلاقی و حقوقی و سیاسی با آن اعتبار می یابند. از این رو آزادی نیز در این چارچوب باید قرار گیرد. آزادی ارزش ذاتی ندارد، ارزش اقتضایی دارد. مادامی که آزادی بر محور عدالت و حق قائم بود، البته ارزشمند است. اما وقتی آزادی، موجب ظلم به خدا (شرک)، ظلم به نفس (گناه) و ظلم به مردم (ستم) شد، تبدیل به ضد ارزش می شود. نکته دوم که در راستای نکته نخست، در باب مطلوبیت و ارزش آزادی باید در آن تأمل نمود، آن است که: در غرب ریشه و منشأ آزادی را تمایلات و خواسته های انسان می دانند، و چنانچه در مقاله «آزادی مخالفان سیاسی حکومت علی(علیه السلام)» نیز انعکاس یافته، تفاوتی میان میل و اراده قائل نیستند. چنین نیست که؛ هرچه را که انسان به دنبال تصور و تصدیق مطلوبیت، شوق یافت، اراده می کند و تصمیم می گیرد. همیشه اراده انسان تابع شوق و نفرت او نمی باشد. چه بسا چیزی را اراده می کند، که کاملاً از آن متنفر است و عکسش نیز صادق است. بعلاوه وقتی میلها و خواسته ها، منشأ و بنیاد ارزش آزادی در عمل قرار گرفت و به گفته مقاله مورد نقد، در ص۲۱۵ «هر کس دوست دارد جسمش همانجایی باشد که دلش هست» نتیجه این بنیاد چیست؟ نتیجه آن است که آزادی، خواسته های شخصی و در محدوده تمایلات خود فرد باشد و هر کس برای لذت جویی و تأمین غریزه های خود آزاد است(تا آنجا که به دیگران آسیب نرساند)؛ در نتیجه آزادی ابزاری خواهد شد برای تأمین امیال و خواسته های شخصی و این آزادی در واقع نوعی حیوانیت رها شده است. مشکل آزادی غربی در همین است که به آزادی بیرونی اندیشیده است ولی به آزادی درونی توجه لازم مبذول نشده است چرا که به گفته استوارت میل: آزادی غربی با فردگرایی رابطه ای تنگاتنگ دارد، لذا آزادی غربی خشونت را نمی خواهد اما در ذات خود در مقابل دیگران طالب خشونت است، زیرا آزادی را برای خود می خواهد. بنابراین برای ارزش گذاری آزادی، و تحلیل فیلسوفانه و انسان شناسانه آن، آنچه باید بنیان قرار گیرد، توجه به فعل و انفعالات درونی انسان است که در بستر آن شوقها و نفرتها و خواسته ها شکل می گیرد. در درون انسان، دو نوع نیرو و کشش دائماً در جدال به سر می برند، نیروی شهوت و غضب و نیروی عقل و وجدان اخلاقی. پس از تصور و ادراک یک شی ء، اینکه چه نیرو و غریزه ای حکم به مطلوبیت آن می کند؟ مسأله مهمی است که برای پی بردن به آزادی واقعی باید این سؤال پاسخ داده شود. اگر در لایه های زیرین و بنیادین اراده، انسان تن بر خواسته ها و تمایلات داد و سودجویی و منفعت طلبی را ملاک قرار داد و به آزادی هر خواسته و میلی پاسخ مثبت ارائه نمود، در واقع قدرت عقل را در اسارت امیال و خواسته ها قرار داده و آن را به زنجیر کشیده است و بروز این فعل و انفعال درونی، استبداد بیرونی است هرچند نام خود را آزادی نهد. و اگر برعکس، نیروی خواسته ها و تمایلات و شهوت و غضب در خدمت عقل قرار گیرد و فرعون درون تسلیم موسای درون گردد، آنجا

است که آزادی واقعی در درون متکون می شود و شکوفایی و طراوت واقعی خود را در بیرون ارائه خواهد داد. آزادی‌بیرونی گلی است که تنها در این دشت و سرزمین رویش می کند. سرزمینی که در آن خردمندی و عقلانیت آزاد و قوای نفسانی و تمایلات در اسارت عقل به سر می برند، سرزمینی که در آن تفرعن، دست خود را به علامت تسلیم در برابر ید بیضای عقل بالا برده است. رشد و بالندگی آزادی سیاسی را تنها در این بستر می توان انتظار کشید. مشکل تحلیل آزادی به صورت فردگرایانه آن است که آزادی مطلق و بی رنگ و بو مورد ارزش گذاری قرار می گیرد، در حالی که باید آزادی را در درون مشخص نمود و در درون برای آن رنگی قائل شد، یکی از دو رنگ را آزادی تکوینی باید پذیرا باشد، اگر رنگ خدایی، معنوی، عقلانی گرفت، خرد و عقل در درون رشد می کند و از آن عدالت و حق طلبی و آزادی سیاسی واقعی جوانه می زند و جامعه را نیز زیر سایه خویش کامروا می کند و اگر رنگ شیطان و شهوت و غضب به خود گرفت و نیروی عقل را در استخدام خویش قرار داد، همه چیز را باید در پای آن فدا شده تلقی کرد. لذا هدف از بعثت انبیاء، در بیرون انسانها اقامه عدالت و قسط، و در درون آنها تزکیه و تعلیم است چرا که باید در درون، نفس اماره را خاموش کرد، تا نفس لوامه و مطمئنه سر برآورد و آزادی واقعی محقق گردد. ۹ـ ص۲۱۷: «چنانکه عنوان مقاله گویاست موضوع سخن «آزادی سیاسی در حکومت علی(علیه السلام) است.» شاید اشتباهی رخ داده است والا آنچه عنوان مقاله است: «آزادی مخالفان سیاسی در حکومت علی(علیه السلام) است و این دو تفاوت جوهری با هم دارند». ۱۰ـ ص۲۱۸ ـ ۲۲۹: «بنیانهای آزادی سیاسی در حکومت علوی» اصول شش گانه ای که در این چند صفحه به عنوان بنیانهای آزادی سیاسی از آنها یاد شده است، همگی توصیه هایی اخلاقی است که از یک والی خوب و حاکم مردمی، انتظار می رود، آنها را مراعات کند. ولی اینکه تک تک این اصول، پایه و بنیانی برای آزادی سیاسی باشد، منطقاً چنین چیزی اثباتش دشوار است، به ویژه در آزادی سیاسی مبتنی بر فلسفه سیاست مغرب زمین که پیش از این به آن اشاره شد. البته تنها بر اساس اندیشه مردم سالاری دینی منعکس در آموزه های اسلامی، به جای این تفصیلات و طی این راه طولانی، می توان به اصل عدالت حاکم اسلامی استناد جست و در پرتو این شرط به این نتیجه رسید که چون حاکم موظف به رعایت دقیق قوانین شریعت است و تمامی حقوق را، اعم از حق الله و حق الناس، باید با دقت هرچه تمامتر، ادا نماید، در بستر این انجام وظیفه، آزادی سیاسی تضمین می شود و در بیرون تحقق عینی می یابد. البته نه بدین معنا که مبانی فکری و فلسفی آزادی سیاسی، عدالت حاکم باشد. بلکه مبانی آزادی سیاسی و حدود و ثغور آن باید با استفاده از معارف دینی و قوانین شرعی معین گردد، آنگاه حاکمان مسلمان، بر اساس عدالتی که شرط حاکمیت ایشان است، موظف می شوند، حقوق عمومی را طبق آنچه کتاب و سنت مقرر نموده اند، استیفا نمایند. اما اینکه در بنیان ششم، داوری و رضایت مردم ملاک مشروعیت قرار گرفته است، گذشته از اشکال بالا، خود این موضوع نیازمند توضیح و تبیین بیشتری است. چرا که طبق این ملاک، حکومت آن حضرت را نمی توان مشروع دانست و آن را موفق ارزیابی نمود و اولین اشکال به خود آن حضرت است که چرا شیوه ای را برنگزیده که مردم خود را راضی نگهدارد و در نهج البلاغه، نمونه های فراوانی از این نارضایتی انعکاس یافته است. آنجا که می فرماید: «یا اشباه الرجال و لا ـ رجال» و یا «قاتلکم الله»و یاایها الناس، انی قد بثثت لکم المواعظ التی وعظ الانبیاء بها امهم و ادّیت الیکم ما ادّت الاوصیاء الی مَنْ بعدهم و ادّبتکم بسوطی فلم تستقیموا وَحَدوتکُم بالزواجر فلم تستوسقوا. لله انتم اتتوقّعون اماماً غیری؟(۱۴) ای مردم من اندرزهای پیامبران برای امت خویش را به شما گفتم و آنچه را اوصیا به امتها رساندند، با شما بازگو نمودم. شما را با تازیانه ادب کردم، ولی نتیجه نبخشید و به وسیله هایی که شما را از نافرمانی باز دارد، متوسل شدم، اما شما فراهم نشدید، شما را به خدا، آیا امامی جز مرا انتظار می کشید؟ «و یا در خطبه ای دیگر خطاب به مردم فرمود: «ایّتها الفرقۀ التی اذا امرتُ لم تطع و اذا دعوت لم تجب؛ ای گروهی که وقتی فرمان می دهم، اطاعت نمی کند و هنگامی که می خوانم، پاسخ نمی دهد». چنانکه شهید مطهری نیز معتقد است؛ علی(علیه السلام) مردی دشمن ساز و ناراضی ساز بود. این یکی دیگر از افتخارات بزرگ اوست. دشمنانش اگر از دوستانش بیشتر نبودند، کمتر هم نبودند. اگر شخصیت علی امروز تحریف نشود، بسیاری

از مـدعیان دوسـتی اش در ردیـف دشـمنانش قرار خواهنـد گرفت. پیـامبر(ص) در پاسـخ شـکایت کننـدگان از او فرمـود: «فوالله انّه لاخشن فی ذات الله من ان یُشـکی» به خـدا سوگنـد او در راه خـدا شدیدتر از این است که کسـی در باره وی شـکایت کند بنابراین گرچه رضـایت تـوده مردم، در کنـار رضـایت الهی، امری مطلـوب است، ولی بـا توجه به اینکه عـده ای رضـایت مردم را حق مطلق ارزیـابی می کننـد و همه چیز را می خواهنـد به رأی بگذارنـد، بایـد مشـخص شود که رضایت مردم، ملاک و شاخص ذاتی نیست. آنچه مهم است، انجـام تکلیـف و فرمـانبرداری از پروردگـار است و از این رو، نمی تـوان تنهـا به جلـوه هـای جـاذبه امـام علی(علیه السـلام) تمسـک نمود و از جلوه های دافعه او پرهیز نمود. اسوه بودن آن حضـرت به این معنا است که در جمیع حرکات و سـکنات او، به عنوان یـک پیکره مرتبـط و متصـل به هم، بایـد مورد بررسـی قرار گیرد و ایمـان به بخشـی و کفر نسـبت به بخش دیگر، قابل پـذیرش نیست. علی(علیه السـلام) مرد خـدا،مرد عدالت و حق بود، با حق حرکت می کرد و از سرزنشـگران هیچ واهمه ای نداشت. محو سـنن خدا و رسول بود، قلبش در بهشت و جسـمش در عمل بود. اگر مردم را هم می خواست، مردم را برای خدا می خواست، نه اینکه برای خود، از آنها دم زند. ۱۱ـ ص۲۲۹ ـ ۲۳۵: «ملاک دانستن مقبولیت مردمی به عنوان رکن مشروعیت دینی نظام سیاسی» مطالب ابراز شده در مقاله «آزادی مخالفان سیاسـی در حکومت علی(علیه السلام)» پیرامون مشروعیت و تأثیر عنصر مقبولیت مردمی به عنوان پایه مشروعیت نظام، مبحث گسترده و پیچیده ای است که مجال پرداختن به آن در این فرصت نیست. اما از آنجا که اظهار نظرهـای بیـان شـده در مقـاله در این بـاب، به نظر می رسـد، فاقـد شـفافیت لازم است و مباحث گوناگونی که مربوط به حوزه های گونـاگون است، از قبیـل نقش رأی مردم در تحقق نظـام اسـلامی یـا در تـداوم آن و یـا در اجرای قوانین اسـلامی و حـتی مربوط به پـذیرش اصـل دین و آزادی در عقیـده، همگی یکجـا طرح شـده و به طـور یکسـان بـا همه آنهـا برخورد شـده، منـاسب است که به صورت فشـرده، برخی از این حوزه ها از هم تفکیک شود و به صورت مجزا مورد تأمل قرار گیرد، و به نظر می رسـد، برای اجتناب از ابهام آفرینی، در سه مرحله به دخالت رأی مردم و مقبولیت اشاره شود. مرحله اول: نقش مقبولیت مردمی در تحقق و استقرار نظام اسـلامی. مرحله دوم: نقش مقبولیت مردمی در تداوم نظام اسـلامی. مرحله سوم: نقش مقبولیت مردمی در اجرای احکام دین توسـط نظام اسلامی. /خ نویسنده:مصطفی جعفرپیشه فرد

آزادی سیاسی

آزادی سیاسـی این مقـاله, ابتـدا آزادی سیاسـی را تعریف می کنـد و برای اثبات آن در نظام اسـلامی دو دلیل کلی میآورد. آن گاه هفت مورد از آزادی سیاسـی ذکرمی کنـد و برای هرکدام, طبق مبانی انتصابی و انتخابی ولایت فقیه, دلایلی مطرح می نماید. یک. تعریف هـا برای آزادی سیاسـی تعریف های مختلف ارائه شـده است از جمله: ۱ـ آزادی سیاسـی این نیست که هرکس هرچه دلش می خواهـد بکنـد, بلکه در جامعه و حکومتی که قوانین حکمفرماست, آزادی معنای دیگری دارد. آزادی آن است که افراد آن چه را باید بخواهند, بخواهند و بکنند و آن چه موظف به خواسـتن آن نیسـتند مجبور نباشند انجام دهند.۱ ۲ـ منظور از آزادی سیاسی به طور سـاده عبـارت از آزادی انجـام دادن انواع کارهـای مختلفی است که حکومت مردمی اقتضـا می کنـد. این کارهـا اصولاـ شامل آزادی اسـتفاده از ابزارهـایی است که از طریق آن ها شـهروند بتوانـد صـدای خود را به گوش دیگران برسانـد, و در حکومت تاثیر عملی داشته باشد.۲ ۳ـ آزادی سیاسی حق فرد در مشارکت در کارهای دولت است از طریق حق رای دادن و انتخاب شدن و آزادی بیـان و روزنامه نگاری و اجتماع.۳ ۴ـ آزادی سیاسـی قسـمتی از حقوق افراد است که به موجب آن می تواننـد حق حاکمیت داشـته باشند, خواه به طور مستقیم و خواه از طریق انتخاب نمایندگان.۴ ۵ـ آزادی های عمومی آزادی هایی است که وسیلهء مقاومت مردم در برابر تجاوزهـای دولت است. بـا تضـمین این آزادی ها دولت نمی توانـد به حقوق افراد تجاوز کنـد و در صورت تجاوز, مردم با اسـتفاده از این حقـوق به مقـاومت بر می خیزنـد. مهم ترین اقسـام این آزادی هـا عبـارت است از: آزادی مطبوعـات و بیـان, آزادی

تشکل حزب و جمعیت, آزادی تظاهرات, آزادی تشکیل سندیکاها و اتحادیه های صنفی, آزادی انتشار کتاب.۵ ۶ـ آزادی سیاسی آن است که فرد بتواند در زندگی سیاسی و اجتماعی کشور خود از راه انتخاب زمامداران و مقامات سیاسی شرکت جوید و یا در مجامع, آزادانه, عقاید و افکار خود را به نحو مقتضی ابراز نماید.۶ در تعریف اول, جملهء آن چه افراد باید بخواهند مبهم و محدود است و در تعریف چهارم, آزادی سیاسی به حق حاکمیت افراد منحصر شده است. تعریف های دیگر به نسبت, جامع است. به نظر می رسد آزادی سیاسی, آزادی فرد در صحنهء سیاست و به بیان دیگر, نبود فشار سیاسی است. حکمرانان, تنها محدود کنندگان آزادی سیاسی مردم اند و سعه و ضیق دایرهء آن, بسته به میزان اعمال قدرت آنان می باشد. اگر قدرتمندان سیاسی, مردم را در مواجهه و مقابله با خود رها کنند, آزادی سیاسی به طور مطلق بر قرار می شود, و اگر به تضییق این دایره بپردازند, آزادی سیاسی محدود می شود. با تعیین گسترهء آزادی مردم در بیان و عمل خویش و محدودهء مجاز اعمال قدرت حاکمان سیاسی در حکومت اسلامی, قلمرو آزادی سیاسی در نظام اسلامی مشخص می شود. دو. دلیل ها آیا آزادی سیاسی در نظام اسلامی حق مردم است؟ و آیا در استفاده از آن موظفند؟ پاسخ به سوال اول وظیفهء حکومت اسلامی را مشخص می کند, و پاسخ به پرسش بعدی, تکلیف حکومت و مردم را می نمایاند. برای این دو می توان به دو دلیل کلی تمسک کرد: ۱ـ اهتمام به امور مسلمانان۷ امور مسلمانان مراتب مختلف دارد اهتمام به بعضی از آن ها مستحب است و اهتمام به امور مهم آنان ـ از جمله اموال, اعراض و نفوس – واجب است. حکومت, که عهده دار رسیدگی به این امور مهم است, از اهم مسائل مسلمانان به شمار می رود و اهتمام به آن واجب است. اهتمام به حکومت هم به معنای تشکیل آن است و هم استمرار مشروعیت و کارآمدی آن را در بر می گیرد. لازمهء این اهتمام, حضور مستمر مردم در صحنهء سیاست و استفادهء درست از آزادی سیاسی خویش است. دلایلی که اصلاح امر مسلمانان را لازم می شمارد۸ نیز بیانگر این است که در بعضی از مراتب, اصلاح امور مسلمانان جز با بهره گیری آنان از حق سیاسی خود میسرنیست. ۲ـ مسئولیت حاکم در قبال مردم مسئول بودن حاکم یک اصل از اصول قانونی کشور در عصر جدید است که اسلام آن را ابداع کرده و کسی بر آن سبقت نگرفته است۱ فرمانروا مسئول است و مسئولیت کامل قانونی دارد, نه تنها در برابر انتخاب کنندگان خود و کسانی که با او بیعت کرده اند بلکه در برابر آحاد مردم. امام سجاد(ع) می گوید:فرمانروا به خاطر مسئولیتی که در برابر مردمش بر دوش دارد و انجام کارهای واجبی که بر اوست آزموده می شود هم چنین مردم به وسیلهء فرمانروا آزمایش می شوند, زیرا آنان بر فرمانروا حقوقی دارند که پاسداری از آنها لازم است. بنابراین هریک به وسیلهء دیگری آزموده می شود و سستی در هریک از دو طرف, مایهء واکنش منفی در برابر دیگری می گردد.۹ محمد بن ابابکر نیز که از طرف حضرت امیر(ع) والی مصر بود به مردم گفت: اگر دیدید کارگزاری ناحق و نادرست است او را به سوی من آورید و مرا در مورد او سرزنش کنید. همانا من به آن خوشحال می شوم.۱۰ این سخن پیامبر(ص) که همه شما راعی هستید و همه شما در مقابل رعیت خود مسئول می باشید۱۱, مسئولیت همه نسبت به همه را اثبات نمی کند, ولی بر مسئولیت هر راعی نسبت به رعیتش دلالت دارد که مصداق بارز آن مسئولیت حاکم در قبال مردم است. جملهء (همهء شما راعی هستید) نیز نمی تواند مسئولیت همگانی را ثابت کند چون همه نسبت به هم راعی نیستند پدر نسبت به فرزندانش راعی است و حاکم نسبت به مردم. طبق این روایت, مسولیت هر راعی نسبت به رعیتش مطلق است یعنی هم خدا از او سوال می کند که آیا وظیفه ات را نسبت به رعیتت انجام داده ای؟ وهم رعیت و دیگران می توانند از او بپرسند. بنابر مبنای ولایت انتخابی میتوان گفت: مردم راعیان حقیقی, و حکمرانان رعیت و خدمتگزار واقعی مردم اند همان طور که حاکم باید وظایفش را نسبت به مردم انجام دهد, آنان نیز از جانب خدا, حاکم و دیگران مورد سوال قرارمی گیرند که آیا مواظب حکومت بوده اند و وظیفشان را در قبال او انجام داده اند؟ این مسئولیت, آزادی حضور مستمر مردم در صحنه سیاست و نظارت و عملکرد مناسب در قبال حکومت را می رساند. اگر سخن پیامبر(ص) جملهء اخباری باشد بالملازمه بر آزادی سیاسی مردم دلالت دارد و اگر انشا در قالب اخباراست مردم را به سوال از حاکم موظف می کند. سه. آزادی ها ۱ـ انتخاب از

دیدگاه ولایت انتصابی, مشروعیت حکومت ولی فقیه ناشی از نصب عام امامان(ع) است و مردم در تفویض ولایت به او هیچ گونه اختیاری ندارند. اما در کارآمدی حکومت نقش اصلی دارند. بیعت گرفتن پیامبر(ص) و امامان(ع) از مردم نیز برای کارآمدکردن ولایتشان است, نه برای انتصاب آنان. در نامهء امیرمومنان(ع) به شیعیانش آمده است: پیامبر(ص) به من سفارش کرد و گفت: ولایت امت من با تو است ای فرزند ابی طالب, پس اگر در آسایش و آرامش, تو را به ولایت برگزیدند و با خرسندی بر تو توافق کردند, امر ایشان را به پا دار و اگر بر تو اختلاف ورزیدند آنان را با آن چه در آنند رها کن.۱۲ در توضیح این روایت گفته شده است: از این روایت آشکار می شود که برای تولیت مردم هم اثری است, و کار, کار آن هاست. بنابراین تولیت آنان در طول نص و در رتبهء متاخر از آن است.۱۳ اما به نظر می رسد اگر منظور از تولیت طولی همان کارآمدی یا مشروعیت ثانویه است سخن درستی است, وگرنه کسی که به ولایت منصوب شد, نصب مجدد او تحصیل حاصل است. مگر این که گفته شود نصب پیامبر(ص) کامل نمی شود جز با نصب مردم. هم چنین به نظر می رسد سخن حضرت امیر(ع) در روز بیعت نیز مربوط به کارآمدی حکومت اوست نه مشروعیتش: ای مردم ـ حاضران و شنوندگان – این امر مربوط به شماست. کسی را, جز آن که شما برگماشتید, در آن حقی نیست.۱۴ در این سخن حضرت امیر(ع) که کسی که اطاعت نمی شود رایی ندارد.۱۵, اگر منظور از نداشتن رای این است که حق فرمان دادن ندارد, حضرت به ولایت انتخابی نظر دارد و اگر منظور, عدم کارآیی و نفوذ کلمه است منظور, تاثیر مقبولیت عامه در اجراست. و چون جملهء حضرت بیانگر وضعیت خود اوست بی شک, منظور عدم کارآیی است. هم چنین در صلح نامهء امام حسن(ع) با معاویه آمده است : حکومت بعد از او ۱:معاویه بین مسلمانان به مشورت گذاشته می شود.۱۶ و امام رضا(ع) از پیامبر(ص) نقل می کند که: هرکس از شما خواست بین جماعت مسلمین تفرقه ایجاد کند و امر ۱:حکومت مردم را غصب نماید و بدون مشورت به ولایت برسد, او را بکشید.۱۷ شرط کارآمدی حکومت, انتخاب آزادانهء حاکمان توسط مردم است. حضرت امیر(ع) نیز کسی را به بیعت با خویش مجبور نکرد: ۱ـوی در نامه به طلحه و زبیر نوشت: شما به اختیار خود با من بیعت کرده اید. و همانا مردم به خاطر سلطهء غالب و یا به خاطر مالی آماده با من بیعت نکرده اند.۱۸ ۲ـکعب بن سور به مدینه آمد تا در مورد بیعت طلحه و زبیر تحقیق کند که آیا به میل خود بیعت کرده اند یا با اکراه و حضرت امیر(ع) راه تحقیق را بر او بازگذاشت.۱۹ ۳ـحضرت امیر(ع) در مورد بیعت عبدالله بن عمر, به مالک گفت: آن را به اکراه از او نمی خواهم, راه را بر او باز گذارید.۲۰ طبق این دیدگاه, فقیهانی که خود را واجد شرایط می دانند یا باید خود به تشکیل حکومت اقدام کنند و یا خود را در معرض انتخاب مردم بگذارند تا معلوم شود که کدام یک از مقبولیت بیش تری برخوردارند چون بدون پذیرش مردم, ولی فقیه کارایی نخواهد داشت. و بنابراین که یکی از این فقیهان, منصوب است نه همهء آنان, برای کشف او, به رای مردم نیاز است. پس با دید نصب, انتخاب مردم یا برای کارآمد کردن ولایت است و یا برای کشف ولی منصوب. از دیدگاه ولایت انتخابی, مشروعیت حکومت ولی, ناشی از رای مردم به فرد واجد شرایط ذکرشده از جانب ائمه(ع) است, که از آن می توان به مشروعیت الهی مردمی تعبیر کرد. صاحب تفسیر شریف المیزان نیز در عصر غیبت, ولایت را از طریق شورا محقق می داند.۲۱ بنابراین نظر بر همهء کسانی که خود را واجد شرایط می دانند واجب کفایی است که خود را در معرض انتخاب مردم بگذارند تا مردم به یکی از آنان ولایت را تفویض کنند. طبق قانون اساسی نیز: پس از مرجع عالیقدر۱ امام خمینی۱ تعیین رهبر به عهدهء خبرگان منتخب مردم است. خبرگان رهبری دربارهء همهء فقهای واجدشرایط مذکور در اصل پنجم و یکصدونهم بررسی و مشورت می کنند, هرگاه یکی از آنان را اعلم به احکام و موضوعات فقهی و مسائل سیاسی و اجتماعی یا دارای مقبولیت عامه یا واجد برجستگی خاص در یکی از صفات مذکور در اصل یکصدونهم تشخیص دهند او را به رهبری انتخاب می کنند. حکومت, تنها با ولی منصوب یا منتخب اداره نمی شود و نیازمند کارگزاران فراوانی است. از منظر نخست, ولی فقیه منصوب است اما دلیلی بر انتصاب دیگر کارگزاران حکومتی از جانب ائمه(ع) وجودندارد جز این که گفته شود ولی فقیه منصوب را بدون شرط باید پذیرفت و او در انتخاب کارگزاران حکومتی

موظف به مشورت با مردم و عمل بر طبق خواست آنان نیست. در این صورت سایر دست اندرکاران حکومتی, مثل خود ولی, مشروعیتشان را از نصب او می گیرند ولی کارآمد بود نشان بسته به مقبولیت مردمی است. مرحوم امام که به ولایت انتصابی معتقد بود در این باره می گوید: هرکدام در هر جایی که هستید, مامورینی که می خواهید بفرستید به اطراف, این مامورین را درست توجیه کنید که با ساخت مردم موافق باشند اینها با مردم همفکر باشند.۲۲ ولی از منظر دوم, دیگر کارگزاران حکومتی نیز, مثل خود ولی, مشروعیتشان را از انتخاب مردم می گیرند. طبق هردو دیدگاه هرجا که مشروعیت یا کارآمدی حاکمان با رای مردم حاصل می شود, همهء مردمی که در کشور اسلامی زندگی می کنند از حق رای دادن برخوردارند و تفاوتی بین زن ومرد, مسلمان و غیرمسلمان نیست. البته بعضی از فقها, شرکت زنان در انتخابات را جایز ندانسته اند, و بعضی آن را بر مبنای توکیل پذیرفته اند: زنان حق رای دادن دارند, زیرا انتخابات و رای دادن از قبیل توکیل است نه تفویض ولایت. و همین که انسان عضو جامعه ای باشد و در آن مالی یا حق دیگری داشته باشد حق توکیل دارد.۲۳ ۲ـ نظارت پس از انتخاب, نوبت به نظارت بر حکومت می رسد که حق مردم است. پس از تشکیل حکومت انتصابی یا انتخابی, مردم موظف به حضور در صحنهء سیاست و نظارت بر کار آن هستند. حضرت امیر(ع) هنگام معرفی ابن عباس به مردم بصره گفت: به او گوش دهید و فرمانش برید تا آن جا که او از خدا و رسول اطاعت می کند. پس اگر در میان شما حادثه ای ۱:بدعتی ایجادکرد یا از حق منحرف شد بدانید که من او را از فرمانروایی بر شما عزل می کنم.۲۴ در این حکم, مردم ناظر و داور بر عملکرد کارگزاری قرار داده شده اند که خود, مفسر قرآن و آشنا به احکام دین بوده است. لازمهء اطاعت از دستور حضرت امیر(ع) این است که مردم همواره بر ولی منصوب او نظارت داشته باشند تا اگر از حق منحرف شد اطاعتش نکنند. اگر نظارت نباشد هیچ گاه نمی توان ثابت کرد که او از مشروعیت ساقط شده است مگر این که خود بگوید. طبق این سخن حضرت امیر(ع) علت وجوب نظارت مردم بر حاکمان, احتمال خطای آنان است که آن را به خود نیز نسبت داده است: پس ,از گفتن حق, یا رای زدن در عدالت باز مایستید, که من نه برتر از آنم که خطا کنم, و نه در کار خویش از خطا ایمنم, مگر که خدا مرا در کار نفس کفایت کند که از من بر آن تواناتر است.۲۵ و اگر مسی ء بودم مرا سرزنش کنید. البته این سخن, جملهء شرطیه است و برای آن حضرت خطایی را ثابت نمی کند اما فلسفهء نظارت مردم بر حاکم را به وضوح می رساند. بعضی, نظارت مردم بر حکومت را ضامن امنیت و حفظ حکومت دانسته اند: آگاهی و مشارکت و نظارت همگان بر حکومت خودشان, خود برترین ضمانت حفظ امنیت در جامعه می باشد.۲۶ و اگر مردم بخواهند جمهوری اسلامی را حفظ کنند, باید مواظب باشند که رئیس جمهور و نمایندگان مجلس انحراف پیدا نکنند از حیث قدرت طلبی و از حیث مال طلبی.۲۷ حضرت امیر(ع) در سخنی دیگر, وضع حکومت را چنان ترسیم می کند که گویی شخص حاکم و برنامه ها و کارهای حکومتی, به جز اسرار جنگی, باید در معرض دید و نظارت مردم باشد: بدانید حق شماست بر من که چیزی را از شما نپوشانم جز راز جنگ.۲۸ و از پیامبر(ع) نقل شده است که: هرکس را خدا به ولایتی بر مسلمین برساند و او خود را در برابر حاجت آنان مخفی بدارد, خدا خودش را در برابر نیازمندی و فقر او در روز قیامت مخفی می دارد.۲۹ حضرت امیر(ع) نیز به فرماندار مکه نوشت: بین تو و مردم هیچ واسطه ای نباشد مگر زبانت و پرده ای نباشد مگر صورتت و مبادا نیازمندی را از ملاقات با او منع کنی.۳۰ طبق اصل اولی, مردم در نظارت بر ولی فقیه و کارگزاران حکومتی آزادند, اما با گسترش جامعهء اسلامی, به نظر می رسد, نظارت عمومی ـ دست کم – در بعضی موارد نظم عمومی را به هم زند و یا به علت کثرت اشتغال مردم, جامهءعمل به خود نپوشد از این رو مردم, که ناظران مشروع بر حکومت اسلامی هستند, می توانند راهکار تازه ای بیابند و از طریق آن نظارت کنند. یکی از راه های نظارت بر حکومت, از نظر قانون اساسی, نظارت مردم از طریق مجلس خبرگان است و بر طبق اصل صدویازده: هرگاه رهبر از انجام وظایف قانونی خود ناتوان شود یا فاقد یکی از شرایط مذکور در اصول پنجم و یکصد و نهم گردد, یا معلوم شود از آغاز فاقد بعضی از شرایط بوده است, از مقام خود برکنار خواهدشد. تشخیص این امر به عهدهء خبرگان مذکور در اصل یکصدوهشتم می باشد. این

اصل, اهمیت جایگاه مجلس خبرگان و وظیفهء سنگین اعضای آن ها را بیان می کند. مردم برای انجام مسئولیت خود باید به آنان رجوع کنند و از آنان بخواهند که به وظیفهء خود عمل کنند. ۳ـ شکایت پای بندی به حق نظارت مردم, ایجاب می کند که در حکومت اسلامی, فرد یا نهادی به عنوان مرجع رسیدگی به نتیجهء نظارت مردم و احیانا شکایت آنان وجود داشته باشد. حضرت امیر(ع) علاوه بر آن که مردم را به این امر مهم تشویق می کرد, خود نیز افرادی برای تحقیق پیرامون احوال شخصی و نحوهء ادارهء والیان می فرستاد و در بعضی موارد با رسیدن گزارش اینان, به عزل یا توبیخ عاملان خود اقدام می کرد. نامه های ۴۰ و ۴۳ و ۴۵ و ۶۳ و ۷۱ نهج البلاغه در همین موارد نوشته شده است. شکایت, همانند نظارت, از مقام های مختلف حکومتی در موارد شخصی و عمومی جایز است. و تساوی مردم در برابر قانون الهی و دادگاه, ایجاب می کند که اگر کسی دعوای شخصی در مورد دین و ارث و با حاکم مسلمین دارد و یا ادعا می کند که حاکم حقوق عمومی را تضییع کرده است, بتواند آزادانه به مرجع قانونی مراجعه کند, و آنان نیز موظفند به طور مستقل عمل کنند و در مقام قضاوت, رئیس و مرئوس, رهبر و رهرو, غنی و فقیر و را به یک نگاه بنگرند. از این جا می توان به این نکته پی برد که قضاوت, هرچند از شئون حکومت است و قاضیان, منصوب حاکم هستند, اما این نصب باید به گونه ای باشد که اولا: قاضیان مستقل و آزاد به کار گمارده شوند, ثانیا: حین قضاوت در مورد این گونه شکایات, حاکم توان عزل آنان را نداشته باشد, والا نقض غرض می شود. بعضی از علمای اهل سنت با استناد به آیهء فان تنازعتم فی شیء فردوه الی الله والرسول۳۱ گفته اند چون اولی الامر بعد از الرسول ذکر نشده است, پس اولی الامر هم جزء مردم به حساب آمده اند و می شود مردم با آنان به تنازع برخیزند.۳۲ و مردم حق نزاع با حکام و حکومت دارند.۳۳ بعضی دیگر نیز به همین گونه به آیه استدلال کرده اند: تکلمه ء – فان تنازعتم – به خودی خود اجازهء اختلاف و رخصت و امکان تنازع را می رساند. اختلاف و تنازعی که به صورت عام موجه و می تواند مابین مومنین و اولی الامرشان باشد یا میان خودشان, چه دربارهء موضوعات مختلف حقه داخلی و چه دربارهء دستورات و شخص اولی الامر.۳۴ این برداشت از آیه, این چنین مورد ایراد قرار گرفته است: مخاطب در سخن خدای بزرگ فان تنازعتم مومنانی هستند که در صدر آیه مورد ندا قرارگرفته اند و ظاهرا منظور از تنازع, تنازعی است که بین خود این مومنان واقع می شود نه بین اینان و اولی الامر.۳۵ به نظر می رسد برداشت دوم صحیح تر است, ولی آیه امکان نزاع بین مردم و اولی الامر را نفی نمی کند و از این نظر ساکت است. برای این که ببینیم آیا می شود با ولی امر تنازع کرد یا نه, باید به ادله دیگر رجوع کنیم. صدر آیه وجوب اطاعت از اولی الامر را می رساند و اولی الامر هم همان طور که بعضی گفته اند۳۶ منحصر در ائمه(ع) نیست و روایات در این خصوص, بیانگر حصر اضافی است نه حقیقی. بنابراین, نظارت, تنازع و شکایت از حاکمان اسلامی, اگر با اطاعت مانعه الجمع است حرام است وگرنه دلیلی بر حرمتش نداریم. و به نظر می رسد مواردی از قبیل نصیحت, اعتراض و نظارت و تنازع و شکایت از حاکم, به ویژه حاکم غیرمعصوم, لازمهء رابطهء خالصانه با او و موجب تقویت کارآمدی حکومت است. البته از طریق مراجع قانونی و به گونه ای که موجب هرج و مرج و تضعیف نظام نشود. ۴ـ ارشاد کار عمدهء حکومت اسلامی اجرای احکام شرعی و حکومتی است, و برای این کار نیازمند شناخت احکام اولی و ثانوی شرعی و تشخیص مصالح عمومی است. حکمرانان, اگر معصوم نباشند, در این شناخت و تشخیص در معرض خطا هستند. از این رو آگاهان همواره باید مراقب باشند و آرای آنان را در ترازوی نقد گذارند و اگر آن را خطا یافتند به ارشاد حاکمان بپردازند. ارشاد جاهل به حکم مستحب و مکروه, مستحب, و ارشاد جاهل به حکم واجب و حرام, واجب است, و ارشاد حاکم جاهل به قانون شرع و مصلحت از مهم ترین واجب ها می باشد و به این بهانه که حاکم یا هیئت حاکم عهده دار و مسئول آن هستند نمی توان از خود سلب مسئولیت کرد. باید از آن ها آگاه شد و ناآگاهان را نیز ارشادکرد. ارشاد جاهلان به موضوع, همانند تبلیغ دین به جاهلان به احکام, گاهی واجب است. تنها در مواردی که اسلام نخواسته است به خاطر آن ها مردم در فشار قرارگیرند و بنا را بر مسامحه گذاشته است ـاز قبیل طهارت و نجاست۱ آگاه کردن دیگران به چیزی که موضوع حکم شرعی قرارمی گیرد و فرد را به زحمت می اندازد, رجحان

ندارد. اما آن جا که به مردم نفعی می رسد, بیان موضوع, راجح است و در باب دماء و اعراض و احتمالا اموال نیز ارشاد جاهلان واجب است. مسائلی که مربوط به حقوق عموم مردم می شود نیز از امور مهم است و جاهلان به آن را باید آگاهانید. لزوم حضور مسلمانان در صحنه های سیاسی, اقتصادی, فرهنگی و و لزوم اظهارنظر آنان از همین باب است. وقتی برای اجرای یک سیاست اقتصادی و یا غیر آن از سوی حکومت, منابع هنگفتی از بیت المال هزینه می شود, از اشتباهی که در یک مسئله عرضی در مورد یک مسلمان رخ می دهد کم اهمیت تر نیست. هم چنین اگر حاکم تصمیمی بگیرد که به سبب آن, مثلاـ آزادی مشروع عدهء زیادی از شهروندان جامعهء اسلامی مخدوش می شود, این نیز از امور مهم است و برای جلوگیری از تضییع حقوق مردم باید سخن حق را اظهارکرد و کتمان آن گناهی بزرگ است و روایاتی که در مذمت کتمان علم وارد شده است, شامل این موارد نیز می شود. با مراجعه به تاریخ دوران حکومت پیامبر(ص) در مدینه و حضرت امیر(ع) در کوفه, روشن می شود که با وجود حضور معصوم(ع) در راس حکومت, اصحاب آزادانه سیاست گذاری های حکومتی و نحوهء تدبیر امور مردم را مورد نقد قرار می داده اند و نظرهای خود را ابراز می نموده اند و معصومان(ع) نیز از اظهارنظر آنان استقبال می کرده اند. همین که اصحاب در اظهارنظر خود, با مخالفت ائمه(ع) روبه رو نشده اند دلیل بر تایید کار آنان از جانب ائمه(ع) است. چون اگر اظهارنظر در مقابل ائمه(ع) و یا اعلام نظر ابتدایی به آنان, شرعا مجاز نبود, ائمه(ع) آنان را نصیحت و یا نهی می کردند. به چند نمونه از اظهارنظر مرشدانهء اصحاب توجه کنید: ۱ـ یکی از زنان ایستاد و از پیامبر(ص) خواست که برای زنان وقت مشخص قراردهد۳۷.۱ ۲ـ حباب بن منذر در جنگ بدر, وقتی پیامبر(ص) مسلمین را در نزدیک ترین چاه بدر فرودآورد, چنین اظهارنظر کرد: ای رسول خدا آیا این منزلی است که خدا تو را در آن فرود آورده است و بنابراین, نباید جلو یا عقب تر از آن برویم یا این که نظر تو و حیلهء جنگی است؟ پیامبر(ص) فرمود: نظر و حیلهء جنگی است. حباب گفت: ای رسول خدا همانا این منزل مناسبی نیست, مردم را به پای دار تا به چاه آبی که به دشمن نزدیک تر است برسیم و فرودآییم و حوض پرآبی بسازیم, آن گاه با آنان بجنگیم. در این صورت ما آب خواهیم داشت و آنان تشنه می مانند۱ پیامبر(ص) گفت: ای حباب, نظرت را پیش نهادی. آن گاه مسلمانان همراه خود را حرکت داد و کنار نزدیک ترین آب فرودآمد و به آن چه حباب نظرداده بود عمل کرد.۳۸ ۳ـ رسول خدا(ص) نزد آنان آمد و آنان از او خواهش کردند که سمره بن جندب را حکم قراردهد.۳۹ ۴ـ مالک اشتر به حضرت امیر(ع) پیشنهاد داد که او را برای حکمیت انتخاب کند.۴۰ و احنف پیشنهادکرد که عضو علی البدل باشد.۴۱ ۵ـ مالک اشتر وضعیت کمبود و گرانی آب را برای حضرت امیر(ع) توصیف کرد و گفت: از تشنگی بمیریم درحالی که شمشیرهایمان به کمرمان بسته و نیزه هامان در دستمان است؟ ۴۲ ۶ـ مالک اشتر قبل از افتادن فرات به دست سپاه شام به حضرت امیر(ع) گفت: همانا آنان در رسیدن به آب و زمین هموار بر تو سبقت گرفته اند. اگر صلاح بدانی, پیش برویم تا از آنان بگذریم و به روستایی رسیم که از آن خارج شده اند.۴۳ ۷ـ مالک اشتر به حضرت امیر(ع) گفت: به خدا قسم ای امیرمومنان اگر مرا به سوی معاویه فرستاده بودی, از این شخص برای تو بهتر بودم.۴۴ ۸۱ ابن عباس و مغیره بن شعبه به حضرت امیر(ع) در مورد ابقای مقاویه و عمال عثمان اظهار نظر کردند, حضرت به آنان چنین پاسخ داد: ای ابن عباس تو نظرت را به من می گویی و من ملاحظه می کنم, پس آن گاه که از اجرای نظر تو سر باز زدم تو از من اطاعت می کنی.۴۵ حاکم برای دستیابی به نظرهای مردم, می تواند با آنان مکاتبه و مذاکره کند و یا به مشورت بنشیند. هرگاه دایرهء حکومت حاکم گسترش یافت و احتیاجات و تکالیف زیادی متوجه او شد, قهرا نیازمند زیادکردن مشاوران و ایادی و عمال در دایره های مختلف حکومتی است. از مهم ترین دلایل ضرورت مشورت حاکم با مردم و آزادی در اظهارنظر خود, آیات و روایاتی است که شان نزول و بیان آن ها, حساس ترین مسائل مردم است. هرچند حتی نتیجهء مشورت, به لحاظ نظامی زیانبار بوده و رای پیامبر(ص) صائب بوده است, ولی برای اهمیت بخشیدن به این اصل بنیادی در روند ادارهء جامعه, پیامبر(ص) از نظر خود اغماض و به نظر جمع عمل کرده است.۴۶ برخی گفته اند: آیهء وشاورهم فی الامر وجوب مشورت بر پیامبر(ص) را می رساند و به طریق اولی وجوب مشورت را

برای جانشینان پیامبر(ص) ثابت می کند.۴۷ و بعضی می گویند: خدا و پیامبر از مشورت بی نیازند و معصومان(ع) علم غیب دارند و از خطا هم مصون هستند, بنابراین در کشورداری خطا نمی کنند تا این که برای پیشگیری از آن مجبور به مشورت باشند. به نظر می رسد آنان علم غیب دارند اما در اجرای احکام کلی شرعی و تشخیص مصالح عمومی موظف به استفاده از آن نبوده اند. از پیامبر(ص) نقل شده است که: من جز بشر نیستم, شما دعوی نزد من آورید و شاید بعضی از شما دلیلش را بهتر از دیگری تبیین کند و من به نفع او حکم دهم. اگر به نفع کسی حکم کنم که مستحق نیست, او نباید آن را بگیرد که چیزی جز پارهء آتش نیست.۴۸ علاوه بر آن, امر به مشاوره با مردم متوجه همهء حاکمان اسلامی است و به فرض که پیامبر(ص), به دلیل روایت, مکلف به آن نباشد, ظهور امر در وجوب, برای حاکمان غیرمعصوم باقی است. و پیامبر(ص) مورد آیه نیست تا خروجش از تحت وجوب آیه, مستهجن باشد بلکه مخاطب آیه است. هرچند گفته اند دیگر امرهای ذکرشده در آیه مستحبی است, اما با توجه به این که ظهور سیاقی ضعیفترین ظهور است, نمی تواند بر ظهور لفظ امر در وجوب مقدم شود. ممکن است تصورشود که امر در آیه, عقیب توهم خطر است و بیش از اباحه را نمی رساند ولی توهم حظر به خاطر اصل مشورت پیامبر(ص) با مردم نبوده بلکه جواز پیروی آن حضرت از رای اکثر مجاهدان مورد شک بوده است. بعد از مشورت حاکم با مردم و شنیدن نظر آنان, حکم عملی به نتیجهء مشورت و تبعیت از آرای مردم مورد بحث قرار می گیرد. بدون شک مردمی که حکومت اسلامی را پذیرفته اند, نمی توانند به کنارنهادن حکم اسلام نظربدهند سخن خدا برترین سخن و بیش از هر حکمی, هم آهنگ با مصالح واقعی مردم می باشد. اما در محدودهء تشخیص مصالح عمومی و کیفیت اجرای آن ها, بنابر نظریهء انتخاب, مردم می توانند در آغاز توکیل, با حاکم شرطکنند که باید از نظر آنان پیروی کند و این شرط خلاف شرع نیست. و بنابر نظریهء انتصاب نیز تشخیص مصالح عمومی شان فقیه نیست چون تشخیص موضوع است و به عهدهء عرف نهاده شده است. ممکن است گفته شود فقیه حاکم برای تشخیص مصالح نصب شده است و او عهده دار شناخت موضوع حکم و خود حکم می باشد. ولی فقیه آرای متخصصان مسائل مختلف کشوری را می شنود ولی نظر خودش, قانون است. هرچند این استدلال, قوی به نظر می رسد اما می توان گفت همان گونه که قاضی منصوب از جانب ائمه(ع) موظف است طبق بینه حکم کند, حاکم منصوب نیز باید چنین کند و آرای آگاهان عادل به منزلهء بینه برای تشخیص موضوعات احکام حکومتی است. و در تعارض بینات, قوت و کثرت آن ها اطمینانآورتر است. البته قاضی به علم خود نیز می تواند عمل کند, به شرط این که هرکس دیگری هم که در جای او باشد و قرائن و شواهد را ملاحظه کند برایش قطع حاصل شود. به نظر می رسد تشخیص موضوعات احکام حکومتی و تشخیص مصالح, باید به عهدهء مجموعهء برجسته ترین آگاهان جامعه باشد تا مردم به آن اطمینان پیدا کنند و زمینهء پذیرش آنان فراهم شود و عقلا, گردن نهادن به قانون مصوب را نیکو شمارند. کارآمدی حکومت فقیه منصوب یا منتخب در این است که حتی الامکان به آرای مردم عمل کند تا رضایت آنان را به دنبال داشته باشد. رضایت مردم از امور مهم سیاسی است که با ازبین رفتن آن, در بسیاری از موارد, حکومت به خطر می افتد. حفظ نظام اسلامی ایجاب می کند که در مواردی که جلب رضایت مردم مستلزم خلاف شرع نیست, حتی اگر به صلاحشان نمی باشد, به نظر آنان عمل شود. قرظه بن کعب یکی از والیان حضرت امیر(ع), درنظر داشت برای مردم توسط خودشان نهری حفر کند, مردم ـ هرچند به نفع آنان بود - به این کار راضی نبودند. قرظه برای جلب رضایت حضرت امیر(ع), چند مامور پیش فرستاد. امیرمومنان (ع) چنین نوشت: ا۱ینان از من خواستند به تو نامه بنویسم که مردم را به حفر نهر به کار گیری و من موافق نیستم کسی را که به کاری مایل نیست مجبورکنم.۴۹ در جنگ صفین نیز وقتی مردم حضرت را برای پذیرش حکمیت تحت فشار قراردادند, رای آنان را پذیرفت: من شما را از حکومت حکمین نهی کردم پس شما امتناع کرده, مخالفت نمودید مانند مخالفین پیمان شکن تا این که به میل و خواهش شما رفتارکردم. ۵۰ بدون شک, صلاح مسلمانان در ادامهء جنگ با معاویه بود, اما وقتی بسیاری از جنگجویان در مقابل امام(ع) ایستادند و تصمیم به کشتن او گرفتند, مصلحت مسلمانان در پذیرش رای و جلب رضایت آنان قرارگرفت. سکوت دردآور

بیست وپنج ساله‌ء آن حضرت نیز بدین گونه قابل توجیه است. رضایت مردم و توجه به نظر آنان آن قدر مهم است که حضرت امیر(ع) به مالک سفارش می کند: اگر رعیت به تو گمان ستمگری بردند, عذر و دلیلت را برای آنان آشکارکن و با این کار, گمان هایشان را از خود دورکن, زیرا در این کار ریاضت و عادت دادن است به خود و مهربانی بر رعیت.۵۱ مرحوم امام خمینی, رجوع به ولی فقیه و کارشناسان امور کشوری و عمل به نظر آنان را از باب رجوع جاهل به عالم می دانست: شما کارشناس اسلامی هستید و قواعد اسلام را می دانید, لکن بعضی مسائل سیاسی را شماها هم نمی توانید حلش کنید محتاج به اینها هستید.۵۲ همو نیز گفت: هرچه هست ملت است. حکومت ها باید بر طبق امیال ملت عمل بکنند. بر طبق مصالح ملت عمل بکنند. امروز مثل سابق نیست که یک دولتی بیاید و هر غلطی می خواهد بکند. خیر, باید موافق امیال صحیح ملت عمل بکند. نوکر ملت باید باشد, نه آقای ملت.۵۳ در قانون اساسی نیز, شورا از ارکان اداره‌ء کشور و محور تصمیم گیری شناخته شده۵۴,و در مسائل بسیار مهم اقتصادی, سیاسی, اجتماعی و فرهنگی, همه پرسی و مراجعه مستقیم به آرای مردم, به عنوان راه حل مطرح شده است.۵۵ بنابراین, در مواردی که نظر ولی فقیه با نظر مردم متفاوت است, به جای این که بر سخن خود به عنوان رئیس حکومت اصرار ورزد و به آن جامعه‌ء عمل بپوشاند, باید با استدلال قوی خود, مردم را به پذیرش نظر خود متقاعدکند و با استفاده از ابزار تبلیغی, مصلحت مردم را به آنان بشناساند و با جلب حمایت مردمی, قانون بنویسد. اگر مردم در عمل, به یک یا چند حرام شرعی پافشاری کردند و مخالفت حکومت با آنان اثری جز عدم رضایت آنان درپی نداشت, ظاهرا از باب عدم قدرت, تکلیف, از حاکم ساقط می شود. و اگر نارضایتی آنان به گونه ای است که نظام مسلمین به خطر می افتد و اجرای بقیه‌ء احکام شرعی نیز متوقف می شود, از باب تزاحم و وجوب عمل به حکمی که ملاک قوی تری دارد, باید مردم را به حال خود گذاشت و تلاش کرد تا از طریق فرهنگی, نه اجبار, به اجرای احکام شرع, که بهترین حکم هاست, رویآورند. ضعف حکومت ها آن گاه بروز می کند که به جای تبلیغ استدلال ها و تحلیل های خود, به اجرای آمرانه نظرهای خود گرایش پیدا کنند. حضرت امیر(ع) قیس بن سعد را والی مصر کرد. قیس به مردم گفت: با آن حضرت بیعت کنید. مردم خربتا گفتند: ما در حقانیت امارت حضرت شک داریم و نمی دانیم وضعیت قتل عثمان چطور بوده است. ما با تو مخالفتی نمی کنیم تا ببینیم نتیجه‌ء تحقیقمان چه می شود. حضرت به قیس نوشت: با اینان جنگ کن. او پاسخ داد که جنگ با اینان به صلاح نیست. از طرف دیگر, طرفداران معاویه شایع کردند که قیس به معاویه پیوسته است. حضرت او را عزل کرد و محمدبن ابی بکر را به ولایت مصر گمارد. قیس نزد حضرت آمد و موقعیت آن جا را توضیح داد. حضرت امیر(ع) او را تصدیق کرد و بنا به نقل یعقوبی, قبل از جنگ صفین, قیس را به عنوان استاندار جدید آذربایجان برگزید. اما بنابر نقل بلاذری, انتخاب قیس بعد از جنگ صفین بوده است.۵۶ و پس از کشته شدن محمدبن ابی بکر, حضرت گفت: برای مصر, کسی جز یکی از این دونفر مناسب نیست: یاور ما که از مصر عزلش کردیم یعنی قیس یا مالک بن حارث یعنی اشتر.۵۷ ابوعبیده‌ء سلمانی, با این که ثقه و از اولیای علی۱ است۵۸ در جنگ صفین شرکت نکرد و گفت: در حقانیت آن شک داریم به منطقه میآییم و جدا خیمه می زنیم تا حق بر ما روشن شود. امام(ع) گفت: آفرین, این فهم در دین است هرکس به این راضی نشود جائر و خائن است.۵۹ ربیع بن خثیم نیز که از زهاد ثمانیه بود, نتوانست حقانیت حضرت امیر(ع) را در جنگ صفین درک کند و از حضرت خواست که او را به منطقه‌ء دیگری بفرستد که موقع جنگ در این منطقه نباشد و حضرت(ع) نیز چنین کرد.۶۰ ۵ـ نصیحت نصیحت, در لغت, به معنای اخلاص و صداقت۶۱ و خیرخواهی۶۲ و اطاعت۶۳ آمده است. معنای سوم در کتاب های معتبر و قدیمی نیامده و با این روایت حضرت امیر(ع) نیز سازگار نیست: حق شما بر من نصیحت کردن من به شماست.۶۴ اگر نصیحت, به معنای اطاعت باشد باید گفت اطاعت حضرت از مردم و جلب رضایت آنان در بعضی از موارد لازم است. معنای دوم نیز با النصیحه لله۶۵ و النصیحه لکتاب الله که در روایت آمده است سازگار نمی باشد, چون خیرخواه خدا و کتاب خدابودن معنای روشنی ندارد, مگر این که گفته شود, منظور خیرخواهی برای مردم با قصد قربت است. معنای اولی به نظر می رسد مناسب ترین معناست و با

روایات فوق نیز سازگار است. نصیحت به خدا و قرآن و حاکمان و مسلمانان, یعنی خالص بودن در برابر خدا و پیامبر(ص) و حاکمان و کتاب خدا و مردم. همان گونه که انسان باید نسبت به خدا خالص باشد و ظاهر و باطن کار و عبادتش یکی باشد, در برابر پیامبر(ص) و حاکمان و مردم نیز باید چنین باشد. برخورد خالصانه با پیامبر(ص) و حاکم, یعنی مواجهه بدون ریا و نفاق و غش. یک مسلمان, آن گونه با اینان رفتار می کند که در دل دارد و به آن معتقد است, نه این که در ظاهر از آنان تعریف کند و اطاعت نشان دهد, اما در دل به آن راضی نباشد. برخورد خالصانه و صادقانه با حاکم نه به معنای طرفداری محض از اوست و نه به معنای مخالفت مطلق با او بلکه بدین معناست که اگر آنان را عادل و اطاعتشان را لازم می داند, اطاعت کند. همان گونه که بعد از آن که کمیل با عبدالرحمن بن اشیم جنگید, حضرت امیر(ع) به او نوشت: امامت را نصیحت کردی۶۶, و اگر آنان را گناهکار یا خطاکار می بیند, به آنان تذکردهد: هرکس عیب تو را به تو بنمایاند تو را نصیحت کرده است.۶۷ و هرکس نصیحت نکرد, دوستی اش را خالص نکرده است.۶۸ به کارگیری کلمهء غش در مقابل نصیحت در بعضی از روایات نیز معنای اول را تایید می کند.۶۹ ممکن است به نظر برسد نصحت له با نصحته فرق دارد, اولی به معنای اطاعت است همانند النصیحه لائمه المسلمین و دومی به معنای پند و اندرزدادن اما با توجه به لغت و کاربرد نصیحت در روایات معلوم می شود که بین این دو فرقی نیست. در روایات هم النصیحه لائمه المسلمین به کار رفته است و هم واما حقکم علی, فالنصیحه لکم و نصحتک امامک. طبق روایتی از حضرت امیر(ع), کسی را در حضور مردم نباید نصیحت کرد چون باعث کوبیدن شخصیت اوست.۷۰ از طرف دیگر, بنا به سخن امام سجاد(ع), نصیحت شونده باید بالش را برای نصیحت کننده نرم کند و به او گوش فرادهد۷, نصیحتش را بپذیرد۷۲, او را از همه بیش تر دوست بدارد.۷۳ در تاریخ حکومت اسلامی, مواردی که مردم به حاکمان نصیحت کرده اند کم نیست از جمله: نصیحت ابوالاسود دولی۷۴ و احنف بن قیس۷۵ به حضرت امیر(ع), و نصیحت قیس بن سعد به محمدبن ابی بکر۷۶ و نصیحت زنی به عمر۷۷ و نصیحت حضرت امیر(ع)۷۸ و عماریاسر به عثمان.۷۹ البته نصیحت باید به گونه ای باشد که موجب تضعیف نظام نشود. ۶ـ امر و نهی کسی که به حکمی جاهل است ارشاد می شود, و کسی که می داند سخن و یا عملش خلاف است مورد امرونهی قرار می گیرد. اگر حاکم اسلامی مشروعیتش را از دست داد و هم چنان غاصبانه به حکومت ادامه می دهد, امرونهی او بر همگان واجب کفایی است و اگر در عین حقانیت, در مواردی, به حکم خدا عمل نمی کند و مرتکب حرام می شود, اگر جاهل به حکم شرع است, باید او را ارشاد کرد و اگر عالم است نهی او واجب می باشد. البته عمل نکردن او به احکام خدا اگر به گونه ای است که منجر به فسق او می شود, خود به خود از حکومت ساقط می شود, چون عدالت, شرط قطعی حاکم اسلامی است اما ممکن است گفته شود خطاهای حاکمی که, از آغاز حکومتش مشروع بوده است, اگر جزئی و شخصی باشد و ضرری به کرامت اسلام و مسلمین نزند, حکم به انعزال او یا جواز خروج بر او مشکل است, بلکه ـ بنا بر این که عدالت ملکه است – شاید انجام آن, او را از عدالت خارج نکند. و به فرض که از عدالت خارج شود, باید او را نصیحت و ارشادکرد, و جدا بعید است که در مورد چنین حاکمی نوبت به خروج بر او و راه انداختن جنگ مسلحانه بشود.۸۰ بنابراین که عموم مردم, مخاطب آیهء امربه معروف۸۱ هستند, در غیر از مجروح کردن و کشتن, همه باید مستقیما به این وظیفهء مهم عمل کنند و نیازمند اجازهء حاکم نیستند. و اگر وظیفه شان خروج بر حاکم است که منجر به جرح و قتل او می شود, باید از حاکم مشروع اجازه بگیرند یعنی ابتدا باید حاکم مشروع معین شود و رهبری خروج بر حاکم غاصب را به عهده بگیرد. بعضی گفته اند: مسئول کل و مرجع اصلی و مخاطب به برقراری معروف و قلع منکر به هر وسیلهء ممکن, امام امت است لکن مردم باید مشارکت داشته باشند۱۸۲ و اضافه کرده اند که: ائمه(ع) اجازهء امربه معروف برای عموم را صادر فرموده اند حتی در روایت, بر دوری کردن و مقداری تنبیه بدنی هم تصریح شده است.۸۳ پس طبق مبنای دوم هم, امرونهی کردن حاکم, به اجازهء او نیست. مسئولیت ادارهء صحیح جامعه و برپایی قسط, تنها بر دوش حکومت نیست خدا رسولانش را فرستاده است تا مردم برای برپایی قسط بپاخیزند.۸۴ و طبق قانون اساسی: در جمهوری اسلامی ایران,

دعوت به خیر, امربه معروف و نهی ازمنکر وظیفه ای است همگانی و متقابل, بر عهده‌ء مردم نسبت به یکدیگر, دولت نسبت به مردم و مردم نسبت به دولت.۸۵ گاهی امرونهی در مورد نظام سیاسی اسلامی است. در این صورت می توان گفت: بر این فرض که در عصر غیبت, هرگونه نظامی می تواند مشروع باشد و با اجرای احکام الهی, عنوان حکومت اسلامی بر آن صدق می کند, اظهارنظر ارزشی و بیان قضایای انشایی در مخالفت با نظام موجود, و طرفداری از نظام بهتر اسلامی, اگر به اختلال امور مسلمین منجرنشود, مجازاست و می توان از حاکمان خواست که به تغییر نظام بپردازند. اما بر این مبنا که در عصر غیبت نیز تنها, شکل حکومت مبتنی بر ولایت فقیه مشروع است چنین امر و نهی مجاز نیست عبدالله بن ابی, بعد از جنگ بنی المصطلق گفت: ما عزیزان کنونی مدینه را از شهر خارج می کنیم و ذلیلان و کنارزده شدگان را به عزت می رسانیم.۸۶ طلحه و زبیر و ایادی آنان نیز در دایره‌ء حکومت حضرت امیر(ع) بودند و حاکمیت آن حضرت را قبول نداشتند خوارج نیز, در حروراء برای خود امام الصلوه و امام الحرب معین کردند و نظام امامت را منکرشدند اما هیچ کدام قبل از این که در مقابل عامه‌ء مسلمین صف‌آرایی کنند, با مقابله و مقاتله‌ء حضرت امیر(ع) مواجه نشدند. امرونهی حکومت به قصد تغییردادن حاکم نیز, اگر حکومت در شخص او متعین نیست, به شرط عدم تضییع حقوق عمومی, در محدوده‌ء بیان جایز است. گاهی امرونهی حکومت متوجه عملکرد حاکم است. حاکم در معرض خطاست و علاوه بر ارشاد و نصیحت او می توان در مواردی باید ـاو را امرونهی کرد. از امام حسن(ع) نقل شده است که: سیاست این است که حقوق خدا و زندگان و مردگان را رعایت کنی... و اما حقوق زندگان این است که... هرگاه ولی امر از راه راست منحرف شد با صدای بلند به او اعتراض کنی.۸۷ در تاریخ حکومت اسلامی به موارد زیادی برمی خوریم که مردم به انتقاد از عملکرد حاکمان زبان گشوده اند و به آنان امرونهی کرده اند. ازجمله: الف. اعتراض به عملکرد نظامی: ۱ـ اعتراض عمر به پیامبر(ص) در صلح حدیبیه۸۸, و در مورد انتخاب اسامه.۸۹ ۲ـ اعتراض معتب بن قشیر به پیامبر(ص) روز جنگ احد.۹۰ ۳ـ اعتراض های متعدد به حضرت امیر(ع) در جنگ صفین۹۱ و جکمکل۹۲ و پس از آن و جنگ با معاویه۹۳, و جنگ با خوارج.۹۴ ۴ـ اعتراض های متعدد به امام حسن(ع) در مورد صلح با معاویه.۹۵ ب. اعتراض به عملکرد سیاسی: ۱ـ چند اعتراض مالک اشتر به حضرت امیر(ع)۹۶ ۲ـ اعتراض محمدبن ابی بکر به حضرت امیر(ع) ۹۷ ۳ـ اعتراض و برائت جویی عفان بن شرحبیل از حضرت امیر(ع).۹۸ ج. اعتراض به عملکرد اقتصادی: ۱ ـ اعتراض بعضی به پیامبر(ص) در مورد نحوه ء تقسیم غنائم۹۹ ۲ ـ اعتراض مالک به حضرت امیر(ع) ۳ ـ اعتراض بعضی به حضرت امیر(ع) در مورد عدم تقسیم اموال بغاه جمل.۱۰۰ د. اعتراض به عملکرد قضایی: اعتراض یمنی ها به حضرت امیر(ع) در مورد اجرای حد به نجاشی۱۰۱ در مواردی, اعتراض به عملکرد خلفا نیز گزارش شده است.۱۰۲ البته امروزه این گونه حقوق جایگاه قانونی پیدا کرده و از طرق ویژه اعمال می شود. در مثل در قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران این امر به عهده‌ء مجلس خبرگان نهاده شده, چنانکه نظارت بر رئیس جمهوری بر عهده‌ء مجلس شورای اسلامی است. و نیز نهادهایی دیگر چون سازمان بازرسی عملکرد سایر مسوولان را زیر نظر دارد. حضور مستمر در صحنه‌ء اجتماع بدان است که با این نهادها و سازمانها ارتباط بیشتری داشته باشند گرچه گاهی حضور مستقیم خود آنان و استفاده از این حق لازم است. ۷ـ مخالفت آنچه به اجمال می توان بیان داشت اینست که, باید به حکم حاکم عمل شود۱۰۳ و دستورات حکومتی وی مراعات گردد. و این یک اصل است, از سوی دیگر این اصل فراتر از اصول مسلم شریعت نیست. امیر مومنان(ع) فرمود: بر امام فرض است که به ما انزل الله حکم کند و امانت را ادا نماید. پس هرگاه چنین کرد, بر مردم واجب است که از او بشنوند۱۰۴ چنانچه در بحث قبل گفته آمد امروزه اعمال این امور مجاری قانونی پیدا کرده و ضمن نهادهای قانونی پیش بینی شده است. گفتنی است که این مساله مجال بحث و تحقیق گسترده تری را طلب می کند که امیدوارم توفیق یار گردد تا بدان به پردازم. سخن پایانی این مقاله این است که به طور کلی در مواردی که حقوق مردم تضییع نشود و به اختلال نظام مسلمین منجرنگردد, مردم آزادی سیاسی دارند. مردم و حکومت باید بکوشند تا حقوق یکدیگر را بشناسند و پاسدار آن باشند. محدود شدن دایره‌ء آزادی سیاسی مردم در بعضی

موارد, ریشه در صفات ناپسند اخلاقی حاکمان و یا عمل آنان, و در بعضی موارد ناشی از عقیده و عمل نادرست مردم است, که اسلام با مذمت این عوامل محدود کنندهء آزادی, زمینهء توسعهء صحیح آن را فراهم کرده است: ۱ـ صفات ناپسند اخلاقی حاکمان: ضیق صدر,۱۰۵ غضب,۱۰۶ ازخود راضی بودن,۱۰۷ ارزش قائل نشدن برای مردم,۱۰۸, طمعکار بودن۱۰۹ قدرت طلبی, استبداد به رای,۱۱۰ احساس ضعف و عدم اعتماد به نفس, دلبستگی به حکومت,۱۱۱ احساس استغنا.۱۱۲ ۲ـ عمل نادرست حاکمان: از بین بردن مساوات, اجازه دادن حاکم به مردم که او را مدح و ستایش کنند و برای تعظیم او خود را تحقیر نمایند, ۱۱۳ مبارزه طلبی با گروهی از مردم جامعه و یا با ملل دیگر به جز در مورد جهاد ابتدایی,۱۱۴ روی کارآمدن افراد ضعیف و نالایق,۱۱۵ عدم ارتباط مستقیم با مردم.۱۱۶ ۳ـ عقیده و عمل نادرست مردم: اعتقاد مردم به معصوم بودن حاکم به طور مطلق, اعتقاد به رفع خطا از حاکم, اعتقاد به تایید حتمی همهء کارهای حاکم از جانب امام عصر(ع), اعتقاد به این که اعتراض به حاکم, از قدرت او می کاهد و او را در ادارهء امور کشوری ناتوان می کند, و. بنابر آن چه گذشت, آزادی سیاسی, آزادی مردم در صحنهء سیاست و یا نبود فشار سیاسی است. و به دلیل(لزوم اهتمام به امور مسلمانان) و(مسئولیت حاکم در قبال رعیت), مردم در نظام اسلامی باید در صحنه سیاست حاضرباشند و با استفاده از آزادی سیاسی, حضور سیاسی خود را تقویت نمایند. مردم آزادند که حاکمان واجد شرایط را برگزینند و بر حکومت اسلامی نظارت کنند و اگر به جهل یا خطای او پی بردند, او را ـ به تناسب ارشاد, نصیحت, امرونهی نمایند و از او نزد مرجع مستقل قضایی شکایت کنند, و در مواردی به مخالفت با او بپردازند. حضور مستمر مردم و نظارت دقیق بر کار حاکمان و نصیحت و اعتراض به آنان, با کار روزمرهء مردم سازگار نیست و ممکن است رها شود و یا, در بعضی از موارد, با نظم عمومی منافات داشته باشد و به مصلحت جامعهء اسلامی نباشد از این رو مردم می توانند استفاده از این آزادی ها را قانون مند کنند و افراد یا نهادهایی, نظیر مجلس شورا و خبرگان, را برای انجام این وظیفهء مهم انتخاب کنند. پی نوشت ها: ۱. منتسکیو, روح القوانین, ص۲۹۳. ۲. کارل کوهن, دموکراسی, ترجمهء فریبرز مجیدی, ص۱۸۴. ۳. کریم یوسف احمد کشاکش, الحریات العامه فی الانظمه السیاسیه المعاصره, ص۶۱. ۴. جعفری لنگرودی, ترمینولوژی حقوق, ص۳۱. ۵. مصطفی رحیمی, قانون اساسی ایران و اصول دموکراسی, ص۱۹۰. ۶. طباطبایی موتمنی, آزادیهای عمومی و حقوق بشر, ص۹۶. ۷. علامهء مجلسی, بحارالانوار (چاپ اسلامیه) ج۷۴, ص۳۳۷و۱۱۶. عن النبی(ص): من اصبح ولم یهتم بامور المسلمین فلیس بمسلم. نیز به همین مضمون ص۳۳۸ و ۳۳۹. ۸. نظیر سخن خدا: واصلحوا ذات بینکم. و سخن پیامبر(ص): اصلاح ذات البین از اقامهء نماز و دادن زکات فراتر است. ۹. حسن سیدعلی القبانچی, شرح رساله الحقوق ج, ص۳۷۵. ۱۰. تاریخ طبری (دارالکتب العلمیه, بیروت) ج۳, ص:۶۸ وان رایتم عاملاـ عمل غیر الحق زائغا, فارفعوه الی وعاتبونی فیه, فانی بذلک اسعد, وانتم بذلک جدیرون ۱۱. علامهء مجلسی, بحارالانوار (بیروت) ج۷۲, ص۳۸. عن النبی(ص): کلکم راع وکلکم مسوول عن رعیته. ۱۲. ابن طاووس, کشف المحجه, ص۱۸۰. ۱۳. حسینعلی منتظری, ولایه الفقیه ج, ص۵۰۵. ۱۴. ابن الاثیر, الکامل (دار صادر, بیروت) ج۳, ص:۱۹۳ فغشی الناس علیا فقالوا: نبایعک, فقد تری ما نزل بالاسلام وما ابتلینا من بین القری. فقال علی(ع): دعونی والتمسوا غیری فانا مستقبلون امرا له وجوه وله الوان لاتقدم به القلوب ولاتثبت علیه العقول. ولما اجتمعوا یوم البیعه وهو یوم الجمعه حضر الناس المسجد وجاء علی(ع) فصعد المنبر وقال: ایها الناس عن ملاـ واذن ان هذا امرکم لیس لاحدک فیه حق الاـ من امرتم وقد افترقنا بالامس علی امر وکنت کارها لامرکم فابیتم الا ان اکون علیکم الا وانه لیس لی دونکم الا مفاتیح مالکم, معی ولیس لی ان آخذ درهما دونکم. ۱۵. نهج البلاغه, صبحی صالح, خطبهء:۲۷ ولکن لارای لمن لایطاع. ۱۶. علامهء مجلسی, بحارالانوار, ج۴۴, ص:۶۵ ۱ولیس لمعاویه بن ابی سفیان ان یعهد الی احد من بعده عهدا بل یکون الامر من بعده شوری بین المسلمین ۱۷. عیون اخبارالرضا, ج۲, ص۶۲. ۱۸. نهج البلاغه, نامهء:۵۴ ۱وانکما ممن ارادنی وبایعنی وان العامه لم تبایعنی لسلطان غالب ولا لعرض حاضر. ۱۹. تنقیح المقال, ج, ص۱۸۶ الکامل, ج۳, ص:۲۱۵ وسار کعب بن سور الی اهل المدینه یسالهم. فلما قدمها اجتمع الناس الیه, وکان یوم جمعه, فقام وقال: یا اهل المدینه,

انا رسول اهل البصره, نسالکم هل اکره طلحه والزبیر علی بیعه علی ام اتیاها طائعین؟ ۲۰. مالک الاشتر, ص:۲۲۸ فامر علی(ع) باحضار عبدالله بن عمر, فقال له: بایع, قال: لاابایع حتی یبایع جمیع الناس. فقال له علی(ع): فاعطنی حمیلا ان لاتبرح. قال: ولااعطیک حمیلا. فقال الاشتر: یاامیرالمومنین ان هذا رجل قد امن سوطک وسیفک فدعنی اضرب عنقه. فقال(ع): لست ارید ذلک منه علی کره, خلوا سبیله. ۲۱. علامهء طباطبایی, المیزان, ج۴, ذیل بحث تکوین اجتماع. ۲۲. امام خمینی, صحیفهء نور, ج۱۵, ص۲۱۶. ۲۳. مجلهء پیام زن, سال اول, ش۶, مقالهء زن و سیاست از شهید مطهری. ۲۴. شیخ مفید, مصنفات الشیخ المفید, ج, ص:۴۲۰ یامعشر الناس! قداستخلفت علیکم عبدالله بن العباس, فاسمعوا له واطیعوا امره ماالطاع الله ورسوله, فان احدث فیکم او زاغ عن الحق فکاعلمونی اعز له عنکم فانی ارجو ان اجده عفیفا تقیا ورعا, وانی لم ادله علیکم الاـ وانا اظن ذلک به غفرالله لنا ولکم. ۲۵. نهج البلاغه, خطبهء:۲۱۶ فلاـتکفوا عن مقاله بحق او مشوره بعدل, فانی لست فی نفسی ثبوت ان اخطی ولا آمن ذلک من فعلی, الا ان یکفی الله من نفسی ماهو املک به منی. ۲۶. امام خمینی, صحیفهء نور, ج۲, ص۲۵۹. ۲۷. همان, ج۱۶, ص۳۲. ۲۸. نهج البلاغه, نامهء:۵۰ الاـ وان لکم عندی اکلا احتجز دونکم سرا الا فی حرب. ۲۹. مسند احمدبن حنبل, ج۵, ص:۲۳۹ قال رسول الله(ص): من ولی من امرالناس شیئا فاحتجب عن اولی الضعفه والحاجه, احتجب الله عنه یوم القیامه. ۳۰. نهج البلاغه, نامهء۶۷. ۳۱. نساء(۴) آیه:۵۹ یاایها الذین آمنوا اطیعوا الله واطیعوا الرسول واولی الامر منکم, فان تنازعتم فی شیءک فردوه الی الله والرسول ان کنتم تومنون بالله والیوم الآخر ۳۲. ر.ک. محمدالبهی, الدین والدوله, ص۵۴۳و۵۴۷. ۳۳. خلافت و ملوکیت, ص۳۴. ۳۴. مهدی بازرگان, بازیابی ارزشها, ص۳۷۰. ۳۵. حسینعلی منتظری, ولایه الفقیه, ج, ص۴۳۸. ۳۶. همان. ۳۷. محمدیوسف مصطفی, حریه الرای فی الاسلام, ص۹۱. ۳۸. همان, ص۶۹ نیز ر.ک: سیوطی, الدرالمنثور, ج۲, ص۹۰. ۳۹. تاریخ یعقوبی, ترجمهء آیتی, ج, ص۴۳۸. ۴۰. منقری, وقعه صفین, ص۵۰۰. ۴۱. تاریخ طبری, ج۳, ص۱۰۳. ۴۲. مالک الاشتر, ص۱۳۳. ۴۳. همان, ص۱۳۱. ۴۴. همان, ص۱۸۶. ۴۵. تاریخ طبری, ج۲, ص:۷۰۴ (فقال ابن عباس: فقلت لعلی: اما اول ما اشار به علیک فقد نصحک واما الآخر فغشک وانا اشیر علیک بان تثبت معاویه فان بایع لک فعلی ان اقلعه من منزله. قال علی(ع): لا والله لااعطیه الا السیف. فقلت: یا امیرالمومنین: انت رجل شجاع لست بارب بالحرب, اما سمعت رسول الله(ص) یقول: الحرب خدعه؟ فقال علی(ع): بلی۱ یابن عباس من هنیئاتک وهنیئات معاویه فی شی ء, تشیر علی واری فاذا عصیتک فاطعنی. قال: فقلت: افعل ان ایسر مالک عندی الطاعه.) ۴۶. پیامبر(ص) در جنگ بدر به مردم گفت: اشیروا علی ایهاالناس (المغازی, ج, ص۴۸) و در جنگ احد با تکرار همین جمله, از رای خود به سود دیگران صرف نظر کرد. ۴۷. باقر حکیم, الحکم الاسلامی بین النظریه والتطبیق, ص۱۱۷. ۴۸. وسائل الشیعه, ج۱۸, ص۱۶۹, حدیث:۲ (قال رسول الله(ص): انما اقضی بینکم بالبینات والایمان, وبعضکم الحن بحجته من بعض. فایما رجل قطعت له من مال اخیه شیئا فانما قطعت له به قطعه من النار.) نیز حدیث سوم. ۴۹. بلاذری, انساب الاشراف, تحقیق محمودی, ج۲, ص:۱۶۲ (اما بعد فان قوما من اهل عملک اتونی فذکروا ان لهم نهرا قدعفا ودرس, وانهم ان حفروه واستخرجوه عمرت بلادهم وقروا علی کل خراجهم وزاد فیء المسلمین قبلهم وسالونی الکتاب الیک لتاخذهم بعمله وتجمعهم لحفره والانفاق علیه, ولست اری ان اجبر احدا علی عمل یکرهه, فادعهم الیک فان کان الامر فی النهر علی ما وصفوا فمن احب ان یعمل فمره بالعمل, والنهر لمن عمله دون من کرهه, ولان یعمروا ویقووا احب الی من ان یضعفوا والسلام.) ۵۰. نهج البلاغه, خطبهء:۳۶(وقدکنت نهیتکم عن هذه الحکومه, فابیتم علی اباء المنابذین, حتی صرفت رایی الی هواکم.) ۵۱. همان, نامهء:۵۳(وان ظنت الرعیه بک حیفا فاصحر لهم بعذرک, واعدل عنک ظنونهم باصحارک, فان فی ذلک ریاضه منک لنفسک و رفقا برعیتک.) ۵۲. امام خمینی, صحیفهء نور, ج۴, ص۹۳. ۵۳. همان, ج۱۵, ص۲۲۶. ۵۴. قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران, اصل ۷و۱۰۰. ۵۵. همان, اصل۵۹. ۵۶. علی اکبر ذاکری, سیمای کارگزاران علی بن ابی طالب, ص۴۶۷. ۵۷. تاریخ الطبری, ج۳, ص۱۲۶. ۵۸. معجم الرجال , ج۱, ص:۹۴ عبیده السلمانی من اصحاب علی(ع), رجال الشیخ. وعده البرقی من اولیاء امیرالمومنین علیه السلام. ۵۹. وقعه صفین,ص۱۱۵, اخبارالطوال,ص۱۶۵. ۶۰.

وقعه صفین, ص۱۱۵, شرح نهج البلاغه, ابن ابی الحدید, ج۳, ص۱۸۶. ۶۱. مصباح المنیر: الاخلاص والصدق والمشوره والعمل. لسان العرب: الناصح: الخالص. نصحت له نصیحتی ای اخلصت له وصدقت. مفردات راغب: نصحت له الرد ای اخلصته: ناصح العسل خالصه. التعریفات: النصح: اخلاص العمل عن شوائب الفساد. نهایه: اصل النصح فی اللغه الخلوص. :۶۲ نهایه: النصیحه: کلمه یعبر بها عن جمله هی اراده الخیر للمنصوح له. تاج العروس: النصیحه: الارشاد الی ما فیه صلاح المنصوح له. ۶۳. مجمع البحرین: النصیحه لائمه المسلمین هی شده المحبه لهم وعدم الشک فیهم وشده متابعتهم فی قبول قولهم وفعلهم وبذل جهدهم ومجهودهم فی ذلک. ۶۴. نهج البلاغه, صبحی صالح, خطبه:۳۴ واما حقکم علی فالنصیحه لکم. ۶۵. الدین, النصیحه لله ولرسوله ولائمه المومنین. ۶۶. مجله‌ء نور علم, ش۱۲, ص۵۵, مقاله‌ء احمدی میانجی: وقداحسنت النظر للمسلمین ونصحت امامک ۶۷. غررالحکم و دررالکلم, ج۵, ص:۱۵۷ من بصرک عیبک, فقد نصحک. ۶۸. همان, ج۶, ص:۷۵ مااخلص الموده من لم ینصح. ۶۹. برقی, المحاسن, ج۲, ص:۶۰۴ عن ابی جعفر(ع): اتبع من یبکیک وهو لک ناصح ولاتتبع من یضحکک وهو لک غاش. نیز غرر و درر, ج۶, ص:۱۳۱ مراره النصح انفع من حلاوه الغش. نیز حضرت امیر(ع), نهج البلاغه, صبحی صالح, خطبه:۱۱۸ فاعینونی بمناصحه ک خلیه من الغش سلیمه من الریب. ۷۰. غرر و درر, ج۶, ص:۱۷۲ نصحک بین الملا تقریع. ۷۱. شیخ صدوق, الامالی, ص۳۰۶. ۷۲. تحف العقول,(موسسه النشر الاسلامی), ص:۴۵۷ وقال الامام الجواد(ع): المومن یحتاج الی توفیق من الله وواعظ من نفسه وقبول ممن ینصحه. ۷۳. بحارالانوار, بیروت, ج۷, ص:۲۸۲ قال الصادق(ع): احب اخوانی الی من اهدی عیوبی الی. ۷۴. شیخ محمدتقی تستری, قاموس الرجال, ج۶, ص:۴۳۴(فکتب ابوالاسود الی علی(ع): اما بعد, فان الله جل وعلا جعلک والیا موتمنا وراعیا مستولیا, وقد بلوناک فوجدناک عظیم الامانه ناصحا للرعیه توفر لهم فیئهم وتظلف نفسک عن دنیاهم, فلاتاکل اموالهم ولاترتشی فی احکامهم وان ابن عمک قداکل ما تحت یدیه بغیر علمک, فلم یسعنی کتمانک ذلک. فانظر ـ رحمک الله ـ فی ماهناک واکتب الی برایک فی ما احببت, انته الیه والسلام.) فکتب الیه علی(ع): (اما بعد, فمثلک نصح الامام والامه وادی الامانه ودل علی الحق. وقدکتبت الی صاحبک فی ما کتبت الی فیه من امره ولم اعلمه انک کتبت, فلاتدع اعلامی بما یکون بحضرتک مما النظر فیه للامه صلاح, فانک بذلک جدیر, وهو حق واجب علیک.) ۷۵. تاریخ طبری, ج۳, ص۱۵۶. ۷۶. همان, ص:۱۲۶(لما حدث قیس بن سعد بمجی ء محمدبن ابی بکر, وانه قادم علیه امیرا, تلقاه وخلا به وناجاه. فقال: انک جئت من عند امرء لارای له, ولیس عزلکم ایای بمانعی ای انصح لکم, وانا من امرکم هذا علی بصره, واتی فی ذلک علی الذی کنت اکاید به معاویه وعمرا واهل خربتا, فکایدهم به, فانک ان تکایدهم بغیره تهلک. ووصف قیس بن سعد المکابده التی کان یکایدهم بها. واغتشه محمدبن ابی بکر وخالف کل شیء امره به. فلما قدم محمدبن ابی بکر وخرج قیس قبل المدینه, بعث محمد اهل مصر الی خربتا, فاقتتلوا, فهزم محمدبن ابی بکر. فبلغ ذلک معاویه وعمرا. فسار باهل الشام حتی افتتحا مصر وقتلوا محمدبن ابی بکر ولم تزل فی حیز معاویه, حتی ظهر وقدم قیس بن سعد المدینه – فقدم ابن سعد علی علی(ع), فلما باثه الحدیث وجاءهم قتل محمدبن ابی بکر عرف ان قیس بن سعد کان یوازی امورا عظاما من المکایده, وان من کان یشیر علیه بعزل فقیس بن سعد لم ینصح له ـ مبلغ علیا وثوب اهل مصر علی محمدبن ابی بکر واعتمادهم ایاه. فقال: ما لمصر الا احد الرجلین! صاحبنا الذی عزلناه عنها ـ یعنی قیسا ـ او مالک بن الحارث ـ یعنی الاشتر.) ۷۷. محمدیوسف مصطفی, حریه الرای فی الاسلام, ص۹۲. ۷۸. عبدالرزاق, المصنف, ج۱, ص۳۳۴. ۷۹. مجله‌ء قضایی و حقوقی دادگستری, ش۳, ص۱۶, مقاله محمدحسن مرعشی. ۸۰. حسینعلی منتظری, ولایه الفقیه, ج, ص۶۱۸. ۸۱. آل عمران(۳) آیه:۱۰۴ ولتکن منکم امه یدعون الی الخیر, یامرون بالمعروف وینهون عن المنکر. ۸۲. احمد آذری قمی, ولایت فقیه, ج۲, ص۱۷۷. ۸۳. همان. ۸۴. حدید(۵۷) آیه:۲۵(لقد ارسلنا رسلنا بالبینات وانزلنا معهم الکتاب والمیزان لیقوم الناس بالقسط وانزلنا الحدید فیه باس شدید ومنافع للناس ولیعلم الله من ینصره ورسله بالغیب, ان الله قوی عزیز.) ۸۵. قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران, اصل۸. ۸۶. تفسیر نمونه, ج۲۴, ص۱۵۶. ۸۷. هاشم معروف الحسنی, سیره الائمه الاثنی عشر, ج, ص۵۲۵. ۸۸. ابن هشام, السیره النبویه, ج۳,

ص:۳۳۱(ثم اتیعمر رسول الله(ص) فقال: یارسول الله: الستک برسول الله؟ قال: بلی قال:او لسنا بالمسلمین؟ قال:بلی قال:او لیسوا بالمشرکین؟ قال:بلی قال: فکعکلامک نعطی الدنیه فی دیننا؟ قال: انا عبدالله ورسول, لن اخاف امره, ولن یضیعنی! قال:فکان عمر یقول:مازلت اتصدق واصوم واصلی واعتق من الذی صنعت یومئذ! مخافه کلامی الذی تکلمت به حتی رجوت ان یکون خیرا. ۸۹. همان, ج۴, ص:۳۰۰ ان رسول الله(ص) استبطا الناس فی بعث اسامه بن زید, وهو فی وجعه, فخرج عاصبا راسه حتی جلس علی المنبر, وقدکان الناس قالوا فی امره اسامه: امر غلاما حدثا علی جله المهاجرین والانصار. فحمدالله واثنی علیه بما هو له اهل ثم قال: ایهاالناس, انفذوا بعث اسامه فلعمری لئن قلتم فی امارته لقد قلتم فی اماره ابیه من قبله وانه لخلیق للاماره وان کان ابوه لخلیقا لها. ۹۰. همان, ج۲, ص:۱۶۹ ومعتب الذی قال یوم احد: لو کان لنا من الامر شیء ما قتلنا هیهنا. فانزل الله تعالی فی ذلک من قوله۱ وهو الذی قال یوم الاحزاب: کان محمد یعدنا ان ناکل کنوز کسری وقیصر, واحدنا لایامن ان یکذهب الی الغائط, فانزل الله عزوجل فیه: واذ یقول المنافقون والذین فی قلوبهم مرض ما وعدنا الله ورسوله الا غرورا.) ۹۱. پیکار صفین, ص۷۲۰ و ۱۶۱ و ۱۶۲ تاریخ طبری, ج۳, ص:۱۰۲ (فقال الاشعث واولئک الذین صاروا خوارج بعد: فانا قد رضینا بابی موسی الاشعری. قال علی(ع): فانکم قدعصیتمونی فی اول الامر فلاتعصونی الان. انی لااری ان اولی اباموسی. فقال الاشعث و.... لانرضی به...). ۹۲. مالک الاشتر, ص۲۷۷, طبرسی, الاحتجاج, ج, ص۲۴۸ نهج البلاغه, قصارالحکم, ش۲۶۲ تاریخ طبری, ج۳, ص:۵۶(ثم اقبل علی الاحنف فقال: تربصت فقال: ماکنت ارانی الا قداحسنت, وبامرک کان ماکان یاامیرالمومنین. فارفق فان طریقک الذی سلکت بعید وانت الی غدا احرج منک امس, فاعرف احسانی واستصف مودتی لغد, ولاتقولن مثل هذا, فانی لم ازل لک ناصحا.) ابن ابی الحدید, شرح نهج البلاغه, ج۴, ص۹۵ قاموس الرجال, ج۳, ص۱۳۵ طبرسی, الاحتجاج, ج, ص ۱۷۰. ۹۳. الامامه والسیاسه, ج, ص:۱۶۸ (فقال الناس یاامیرالمومنین تدع هولاء القوم وراءنا یخلفوننا فی عیالنا واموالنا؟ سربنا الیهم فاذا فرغنا منهم نهضنا الی عدونا من اهل الشام,. سیمای کارگزاران علی بن ابی طالب امیرالمومنین), ج, ص۱۸۵. ۹۴. ابن ابی الحدید, شرح نهج البلاغه, ج۲, ص:۹۰ (فلما دخل منزله ودخل علیه وجوه اصحابه, قال لهم: اشیروا علی برجل صلیب ناصح, یحشر الناس من السواء. فقال له سعیدبن قیس: یاامیرالمومنین, اشیر علیک بالناصح الاریب الشجاع الصلیب, معقل بن قیس التمیمی. قال: نعم....) ۹۵. بحارالانوار (بیروت), ج۴۴, ص:۲۸(ثم ان سعدبن مسعود اتاه(ع) بطبیب وقام علیه حتی برا وحوله الی بیض المدائن فمن الذی یرجو السلامه بالمقام بین اظهر هولاء القوم, فضلا علی النصره والمعونه. وقد اجاب(ع) حجربن عدی الکندی لما قال له: سودت وجوه المومنین. فقال(ع): ما کل احد یحب ما تحب ولارایه کرایک, وانما فعلت ما فعلت ابقاء علیکم.) ۹۶. تاریخ طبری, ج۳, ص:۷۱(...فقال الاشتر لعلی: قدکنت نهیتک ان تبعث جریرا واخبرتک بعداوته وغشه ولو کنت بعثتنی کان خیرا من هذا الذی اقام عنده حتی لم یدع بابا یرجوا فتحه الا فتحه ولا بابا یخاف منه الا اغلقه. فقال جریر: لو کنت ثم لقتلوک... فقال الاشتر: ...لواطاعنی فیک امیرالمومنین لحبسک واشباهک فی محبس لاتخرجون منه حتی تستقیم هذه الامور.) ۹۷. تاریخ طبری, ص:۱۲۷ (ولما بلغ محمدبن ابی بکر ان علیا قد بعث الاشتر شق علیه. فکتب علی الی محمدبن ابی بکر عند مهلک الاشتر وذلک حین بلغه موجده محمدبن ابی بکر لقدوم الاشتر علیه: بسم الله الرحمن الرحیم من عبدالله علی امیرالمومنین الی محمدبن ابی بکر سلام علیک فقد بلغنی موجدتک من تسریحی الاشتر الی عملک وانی لم افعل ذلک استبطاء لک فی الجهاد....) ۹۸. سیمای کارگزاران علی بن ابی طالب, ج, ص۴۰۸. ۹۹. ابن هشام, السیره النبویه, ج۴, ص:۱۴۲(لما اعطی رسول الله(ص) ما اعطی من تلک العطایا فی قریش وفی قبائل العرب, ولم یکن فی الانصار منها شیء , وجد هذا الحی من الانصار فی انفسهم, حتی کثرت منهم القاله....) نیز, ص:۱۳۶(واعطی رسول الله(ص) عباس بن مرداس... فسخطها, فعاتب فیها رسول الله(ص), فقال عباس بن مرداس یعاتب رسول الله(ص):...فقال رسول الله(ص): اذهبوابه , فاقطعواعنی لسانه. فاعطوه حتی رضی, فکان ذلک قطع لسانه الذی امر به رسول الله(ص) ۱۰۰. تاریخ طبری, ج۳, ص:۵۹(کان من سیره علی ان لایقتل مدبرا ولایذفف علی جریح ولایکشف سترا ولایاخذ مالا. فقال قوم یومئذ یوم الجمل: مایحل دماءهم ویحرم علینا اموالهم؟ فقال علی(ع): القوم

امثالکم, من صفح عنا فهو منا ونحن منه ومن لج حتی یضاب فقتاله منی علی الصدر والنحر وان لکم فی خمسه لغنی. فیومئذ تکلمت الخوارج.) ۱۰۱. محمدرضا حکیمی و دیگران, الحیاه, ج۲, ص:۴۷۷(ان علیا(ع) لما حد النجاشی غضب الیمانیه, فدخل طارق بن عبدالله علیه فقال: یاامیرالمومنین! ما کنا نری ان اهل المعصیه والطاعه واهل الفرقه والجماعه عند ولاه العدل ومعادن الفضل سیان فی الجزاء, حتی راینا ماکان من صنیعک باخی الحرث, فاوغرت صدورنا وشتت امورنا, وحملتنا علی الجاره التی کنا نری ان سبیل من رکبها النار. فقال: وانها لکبیره الا علی الخاشعین. یااخانهد! وهل هو الا رجل من المسلمین؟ انتهک حرمه ما حرم الله, فاکقمنا علیه حدا کان کفارته. ان الله تعالی قال: ولا یجر منکم شنآن قوم علی الا تعدلوا, اعدلوا هو اقرب للتقوی. فلما جنه اللیل همس هو والنجاشی الی معاویه....) ۱۰۲. محمدیوسف مصطفی, حریه الرای فی الاسلام, ص۶و۹۵ نهج البلاغه, عبده, ج۲, ص۲۶۱ الغدیر, ج۹, ص۷۱ نهج البلاغه, صبحی صالح, نامه۱ مالک الاشتر, ص ۲۱۵ الامامه والسیاسه, ج, ص۱۰۱ تاریخ طبری, ج۳, ص۲۶۸, سیدقطب, عدالت اجتماعی در اسلام, ص۳۵۷ و ۳۲۲, تاریخ یعقوبی, ترجمه آیتی, ج۲, ص۵۴ حریه الرای فی الاسلام, ص۹۲و۹۶. ۱۰۳ . به دلیل این آیه ها: نساء(۴) آیه۵۹ احزاب(۳۳) آیه۳۶ نساء(۴) آیه۶۵. و چندین طایفه از روایات: ۱ ـ روایاتی که برای اثبات نصب حاکمان اسلامی و اطاعت از آنان مورد استدلال قرار گرفته است. ۲ ـ روایاتی که دلالت دارد بر این که مناصب قضات عامه برای قضات شیعه قرارداده شده است. ۳ ـ روایاتی که دلالت دارد بر این که اگر حکم, با موازین قضایی صادر شده باشد, حق محکوم علیه ساقط می شود. ۴ ـ روایاتی که بر حرمت نقض حکم حاکم دلالت دارد. ۵ ـ روایاتی که بر وجوب حفظ نظام دلالت می کند. ۶ـ روایات دال بر لزوم همراهی با جماعت مسلمین و حرمت شکستن بیعت با امام ۷ ـ فحوای روایاتی که به اطاعت از حکام جور امر می کند ۸ – روایاتی که امامت و حکومت را نظام مسلمین می داند ۹ ـ روایات مختلف دیگر. ۱۰۴. کنزالعمال, ج۵, ص۷۶۴۱. ۱۰۵. غررالحکم ودررالکلم, ج, ص:۳۲۹(آله الریاسه سعه الصدر.) ۱۰۶. همان, ج۲, ص:۲۸۸ (ایاک والغضب فاوله جنون وآخره ندم.) ۱۰۷. نهج البلاغه, حکمت :۶(ومن رضی عن نفسه کثر الساخط علیه.) ۱۰۸. همان, نامه‌ء:۷۶ (سع الناس بوجهک ومجلسک وحکمک.) ۱۰۹ . همان, حکمت:۱۸۰ (الطمع رق موبد.) ۱۱۰. همان, حکمت:۱۷۹ (اللجاجه تسل الرای.) و:۱۶۱ (من استبد برایه هلک.) ۱۱۱. همان, نامه‌ء:۵۰(فان حقا علی الوالی الا یغیره علی رعیته فضل ناله ولا طول خص به.) ۱۱۲. علق(۹۶) آیه:۶(کلا ان الانسان لیطغی ان رآه استغنی.) ۱۱۳. نهج البلاغه, حکمت:۱۱۶ (کم من مستدرج بالاحسان الیه ومغرور بالستر علیه ومفتون بحسن القول فیه)وخطبه‌ء:۲۱۶(وربما استحلی الناس الثناء بعد البلاء, فلا تثنوا علی بجمیل ثناء, لاخراجی نفسی الی الله سبحانه والیکم من التقیه فی حقوق لم افرغ من ادائها وفرائض لابد من امضائها, فلاتکلمونی بما تکلکم به الحیابره ولاتتحفظوا منی بما یتحفظ به عند اهل البادره ولاتخالطونی بالمصانعه..... ۱۱۴. همان, حکمت:۲۳۳(لاتدعون الی مبارزه. وان دعیت الیها فاجب. فان الداعلی الیها باغ والباغی مصروع.) ۱۱۵. همان, حکمت:۱۰۲ .(...فعند ذلک یکون السلطان بمشوره النساء واماره الصبیان وتدبیر الخصبیان.) ۱۱۶. همان, نامه‌ء:۵۳(فلا تطولن احتجابک عن رعیتک فان احتجاب الولاه عن الرعیه شعبه من الضیق وقله علم بالامور.) منبع:حکومت اسلامی شماره ۳ نویسنده:مهدی منتظر قائم

آزادی

آزادی آزادی از اصولی است که هر انسانی در نهاد خود با آن مانوس است. و پس از حیات از برترین نعمت های خداوند به شمار می رود. امروزه پژوهش و تحقیق در آزادی در صدر پژوهشهای کلامی و سیاسی قرار دارد. در این حوزه, مباحث فراوانی هست که نیاز به کاوش و تامل دارد از جمله مفهوم آزادی, رابطه‌ء آزادی و عدالت, رابطه آزادی و قدرت, قلمرو آزادی و...... در این نوشتار به اختصار به موضوع زندگی و آزادی نظر شده است. نخست از حق حیات به عنوان مقدمه‌ء سخن رفته و در ادامه, اصل آزادی از نگاه منابع دینی به بحث گذارده شده است. امید است توفیق یار گردد تا به عرصه‌ء های دیگر آن نیز پرداخته شود. حق

حیات حیات انسانی, نعمت الهی است که باید در حفظ آن کوشید. در شریعت اسلامی کشتن انسان از گناهان بزرگ است. در این دستور انسان دیندار و بی دین برابرند. در این جا شواهدی چند بر این مطلب ایراد می گردد: الف. حرمت کشتن انسان: خدا می گوید: هریک از شما مومنی را به عمد بکشد, جهنم سزای اوست. ۱ و پیامبر(ص) گفت: ....هرکس لااله الاالله گفت مال و جان او از جانب من مصون است۲ وامام صادق(ع) گفت: ... تا زمانی که ذمی به جزیه ایمان دارد و آن را می پردازد و با آن به جحد و انکار نپرداخته است بر مسلمان حرام است که او را بکشد.۳ ۲ـ حرمت کشتن انسان بی دین: الف ـ حرمت کشتن انسان به طور مطلق: خدا می گوید: ...هرکس انسانی را, نه به خاطر قصاص و یا فساد بر روی زمین, بکشد مثل این است که همهء مردم را کشته است.۴ و پیامبر(ص) هرکس را که در مدینه حادثه ای بیافریند یا به چنین کسی پناه دهد لعنت کرد. راوی می گوید گفتم: حادثه چیست؟ گفت: کشتن.۵ در این باره, در صورتی می توان به سخن پیامبر(ص) استنادکرد که اولا: مدینه خصوصیتی نداشته است و دست کم, حکم پیامبر(ص) شامل قلمرو حکومت اسلامی بشود. ثانیا: حکومتی بودن بیان حضرت, اثبات نشود. ثالثا: اطلاق کشتن با ادعای انصراف به مسلمانان و یا وجود قدر متیقن در مقام تخاطب متزلزل نشود. نقل شده است که امام صادق(ع) در یکی از مسافرت ها مردی را مشاهده کرد که در گوشه ای افتاده. به یار همسفرش گفت: گمان می کنم این مرد تشنه باشد او را سیراب کند. وی به بالین او آمد و ناگهان برگشت. حضرت گفت: سیرابش کردی؟ پاسخ داد: نه, مردی یهودی است. امام صادق(ع) از شنیدن این سخن حالش دگرگون شد و به حالت خشم فرمود: باشد, مگر انسان نیست؟!. ۶ روایاتی که حرمت خودکشی انسان را بیان کرده است ۷ نیز می تواند دلیل مطلب باشد مگر این که اثبات شود: مخاطب آیات و روایات همیشه مسلمانان هستند و حرمت خودکشی انسان, از بی دینان انصراف دارد. ممکن است گفته شود از روایت ذیل می توان جوازکشتن بی دینان را به دست آورد: خدابه موسی وحی کرد: قسم به عزتم ای موسی اگر انسانی که کشتی یک لحظه اقرار کرده بود که من خالق و رازق هستم, طعم عذابم را به تو می چشاندم همانا از تو گذشتم فقط بدین خاطر که او یک لحظه اقرار نکرده بود که من خالق و رازق هستم.۸ به نظر می رسد از این حدیث, آن جواز به دست نمیآید چون اولا: مورد روایت, کشتن عمدی نیست و موضوع این مقاله ممنوعیت قتل عمد است. ثانیا: ..از جملهء از تو گذشتم می توان فهمید که حتی کشتن غیرعمدی انسان بی دین نیز ابتدائا مجاز نیست ولی مورد عفو خداست. ب ـ لازمهء آزادی دینی: خدا می گوید: اجباری در دین نیست.۹ اگر منظور از دین عقیدهء دینی است, نفی اجبار در آن به معنای عدم امکان آن است و نهی از اجبار در آن به معنای نکنید که نمی شود یعنی نهی از کاری که نشدنی است. به نظر می رسد نهی از امر مکحال درست نیست و اگر دین به معنای اعتقاد قلبی باشد باید عدم اجبار در آن را به معنای نفی گرفت. اما اگر منظور از دین اظهار عقیدهء دینی است, نفی اجبار در آن یعنی, اظهار اعتقاد دینی در دایرهء شریعت اجباری نیست و نهی از اجبار در آن یعنی, کسی را به اظهار اعتقاد دینی مجبور نکنید. به نظر می رسد اگر منظور از دین اظهار عقیدهء دینی باشد, نفی و نهی از اجبار آن به هم نزدیک می شود و می توان گفت که سخن خدا, چه اخباری باشد و چه انشایی, بیانگر ممنوعیت اجبار در اظهار عقیدهء دینی است, که لازمه اش حرمت کشتن انسان به طور مطلق است. وقتی می گوید اقرار به دینداری را بر او تحمیل نکنید یعنی زندگی اش را به رسمیت بشناسید. نمی توان گفت بی دین یا باید ایمان بیاورد و یا کشته شود. اگر اجبارکردن او به اعتراف به توحید جایز نیست چگونه می توان او را به دلیل بی دینی کشت؟ ج ـ فرمان حضرت امیر(ع) به والی مصر: حضرت علی(ع) به محمدبن ابی بکر امرکرد که زندیقانی که ادعای اسلام می کرده اند بکشد و بقیه زندیقان را به حال خود واگذارد که هرچه می خواهند بپرستند.۱۰ در صورتی می توان به این حدیث استنادکرد که احتمال حکومتی بودن فرمان حضرت, و عقیب توهم خطر بودن آن اثبات نشود. به نظر می رسد اثبات این دو احتمال مخالف با اصول, کار آسانی نباشد. د ـ وجود مشرک در زمان حکومت حضرت پیامبر(ص) و حضرت امیر(ع): در عصر خلافت امیرالمومنین(ع) قطعا در بلاد اسلامی مثل عراق و ایران و مصر, کفار غیر اهل کتاب و مجوس, زیاد یافت می شده است و معهود نبوده است که حضرت امیر(ع) به عمالش امرکند که آنان

را به پذیرش اسلام یا قتل مجبورکنند؟۱۱ در زمان حکومت حضرت رسول(ص) در مدینه نیز بت پرستان بوده اند: کفار قریش به عبدالله بن ابی سلال و کسانی از اوس و خزرج که با او بودند نامه نوشتند. پیامبر(ص) آن زمان در مدینه بود.۱۲ مردم مکه نیز مشرک بودند و با ورود پیامبر(ص) بسیاری از آنان مسلمان شدند اما دلیلی نداریم که همهء مردم مسلمان شده باشند. ه ـ روایات دال بر لزوم اخذ جزیه از مشرکان: حضرت رسول(ص) به مردم یمن نوشت: هرکس نماز می گزارد و به قبلهء ما رویمیآورد و ذبیحهء ما را می خورد مسلمان است. ذمهء خدا و رسول برای اوست و هرکس اباکند باید جزیه بدهد.۱۳مردم یمن طبق بعضی از روایت ها۱۴ اهل کتاب بوده اند ولی وجود مشرک در میان آنان نفی نشده است. همچنین طبق بعضی از روایات۱۵ از مشرکان عرب نباید جزیه گرفت نه از همهء مشرکان. شافعی آیهء جزیه۱۶ را به این معنا گرفته است که باید با یهود و نصاری جنگید که یا کشته شوند و یا جزیه دهند و یا اسلامآورند.۱۷ کشتن کافرانی که در حال جنگ با مسلمانان هستند واجب است اما دلیلی بر جواز کشتن مشرکان نداریم. چنین نیست که مردم یا باید مسلمان باشند و یا ذمی, بلکه ممکن است معاهد۱۸, مستامن۱۹, مهادن۲۰, مصالح۲۱ و یا بی طرف۲۲ باشند که با همهء اینان بر اساس قرارداد و با حفظ اصول انسانی رفتار می شود چون اگرچه برادر دینی مسلمانان نیستند انسان هستند.۲۳ اصطلاح کافر حربی نیز ویژهء کافرانی نیست که الزاما در حال جنگ با مسلمانان هستند بلکه ممکن است هم حربی باشند و هم طبق قرارداد, جزء یکی از گروه های فوق به حساب آیند. ممکن است گفته شود جهاد ابتدایی و آیات و روایات دربارهء جهاد و قتال بر لزوم کشتن مشرکان دلالت دارد. اما در مورد جهاد ابتدایی باید توجه داشت که بعضی از علمای اهل سنت و شیعه منکر آن شده و گفته اند: شروع جنگ از ناحیهء مسلمین به دلیل آیات ۱۹۴ـ۱۹۰ سورهء بقره جایز نیست۲۴, جهاد ابتدایی جایز نیست به دلیل این که پیامبر در جنگ ها بعضی را می کشت, بعضی را اسیر می کرد و بعضی را فدا, والا می بایست همه را بکشد.۲۵ و بعضی گفته اند: جهاد ابتدایی برای دعوت به توحید مانعی ندارد ولی پیامبر(ص) از چنین شیوه ای استفاده نکرده است و همهء جنگ های پیامبر(ص) دفاعی بوده است۲۶ جنگ بدر نیز ابتدایی نبوده است, از همان آغازی که پیامبر(ص) به مدینه آمد مورد هجوم قرارداشت, مسلمین امنیت جانی و مالی نداشتند, کرزبن جابر الفهری مواشی اطراف مدینه را به غارت برد, به پیامبر(ص) خبر رسید, ایشان تا منطقهء بدر به دنبالش رفت و او فرارکرد. این غزوه پس از ده روز از غزوهء عشیره اتفاق افتاد. و بعد از این بدر کبرا واقع شد. قبل از بدر کبرا حداقل پنج حادثه از این قبیل اتفاق افتاده است. بعضی دیگر جهاد ابتدایی را پذیرفته ولی مجازا اسم آن را دفاع گذاشته اند: می توان به گونه ای مجازگویی جهاد ابتدایی را نیز در جهاد دفاعی مندرج کنیم, چون جهاد ابتدایی درحقیقت دفاع از حقوق خدا و حقوق انسان است.... جهاد ابتدایی درحقیقت دفاع از توحید و قسط و عدالت است, تو گویی دفاع از انسانیت است.۲۷ بعضی از کسانی که جهاد ابتدایی را مجاز دانسته اند هدف آن را قتل مشرکان و ازبین بردن شرک برشمرده اند: بنابه نظر قرطبی, شرک, علت قتال است۲۸ و به نظر بعضی, این آیه ناسخ آیات دال بر موعظهء حسنه, صلح, نفی اکراه, نفی سیطره, همزیستی مسالمتآمیز, تقیه, صبر بر اذیت دشمن نمی باشد.۲۹ به نظر بعضی علت جنگ ابتدایی, وجود فتنه, یعنی شرک و کفر, است و اگر الحاد از بین برود و همهء مردم ایمان بیاورند وجوب جهاد ساقط می شود. از بعضی روایات نیز استفاده کرده اند که کسی جز مسلمان و ذمی حق حیات ندارد. از جملهء روایت اسپاف۳۰و روایت دیگری از پیامبر(ص): من مامورم که با مردم بجنگم تا این که لااله الاالله بگویند, پس هرکس لااله الاالله گفت مال و جانش مصون است.۳۱ مرحوم علامه طباطبائی می گوید: انسان عاقل زیرک از این جا می فهمد که سزاوار است که اسلام برای پاک کردن زمین از پلیدی مطلق شرک و حکم دفاعی داشته باشد, جنگی که این آیات, از آن سخن می گوید همانا برای میراندن شرک است۱۳۲ به نظر می رسد لازمهء اعتقاد به حقانیت توحید تلاش برای پاک کردن زمین از شرک و کفر می باشد ولی این که از چه راهی باید به این هدف مقدس رسید قابل تامل است. بدون شک در مقابله با بعضی از کافران و مشرکان باید به جنگ با آنان پرداخت. اما این آخرین راه است نه اولین راه. درست است که شرک ظلم است و ظلم به حکم عقل قبیح است, اما حکم عقل به قبح ظلم غیر از

حکم به حسن قتـل مشـرک است. آیـا هر ظـالمی را به جرم این که دست از ظلم خود برنمی دارد بایـد کشت؟ روشن است که این حکم از بـداهت عقـل برخوردار نیست و نمی توان اسـتدلال عقلی بر آن اقـامه کرد. هیـچ یـک از آیـات و روایات قتال با کافران و مشرکان و ادلهء جهاد ابتدایی, علت مشروعیت جنگ را حق حیات نداشتن آنان نمی داند. کار اول پیامبر(ص) دعوت به توحید بود نه اعلان جنگ بـا مشـرکان, و از همـان آغـاز, بسیاری از مشـرکان, آزادی پیامبر(ص) را سـلب کردنـد و در صـدد ازبین بردن او برآمدند, و الف و لامی که در آیات جهاد بر سـر کفار و مشـرکین آمده است الف و لام عهد است نه استغراق, بنابراین شامل مطلق آنان نمی شود و نمی توان گفت که, لشکرکشـی به همهء کافران و مخیرکردن آنان بین اسلام و جزیه و قتل, از نظر شارع مشروع و پسـندیده و یـا مـورد امر است, بلکه ادامهء حیـات آنـان از نظر اسـلام مجـاز است مگر این که به کشور اسـلامی حمله کننـد و یـا به شهرونـدان خود ظلم روادارنـد که در این صورت می توان یـک جنگ بازدارنـده را آغازکرد. علاوه بر این, به فرض که این آیات اطلاق داشـته باشـد, دوازده آیهء دیگر وجوددارد که آن اطلاقات را قید می زند.۳۳ بنابراین برای قتل مشـرکان به طور مطلق نه تنها از جانب شـرع دسـتوری نرسـیده است, بلکه سـخنی که بر جواز آن نیز دلالت کنـد به نظر نمی رسد و قتل آنان مشـروع نیست. اگر ادلهء جواز اخـذ جزیه از آنان تمام باشد حاکم باید با آنان نیز پیمان جزیه ببندد و اگر گرفتن جزیه از آنان مقرر نشده باشد, به طور طبیعی امر آنـان به دست حـاکم مسـلمین می افتـد که طبق پیمـانی دیگر, شـرایط زنـدگی آنان در کشور اسـلامی را بر طبق مصالح مسـلمین تعیین کند و آنان در صورت پذیرش, در جمع مسلمین می مانند والا کوچ می کنند. حضرت امیر(ع) به مالک نوشت: اگر بین خود و دشـمنت پیمانی و عقـدی بستی یا لباس ذمه بر او پوشاندی... ۳۴ این عبـارت ظهور در این دارد که با مطلق دشـمن (البته دشـمنی که در حـال جنـگ بـا مسـلمین نیست) می توان پیمان بست و دلیلی نـدارد که این عقـد و پیمان را منحصـرا در مورد کفار خارج از مرزهای کشور اسلامی به کار بریم با دشمنانی که در حال جنگ با مسلمین نیستند, چه در داخل و چه در خارج, می توان پیمان بست و اگر اهل کتاب باشـند می توان قرارداد ذمه منعقـدکرد. آزادی خدا انسان را آفرید و برایش شـریعت فرسـتاد. شـریعت مجموعه ای از قوانین است و شارع در آن, هماننـد قانون گـذار, به بیان امر و نهی و محـدودکردن فعالیت انسان پرداخته است. بنای عقلا در قانون گـذاری نیز چنین است و اگر پیامبران الهی در بیان شـریعت خود شـیوهء دیگری داشـتند بیان می کردنـد و آن مسیر ابتکاری را به مخاطبان خود نشان می دادند, همین عدم ابلاغ, دلیل بر سـلوک آنان بر سـیرهء عقلاست. از زبان هیچ پیامبری شـنیده نشـده است که خـدا به مردم اجازهء اسـتفاده از نعمت های خود را نـداده است و هرکس در هر کاری باید از او اجازه بگیرد وگرنه بایـد گفت که مثلا حضـرت آدم تا که خلق شـد تا قبل از اجازهء خدا نه مجاز بود چشـمش را ببندد و نه مجاز بود آن را بازکند .... پیامبر اسـلام(ص) نیز از آغاز به بیان محـدودیت آزادی انسان پرداخت و او را به سـخن توحیـد دعوت کرد. پس اصل اباحه نیازمند جعل شارع نیست. انسان به فرمان حجت باطنی خود اسـتفاده از امکانات خدادادی را نیکو می شـمارد و با پذیرش شریعت, به سراغ بایدها و نبایدهای آن می رود. بعضـی گفته اند: اصل در تصـرف در مال غیر و تسلط بر آن خطر و منع و عدم جواز تصرف است و این شامـل اموال خـدا نیز می شود. دلیـل این اصـل حکم صـریح عقـل به آن است مادامی که از جانب مالک اجازه و ترخیص وارد نشـده باشـد. پس ترخیص بـا جعل شارع صورت می گیرد و حادث می شود. به نظر می رسـد حکم عقل در عـدم جواز تصـرف در اموال غیر در محدودهء مالکیت های اعتباری است و نمی توان آن را در مورد مالکیت حقیقی خدا نیز سـریان داد. تصـرف در ملک مردم بدون اذن آنان غصب است و مصداق ظلم می باشد اما تصـرف انسان مختار در نعمت های الهی نه تنها عقلا مذموم نیست که نیکو نیز هست. در هر صورت, چه به اصـاله الابـاحه معتقـد باشـیم و چه اصاله الحظر را بپـذیریم در محـدودهء آزادی انسان تفاوتی بروز نمی کنـد چون معتقدان به اصاله الحظر هم می گویند هرچند که اصل اولی, به حکم عقل, آزاد نبودن انسان است, اما خدا به حکم اطلاق ها و عموم های شـرعی, به انسان اجازهء تصـرف در همهء اشیا را داده و او را در انجام هر کاری آزاد دانسته و بایدها و نبایـدهای شـرعی مقیـد و مخصـص آن هـاست. علاـوه بر اصـل اولی آزادی (اباحه), هرگاه انسان نسبت به تکلیفی شک کرد و به

درستی ندانست که آیا آزادی او را محدود می کند, به حکم اصل برائت, آن حکم مشکوک را کنار می گذارد. تنها امرونهی قطعی الهی, سزاوار سلب آزادی اولی انسانی است. این اصل که بیانگر یک حکم ظاهری است شامل همهء مواردی که شک انسان (اعم از وهم, شک وظن) به حکم, ناشی از فقدان نص یا احمال نص یا تعارض دو نص است می شود و دایرهء وسیعی از رفتار و گفتار زندگی اشان را دربر می گیرد. و طبق سخن حضرت امیر(ع) انسان از پرسش های بی موردی که پاسخ به آن ها بر تکلیف می افزاید, نهی شده است: خدا چیزهایی را ـ نه از روی فراموشی ـ بیان نکرده است شما نیز در مورد آن ها خود را به زحمت نیندازید.۳۵ در تشخیص احکام کلی, اصل بر آزادی انسان از تکلیف است. علاوه بر آن, تکالیفی که آزادی ابتدایی انسان را محدود می کند و او را به حرج می اندازد, نیز از دایرهء شریعت سهل پیامبر(ص) بیرون است و در تمامی فقه, سهولت نوع انسانی درنظر گرفته شده است و دین باید به گونه ای تفسیر شود که با زندگی اجتماعی مردم ناسازگار نیفتد و مردم بین زندگی و دینداری احساس تزاحم نکنند و احکامی که برای تسهیل, تشریع شده است نباید چنان در پیچ وخم تضییق افکنده شود که فلسفهء تشریع آن محو و یا کم رنگ شود. اصل یا قاعدهء لاضرر نیز چنان حاکم یا وارد بر احکام کلی فقهی است که جایی برای هیچ حکم ضرری نمی گذارد. در تشخیص احکام جزیی نیز قاعده های لاضرر و لاحرج راهنمای دینداران است که هیچ گاه مجبور نیستند به ضرر و حرج شخصی تن دهند و تکالیفی که بر ایشان ضرر دارد یا آنان را به مشقت می اندازد, انجام دهند. به علاوه, شناخت موضوع های احکام نیز به عهدهء خود فرد گذاشته شده و اصل اباحه دست انسان را در ارتکاب مشتبهات در شبهات موضوعیه نیز باز گذاشته است. آزادی انسان در برابر انسان آن چه گذشت بیانگر آزادی انسان در برابر خدا و انسان بود. علاوه بر آن در مورد آزادی انسان در برابر هم نوع خود نیز به این دلیل ها می توان دست یازید: ۱ـ نهی از اتخاذ ارباب: خدا خواسته است که مردم بعضی از خود را ارباب خود نگیرند. تنها خدا رب است و هیچ کس حق ندارد خود را به عنوان رب دیگری بر او تحمیل کند. مردم نه مربوب دیگرانند و نه تحت سلطه و سیطرهء آنان. بگو ای اهل کتاب, بیایید از آن کلمه ای که پذیرفتهء ما و شماست پیرویکنیم: آن که جز خدای را نپرستیم و هیچ چیز را شریک او نسازیم و بعضی از ما بعضی دیگر را سوای خدا به پرستش نگیرد. اگر آنان رویگردان شدند بگو: شاهد باشید که ما مسلمان هستیم.۳۶ از حضرت امیر(ع) نیز نقل شده است که: بندهء غیر خود مباش که خدا تو را آزاد آفریده است. ۳۷ ۲ـ لزوم رفع موانع آزادی مردم: خدا هدف بعثت پیامبر(ص) را رفع موانع آزادی مردم دانسته است: آنان که از این رسول, این پیامبر امی که نامش را در تورات و انجیل خود نوشته می یابند, پیروی می کنند آن که به نیکی فرمانشان می دهد و از ناشایست بازشان می دارد و چیزهای پاکیزه را بر آن ها حلال می کند و چیزهای ناپاک را حرام و بار گرانشان را از دوششان برمی دارد و بند و زنجیرشان را می گشاید...۳۸ فقر و جهل و تبعیض و استبداد, که از جانب بعضی از مستولیان جامعه بر مردم تحمیل می شود از مصادیق اصر و اغلال است و پیامبران آمده اند تا این زنجیرهای تحمیلی را از گردن انسان فرونهند و به او طعم رهایی بچشانند. حضرت امیر(ع) نیز به مالک اشتر دستورداد که: محدودیت و فشار را از مردم دورکن.۳۹ در مقدمهء قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران نیز آمده است: با توجه به ماهیت این نهضت بزرگ, قانون اساسی تضمین گر نفی هرگونه استبداد فکری و اجتماعی و انحصار اقتصادی می باشد, و در گسستن از سیستم استبدادی در سپردن سرنوشت مردم به دست خودشان تلاش می کند: ویضع عنهم اصرهم والاغلال التی کانت علیهم. بنابراین حاکم مشروع هم مجاز نیست مردم را محدودکند و در فشار قراردهد آزادی مردم باید تا حد ممکن محفوظ بماند. از پیامبر(ص) نیز نقل شده است که: خدایا هرکس ولایتدار امت من شد و بر آنان سخت گرفت, بر او سخت خواهم گرفت.۴۰ ۳ـ نفی سلطه غیر بر فرد: قاعدهء سلطنت بر اموال۴۱ به طریق اولی تسلط مردم بر آبرو و جان خود را نیز می رساند. اگر مردم بر اموال خود مسلط هستند و دیگری مجاز نیست در آن ها تصرف کند, پس حتما بر خود نیز مسلط هستند و هرچه بخواهند می توانند بکنند. انسان مالک خویش است و هیچ کس نمی تواند این ملکیت و سلطهء فرد بر خود را محدودکند و او را از تصرفاتش بازدارد. خدای سبحان, انسان را مالک خود و

افعال خود ساخته و به او ملکیت مطلق داده است.۴۲ لازمهء این قاعده, به وضوح نفی سلطهء غیر بر فرد است. بعضی عدم ولایت انسان بر انسان و این آزادی طبیعی را بدین گونه بیان کرده اند: انسان بالطبع برای خود به آزادی تشریعی, در مقابل اختیار تکوینی اش, قائل است. پس آزاد است که آن چه می خواهد, انجام دهد و آن چه نمی خواهد ترک کند بدون این که هیچ کس از بنیآدم حق داشته باشد که او را وادار به کاری نماید یا از کاری بازدارد چون آنان, همه, امثال او هستند و در معنای انسانیت چیزی اضافه بر او ندارند و به هیچ وجه مالک او نیستند و این است معنای آزادی طبیعی انسان.۴۳ ۴ـ لزوم وجود امنیت در جامعهء اسلامی: ایجاد امنیت اجتماعی و سیاسی وظیفهء همهء مردم به ویژه حاکمان اسلامی است. حضرت امیر(ع) این نکته را چنین بیان می کند: خدایا تو می دانی که... خواستیم در شهرهای تو اصلاح را علنی کنیم تا بندگان مظلوم تو در امنیت به سر برند.۴۴ هدف از برقراری امنیت در جامعه این است که مردم بتوانند با آرامش خاطر از همهء آزادیهای خود استفاده کنند. امنیت با آزادی رابطهء تنگاتنگ دارد. آزادی در جامعه ای برقرار است که استفاده از آن جرم به حساب نیاید و استفاده از آزادی و آرامش فردی و اجتماعی را به هم نزند. ناامنی و اضطراب ارمغان سلب آزادی مشروع انسانی است.۴۵ پی نوشت ها: ۱. نساء(۴) آیه:۹۳ ومن یقتل مومنا متعمدا فجزاوه جهنم خالدا فیها وغضب الله علیه ولعنه واعد له عذابا عظیما. ۲. بیهقی, السنن الکبری, ج۹, ص:۱۸۲ ان رسول الله(ص) قال: امرت ان اقاتل الناس حتی یقولوا: لااله الاالله فمن قال: لااله الاالله, فقد عصم منی ماله ونفسه الا بحقه, وحسابه علی الله. ۳. وسائل الشیعه, ج۱۹, ص:۱۶۳ محمدبن الحسن باسناده وعن ابن محبوب عن ابی ایوب عن سماعه قال: سالت اباعبدالله(ع) عن مسلم قتل ذمیا, فقال: هذا شیء شدید لایحتمله الناس فلیعط اهله دیه المسلم حتی ینکل عن قتل اهل السواد وعن قتل الذمی. ثم قال: لو ان مسلما غضب علی ذمی فاراد ان یقتله ویاخذ ارضه ویودی الی اهله ثمانماه درهم اذا یکثر القتل فی الذمیین, ومن قتل ذمیا ظلما فانه لیحرم علی المسلم ان یقتل ذمیا حراما ما آمن بالجزیه واداها ولم یجحدها. ۴. مائده(۵) آیه:۳۲ من اجل ذلک کتبنا علی بنی اسرائیل انه من قتل نفسا بغیر نفس او فساد فی الارض فکانما قتل الناس جمیعا ومن احیاها فکانما احیی الناس جمیعا ولقد جائتهم رسلنا بالبینات ثم ان کثیرا منهم بعد ذلک فی الارض لمسرفون. ۵. وسائل الشیعه, ج۱۹, ص:۱۵ محمدبن یعقوب عن ابی علی الاشعری عن محمدبن عبدالجبار عن صفوان بن جمیل عن ابی عبدالله(ع), قال: سمعته یقول: لعن رسول الله(ص) من احدث بالمدینه حدثا او آوی محدثا. قلت: ما الحدث؟ قال: القتل. ۶. عمید زنجانی, اسلام و همزیستی مسالمتآمیز, ص۱۰۷. ۷. ر.ک: وسائل الشیعه (چاپ اهل البیت) ۱/۲۴/۲۹و۲, ۴/۳۲۱/۱۵, ۱۹/۱۶/۲۹. ۸. وسائل الشیعه :۱۷/۱۵/۲۹ وفی (العلل) عن ابیه, عن محمدبن یحیی (عن احمدبن محمد) عن محمدبن احمد عن محمدبن عیسی عن علی بن الحسین بن جعفر الضبی عن ابیه عن بعض مشایخه قال: اوحی الله الی موسی بن عمران: وعزتی یاموسی لو ان النفس التی قتلت اقرت لی طرفه عین انی لها خالق ورازق اذقتک طعم العذاب وانما عفوت عنک امرها لانها لم تقر لی طرفه عین انی لها خالق ورازق. ۹. بقره(۲) آیه:۲۵۶ لااکراه فی الدین قدتبین الرشد من الغی فمن یکفر بالطاغوت ویومن بالله فقد استمسک بالعروه الوثقی لاانفصام لها والله سمیع علیم. ۱۰. وسائل الشیعه, ج۱۸, ص:۴۱۵ بعث علی(ع) محمدبن ابی بکر امیرا علی مصر فکتب الی علی(ع) یساله عن رجل مسلم فجر بامراه نصرانیه ولمن زنادقه فیهم من یعبد الشمس والقمر وفیهم من یعبد غیر ذلک وفیهم مرتد عن الاسلام وکتب ساله عن مکاتب مات وترک مالا وولدا. فکتب الیه علی(ع) ان اقم الحد فیهم علی المسلم الذی فجر بالنصرانیه وادفع النصرانیه الی النصاری یقضون فیها ماشاووا. وامره فی الزنادقه ان یقتل من کان یدعی الاسلام ویترک سائرهم یعبدون ما شاووا. ۱۱. حسینعلی منتظری, ولایه الفقیه, ج۳, ص۳۸۷. ۱۲. محمد حمیدالله, مجموعه الوثائق السیاسیه, ص:۶۶ ان کفار قریش کتبوا الی عبدالله بن ابی بن سلول ومن کان یعبد معه الاوثان من الاوس والخزرج, ورسول الله(ص) یومئذ بالمدینه قبل وقعه بدر: انکم آویتم صاحبنا, (وانکم اکثر اهل المدینه عددا ـ الزیاده عن عبدالرزاق), وانا نقسم بالله لتقتلنه, او لتخرجنه..... ۱۳. احمدی میانجی, مکاتیب الرسول, ج۲, ص:۳۷۳ من صلی صلاتنا واستقبل قبلتنا واکل ذبیحتنا فذلکم المسلم له ذمه الله وذمه رسوله ومن ابی فعلیه الجزیه. ۱۴. بیهقی, السنن الکبری, ج۹, ص:۱۸۷ عن معاذبن جبل قال: بعثنی رسول

الله(ص) الی الیمن وامرنی ان آخذ من کل حالم دینارا او عدله معافر. قال یحیی بن آدم: وانما هذه الجزیه علی اهل الیمن وهم قوم عرب لانهم اهل کتاب الا تری انه قال: لایفتن یهودی عن یهودیته. الاموال, ص:۲۹ وکتب الی اهل الیمن: من محمد رسول الله(ص) الی اهل الیمن ـبرساله فیهاـ وانه من اسلم من یهودی او نصرانی فانه من المومنین له ما لهم وعلیه ما علیهم. ومن کان علی یهودیته او نصرانیه فانه لایفتن عنها وعلیه الجزیه. ۱۵. وسائل الشیعه, ج۱, ص:۹۷ عن الشیخ بسنده عن ابی بصیر قال: سالت اباعبدالله(ع) عن الجزیه فقال: انما حرم الله الجزیه من مشرکی العرب. ۱۶. توبه(۹) آیه:۲۹ قاتلوا الذین لایومنون بالله ولا بالیوم الآخر ولا یحرمون ما حرم الله ورسوله ولایدینون دین الحق من الذین اوتوا الکتاب حتی یعطوا الجزیه عن ید وهم صاغرون. ۱۷. الامام الشافعی, الام, ج۴, ص:۳۳۵ فمن غزا منهم ای المشرکین اهل الاوثان ومن عبد ما استحسن من غیر اهل الکتاب من کانوا فلیس له ان یاخذ منهم الجزیه ویقاتلهم اذا قوی علیهم حتی یقتلهم او یسلموا وذلک لقول الله عزوجل: فاذا انسلخ الاشهر الحرم.... ولقول رسول الله(ص) امرت ان اقاتل الناس حتی یقولوا لااله الاالله فاذا قالوا عصموا منی دمائهم واموالهم الا بحقها وحسابهم علی الله. ۱۸. به دلیل سخن خدا در سوره‌ء توبه, آیه:۴ الا الذین عاهدتم من المشرکین ثم لم ینقصدکم شیئا ولم یظاهروا علیکم احدا فاتموا الیهم عهدهم الی مدتهم ان الله یحب المتقین. نیز توبه(۹) آیه۷ وسائل الشیعه, ج۱۹, ص۱۳۹. ۱۹. به دلیل سخن خدا در سوره‌ء توبه(۹) آیه:۶ وان احد من المشرکین استجارک فاجره حتی یسمع کلام الله ثم ابلغه مامنه ذلک بانهم قوم لایعلمون. نیز وسائل الشیعه, ج۱, ص۴۹ تفسیر نورالثقلین, ج۲, ص۱۸۷ـ۱۸۸. سخن خدا مطلق پناهآورندگان به حکومت اسلامی را شامل می شود و از انگیزه‌ء استیجار آنان صحبتی نمی کند. مشرکان چه برای تحقیق از اسلام و یا برای تجارت و چه برای ادامه‌ء زندگی ـهرچند اصلا قصد تحقیق از اسلام و انگیزه‌ء حتی یسمع کلام الله معمول فاجره است ـ چنان که بصریان در باب تنازع, معمول واحد را به عامل دومی نسبت می دهند ـ چون با وجود یک قید در جمله, یقین داریم که فعل نزدیک تر به آن قید خورده است اما نسبت به مقیدبودن فعل اولی شک داریم. ثانیا: صرف این که کلمه ای در یک جمله می تواند معمول دو عامل واقع شود دلیل بر تنازع آن دو عامل بر سر این کلمه نخواهدبود. ثالثا: به فرض که حتی یسمع طبق نظر کوفیان و سخن ابی السعود (ر.ک. محمد رشیدرضا, تفسیر المنار, ج۱۰, ص۱۷۹) به استجارک هم تعلق داشته باشد با توجه به فرق بین سمع و استماع روشن می شود که به مشرک امان داده می شود تا سخن خدا را بشنود یعنی بین مردم مسلمان زندگی کند و کلام خدا به گوش او بخورد نه این که الزاما باید انگیزه‌ء تحقیق و استماع کلام خدا داشته باشد. رابعا: از ابن عباس نقل شده است که گفت: مردی از مشرکان به علی بن ابی طالب(ع) گفت: اگر بخواهیم بعد از پایان این مهلت پیش رسول(ص) آییم برای شنیدن کلام خدا و یا برای حاجتی دیگر, پس آیا کشته می شویم؟ پس گفت: نه, همانا خدای متعال گفت: و اگر یکی از مشرکان از تو پناه خواست پس به او پناه بده. (امام فخر رازی, التفسیر الکبیر, ج۱۵, ص۲۲۶). مرحوم علامه در یک قول, احراز مصلحت را در صحت قرارداد امان شرطه دانسته است (ر. ک: تذکره الفقهاء, ج۱, ص۴۱۴) و در قولی دیگر می گوید: در مشروعیت قرارداد امان همین مقدار کافی است که ضرر به اسلام و مسلمین نداشته باشد ولی مصلحت داشتن برای اسلام و یا مسلمین در آن شرط نیست. (تذکره الفقهاء, ج۱, ص۴۱۶) و در جای دیگر می گوید: ......از سفیر و هم چنین کسانی که جهت تحقیق وارد کشور اسلامی می شوند نمی توان مالیات گرفت, زیرا ورود آنان بدون اذن امام نیز بلامانع است ولی برای اثبات ادعای خود باید اقامه‌ء دلیل نمایند. (تذکره الفقهاء, ج۱, ص۴۴۴). صحت عقد امان مشروط به ذکر زمان نیز نیست, مرحوم صاحب جواهر می گوید: در القواعد آمده است که: عقد امان برای بیش از یک سال بسته نمی شود., ولی دلیلی بر این محدودیت زمانی عقد امان به خاطرم نمی رسد, بلکه روایات در این باره مطلق است. (جواهرالکلام, ج۲, ص۱۰۳) اگر عقد امان مدت دار بود و یا کافر, اسلام را نپذیرفت و به قرارداد ذمه نیز تن نداد نمی توان او را کشت و یا به اسارت گرفت بلکه باید او را به جایگاه امنش رساند: امام صادق(ع) گفت: پیامبر(ص) هرگاه می خواست گروهی را برای جنگ بفرستد آنان را فرامی خواند و در حضور خود می نشاند, آن گاه می گفت: ۱اگر از شما تبعیت کرد پس برادر دینی شماست و اگر اباورزید پس او را به جای

امنش برسانید و از خدا علیه او کمک بخواهید. (تفسیر نورالثقلین, ج۲, ص۱۸۷) پس از امر ابلغه نمی توان استفاده کرد که مستامن پس از شنیدن کلام خدا حتما زود باید به کشورش برگردانده شود بلکه با توجه به سخن پیامبر(ص) بعد از اظهار می گفت باید او را برگرداند. با توجه به آیات آغازین سوره‌ء توبه روشن می شود که سخن خدا درباره‌ء مقابله‌ء مسلمانان با کسانی است که در حال جنگ با آنان هستند و آیه‌ء امان مخصص آن آیات است. اگر یکی از این مشرکان در حال جنگ با مسلمانان امان خواست باید به او امان داده شود و اگر اباکرد به محلش رسانده شود, چون وقتی اباکرد یعنی بر شیوه‌ء پیشین خود باقی ماند. و از همین روست که طبق روایت, باید علیه او از خدا کمک خواست. اما اگر از جانب او ابایی صورت نگرفت همچنان در حکومت اسلامی می ماند تا این که خود برگردد. در تفسیر علی بن ابراهیم آمده است که: ۱گفت: بر او بخوان و به او بشناسان, آن گاه متعرض او نشو تا این که خود به جای امنش برگردد. (تفسیر نورالثقلین, ج۲, ص۱۸۸) ۲۰. گروه یا دولتی که با حکومت اسلامی متارکه جنگ کرده و طی قرارداد مشخص جنگ بین آنان برای مدتی ممنوع اعلام می شود. واتموا عهدهم الی مدتهم (توبه(۹) آیه۴۱) فما استقاموا لکم فاستقیموا لهم (همان, آیه۷) قرارداد مهادنه برقراری آتش بس به نظر فقها در مورد اهل کتاب و مشرکان قابل انعقاد است (ر.ک: جواهرالکلام, ج۲, ص۲۹۴) و زمان آن نیز موکول به نظر امام است. (ر.ک: جواهرالکلام, ج۲, ص۲۹۹) ۲۱. یعنی کسی که با او قرارداد صلح بسته می شود. ولاتدفعن صلحا دعاک الیه عدوک ولله فیه رضی فان فی الصلح دعه لجنودک وراحه من هنومک وامنا لبلادک ولکن الحذر کل الحذر من عدوک بعد صلحه فان العدو ربما قارب لیتغفل فخذ بالحزم واتهم فی ذلک حسن بالظن وان عقدت بینک وبین عدوک عقده او البته منک ذمه فحط عهدک بالوفاء .... (نهج البلاغه, نامه‌ء۵۱) ۲۲. به دلیل سخن خدا: فان اعتزلوکم فلم یقاتلوکم والقوا الیکم السلم فماجعل الله لکم علیهم سبیلا (نساء(۴) آیه۹۰) اینان اگر دست از بی طرفی بردارند و به کمک دشمنان در حال جنگ با مسلمانان رویآورند جنگ با آنان مجاز است: فان لم یعتزلوکم ویلقوا الیکم السلم ویکفوا ایدیهم فخذوهم واقتلوهم حیث ثقفتموهم واولئکم جعلنا لکم علیهم سبیلا (نساء(۴) آیه۹۱). قبیله‌ء بنوغنم در جنگ موته بی طرف بودند (ر.ک: السیره النبویه, ج۴, ص۲۴) و قبیله‌ء بنوضمره با پیامبر(ص) قرارداد طرفینی بی طرفی امضا کردند. (ر.ک: طبقات ابن سعد, ج۲, ص۸) حکومت اسلامی نسبت به حبشه نیز بی طرف بود و متعرض آن نشد. (رک: وسائل الشیعه, ج۶, ص۴۲ بدایه المجتهد, ج۱, ص۳۸۱) ۲۳. حضرت امیر(ع) به مالک اشتر دستورداد: واشعر قلبک الرحمه للرعیه والمحبه لهم واللطف بهم ولاتکونن علیهم سبعا ضاریا تغتنم اکلهم فانهم صنفان اما اخ لک فی الدین او نظیر لک فی الخلق ......(نهج البلاغه, نامه۵۳) ۲۴. ر.ک: به نظر محمد عبده در تفسیر المنار, ص۲۰۸ـ۲۱۲. ۲۵. ر.ک: به نظر ابن تیمیه در العلاقات الدولیه فی الاسلام, ص۱۲۲ـ۱۲۶. ۲۶. ر.ک: به نظر محمدجواد بلاغی, الرحله المدرسیه, ص۲۱۲. ۲۷. حسینعلی منتظری, ولایه الفقیه, ج۱, ص۱۱۵. ۲۸. ر.ک: تفسیر قرطبی, ج۸, ص۲۰۵. ۲۹. ر.ک: تفسیر ابوالفتوح, ج۸, ص۳۱ـ۳۱۷ ابن متوج, الناسخ والمنسوخ, ص۱۴۹. ۳۰. وسائل الشیعه, ج۱۱, ص۱۶. ۳۱. سنن ابی داوود, ج۳, ص۴۴. ۳۲. علامه طباطبایی, تفسیر المیزان, ج۲, ص۶۶. ۳۳. بقره(۲) آیه:۱۹۰ وقاتلوا فی سبیل الله الذین یقاتلونکم ولاتعتدوا ان الله لایحب المعتدین. همان, آیه:۱۹۱ ....فان قاتلوکم فاقتلوهم کذلک جزاء الکافرین. همان, آیه:۱۹۲ فان انتهوا فان الله غفور رحیم. همان, آیه:۱۹۳ وقاتلوهم حتی لاتکون فتنه ویکون الدین لله فان انتهوا فلا عدوان الا علی الظالمین. نساء(۴) آیه:۷۵ ومالکم لاتقاتلون فی سبیل الله والمستضعفین من الرجال والنساء والولدان الذین یقولون ربنا اخرجنا من هذه القریه الظالم اهلها واجعل لنا من لدنک ولیا واجعل لنا من لدنک نصیرا. همان, آیه:۹۰ ... فان تولکوا فخذوهم واقتلوهم حیث وجدتموهم ولاتتخذوا منهم ولیا ولانصیرا. الا الذین یصلون الی قوم بینکم وبینهم میثاق او جاووکم حصرت صدورهم ان یقاتلوکم او یقاتلوا قومهم ولو شاءالله لسلطهم علیکم فلقاتلوکم فان اعتزلوکم فلم یقاتلوکم والقوا الیکم السلم فما جعل الله لکم علیهم سبیلا. همان, آیه:۹۱ ستجدون آخرین یریدون ان یامنوکم ویامنوا قومهم کل ماردوا الی الفتنه ارکسوا فیها فان لم یعتزلوکم ویلقوا الیکم السلم ویکفوا ایدیهم فخذوهم واقتلوهم حیث ثقفتموهم واولئکم جعلنا لکم علیهم سلطانا مبینا. توبه(۹) آیه:۱۲ وان نکثوا ایمانهم من بعد

عهدهم وطعنوا فی دینکم فقاتلوا ائمه الکفر انهم لاایمان لهم لعلهم ینتهون. همان, آیه:۱۳ الا ـ تقاتلون قوما نکثوا ایمانهم وهموا باخراج الرسول وهم بدووکم اول مره اتخشونهم فالله احق ان تخشوه ان کنتم مومنین. همان, آیه:۳۶ ... وقاتلوا المشرکین کافه کما یقاتلونکم کافه واعلموا ان الله مع المتقین. حج(۲۲) آیه:۳۹ اذن للذین یقاتلون بانهم ظلموا وان الله علی نصرهم لقدیر. حجرات(۴۹) آیه:۹ وان طائفتان من المومنین اقتتلوا فاصلحوا بینهما فان بغت احدیهما علی الاخری فقاتلوا التی تبغی حتی تفیء الی امرالله, فان فاءت فاصلحوا بینهما بالعدل واقسطوا ان الله یحب المقسطین. ۳۴. نهج البلاغه, نامه‌ء۵۳. ۳۵. همان, حکمت۱۰۵. ۳۶. آل عمران(۳) آیه۶۴. ۳۷. نهج البلاغه, نامه۳۱. ۳۸. اعراف(۷) آیه۱۵۷. ۳۹. نهج البلاغه, نامه‌ء۵۳. ۴۰. صحیح المسلم, بشرح الامام النووی, ج۱۲, ص۲۱۳. ۴۱. الناس مسلطون علی اموالهم بحارالانوار, ج۱, ص۱۵۴. ۴۲. تفسیر المیزان, ج۱۶, ص۶۸. ۴۳. همان, ص۶۷. ۴۴. نهج البلاغه, (صبحی صالح) خطبه‌ء ۱۳۱. ۴۵. لزوم وجود امنیت در جامعه اسلامی را می توان به دلایل زیر اثبات نمود: الف ـ قاعده فقهی برائت مردم از جرم: از پیامبر(ص) نقل شده است که:... همهء مردم امت من مورد عفو هستند مگر آنان که علنی مرتکب خطا می شوند. (صحیح البخاری, کتاب الادب, حدیث ۶۰, صحیح مسلم, کتاب الزهد, حدیث۵۲) و حضرت امیر(ع) گفت: بدترین والیان کسی است که انسان بی گناه از او می ترسد. (غرر و درر (ارموی) ج۴, ص۱۶۶) در اصل۳۷ قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران نیز آمده است: اصل, برائت است و هیچ کس از نظر قانون مجرم شناخته نمی شود مگر این که جرم او در دادگاه صالح ثابت گردد. ب ـ قاعدهء فقهی صحت عمل غیر: (سید محمدکاظم مصطفوی, القواعد, ص۱۵۳) از پیامبر(ص) نقل شده است که: همانا حاکم هرگاه به مردم مشکوک شود آنان را فاسد می کند. (بیهقی, السنن الکبری, ج۸, ص۳۳۳ مسند احمد حنبل, ج۶, ص۴) نهی قرآن از گمان بد بردن به افراد, نیز برای ایجاد امنیت اجتماعی است: از بسیاری از گمان ها بپرهیزید, همانا بعضی از گمان ها گناه است. (حجرات(۴۹) آیه۱۲) ۳.حرمت تجسس. ۴. حرمت مجازات فرد به سبب مجازات دیگران. ۵. مساوات در برابر قانون. اگر همه مردم یک جامعه در برابر قانون با هم مساوی نباشند, هرکس همواره در این اضطراب خواهدبود که آیا با او چگونه رفتار خواهدشد, و صاحبان زر و زور همیشه خواهندتوانست از تسهیلات قانونی و غیرقانونی به نفع خویش استفاده کنند و امنیت اجتماعی مردم را از بین ببرند. حضرت امیر(ع) در نامه ای به اسودبن قطبه رئیس سپاه حلوان, دستورداد: بین مردم آن جا در جلسه ات مساوات برقرارکن و باید دور و نزدیک در نزد تو نسبت به حق با هم مساوی باشند.... (نهج البلاغه, صبحی صالح, نامه‌ء۵۹) در اصل نوزدهم قانون اساسی نیز آمده است: مردم ایران از هر قوم و قبیله که باشند از حقوق مساوی برخوردارند و رنگ, نژاد, زبان و مانند این ها سبب امتیاز نخواهدبود. و در اصل بیستم می گوید: همهء افراد ملت اعم از زن و مرد یکسان در حمایت قانون قراردارند و از همه حقوق انسانی, سیاسی, اقتصادی, اجتماعی و فرهنگی با رعایت موازین اسلام برخوردارند. ۶. لزوم اخلاص در عمل. لازمهء تاکید اسلام بر عمل مخلصانه و این که جز آن مورد پذیرش الهی نیست, آزادگذاشتن مردم در بسیاری از اعمال خویش است. در مورد کفار خدا خواسته است اگر به عقیدهء اسلامی رویمیآورند مخلصانه باشد نه ریاکارانه و منافقانه, که مرز نفاق از کفر و شرک در جامعه اسلامی بیشتر است. و در مورد مسلمانان خدا خواسته است که در عملی که انجام می دهند دوچهره نباشند قصد قربت و اخلاص در عمل با کار اجباری سازگاری ندارد. هرچند که در کارهای تعبدی که با ترک آن حق الناس هم تضییع می شود, مردم یا حکومت می توانند به زور حق خود را بگیرند و در عین حال بر فرد هم لازم است که قصد قربت کند اما روح تعبدیات با آزادی انسان سازگار است. کار مخلصانه و عقیدهء صادقانه تنها در پرتو وجود امنیت و آزادی در جامعه قابل تحقق است. منبع:فصلنامه حکومت اسلامی شماره ۲ نویسنده:مهدی منتظر قائم

آزادی مخالفان سیاسی در حکومت علی(ع)

آزادی مخالفان سیاسی در حکومت علی(ع) آزادی سیاسی و بنیانهای آن مقاله حاضر درصدد است به چگونگی آزادی مخالفان

سیاسی در حکومت علی(ع) بپردازد. بدون شک بحث «آزادی سیاسی» از جمله عناوینی است که در جامعه و جهان امروز مورد بحث و محل آرا و نظرات گوناگون و بعضاً متضادی است. تحقیق در این باب، بویژه با استناد به سیره پیشوایان دین که اسوه و مقتدای ما در همه زمینه هایند، می تواند در عین روشن ساختن محل نزاع سرانجامی فرخنده داشته و به بسیاری از پرسشهایی که تاکنون بی جواب یا در ابهام مانده اند پاسخ دهد. در این مقاله، نگارنده کوشیده است دریافتهای خود را کاملاً روان و ساده و بی تکلف ارائه نماید. بدیهی است چنان که در مقدمه مقاله پیش گفتیم طبیعت چنین مباحثی طرح دیدگاههای مختلف را می طلبد و پرواضح است که آنچه در این دست مقالات ارائه می گردد لزوماً به معنای دیدگاه مجله نیست و نقادی ها و ایرادات اهل نظر و شبهات و پرسشهای خوانندگان گرامی می تواند به حک و اصلاح دیدگاهها، گشوده شدن بابهای جدید و افزودن بر غنای فکری و تحقیقاتی جامعه علمی کشورمان بیانجامد. این نوشته به خاطر مفصل بودن و دربرداشتن مقدمات نسبتاً طولانی، از حجمی بیش از آنچه مناسب ویژه نامه می باشد برخوردار است و طبعاً تقطیع گردیده و در دو قسمت تقدیم خواهد شد. از جهت پیوستگی مطالب، تا جمع بندی نهایی در قسمت بعد احتیاج به حوصله ای درخور دارد.«مجله حکومت اسلامی» پیشگفتار موضوع آزادی یکی از محورهای اساسی مورد بحث در جامعه ی ماست. نویسنده نیز از مدت ها پیش علاقه مند به بحث و فحص و تحقیق درباره ی آزادی و حدود و ثغور آن به ویژه از منظر منابع دینی و سیره ی معصومین (علیهم السلام) بوده است، تا این که فرصتی و زمینه ای پیش آمد تا به بررسی آزادی های مشروع در دولت علوی بپردازم. اقرار می کنم که وقتی از این منظر به تاریخ زندگی امیرالمؤمنین(ع) و حوادث دوران کوتاه حکومت آن حضرت نگاه کردم، دانستم که فرضیه ای که تا به حال در ذهن داشته ام با آنچه که اکنون بدان رسیده ام زاویه ای بس بزرگ دارد. وجوه گوناگون و ابعاد متعدد و عمق کلام و رفتار مولا(ع) چنان گسترده و ژرف و حیرت انگیز است که با کار فردی و در زمان کوتاه، قابل کاوش و دسترسی نیست. نگارنده اگر تعهدی نسپرده بود و وعده ای نداده بود قطعاً از ارائه ی این نوشته، لااقل در این فرصت کوتاه و تنگ خود داری می کرد. باید از روح بلند مولی الموحدین ـ که عمق فکری و تعالی روحی او را جز با مقام ولی اللهی اش نمی توان توجیه کرد ـ مدد بجوییم تا امکان دست یابی به گوشه ای از دریای حکمت بیکرانش نصیبمان گردد. علی(ع) انسان کاملی است که اوج همه ارزش ها را یکجا در خود گرد آورده است. او الگوی تامّ و تمام آزادی خواهی و آزادی بخشی است. بدون شک علی(ع) در موضوع «آزادی» تا انتهای تاریخ، حرف آخر را خواهد زد. نه تنها دیکتاتورها و مستبدّان از درک حقیقت علی(ع) عاجزند، بلکه آزادی خواهان جهان نیز تا وصول به قلّه ی آزادی و آزادگی و جوانمردی او، راه زیادی دارند. باید قرون متمادی بر بشر بگذرد و جامعه ی انسانی هر چه بیشتر پیشرفت کند و تجربه های سیاسی زیادی بیندوزد و عرصه ها و وادی های آزادی را با پای اندیشه و عمل خود بپیماید تا قدرت تحلیل سیره ی نظری و عملی امیرمؤمنان(ع) را به دست آورد و آن گاه بالعیان ببیند که باز هم علی(ع) جلو دار بی بدیل آزادی است. «یَنحَدِرُ عَنّی السّیل و لایَرقی الیَّ الطّیر؛(۱) سیلاب از قلّه ی بلندم ریزان است و مرغ از پریدن به ستیغم، ناتوان.» باید بسیار متأسف باشیم و از محضر امیرالمؤمنین(ع) پوزش بخواهیم که ما مدعیان تشیع اوییم و خود را دنباله رو حضرتش می دانیم ولی اندیشه، کردار، اخلاق و سیاست ما از فرهنگ و تعالیم نورانی او فاصله ی بسیار دارد. پیشنهاد مشخص نگارنده به جامعه ی علمی کشورمان این است که موضوع «آزادی در دولت علوی» را جمعی از محقّقان و اندیشمندان در اولویت کار خود قرار دهند؛ پژوهش گران عالمی که از نظر شخصی انسان هایی سلیم النفس، با شخصیت، متین، بردبار، دارای سعه ی صدر، با سداد(۲)، رشید، مدیر و مدبّر باشند. اگر برای سال گفتگوی فرهنگ ها و تمدن ها که زمینه ی مناسبی برای دیالوگ بین ملت هاست، شخصیت علی بن ابی طالب(ع) را از همه ی جهات به ویژه از منظر «آزادی» و «شیوه ی حکومت داری» به جهان معرفی کنیم و زیر پایه های اعتقادی آن را تشریح نماییم، بی تردید ورودی زبردستانه به عرصه های جهانی خواهیم داشت و این برگ برنده ای برای اسلام و مسلمانان خواهد بود، زیرا حکومت پنج ساله ی آن حضرت از افتخارات بزرگ عالم بشریت و از مختصات جهان اسلام است،

حکومتی که در ۱۴۰۰ سال قبل چنان الگویی را از آزادی سیاسی به اجرا درآورد که جهانیان هرگز نمونه ای برای آن نخواهند یافت. بخش اول مفهوم آزادی و انواع آن ۱ ـ تعریف آزادی ارائه ی تعریف واحد و روشن از آزادی، کاری سهل و ممتنع است. تا کنون تعاریف متعددی از آزادی گفته شده اما در عین بدیهی بودن و وضوحی که مفهوم آزادی دارد محل مناقشه و مباحثه ی فراوانی واقع شده است. شاید تا کنون حدود ۲۰۰ معنا برای واژه ی آزادی ذکر شده است(۳). احتمالاً دلیل مناقشات فراوان را بتوان در این دانست که کلمه ی آزادی چیزی در حد یک مشترک لفظی است و یا این که کلمه ی آزادی صرفاً با تعیین متعلق آن است که معنا و مفهوم روشنی می یابد. به تعبیر دیگر باید معلوم کرد که آزادی از چه چیزی و برای چه چیزی. به تعبیر موریس کرنستون(۴) کلمه ی «آزادی» مانند واژه ی «گرسنگی» نیست که تا کسی گفت «من گرسنه ام» یک معنای غالب به ذهن مخاطب منتقل شود بلکه مانند واژه ی «تصمیم» است. داستانی در مورد یکی از شاگردان آلمانی مارتین هایدگر گفته اند که از استادش اهمیت تصمیم را آموخته بود اما نمی دانست به چه چیزی مصمم است و با وقار تمام، اعلام داشت: «من مصمم هستم، اما نمی دانم به چه چیز!» آزادی ها به تنوع قیود، موانع و بارها گوناگون و متنوع اند. بنابراین استفاده از عنوان «آزادی» و بحث کردن درباره ی آن بدون مشخص کردن متعلق آن (از چه و برای چه) کاری نادرست است، همچنان که وقتی دو کُشتی گیر دارای یک اسم اند، هیچ گزارش گری به این پایه از ابلهی نمی رسد که از هر دو به همان اسم مشترک یاد کند، بلکه نام کوچکشان را که موجب تمیز آن دو از هم می شود، محور قرار می دهد. لذا فیلسوفان و سیاست مدارانی هم که در مورد آزادی می نویسند دقیقاً باید این نکته را رعایت کنند(۵). اما «آزادی» به نحو مطلق، نقطه ی مقابل محدودیت و اسارت و به معنای نبودن مانع در برابر اراده و انتخاب آدمی است(۶). آزادی، معمولاً ـ در مورد قیود ناخوشایندی که مخالف میل و پسند انسان است، به کار می رود و از آن جهت که یک معنای عرفی است و حقیقت شرعیه ای نیست که توسط شارع وضع شده باشد سؤال از معنای شرعی و دینی آزادی پرسشی نابجاست؛ بلکه صرفاً تعیین حدود و ثغور و ملاک های آزادی در عرصه های مختلف را می توان از شرع تقاضا کرد. ۲ ـ اقسام آزادی همان طور که اشاره شد از «آزادی» به تبع متعلقی که برای آن در نظر گرفته می شود، معانی گوناگونی را می توان قصد کرد. اکنون به برخی از اقسام آزادی که در حوزه های مختلف، بیشتر محل توجه و بحث است اشاره می کنیم و برای روشن تر شدن مرز میان هر یک، با استفاده از منابع دینی، درباره ی هر کدام داوری اجمالی و کوتاهی خواهیم کرد. ۱ ـ ۲ ـ آزادی انسان در برابر اراده ی خداوند (رهایی از خدا!) انسان در گستره ی پهناور عالم هستی، یکی از مخلوقات خداوند است و همانند سایر موجودات، تحت سیطره ی کامل خدا قرار دارد. هستی همه در دست اوست. ذات انسان در نسبت با خداوند، فقر و نیاز محض است و مستقل از او، هیچ نیست و هیچ ندارد. احدی در مقابل اراده ی پروردگار از کوچک ترین اختیار و اراده ای برخوردار نیست و کسی در برابر او هویت و وجود مستقلی ندارد که بتواند در برابر او عرض اندام کند یا حرکتی بر خلاف مشیت او انجام دهد. هر تصمیمی که بخواهد در مورد مخلوقاتش می تواند بگیرد و کسی را یارای مقاومت در برابر او نیست. و هیچ امکانی برای خروج از سیطره ی حکومت الهی وجود ندارد. «وَهُوَ الْقاهِرُ فَوقَ عِبادِهِ وَ هُوَ الحَکیمُ الخَبیرُ؛(۷) و او (خداوند) کمال اقتدار و توانایی را بر بندگانش دارد و او حکیم و آگاه است.» «ظَهَر اَمْرُکَ وَ غَلَبَ قَهْرُکَ و جَرَتْ قُدرتُکَ و لایُمْکِنُ الفِرارُ مِنْ حُکُومَتِکَ؛(۸) فرمان تو، آشکار و قهرت، غالب و قدرتت، نافذ است و گریز از سیطره ی حکومت تو ممکن نیست.» «وَانْ اَهْلَکْتَنی فَمَنْ ذَاالَّذی یَعْرِضُ لَکَ فی عَبْدِکَ اَوْیَسْاَلُکَ عَنْ اَمْرِهِ؛(۹) و اگر مرا هلاک کنی چه کسی می تواند با تو درباره ی تصمیمی که در مورد بنده ات گرفته ای، معارضه نماید و یا از وضع او پرسش کند؟!» اگر خداوند انسان را نیافریده بود و او را حق زیستن و امکان شناخت و انتخاب نداده بود و در مقام سؤال و گفتگو و محاجّه با خویش ننشانده بود، احدی قدرت تخطی از امر او را نداشت. تمامی اندیشه هایی که درگیر گرایش های اومانیستی افراطی اند و در سودای نشاندن انسان به جای خدایند جز در وادی خیالات و اوهام خویش طرفی نمی بندند. بنابراین انسان در برابر اراده ی خداوند از کمترین آزادی و اختیاری برخوردار نیست. ۲ ـ ۲ ـ آزادی تکوینی

انسان در نظام هستی انسان براساس خواست خداوند، در چارچوب قوانین و سنن حاکم بر جهان آزاد است؛ یعنی قدرت و حق و اختیار شکستن چارچوب ها و نقض قانون مندی هایی را که بر عالم هستی، طبیعت، جامعه و انسان حکومت می کند، ندارد اما در قالب آنها و با استفاده از آنها می تواند تصمیم گیری و اقدام کند. بنابه تعبیر امام صادق(ع) که اعتقاد شیعه نیز بر پایه ی آن شکل گرفته است: «لاجَبْرَ وَ لا تَفْویضَ ولکن اَمْرٌ بَیْنَ الاَمْرَیْن؛(۱۰) نه جبر بر زندگی انسان حاکم است و نه سر رشته ی همه ی امور به او سپرده شده بلکه چیزی، بین این دو است.» و بر این پایه، آزادی انسان در دستگاه آفرینش، آزادی مشروط و مقیدی است که انسان در محدوده ی قدرت و توان خود و با استفاده از امکاناتی که خداوند مسخّر او ساخته و نیز با شناخت و بهره گیری از سنت های ثابت الهی، می تواند اقدام کند و نتیجه ی حاصله، برایند انتخاب و عمل او در بستر قوانین و فرمول ها و عوامل غیر قابل حذف و تبدیلی است که لحاظ یا عدم لحاظ انسان تغییری در اصل آنها به وجود نمی آورد. دو محور یاد شده (آزادی انسان در برابر اراده ی خداوند ـ آزادی تکوینی انسان در نظام هستی) مربوط به حوزه ی مباحث هستی شناسی، فلسفه، کلام و انسان شناسی است. ۳ ـ ۲ ـ آزادی معنوی (رهایی از بند نفس) انسان موجودی است مرکب که دارای قوا و غرایز گوناگونی است مانند: شهوت، غضب، حرص، طمع، عقل، فطرت، وجدان اخلاقی و ... و گرایش های انسان محصول تحرک و غلبه ی هر یک از قوای درونی اوست. آدمی می تواند عنان اختیار خود را به دست تمنیات، شهوات و ابعاد سفلی و حیوانی وجودش بسپارد و چنان خود را اسیر تعلقات مادی و جسمانی و دنیوی سازد که در مقابل مشتهیات نفسانی از کوچک ترین عزم و اراده ای برخوردار نباشد و حتی اگر عقل و وجدان و فطرت انسانی اش هم از درون به او نهیب زند، دیگر قدرت اراده و تصمیمی برایش باقی نمانده باشد. در این صورت هوای نفس مانند زنجیری است که ناپیدا بر گردن و دست و پای او افکنده شده و بی اختیار به هر سو می کشاندش. آزادی معنوی یعنی آزادی از درون، آزادی از حصارهای حیوانی، رهایی از قید شیطان و هوای نفس و خروج از بندگی جاه و مقام و درهم و دینار. فاش می گویم و از گفته ی خود دلشادم بنده ی عشقم و از هر دو جهان آزادم نیست بر لوح دلم جز الف قامت یار چه کنم حرف دگر یاد نداد استادم «حافظ» آزادی معنوی یعنی این که راه اراده و تصمیم انسان را حیوانیت او نبندد بلکه آنچه مانع او می شود تنها مقتضیات شأن والای انسانی او و اهداف متعالی اش باشد. به قول استاد شهید مرتضی مطهری: «آزادی کامل معنوی یعنی استقلال، و وابستگی به عقیده و ایمان و ایدئولوژی»(۱۱) و: «فرد تکامل یافته یعنی وارسته از محکومیت محیط بیرونی و درونی و وابسته به عقیده و ایمان»(۱۲) «چنانچه یکی از فلسفه های زهد، آزادی و آزادگی است، میان زهد و آزادگی پیوندی کهن و ناگسستنی برقرار است. نیاز و احتیاج، ملاک «روبه مزاجی» است و بی نیازی ملاک «آزادی». آزادگان جهان که سبکباری و سبکبالی و قابلیت تحرک و پرواز، اصلی ترین آرزوی آنهاست، از آن جهت زهد و قناعت را پیشه می سازند که نیازها را تقلیل دهند و به نسبت تقلیل نیازها، خویش را از قید اسارت اشیا و اشخاص رها سازند»(۱۳) غلام همت آنم که زیر چرخ کبود زهر چه رنگ تعلّق پذیرد آزاد است مگر تعلق خاطر به ماه رخساری که خاطر از همه غم ها به مهر او شاد است «حافظ» و مفهوم «حُرّ» در این کلام علی(ع) نیز بدین معناست: «اَلا ـ حُرٌّ یَدَعُ هذِهِ اللُّماظَةَ لاَهْلِها؟ اِنّه لَیسَ لاَنْفُسِکُمْ ثَمَنٌ الاَّ الجَنَّةَ فَلاتَبیعُوها اِلابِها؛(۱۴) آیا آزاده ای نیست که این خُرده طعام مانده در کام ـ دنیا ـ را بیفکند و برای آنان که درخورش هستند، نهد؟ جان های شما را بهایی نیست جز بهشت جاودان، پس مفروشیدش جز بدان.» چنان که مشهود است آزادی معنوی، وصفی است که فقط فرد بدان متصف می شود و لذا یک بحث عرفانی است و نیز به حوزه ی روان شناسی و اخلاق مربوط می باشد. ۴ ـ ۲ ـ آزادی به معنای نفی بردگی از جمله مفاهیم «آزادی»، حرّ بودن و آزاد بودنی است که در مقابل بردگی و ملک غیر بودن قرار دارد. در گذشته مرسوم بوده که انسان ها را در جنگ ها به اسارت می گرفته اند و یا از طریق هجوم می ربوده اند و وجود آنان را به عنوان بخشی از اموال خود تحت اختیار گرفته و یا به دیگری انتقال می دادند. معمولاً بردگان از اختیارات و حقوق اولیه ی انسانی محروم می ماندند و بسیاری از آنان در اثر شرایط بد زندگی و زیر فشار کارهای طاقت فرسا جان خود را از دست می دادند. اسلام با وضع سلسله قوانینی،

برخی راه های بردگی را ممنوع و موجبات آزادی تدریجی بردگان را به وجود آورد. با رشد جوامع بشری خوشبختانه، حقِ مالکیت بر دیگری و خرید و فروش انسان به شکل خاص آن، از میان برداشته شده است. لازم به ذکر است که این آزادی و دو قسم دیگری که بعد از این خواهد آمد، از منظر جامعه شناسی، فقه، حقوق و سیاست قابل مطالعه است. ۵ ـ ۲ ـ آزادی به معنای بی بندوباری (رهایی از قانون) یکی از اقسام «آزادی»، آزادی انسان یا جامعه از قید قانون است که در هر زمینه ای که تحقق یابد به هرج و مرج می انجامد. عدم ضابطه و کنترل در زمینه های اقتصادی، اجتماعی، سیاسی، اخلاقی، روابط جنسی و ... موجب بر هم خوردن نظم جامعه می شود. اگر هر کسی صرفاً براساس امیال و خواسته های خود و بدون لحاظ منافع دیگران و مصالح کلان جامعه ـ که قانون و اخلاق حکایت کننده ی آن است ـ حرکت کند مسلماً اصطکاک ها، تزاحم ها و مفاسد فراوانی پیش می آید که کمتر کسی از این وضعیت سود می برد. به همین دلیل اصل لزوم حکومت و اهمیت نظم و قانون، امری است که عقل به ضرورت آن حکم می کند و کمتر کسی با آن مخالف است. مخالفت با آنارشی و هرج و مرج به معنای نفی بی بند و باری مردم و لزوم پای بندی آنان به قانون است. بی بندوباری، قانون گریزی و قانون ستیزی، وصفی است که هم فرد می تواند بدان متّصف شود و هم جامعه. ۶ ـ ۲ ـ آزادی سیاسی آزادی سیاسی، نوع خاصی از آزادی اجتماعی است که در رابطه ی میان دولت و ملت معنا می یابد برای تمیز آزادی سیاسی از سایر سطوح آزادی اجتماعی به تقسیم بندی یاسپرس توجه کنید: «در سطح جامعه شناختی تمایز آزادی فردی، مدنی و سیاسی (امکان دارد)؛ آزادی فردی در اداره کردن امور خود فرد ظاهر می شود، که با وجود ابزارهای اقتصادی کافی، می تواند در کنار فقدان آزادی مدنی و سیاسی وجود داشته باشد (به عنوان مثال در روسیه ی تزاری)؛ آزادی مدنی می تواند در لوای امنیت قانونی، به رغم فقدان آزادی سیاسی توسعه یابد (در امپراطوری آلمان)؛ و آزادی سیاسی که هر شهروندی در آن حق اظهار نظر درباره ی انتخاب رهبر را دارد (در ایالات متحده)»(۱۵). این نوع آزادی به معنای رهایی از قانون و شرع و اخلاق نیست و به هیچ عنوان با قانون مندی و منضبط بودن انسان و جامعه منافاتی ندارد. بنابراین آزادی سیاسی را نباید نقطه ی مقابل حاکمیت دین، قانون و ارزش ها بر جامعه دانست بلکه می توان گفت این گونه آزادی، وضع متعادلی است که در میانه ی دو وضع افراطی (هرج و مرج) و تفریطی (استبداد و دیکتاتوری) ایستاده است. احترام به آزادی های سیاسی به معنای نفی بی بندوباری و بی مهاری حاکمان و لزوم پای بندی آنان به قانون، عدالت و حقوق مردم است. مخالفت و ضدیت با این نوع از آزادی نیز صرفاً به منزله ی دفاع از سلطه و دیکتاتوری جبّارانه است نه دفاع از حاکمیت قانون یا شرع. برای روشن تر شدن مفهوم آزادی سیاسی، توجه به معنای استبداد و برخی ویژگی های آن از باب «تُعْرَفُ الاَشْیاءُ بِاَضْدادِها» می تواند مفید باشد. جملات زیر را از سید عبدالرحمن کواکبی بخوانید: «استبداد در لغت آن است که شخصی در کاری که شایسته ی مشورت است بر رأی خویش اکتفا کند ... و در اصطلاح سیاسیون مراد از استبداد، تصرف کردن یک نفر یا جمعی است در حقوق ملتی بدون ترس از باز خواست»(۱۶) «منشأ استبداد آن است که حکمران مکلف نیست تا تصرفات خود را با شریعت یا بر قانون یا بر اراده ی ملت مطابق سازد»(۱۷) «صفت استبداد همچنان که شامل سلطنت و حکمرانی فرد مطلق العنانی است که با غلبه یا به ارث، متولی سلطنت گردیده، همچنین شامل حکمرانی فرد مقید است که به ارث یا به انتخاب، سلطنت یافته امّا کسی از او حساب نخواهد»(۱۸) «حکمران مستبد، ... پاشنه ی خویش بر دهان میلیون ها نفوس گذارد که دهان ایشان بسته ماند و سخن گفتن از روی حق یا مطالبه ی حق نتوانند»(۱۹) آزادی که ضد دیکتاتوری و استبداد است یعنی امور را از منظر حق مردم دیدن؛ یعنی در برابر آنچه که حق انسان است ایجاد مانع نکردن؛ یعنی نفی سلطه و سیطره ی انسانی بر انسان دیگر؛ یعنی سلیقه ای نبودن خطوط قرمز؛ یعنی نبود فرد و اراده ی فوق قانون؛ یعنی برابری همگان با هر درجه و اعتبار اجتماعی در پیشگاه قانون؛ یعنی عدم وجود حق یک طرفه (حق بدون وظیفه)؛ یعنی عدم انتظار اطاعت بی قید و شرط؛ یعنی حق نظارت مردم بر قدرت؛ یعنی دخالت و مشارکت مردم در سرنوشت جامعه و رسمیت نداشتن چیزی جز این؛ یعنی پاسخگو بودن همه ی مسؤولان بر طبق قانون در برابر مردم؛ یعنی وجود امنیت برای استفاده از حق و مطالبه

حق؛ یعنی عدم تهدید در مسیر زندگی و فعالیت در چارچوب قانون. ۱ ـ ۶ ـ ۲ ـ آزادی یعنی آزادی مخالف و آزادی مخالفت بدیهی است که اگر «آزادی موافقان حکومت» یا به تعبیر بهتر «آزادی موافقت با حکومت» را ملاک آزادی قرار دهیم و با این قید بخواهیم نظام های مستبد را از نظام های آزاد، جدا کنیم، همه ی حکومت های جائر در تحت عنوان «آزادی» باقی خواهند ماند، چرا که مستبدترین حکومت ها نیز نه تنها منعی در برابر فعالیت موافقانشان ایجاد نمی کنند بلکه از آنان حمایت هم می کنند و اتفاقاً مجازترین فعالیت ها نیز همین کار است، حتی اگر بر خلاف قانون باشد(۲۰) ـ خصوصاً این که سیاسی بودن مردم و مشارکت آنان در حکومت را فقط به همین معنا می دانند؛ یعنی مشارکت در تبعیت از اوامر حاکمان ـ این گونه آزادی بیشتر به یک شوخی شبیه است. بنابراین آزادی سیاسی فقط آن گاه مصداق می یابد که «مخالف» امکان مخالفت و عرض اندام و فعالیت داشته باشد. حدود آزادی مخالف، شیوه های مجاز مخالفت و موضوعات قابل نقد و چالش از جمله محورهایی هستند که مباحث مربوط به آزادی سیاسی حول کم و کیف آنها شکل می گیرد. ۳ ـ نسبت میان آزادی سیاسی و سایر آزادی ها نوع اول (امتناع رهایی از حکومت خدا) و نوع دوم (امتناع خروج از قوانین و سنن هستی)، چون اموری لایتغیّر و تکوینی و عمومی اند و غیر قابل حذف و اضافه اند از موضوع این بحث خارج اند. آزاد بودن به معنای نفی بردگی را نیز چون مورد ابتلا نیست مورد مقایسه قرار نمی دهیم. اما توجه به اموری در زمینه ی رابطه ی میان آزادی سیاسی با دو قسم دیگر آزادی لازم است. از این میان به دو نکته ای که با موضوع این مقاله مرتبط است اشاره می شود: ۱ ـ ۳ ـ عدم تلازم و تضاد میان آزادی سیاسی و آزادی معنوی آزادی سیاسی و آزادی معنوی نه لازم و ملزوم یکدیگرند و نه با هم غیر قابل جمع اند، بلکه هم می توانند با هم تحقق یابند، هم تنها، هم هیچ کدام. اولاً این گونه نیست که هر کسی که دارای آزادی معنوی است لزوماً از آزادی سیاسی نیز بهره مند باشد. البته انسان وارسته از تعلقات و قیود، مادی و دنیوی و وابسته به عقیده و ایمان هرگز ترس و طمعی نسبت به کسی یا چیزی ندارد و طبعاً دلیلی ندارد که خود را ذلیل ساخته و تن به سلطه ی استبداد بدهد، اما آزادگی درونی او بدین معنا نیست که در بیرون نیز او را آزاد بگذارند. بلکه بر عکس، معمولاً این خصلت، عدم پذیرش ستم و اعتراض به ظالم را در پی دارد که موجبات اذیت و آزار و ایجاد محدودیت از سوی سلطه جویان را فراهم می آورد. امام حسین(ع) در عین حریت کامل و برخورداری از عالی ترین مدارج آزادی معنوی، از حداقل آزادی های سیاسی نیز بی بهره بود، چرا که در جامعه ای با حاکمیتی زندگی می کرد که او را به خاطر عقایدش و به خاطر عدم تأیید حکومت، محکوم به مرگ کرده بودند. امام کاظم(ع) نیز از آزادی سیاسی به طور کامل محروم بود اما درون زندان از نظر معنوی صد در صد آزاد و رها بود. ثانیاً وجود آزادی سیاسی نیز بدون آزادی معنوی ممکن است یعنی فردی که از نظر روحی به هیچ وجه تهذیب نشده و کاملاً در بند تعلقات مادی است، می تواند در جامعه ای زندگی کند که از آزادی سیاسی به اشکال گوناگون آن برخوردار و از امکان نقد قدرت و اظهار دیدگاه ها و فعالیت سیاسی به طور کامل بهره مند باشد. حاکم سلطه جویی که از قید قانون رهاست اما نمی تواند دل از قدرت بکند، آزادی سیاسی برای خودش دارد و از این جهت منعی در برابر خود نمی بیند (یعنی در برابر اراده ی معطوف به قدرت خویش و هر نوع فعالیت سیاسی، مانعی نمی شناسد) اما از قید قدرت طلبی و هوای نفس خود آزاد نیست. ثالثاً جمع بین آزادی معنوی و آزادی سیاسی نیز امکان دارد. می شود فرد مهذّب، با ایمان و وارسته در جامعه ای آزاد زندگی کند که در آن مردم اجازه ی نقادی و اظهار نظر و مشارکت سیاسی داشته باشند و حکومت، آنان را از این حق خدا دادی محروم نساخته باشد. عکس این مورد نیز مصداق دارد (شکل چهارم) که آن هم زندگی انسان گرفتار هوای نفس و دنیا طلب در جامعه ی بسته و خفقان زده است. ۲ ـ ۳ ـ عدم رابطه ی ضروری میان آزادی سیاسی با بی بندوباری آزادی سیاسی و بی بندوباری نیز، هم می توانند توأم با یکدیگر باشند و هم می تواند یکی باشد و دیگری نباشد و هم ممکن است هیچ کدام نباشند. برای نمونه به مورد آشکاری که بیشتر مطرح است یعنی آزادی جنسی ـ که ما به حق آن را گریز از معیارهای معقول انسانی و یکی از مصادیق بی بندوباری می دانیم ـ اشاره می کنیم: مثلاً ـ در برخی جوامع آزاد از یک سو آزادی فعالیت سیاسی در قالب

احزاب و تشکل های سیاسی و آزادی بیان و نقد در قالب رسانه ها و مطبوعات و ... وجود دارد، و از دیگر سو بسیاری از آزادی هایی که ما آنها را غیر مجاز و نامشروع می دانیم ـ البته بعضاً از نظر خود آنها قبیح و غیر قانونی نیست ـ مجاز شمرده شده و رایج است. متقابلاً در برخی از کشورها نه این وجود دارد و نه آن؛ یعنی نه روابط جنسی خارج از چارچوب رسمی خانواده مجاز شمرده می شود و نه کسی حق سخن گفتن دارد. در برخی از کشورهای دیگر هم نه تنها روابط آزاد جنسی و فساد و فحشا از نظر حکومت منعی ندارد بلکه بر عکس، دولت سعی می کند هر چه بیشتر به این امور دامن بزند ولی نقطه ی مقابل آن، عرصه های سیاسی است که بیشترین انسداد و محدودیت در آن، اعمال می شود. شکل چهارم که به نظر می رسد هم مطلوب و هم ممکن است، وجود آزادی های سیاسی در کنار مراعات ارزش های اخلاقی و معیارهای دینی است. بدین معنا که در عرصه های اجتماعی و فرهنگی، روابط جنسی، اختلاط زن و مرد و ... چیزی بیش از حدود شرعی و معیارهای اخلاقی اجازه نیابد ـ و البته محدودیت های سلیقه ای فراتر از قانون نیز اعمال نشود ـ و در عرصه های سیاسی نیز سدی در برابر به کارگیری حداکثر ظرفیت مجاز و استفاده ی هر چه بیشتر مردم از حقوق خودشان در نظارت بر دولت، مشارکت در امور، تغییر حاکمان و ... وجود نداشته باشد. مخالفان آزادی سعی می کنند با ابهام آفرینی در مفهوم آزادی و خلط متعلّق آن، آزادی تصمیم گیری و تعیین سرنوشت را، آزادی برای ولنگاری، فساد، قانون شکنی، گناه، سلب امنیت و ... معرفی کنند و آزادی از سلطه ی اراده ی جبّارانه و آمریت سیاسی را آزادی از دین، قانون، اخلاق و ... بنامند. بی توجهی ملت ها در برابر این گونه سفسطه ها معمولاً به بهای از دست دادن آزادی تمام می شود. ۴ ـ مطلوبیت و ارزش آزادی عزیز بودن آزادی و ارزش آن امری محرز و بی نیاز از استدلال است و شاید به همین دلیل است که حتی دشمنان آزادی هم جرأت مخالفت صریح با آن را ندارند. علت این امر را می توان در فرایند درونی تولید رفتار ارادی انسان جستجو کرد. در ریشه یابی مقدمات فعل اختیاری مشاهده می کنیم که ابتدا به هر دلیل، تصوری از شی ء در ذهن فاعل شکل می گیرد. پس از آن وارد مرحله ی ارزشداوری و تعیین مطلوبیت یا عدم مطلوبیت آن می گردد، سپس تصدیق مطلوب (متضمن لذت یا نفع) بودن یا نامطلوب (متضمن رنج یا زیان) بودن حاصل می شود، و در نتیجه «شوق و طمع» یا «نفرت و ترس» در درون انسان شکل می گیرد. چنانچه این شوق یا نفرت شدت بگیرد و به حد مؤکد خود برسد تبدیل به اراده می شود و در نهایت، اراده به عمل می انجامد. چنانچه عمل انسان ریشه در ادراک و احساس او نداشته باشد یعنی از ابتدای مسیر فوق الذکر تا مرحله ی اراده و تصمیم در جای دیگری شکل بگیرد، طبعاً انگیزه و تمایل درونی برای اقدام وجود نخواهد داشت، زیرا جسم تابع درون است و هر کسی دوست دارد جسمش همان جایی باشد که دلش هست. اگر به این عدم تمایل به انجام فعل، اجبار و اکراه و تحمیل خارجی ضمیمه شود، نتیجه ی آن ایجاد نفرت و بیزاری نسبت به خود فعل و مصدر فشار و تحمیل آن خواهد بود، چرا که الزام و وادار کردن افراد به آنچه که دوست ندارند و نمی خواهند، آنان را در مرکز دو کشش متضاد قرار می دهد و این تنافر جسم و روح، چیزی شبیه به دوشقّه کردن وجود جامع انسان است.به همین دلیل، آزادی فطرتاً برای انسان مطلوب و آرامش بخش و دوست داشتنی است و سلب آزادی و تحمیل و فشار از طرف هر مرجعی که باشد ناخوشایند است. علاوه بر این، اندیشه و احساس جزء برتر وجود آدمی و هویت اصیل و ماندگار اوست و جسم، جزء خاکی و ناپایدار هستی اوست. از همین رو هر کسی از مورد بی اعتنایی واقع شدن اندیشه و احساسش، احساس حقارت می کند و وسیله شدن برای عقل و دل دیگری را جنبه ی ابزاری یافتن خود و تبدیل شدن به شی ء تلقی می کند. ناگفته نماند که اقدام به اجرای منویات دیگری در صورتی که او مورد اطمینان و علاقه ی آدمی است و طبعاً تشخیص و اعتقادش نیز مورد قبول و باور است از بیان فوق مستثناست، زیرا با این وصف تشخیص و اراده ی او برای فاعل، درونی می شود و اراده ای مبتنی بر این مقبولیت و اشتیاق در وجود وی شکل می گیرد. این که در هر گروه و اجتماعی برخی بیشتر عهده دار برنامه ریزی و مدیریت و هدایت جمع باشند و عمدتاً نقش مغز را ایفا کنند و برخی دیگر نقش عمده شان، ایفای وظیفه ی دست و سایر اعضا باشد به خودی خود مذموم و قابل انتقاد نیست. آنچه که می تواند مورد انتقاد باشد تخفیف عقل

افراد و سلب استقلال فکری و هویتی آنان است. «اطاعت» فی حد ذاته، کلمه ی نامطلوب و دارای بار معنایی منفی نیست، بلکه آنچه که می تواند به «اطاعت» معنای ارزشی یا ضد ارزشی بدهد زیرساخت ها و عوامل مؤثر در شکل گیری آن است. کلمه ی «طَوع» در برابر «کُره» است که به معنای دنباله روی و پذیرش انتخابی و دلخواه در برابر دنباله روی اجباری و ناخواسته و بی اختیار است. اما گاهی گردن نهادن به خواست دیگری مبتنی بر استخفاف، یعنی تضعیف عقل و تخفیف شخصیت فرد است و گاهی اطاعت، مبتنی بر هدایت و امامت است که چیزی جز انتقال دادن آگاهی و عقل برتر برای همفکر و همسو ساختن فرد در دنبال کردن یک اندیشه و آرمان با حفظ فردیت او نیست. جلب اطاعت با مبانی غلط، مخالف با اصل آزادی انسان است و همان کاری است که نظام های طاغوتی انجام می دهند. به فرموده ی قرآن کریم اطاعت قوم فرعون مبتنی بر استخفاف بوده است: «فَاسْتَخَفَّ قَوْمَهُ فَأَطاعُوهُ؛(۲۱) پس (فرعون) قوم خویش را سبک مغز و حقیر کرد تا از او پیروی کردند.» اما اطاعت صحیح که مبتنی بر آگاهی و بر اساس احترام به حق انتخاب و استقلال متقابل انسان ها صورت می گیرد اطاعتی است که منافاتی با کرامت نفس آدمی ندارد، با آزادی نیز در ستیز نیست و طبعاً آثار سوء تربیتی در مطیع و مطاع ایجاد نمی کند. شاید منظور اریک فروم نیز از آنچه که وی آن را آزادی مثبت یا خود انگیختگی می نامد همین باشد. وی آزادی مثبت را عبارت از «فعالیت خود انگیخته ی(۲۲) مجموع تمامیت یافته ی شخصیت» می داند. بدین معنا که انسان به جای این که برای اجتناب از تنهایی و ناتوانی، تسلیم دیگران شود و زمام اختیار خود را در کف آنان قرار دهد تا هم از مسؤولیت تصمیم برهد و هم احساس ایمنی کند، بکوشد تا با عشق و کار خلاق و خود انگیخته، با جهان و جهانیان مرتبط شود و در عین حال که به موجودیت آنان به دیده ی احترام می نگرد، فردیت خویش را نیز از دست ندهد. فعالیت خود انگیخته به جای سرکوب اجزای نفس، به هدایت همه جانبه ی آن تعلق می گیرد و کیفیت آفریننده ای است که می تواند هم در تجربه های هیجانی، فکری و حسی آدمی و هم در ارادات وی وارد عمل شود. بزرگ ترین عنصر تشکیل دهنده ی خود انگیختگی، عشق است که در ذات خود نقطه ی مقابل مجبوری و وسواس ناشی از تنهایی و ناتوانی، و تبدیل شدن به ابزار و ماشینی شدن (یعنی اختیار کردن ناسنجیده ی امور القا شده از خارج) می باشد. ۵ ـ جلوه های گوناگون آزادی سیاسی چنان که عنوان مقاله گویاست موضوع سخن «آزادی سیاسی در حکومت علی(ع)» است. محور بحث صرفاً آزادی سیاسی است و برخی دیگر از اقسام آزادی از آن رو، مورد اشاره قرار گرفته است که جایگاه «آزادی سیاسی» در جغرافیای کلان مبحث «آزادی» روشن گردد تا شاید خلط های عمدی و غیر عمدی و آشکار و پنهانی را که در این زمینه به وجود آمده است برطرف نماید. ضرورتی که نگارنده را بر آن داشت تا مقدمات گذشته را ـ هر چند به خودی خود کاملاً واضح و آشکار است و هیچ سخن تازه ای در آن وجود ندارد ـ نسبتاً به تفصیل بیان کند مشاهده ی همین خلط مبحث هاست، آن هم نه از عوام بلکه از برخی نویسندگان و گویندگانی که استعمال جا به جا و نادرست مشترکات لفظی، قاعدتاً با مکانت علمی و اجتماعی آنان ناسازگار است. به هر حال آنچه که از میان آزادی های گوناگون، مورد نظر و موضوع این مقال است صرفاً «آزادی سیاسی» است. «قدرت در جامعه» موضوع «سیاست» است و هر آنچه که به کسب قدرت، نقد یا تأیید قدرت و چالش با آن مربوط باشد ـ حتی در سطوح بنیانی و مبانی اعتقادی و اخلاقی آن ـ در حوزه ی موضوعی این بحث وارد می شود. از این رو آزادی سیاسی را می توان در عرصه های زیر جلوه گر و متجلی دانست: آزادی اندیشه و تفکر آزادی عقیده آزادی بیان آزادی عمل. بخش دوّم بنیانهای آزادی سیاسی در حکومت علوی علی(ع) برجسته ترین و بزرگ ترین پیرو پیامبر گرامی اسلام و برترین و جامع ترین سر مشق زندگی برای رهروان راه محمد(ص) است. دوران حکومت امیرالمؤمنین(ع) در عین کوتاهی، با همه ی تلخ و شیرین و فراز و نشیبش، متن ماندگاری است که از طریق مطالعه ی دقیق و کاوش معانی آن می توان برای پرسش های انسان تشنه ی معرفت، معنویت و عدالت در همه ی اعصار و امصار، پاسخی درخور یافت. سیره ی قولی و عملی آن حضرت سرمایه ی گرانقدری است که چنانچه مورد تجزیه و تحلیل و استنباط قرار گیرد می تواند مبانی فلسفی، روان شناختی، جامعه شناختی، اخلاقی و سیاسی اسلام را که پایه ی موضع

گیری های علی(ع) است به دست دهد. شناخت این پایه ها، ما را در درک بهتر و تفسیر عمیق تر رفتار امام(ع) مدد می رساند. در این گفتار نیز ما ابتدا به طرح محورهایی بر گرفته از کلمات علی(ع) می پردازیم که بیان گر پایه های خط مشی کلان آن حضرت می باشد. آزادی، ارزشی است که تحقق عملی آن، جز در سایه ی باور عمیق دولتمردان و برخورداری آنان از ویژ گی های تربیتی و روحی خاصی میسر نخواهد شد، زیرا احترام به حق آزادی مردم امری نیست که با هر طرز تفکر و هر روحیه و اخلاقی سازگار باشد. همان طور که خصلت هایی مانند: ظلم، مردم آزاری، قساوت و بی رحمی در بستر ویژگی های شخصیتی خاصی امکان بروز و رشد می یابد، درک روح آزادی، آزادی خواهی و احترام به حق آزادی مردم نیز زمینه های خاص خود را در درون حاکمان و حکومت شوند گان نیازمند است. بدون تحقق این پیش نیازها، آزادی شکل واقعی خود را هیچ گاه به دست نمی آورد و نهادینه نخواهد شد. حضرت علی(ع) به نکاتی در نسبت میان مردم و حکومت و نگاه حاکمان به قدرت اشاره کرده اند که حاصل آنها تحکیم مبانی آزادی سیاسی است و همین مبانی است که شیوه ی حکومت داری و رفتار خاص و استثنایی آن حضرت را نیز توجیه می کند: ۱ ـ نفی کبر و خود برتربینی از جمله خصال منفی و مضری که موجب فساد روحی انسان و ایجاد اختلال در روابط اجتماعی وی می شود، کبر و خود بزرگ بینی است. کبر، خصلتی است که ریشه در مهانت نفس و حقارت ذاتی صاحبش دارد(۲۳). کبر منشاء استکبار و استبداد است و خصوصیتی است که حتی برای انبیا و اولیای خدا ـ که فی الواقع و ثبوتاً از دیگران برترند ـ نیز جایز شمرده نشده است: «فَلَو رَخَّصَ اللّهُ فِی الْکِبْرِ لاَحَدٍ مِنْ عِبادِهِ لَرَخَّصَ فیهِ لِخاصَّةِ اَنْبیائِهِ و اَوْلِیائِهِ. وَ لکِنَّهُ سُبحانَهُ کَرَّهَ اِلَیْهِمُ التَّکابُرَ وَ رَضِیَ لَهُمُ التَّواضُع؛(۲۴) اگر خدا رخصت کبر ورزیدن را به یکی از بندگانش می داد، به یقین چنین اجازه ای را به پیامبران بر گزیده و دوستانش می داد، لیکن خدای سبحان بزر گی فروختن را بر آنان ناپسند دید و فروتنی شان را پسندید.» تکبر و علاقه به برتری و فخر فروشی حالتی است که از همگان ناپسند است و از قدرتمندان و حاکمان نکوهیده تر: «وَ اِنَّ مِنْ اَسْخَفِ حالاتِ الوُلاةِ عِنْدَ صالِحِ النّاسِ اَنْ یُظَنَّ بِهِمْ حُبُّ الفَخْرِ وَ یُوضَعَ اَمْرُهُمْ عَلَی الْکِبْرِ؛(۲۵) و در دیده ی مردم پارسا زشت ترین خوی والیان این است که در مورد آنان گمان فخر دوستی و بزر گی فروشی رود و کارشان به حساب کبر و خود خواهی گذاشته شود.» از این روایت چنین فهمیده می شود که والی باید به حدی از تواضع و فروتنی برخوردار باشد و چنان ساده و بی آلایش با مردم زند گی کند که حتی گمان تفاخر و کبر نیز در مورد او منتفی باشد زیرا امیرالمؤمنین(ع) به وجود آمدن چنین شائبه و ظنّی را در ذهن مردم، جزو سخیف ترین حالات حاکمان دانسته است. چنان که خود حضرت نیز به گونه ای عمل می کرد که نه تنها اثری از خود خواهی و تکبر نداشت و کسی وی را به این وصف متصف نمی ساخت بلکه بر عکس در نظر بعضی مردم ظاهر بین به نوعی از کوتاهی و ضعف نیز متهم گردیده بود. اگر حاکم به بیماری خود پسندی و خود بزرگ بینی مبتلا باشد، طبعاً خود را تافته ای جدا بافته و دارای حقوق و اختیارات ویژه و فرا قانونی می پندارد، به طوری که گویا او تنها کسی است که می تواند ضامن پیشرفت جامعه و حافظ دین و ارزش ها و مصالح مردم باشد و اگر او برود اساس جامعه و همه ی بنیان های خیر، واژگون خواهد شد. نتیجه ی عملی این طرز فکر تلاش هر چه بیشتر برای حفظ قدرت و پرهیز از واگذاردن آن به غیر است. کبر از جمله صفاتی است که خود موجب احتجاب و پوشیدگی آن بر صاحبش می شود. انسان متکبر و معجب به نفس، به دلیل خود بینی و خود پسندی از مشاهده ی معایب خویش غافل و ناتوان می ماند و این آسیب عقلی موجب می شود که حتی متکبرترین افراد در عین حال خود را متواضع ترین و متخلّق ترین انسان ها بپندارند. راه درمان این درد که متوجه ساختن بیمار به عظمت خداوند، حقوق و توانایی های دیگران و ضعف های فردی خویش است، به دست دیگران و بر عهده ی مردم است. از این رو امیرالمؤمنین(ع) در موضع درمان گری آشنا برای پیشگیری از این خطر به مالک اشتر می فرماید: «وَ اذا اَحْدَثَ لَکَ ما اَنتَ فیهِ مِنْ سُلْطانِکَ اُبَّهَةً اَوْمَخیلَةً فَانْظُرْ اِلی عِظَمِ مُلْکِ اللّهِ فَوْقَکَ و قُدْرَتِهِ مِنْکَ عَلی مالا تَقْدِرُ عَلَیْهِ مِنْ نَفْسِکَ فاِنَّ ذلِکَ یُطامِنُ اِلَیْکَ مِنْ طِماحِکَ و یَکُفُّ عَنْکَ مِنْ غَرْبِکَ وَ یَفی ءُ اِلَیْکَ بِما عَزَبَ عَنْکَ مِنْ عَقْلِکَ؛(۲۶) و اگر قدرتی که از آن برخورداری، برایت عظمت و بزرگی یا کبر و خود پسندی

پدیـد آورد، به بزرگی پادشـاهی خـدا که فوق توست و به توانایی او نسـبت به خود و به آنچه از جانب خویش توانا نیستی بنگر که این نگریسـتن، کبر و سرکشـی تو را فرو می نشاند و گردن فرازی را از تو باز می دارد، و عقل و خردی که از تو دور گشـته بسویت بر می گردد.» و برای منع از نخوت و برتری جویی، همه ی دولتمردان و قدرتمنـدان را به عـاقبت این کـار که ذلت و خواری اسـت هشـدار می دهد: «اِیّاکَ و مُساماةَ اللّهِ فی عَظَمَتِهِ وَ التَّشبُّهَ به فی جَبَروُتِهِ فَاِنَّ اللّهَ یُذِلُّ کُلَّ جَبّارٍ وَ یُهینُ کُلَّ مُخْتالٍ؛(۲۷) بپرهیز از برابر داشـتن خود با خدا در عظمت و بزرگیش و مانند قرار دادن خود با او در جبروت و تواناییش که خدا هر سرکشی را خوار می سازد و هر خـود بینی را بی مقـدار.» مجمـوعه ی توصـیه هـایی که در مورد خفض جنـاح، تواضع در برابر مردم و آثـار این کـار در تنظیم روابط اجتماعی از علی(ع) صادر شـده است، قابل ملاحظه و پر اهمیت است. البته تحقق این مطلوب را نباید تنها از خصایص روحی و فضایـل معنوی حاکمـان انتظـار داشت بلکه در کنـار این خصوصـیت و حـتی جـایگزین آن می توانـد نظـارت مردم بر حکومت و همگانی شدن پرسش گری و مؤاخذه و پرهیز از چاپلوسی و تأکید بر نقد صریح قدرت قرار گیرد که این عامل حتی در صورت بی بهره یـا کم بهره بودن دولتمردان از فضایل اخلاقی بهترین راه برای جلوگیری از ایجاد کبر و نخوت و الزام آنان به کرنش و فروتنی در برابر مردم اسـت. ۲ ـ ضـرورت توجه حاکمان به ناپایـدار بودن قدرت بینش صـحیح و واقع بینانه ای که مانع اسـتبداد و اسـتکبار حاکمـان می شود توجه آنـان به مسـتعجل بودن دولت و گـذرا بودن حکومتشـان است. حکومت خانه پـدریِ هیـچ کس نیست. هر کس که قدرت را به دست می گیرد سرنشین قطاری است که مسافرانش را حتی بر خلاف میل خودشان پیاده کرده و خواهد کرد و به زودی پرده از هر خوب و بـدی کنـار می رود و عملکرد همه ی دولتمردان در معرض قضاوت مردم قرار می گیرد و با کارنامه ی گذشـتگان مقـایسه می شود: «ثُمَّ اعْلَمْ یـا مالِـکُ اَنّی قَد وَجَّهْتُـکَ اِلی بِلادٍ قَد جَرَتْ عَلَیها دُوَلٌ قَبْلَکَ مِنْ عَـدْلٍ وَ جَوْرٍ و اِنَّ النّاسَ یَنْظُروُنَ مِنْ اُموُرِکَ فی مِثْلِ مـاکُنْتَ تَنْظُرُفیهِ مِنْ اُمُورِ الْوُلاةِ قَبْلَکَ وَ یَقوُلوُنَ فیکَ ماکُنْتَ تَقوُلُ فیهِمْ؛(۲۸) ای مالک بدان که من تو را به شـهرهایی فرسـتادم که پیش از تو حکمرانان عادل و یا ظالم در آنها بوده و مردم به کارهای تو همان گونه می نگرند که تو به کارهـای حکمرانـان پیش از خود می نگری و دربـاره ی تو همانی را می گوینـد که تو درباره ی حاکمان پیش از خود می گویی.» اگر این نگـاه تاریـخ منـد به قـدرت و حکومت در نهاد متولیان امور شـکل بگیرد و رسوخ یابـد، هم انگیزه و حرص آنان به کسـب قـدرت را تعـدیل می کند و هم این که انتقال قدرت و رها کردن آن، دیگر یک فاجعه تلقی نمی شود بلکه به عنوان امری طبیعی و مورد انتظـار که بایـد آماده ی پـذیرش آن بود در دسـتگاه فکری و محاسـبات آنان گنجانیـده می شود. تصور روزی که انسان باید بـدون اقتـدار و فاقـد همه ی اعتبارات ناشـی از آن در میان مردم زنـدگی کند ملاحظاتی را در ذهن او پدید می آورد که به موجب آنهـا از زورگویی و خود رأیی و خراب کردن تمامی پل های پشت سر خود، پرهیز می کنـد. ۳ ـ خودت را به جای دیگران بگـذار معیـار مهم و فراگیری که حضـرت علی(ع) برای تنظیم ارتباط هر کسـی با دیگران ارائه و مکرراً به آن اشاره می کنـد عبارت از این است که در برقراری روابـط بـا دیگران، خود را معیـار و میزان قرار بـده و کـاری را که دوست نـداری در حق خودت انجام شود در مورد دیگری انجام مده. از جمله،این قاعده را در نامه ای به فرزند گرامیش حسن بن علی(ع) بیان می کند که: «یا بُنَیّ اجْعَلْ نَفْسَکَ میزانـاً فیمـا بَینَکَ وَ بَینَ غَیرِک فَاَحْبِبْ لِغَیْرِکَ مـا تُحِبُّ لِنَفسِکَ وَ اکْرَهْ لَهُ ما تَکْرَهُ لَها وَ لا تَظْلِمْ کَما لا تُحِبُّ اَن تُظْلَمَ وَ اَحْسِنْ کَما تُحِبُّ اَن یُحْسَنَ اِلیـکَ وَ اسْـتَقْبِحْ مِن نَفسِکَ ما تَسْـتَقْبِحُ مِن غَیرِکَ وَ ارْضَ مِن النّاسِ بِما تَرضاهُ لَهُمْ مِن نَفسِک وَ لا تَقُل ما لا تَعْلَمُ و اِنْ قَلَّ ما تَعْلَمُ وَ لا تَقُلْ ما لا تُحِبُّ اَن یُقالُ لَک؛(۲۹) فرزنـدم! در رابطه ی میان خود و دیگری، خودت را میزان قرار بـده. برای غیر خود همـان را بپسـند که برای خود می خواهی و همـان را که برای خود نمی خواهی برای دیگری نیز مخواه، و سـتم مکن چنان که دوست نـداری مورد سـتم واقع شوی و نیکی کن همان طور که دوست داری به تو نیکی شود. همان را از خودت قبیـح بـدان که از دیگری قبیـح می شـماری و از مردم به همان چیزی که خودت در حق آنان خرسـندی، راضـی باش و آنچه را که نمی دانی مگو هر چند آنچه می دانی اندک باشد. و سخنی را که دوست نداری به خودت گفته شود، مگو.» مبنای فکری و زیر بنای نظری چنین ایده

ای، اعتقاد به اصل تساوی انسان هاست. توجه به یکسان بودن آدمیان در حق و برخورداری آنان از حقوق فطری و طبیعی و وجود احساس مشترک میان انسان ها و قائل نبودن به امتیازات خاص برای خود، اقتضا می کند هر آنچه را که برای خود نمی پسندیم برای دیگری نیز نپسندیم. امیرالمؤمنین(ع) این نکته را خطاب به محمد بن ابی بکر نیز مورد اشاره قرار داده است(۳۰) و همچنین به عنوان یک قاعده ی کلی فرموده است: «مِن حَقِّ الرّاعی اَن یَخْتارَ لِرَعیَّتِهِ ما یَختارُهُ لِنَفسِه؛(۳۱) از وظایف حاکم این است که همان چیزی را برای مردم بخواهد که برای خود برمی گزیند.» هر انسان با اراده و با شخصیتی برخورد قیم مابانه دیگری و صغیر و محجور به حساب آمدن خود را نمی پسندد و حاکمیت جبّارانه ی یک فرد یا گروه را بر نمی تابد و برخورد دوگانه و مستثنی بودن قدرتمندان و حاکمان از شمول قانونی که علیه او اعمال می شود را صحیح نمی داند و محدودیت های سلیقه ای، غیر قانونی و تبعیض آلود را ظلمی در حق خود می شمارد، پس متقابلاً هنگامی که قدرت در دست وی قرار می گیرد باید همین احساس را در دیگران محترم بشمارد و از اِعمال چنین رفتاری در حق آنان بپرهیزد. رابطه از موضع نابرابر، نه تنها در میان دولت و ملت نامطلوب است بلکه ایجاد یا پذیرش چنین رابطه ای در دوستی و همنشینی فردی هم شایسته نیست. انسان حتی الامکان باید از معاشرت با کسی که خود را برتر و دارای امتیازات ویژه می داند اجتناب نماید. امام صادق(ع) می فرماید: «اَلنّاسُ سَواءٌ کَاَسنانِ المُشْطِ، وَ المَرْءُ کَثیرٌ بِأَ خیهِ وَ لاخَیرَ فی صُحْبَةِ مَنْ لَمْ یَرَلَکَ مِثلَ الَّذی یَری لِنَفسِه؛(۳۲) مردم مانند دندانه های شانه با هم برابرند و انسان به وسیله ی دوستان و برادرانش از تنهایی و فردیت خارج می شود و در همنشینی با کسی که همانند آنچه را که (از شئون و حقوق) برای خود قائل است برای تو قائل نیست، هیچ خیری وجود ندارد.» ۴ ـ خوش بینی، محبت و اهمیت دادن حاکم به مردم مردم در نظر علی(ع) از مهم ترین جایگاه ممکن برخوردارند. توجه و اهمیتی که آن حضرت برای مردم و حقوق آنان قائل است در لا به لای کلمات وی آشکار است. نامه های علی(ع) خطاب به والیان و فرماندهان، به ویژه عهدنامه ی مالک اشتر، سراسر گوشزد کردن حقوق مردم و لزوم مراعات آن، مسؤولیت والی در قبال مردم، ضرورت جلب رضایت عامّه، مدارا با مردم، جانبداری از توده ی مردم در برابر خواص، زورمداران و وابستگان به قدرت و نهی از زورگویی و برخورد آمرانه، و وجوب پرهیز از خشونت و عیبجویی است. علی(ع) به جاریهٔ بن قدامه ـ هنگامی که با سپاه خویش برای جلوگیری از آشوب و تاراج بُسر بن ارطاهٔ روانه ی بصره و حجاز بود ـ سفارش می کند که: «مبادا مسلمان یا معاهدی را خوار بشماری و مباد که مال کسی یا فرزند کسی یا ستور کسی را به زور بستانی، هر چند برهنه پای یا پیاده باشی»(۳۳) از نظر امام(ع)، قدرت و مکنت دولتمردان نه تنها نباید موجب بی توجهی و بد رفتاری نسبت به مردم شود بلکه باید بر نزدیکی و تقرب آنان به بندگان خدا و مهربانی شان در حق مردم بیفزاید(۳۴). رحمت و محبت و مهربانی به مردم پوششی است که حاکمان باید برخود بپوشانند تا هرگز اجازه ی خشونت ورزی و درنده ی خویی را حتی در خیال خود نیز نگنجانند: «وَاَشعِر قَلبَکَ الرَّحمَةَ لِلرَّعیةِ وَ المَحبَّةَ لَهم و الُّطْفَ بِهِم وَ لا تَکونَنَّ عَلیهم سَبُعاً ضارِیاً تَغتَنِم اَکلَهم؛(۳۵) بر دل خود، لباس رحمت بر مردمان و دوستی و مهربانی بر آنان را بپوشان و هرگز مانند جانوری شکاری مباش که خوردن آنان را غنیمت شماری.» علی(ع) هنگامی که شریح بن هانی را به عنوان امیر دسته ی مقدّم لشکر خود به شام می فرستد، به او سفارش می کند که: «جلوی نفس خود را بگیر و باز دارنده ی آن باش و سرکشی و خروشت را در هنگام غضب فرو شکن و بر آن غالب باش»(۳۶). و در جای دیگر قدرت غلبه بر خشم خویش و خودداری از خشونت را در گرو دین داری و معنویت و خدا ترسی و یاد آخرت می داند: «اَملِک حَمِیَّةَ اَنفِک وَ سَورَةَ حَدِّکَ وَ سَطوَةَ یَدِک وَ غَربَ لِسانِکَ وَ احتَرس مِن کُلِّ ذلکَ بِکَفِّ البادِرَةِ وَتَأخیرِ السَطوَةِ حَتی یَسکُنَ غَضَبُک فَتَملِکَ الاِختیار وَلَن تَحکُمَ ذلکَ مِن نفسک حتّی تُکثِرَ هُمُومَکَ بِذکرِ المَعاد الی رَبّک؛(۳۷) به هنگام خشم خویشتن دار باش و تندی و سرکشی ات را بازدار و دست قهر خویش را نگه دار و تیزی زبان بگذار و از این جمله، خودداری کن با پرهیز از سخن نسنجیده و تأخیر در قهر تا خشمت آرام شود و عنان اختیار به دستت آید و «چنین قدرتی بر خود نیابی مگر آن که اندیشه و یادت را فراوان به بازگشت به سوی خدا مشغول داری».» خوش بینی و حسن ظنّ والی به مردم نعمتی است که دشواری ها و سختی

هـای بسـیاری را از دوش حکومت بر می دارد و نیز موجبات آسایش و عزت مردم را فراهم می آورد. علی(ع) مهم ترین زمینه های خوش بینی حاکم را مربوط و وابسته به خود او و عملکردش می داند؛ یعنی نیکی کردن به مردم، سبک کردن بار آنان و خودداری از زورگویی و تحمیـل خواسـته هـای غیر قانونی بر گرده ی مردم: «وَاعلَم اَنَّهُ لَیسَ شَی ء بِأَدعی اِلی حُسنِ ظَنِّ راعٍ بِرَعیّتِهِ مِن اِحسانِهِ الیهم وَ تَخفیفه الَمؤُونـاتِ علیهم و تَرکِ استِکراهِهِ ایّاهُم عَلی ما لَیسَ لَه قِبَلَهُم. فَلیَکُن مِنکَ فی ذلِکَ أمر یَجتمعُ لکَ بِه حُسنُ الظَّنِّ بِرَعْیَتِکَ فَاِنّ حُسنَ الظَّنِّ یَقطَعُ عَنکَ نَصَباً طَویلاً؛(۳۸) و بدان که هیچ چیز به اندازه ی نیکی کردن حاکم به مردم و سبک کردن بار آنهـا و پرهیز از نـاخوش داشـتن ایشـان به خـاطر حقی که بر آنهـا نـدارد موجب حُسن ظن وی به آنـان نمی شود. پس بایـد رفتار و خصوصـیات تـو در این زمینه چنـان باشـد که خـوش بینی به مردم را برایت فراهم آورد، زیرا حسن ظن، رنجی طولا‌نی را از تو می زداید.» مراجعه به سـخنان آن حضـرت از جمله به نامه های ۲۵، ۲۶ و ۲۷ نهـج البلاغه نمونه های فراوانی از تأکیـد بر خوش بینی به مردم و پرهیز از اکراه و اجبار و رنجاندن آنان، ضـرورت فروتنی و برخورد محترمانه و حفظ شخصیت و کرامت شهروندان، حمل بر صحت کردن اعمال آنان و پرهیز از تکـذیب ایشان، نرم خویی و رفق و مدارا با مردم، توجه به خواسـته های آنها و جلب رضایتشان و ... را بـه دست می دهـد. ۵ ـ طبیعی دانسـتن اشـتباهات مردم و پرهیز از عیبجویی یکی از لا‌زمه هـای آزادی، دیـده ی خطـا پوش حکومت است و متقابلا‌ً از جمله زمینه های سـلب آزادی حساسـیت نشان دادن نسبت به زنـدگی و رفتار مردم به قصـد عیبجویی از آنـان است. اشـتباه، امری طبیعی است که به عمـد یـا به سـهو از انسان ها سـر می زنـد. نگاه آرمانی و غیر واقع بینانه و انتظار حـذف مطلق خطا و لغزش از زنـدگی انسان، حکایت از عـدم شـناخت صـحیح طبیعت او می کنـد: «یَفرُطُ مِنهُم الزَّلَلُ وَ تَعرِضُ لَهُم العِلَلُ وَ یُؤتی عَلی اَیدیِهِم فی العَمدِ وَ الخَطَأِ فَأَعطِهِم مِن عَفوِکَ وَ صَفحِک مِثلَ الّذی تُحِبُّ اَن یُعطِیَکَ اللّهُ مِن عَفوِهِ وَ صفحِهِ؛(۳۹) از ایشان ـ مردم ـ لغزش هایی سر می زند و اشکالاتی بر آنها عارض می شود و خواسته و ناخواسته خطایی بر دستشان می رود. پس آنان را مشـمول عفو و گـذشت خود ساز، همان گونه که دوست داری خداونـد تو را از عفو و بخشـش خویش بهره مند کند.» میدان دادن حکومت به سـعایت کنندگان و تجویز زیر نظر گرفتن مردم و ترویج عیبجویی و ارزش تلقی کردن افشاگری و جوسازی سبب پدید آمـدن بی اعتمـادی اجتمـاعی و در نهـایت جوّ رعـب و وحشـت در میـان مردم می شـود و امنیت و آزادی شـهروندان به واسـطه ی عملکرد بعضـی افراد در معرض خطر قرار می گیرد. شایـد بتوان گفت که بدترین خطری که یک جامعه را از اساس تهدید می کند و آن را مورد هرج و مرج و آنارشی قرار می دهد همین خصوصیت باشد و لذا امام علی(ع) روحیه ی جستجوی خطا و مشروع تلقی کردن کشف خصوصـیات پنهـان مردم را نفی می کنـد و چنین کـاری را به هیـچ وجه فعالیتی خیر خواهانه و از سـر حُسن نیت نمی شمارد. از این رو حکومت را موظف به زشت شـمردن و طرد این گونه افراد بیمار می دانـد: «وَلیَکُن أَبعَدُ رَعیّتِکَ مِنکَ وَ أشنَؤُهُم عِندکَ أَطْلَبَهُم لِمَعایِب النّاسِ فَإِنَّ فی النّاسِ عُیُوباًاالوالی أَحقُّ مِن سَترِها فَلاتَکشِفَنَّ عَمّا غابَ عَنکَ مِنها فَإِنَّما عَلیکَ تَطهیرُ ما ظَهَرلکَ وَ اللّهُ یَحکُمُ عَلی ماغـابَ عَنـکَ فَـاستُرالعَورةَ مـا استَطَعتَ یَستُرِاللّهُ مِنـک ما تُحبُّ سَترَهُ مَن رَعیتِکَ، أَطلِق عَن النّاسِ عُقْدَةَ کُلِّ حِقْدٍ وَاقْطَعْ عَنکَ سَبَبَ کُلِّ وِتر وَتَغابَ عَن کُلِّ ما لا یَضِحُ لکَ وَ لا تَعَجَلَنَّ اِلی تَصدیقِ ساعٍ فَإِنَّ السّاعِیَ غَاشٌ وَ أن تَشَبَّهَ بِالنّاصِحین؛(۴۰) و بایـد دورترین مردم و نامطلوب ترین آنان در نزد تو آن کسـی باشد که بیشتر در پی معایب دیگران است. چرا که در مردم عیوبی هست که والی از هر کس به پوشاندن آنها سـزاوارتر است. پس هرگز عیوبی را که از تو پنهان است آشکار مساز چرا که بر توست که آنچه را برایت پیـداست پاک گردانی و خـدا بر پنهانی ها حاکم است. پس زشتی را تا می توانی بپوشان که خدا نیز آنچه را که تو دوست داری از چشم مردم پنهان بماند برایت بپوشاند. گره هر کینه را از مردم بگشا و رشـته ی هر دشـمنی را پاره کن و خود را از آنچه که برایت واضـح نیست ناآگاه گیر و هرگز در تصدیق بدگوی و سـخن چین شـتاب مکن زیرا که سـعایت کننده، خیانتکار است هر چند خود را چون خیر خواهان نشان دهد.» ۶ ـ ملاک قرار دادن داوری و رضایت مردم سیاست و عملکرد حکومت علاوه بر این که نتایج خود را در وضعیت جامعه و زندگی مردم به جا می گذارد در عین حال به عنوان یک «موضوع» در منظر عموم قرار

می گیرد که حکم و داوری آنان را در پی دارد. پس از این داوری است که رضایت و عدم رضایت عامّه مطرح می شود. مسأله ی «جلب رضایت توده ی مردم» امری است که در کنار «رضایت خداوند» دو شاخه ی مهم موفقیت دولت دینی را تشکیل می دهد. فاصله گرفتن از هر یک از این دو، پایه های مشروعیت دینی و سیاسی حکومت را متزلزل می سازد؛ بدین معنا که یکی از پایه های رضایت الهی، خرسندی مردم از حاکم و موجه دانستن سیاست ها و فعالیت های اوست. چنان که حضرت علی(ع) رضایت «خدا» را در داشتن عذر واضح نزد «او» و نزد «مردم» می داند: «وَأَنَا أَسْأَلُ اللّهَ ... أن يُوَفِّقَنی وَ ايّاکَ لِما فيهِ رِضاهُ مِنَ الْإِقامَةِ عَلی العُذرِ الواضِحِ «اِلَيهِ» وَ «اِلی خلْقِهِ»، مَعَ حُسنِ الثَّناءِ فِي العِبادِ وَ جَميلِ الاثرِ فِي البِلادِ ...؛(۴۱) و من از خداوند می خواهم ... من و تو را موفق بدارد برای آنچه که رضای اوست و آن عبارت است از ارائه ی عذری آشکار به درگاه او و به پیشگاه خلق او، همراه با نام نیک در میان بندگان و آثار خوب در شهرها ...» حاکم مجاز نیست که باور و سلیقه ی خودش را با قطع نظر از قبول و رضایت مردم و به صورت یک طرفه، ملاک عمل قرار دهد و یا صحت و سقم اعمالش را صرفاً در بوته ی داوری های شخصی و حزبی خودش بیازماید. کسی که قدرت را در دست دارد نمی تواند بدون ملاک مورد توافق بگوید این خوب است و آن بد، من چنینم و شما چنان، من این حق را دارم و شما آن وظیفه را، و آن گاه بدون هیچ گونه متن مرجع و قرائت مورد وفاق از آن و یا تفاهم بر اصول و معیارهای خاص، ملاک های مورد قبول خود را اعمال کند و از مردم انتظار انقیاد و پذیرش داشته باشد. چنین کاری فارغ از حق یا باطل بودن محتوای آن، همان استبداد رأی و خودکامگی است که از نظر شرع انور، نامطلوب و غیر مجاز شمرده شده است. چنان که گذشت امیرالمؤمنین(ع) این نکته را به مالک اشتر یادآوری می کند که لاجرم مردم درکارهای تو نظاره می کنند و درباره ات به داوری می پردازند؛ آن گاه در ادامه می فرماید: «اِنَّما يُستَدَلُّ عَلَی الصّالِحينَ بِما يُجْرِی اللّهُ لَهم عَلی أَلسُنِ عِبادِهِ؛(۴۲) و همانا شایستگان و درستکاران به واسطه ی تحسین و ثنایی که خداوند درباره ی آنان بر زبان بندگانش جاری می سازد شناسایی می شوند.» حتی درباره ی مؤمنین، ظنّ و گمان آنان را نیز می بایست ملاک دانست و لذا حکومت باید سوء ظن آنان را نیز قابل تأمّل بداند و کاری نکند که موجب بدگمانی و تردید آنان گردد. حکومتی که داعیه دار حق و عدالت است از بدگمانی مؤمنان به ضرورت بازنگری و تجدید نظر در مبانی و روش های خود پی می برد: «اِتَّقُوا ظُنُونَ المؤمِنين، فَإِنَّ اللّه تَعالی جَعَل الحَقَّ عَلی ألسِنَتِهِم؛(۴۳) از ظن و بدگمانی مؤمنان بپرهیزید، زیرا خدای تعالی حق را بر زبان های آنان قرار داده است.» البته مفهوم ایمان فارغ از ملاک های حکومتی سنجیده می شود و نباید در تشخیص مؤمن از غیر مؤمن و نظر آنان درباره ی حکومت دچار دور شد؛ بدین معنا که حکومت معیار مؤمن بودن را موافقت با خودش قرار دهد که هر کس با آن موافق باشد مؤمن است و هر کس مخالفت نماید از دین خارج و عامل دشمن است. چنین استدلالی حتی اگر ثبوتاً هم صحیح باشد نباید ملاک عمل قرار گیرد همان طوری که علی(ع) نیز درباره ی رابطه ی ملت با دولت علوی چنین ملازمه ای را مورد ادعا و ملاک عمل قرار نداده است. علی(ع) در کنار پای بندی به حق و عدل، ملاک دیگری را برای سیاست گذاری های دولت و رفتار حکومت ارائه می دهد و آن جلب رضایت مردم است: «وَلْيَكُن اَحَبُّ الْاُمُوُرِاِليکَ اَوسَطَها فِي الْحَقِّ وَ أَعَمَّها فِي الْعَدلِ وَأَجمَعَها لِرِضَی الرَّعيَّةِ؛(۴۴) و باید محبوب ترین کارها در نزد تو کارهایی باشد که در متن حق و قانون قرار گیرد و عدالت را فراگیرتر سازد و رضایت مردمان را بیشتر جلب کند.» و نیز پاسخ گویی به مردم و توضیح و تبیین عملکردها، وظیفه ی دیگری است که بر عهده ی حکومت است خصوصاً که این کار ـ اگر حکومت در مسیر حق و عدالت باشد ـ هیچ ضرری برای آن ندارد و بلکه موجب استواری مردم بر مدار حق و تقویت پایه های دولت خواهد شد: «وَ إن ظَنَّتِ الرَّعِيَّةُ بِکَ حَيفاً فَأَصحِر لَهُم بِعُذرِکَ وَ اعدِل عَنکَ ظُنُونَهم بِإِصحارِکَ فَإِنَّ فی ذلِکَ رِياضَةً مِنکَ لِنَفسِکَ وَرِفقاً بِرَعِيَّتِکَ وَإِعذاراً تَبْلُغُ بِهِ حاجَتَکَ مِن تَقْويمِهِمْ عَلَی الحَقِّ؛(۴۵) و اگر رعیت بر تو گمان ستم و نا به جایی برد، عذر خود را آشکارا با آنان در میان گذار و بدین طریق بدگمانی آنان را از خود برطرف نما، زیرا در این کار آمادگی و تمرینی است برای نفست و همراهی و مدارایی است در حق مردمان و عذری آورده ای که به سبب آن به خواسته ی خود، که استواری مردم در

مسیر حق است، رسیده ای.» ۷ ـ ملاک دانستن مقبولیت مردمی به عنوان رکن مشروعیت دینی نظام سیاسی توجه به ارکان مشروعیت سیاسی از ضروریات بحث در موضوع آزادی است که نتیجه ی آن در تعیین حدود و ثغور آزادی تأثیر مستقیم دارد. قبل از آن که وارد اصل بحث شویم اشاره ی کوتاهی به مفهوم مشروعیت سیاسی ضروری است، زیرا گاهی از آنچه در برخی افواه مطرح است برمی آید که معنای خاص این اصطلاح که در متون سیاسی و جامعه شناسی به کار می رود مورد توجه قرار نگرفته و معنای لفظی مشروعیت را با معنای اصطلاحی آن خلط می کنند. مشروعیت به دو اعتبار قابل طرح است و در دو زمینه ی متفاوت استعمال می گردد: الف ـ مشروعیت به معنای انطباق با شریعت و اموری که شارع وضع کرده است. ب ـ مشروعیت به معنای محق بودن، مجوّز داشتن، معتبر بودن و توجیه داشتن حاکمیت. معنای دوم، مفهوم اصطلاحی مورد نظر ماست. «مشروعیت» در درون خود بیانگر دو وجه متقابل است: یکی حق حکومت برای حاکمان و دیگری شناسایی و پذیرش این حق از سوی حکومت شوندگان. مسأله ی مشروعیت عبارت از این است که چه اشخاصی محقند به عنوان نمایندگان قدرت سیاسی عمل کنند؛ چه چیزی حکومت یا اعمال قدرت یک حکومت را مشروع یا بر حق می سازد؛ چه چیزی مردم را به مشروعیت یک حکومت معتقد می سازد؛ چه چیزی تعیین کننده ی قانونی قدرت مشروع یا جانشینی مشروع و بر حق قدرت است؟ به طور کلی قدرتی که اعمال می شود اگر حقی برای اعمال آن وجود نداشته باشد، نامشروع است و اگر برای اعمال آن حقی وجود داشته باشد، مشروع و بر حق است(۴۶). «غصب» نقطه ی مقابل «مشروعیت» است که ملاحظه ی معنای آن به درک دقیق تر مفهوم مشروعیت مدد می رساند. از آنجا که دوام و قوام حاکمیت ها بسته به مشروعیت آنان است، حکومت های غاصب و غیر مشروع نیز در تلاشند تا به شکلی حاکمیت خود را با نوعی از مشروعیت و لو کاذب بیارایند. به قول روسو: «مقتدرترین فرد هم هیچ گاه تا بدان حد قوی نیست که بتواند برای همیشه آقا و فرمانروا باشد مگر این که «زور» را به «حق» بدل کند.» مشروعیت و مشروعیت یابی می تواند «قدرت» وحشی و عریان را به «اقتداری» مقبول و متفاهم مبدل کند. اعمال قدرت و تمکین در برابر آن مستلزم یک پشتوانه ی معنایی است که محتوای «مجوز» حاکم برای حکومت و «توجیه» مردم برای اطاعت را مشخص می سازد(۴۷). براین اساس، درباره ی هر دولتی، دو محور جداگانه مورد نظر قرار می گیرد: نخست این که این حکومت بر چه پایه ای استوار است؟ به چه چیزی تکیه دارد و حق حاکمیت خود را از کجا کسب کرده است؟ دوم این که چه می کند؟ و جامعه را به چه سویی می برد؟ این دو پرسش کاملاً ـ از یکدیگر مجزا هستند. پرسش اول که یک امر پیشینی است، مفهوم مشروعیت سیاسی دولت را روشن می کند و می تواند پاسخ هایی مانند خدا، مردم، زور و ... داشته باشد؛ اما سؤال دوم یک پرسش پسینی است که بعد از تشکیل دولت، مفهوم می یابد و ناظر به چگونگی رفتار و صحت و سقم راهبردها، سیاست ها و برنامه های آن است. این محور گر چه در تقویت یا تضعیف مبانی مشروعیت نظام سیاسی مؤثر می افتد اما به خودی خود ربطی به مشروعیت آن ندارد و می تواند به صورت مستقل مورد ارزیابی و قضاوت قرار گیرد. ممکن است کسی به مشروعیت نظام سیاسی کشوری اعتقاد داشته باشد و در عین حال صد در صد با آن مخالف و حتی در پی تغییر رژیم و بر انداختن آن باشد؛ مثلاً فردی که مشروعیت حکومت را وابسته به رأی و نظر مردم می داند، هنگامی که مردم، کسانی را به حکومت گمارده اند که او آنان و طریقه و مشی سیاسی شان را قبول ندارد، طبعاً چنین فردی به دلیل این باور سیاسی، حاکمان موجود را باطل و مسیرشان را غلط و طبعاً تغییر و حذف آنان را صحیح می شمارد. اما به دلیل این که مقبولیت حکومت و ابتنای برخواست مردم را ملاک مشروعیت می داند برای تحقق دگرگونی مطلوب، راهی جز تغییر دادن رأی مردم را مجاز نمی شمارد. فلذا می کوشد که با برگرداندن نظر جامعه، رژیم موجود را از پشتوانه های مشروعیت خود محروم و آن گاه قابل سقوط سازد(۴۸). بنابراین اعتقاد به مشروعیت نظام لزوماً به معنای پذیرفتن حقانیت و صحت محتوای آن نیست، همان طور که حقانیت محتوایی و شأنی نیز شرط کافی مشروعیت نمی باشد. چنان که معلوم است حق، معیارهای ثابت و خاصی دارد که در نزد خداوند به عنوان مبدأ و منشأ حق محفوظ است و پیامبران و اولیای الهی نیز در صدد بوده اند با بیدار کردن فطرت

و احیای عقول مردم و ارائه ی دستاوردهای وحیانی، حق خالص را در موضوعات نظری و عملی هر چه بیشتر در دسترس مردم و مورد عمل آنان قرار دهند. براساس این ملاک، کسی که با موازین حق و عدل سازگاری مطلق داشته باشد، عنداللّه شایستگی در دست گرفتن قدرت را دارد و اراده ی تشریعی و رضای الهی بر ولایت و سرپرستی او تعلق گرفته و هم اوست که مورد تأیید و توثیق خداوند قرار دارد. این ملاک صرفاً درباره ی انبیا و اولیای الهی که از مقام علم و عصمت ویژه برخوردار بوده اند و نیز حضرت بقیه اللّه الاعظم ـ ارواحنافداه ـ مصداق دارد. در شرایطی که دسترسی به این شخصیت ها ممکن نیست کسانی به صورت فی الجمله از این حق و تأیید برخوردارند که بالنسبه نزدیک ترین جایگاه را نسبت به معصومین(ع) داشته و تالی تلو آنان باشند. حمایت و اطاعت از پیشوایان حق، یک تکلیف شرعی است. کسانی که حکومت و ولایت آنان را بپذیرند و آن را حمایت و تقویت کنند فرمان الهی را گردن نهاده اند و از ولیّ حق پیروی کرده اند و عمل آنان مورد رضایت خدا و در نزد او مأجور است. اما کسانی که از این حکومت به هر شکل، تخطّی و سرپیچی کنند و یا در راه آن مانع ایجاد کنند سروکارشان با خدای احکم الحاکمین است که اگر بخواهد آنان را علاوه بر ترتب آثار وضعی و پیامدهای تکوینی کارشان، به عذاب دنیوی یا اخروی نیز گرفتار می سازد. اما نکته ی قابل توجه این است که در این عرصه، اجر و پاداش و توبیخ و مجازات فقط بر عهده ی خداوند است و کسی جز او صاحب اختیار مردم نیست. در این زمینه ـ یعنی پذیرش یا عدم پذیرش ولی حق ـ اجازه ی تحمیل کردن به مردم یا تنبیه آنان به احدی داده نشده و حتی پیامبران الهی (علیهم السلام) و خاتم انبیا(ص) نیز سیطره ای بر مردم ندارند(۴۹) و وظیفه ی آنان صرفاً ابلاغ پیام و تعلیم و تهذیب(۵۰) مردم و ارائه ی کتاب و میزان به منظور ایجاد آمادگی و برانگیختن خود آنان به اقامه ی قسط(۵۱) و برپا داشتن حکومت عدل و دین است و هیچ کس حق ندارد به جای خدا نشسته و از موضع خدایی با بندگان برخورد کند. زندگی، عرصه ی اختیار و انتخاب انسان هاست که خداوند با وجود عقل و ادراکی که به بشر ارزانی داشته و از راه لطف و کرم خود، پیامبرانی برای راهنمایی او فرستاده اما هیچ گاه او را مجبور نساخته و حق تعیین سرنوشت و انتخاب راه را همواره برای او محفوظ داشته است.(۵۲) این حق همان گونه که در شئون فردی انسان محترم شمرده شده، در مورد شئون اجتماعی و مسائل کلان زندگی انسان ها نیز جریان دارد، که مهم ترین آنها انتخاب نوع حکومت و تعیین حاکمان است. مهم ترین ویژگی انسان اختیار و مسؤولیت اوست و نیز جوهر دین و فلسفه ی ثواب و عقاب الهی با اجبار و اکراه ناسازگار است. مولای متقیان علی(ع) این امر را به عنوان حکمتی که اراده ی خداوند به آن تعلق گرفته، بیان فرموده است؛ حکمتی که مفهوم امتحان الهی و جزا و پاداش و پیام های آسمانی و معانی بسیاری از اسما و واژگان در گروی آن است. چکیده ی این مضمون عبارت از این است که خداوند پیامبرانش را از قوت درونی و معنوی بهره مند ساخت و آنان را از جنبه های ظاهری و مادی ضعیف و کم مایه قرار داد؛ قناعتی دلنواز و چشم پُرکن و درویشی ای قابل تمثیل. اگر انبیا دارای نیرویی ستیزناپذیر و عزّتی پایدار بودند و حکومتی داشتند که توجه همگان را به خود جلب و جملگی را بسوی خود می کشاند، در این صورت، خلق آسان تر عبرت می پذیرفتند و کمتر راه استکبار و گردن کشی پیش می گرفتند و به خاطر ترس یا طمع ایمان می آوردند اما خداوند اراده کرده است که پیروی از پیامبران و تصدیق کتب آسمانی و خشوع در برابر او و پذیرش فرمان و گردن نهادن به اطاعتش، کارهایی خاصّ او باشد که از دل خیزد و با هیچ شائبه ای در نیامیزد(۵۳). وقتی که اساس پذیرش دین و ایمان آوردن به آن و گردن نهادن به حکم انبیا و فرمان خدا اجبار بردار نیست(۵۴)، طبیعتاً تحمیل عملی و اجرایی احکام دین ـ یعنی تشکیل حکومت دینی بدون خواست و رضایت مردم ـ نیز نه ممکن است، نه سودمند و نه مجاز. البته این بدان معنا نیست که در جامعه ی متدینین که اسلام را پذیرفته و آن را به عنوان آیین خود برگزیده اند نباید احکام دین و قوانین شرع به عنوان نظم مورد قبول آنان پیاده شود. در جامعه ای که اکثریت آنان را مسلمانان تشکیل می دهند ـ یعنی جامعه ی اسلامی ـ هر کس که قدرت را در دست بگیرد موظّف به حفظ ارزش های دینی و اجرای احکام شریعت است، لکن بحث ما صرفاً بر سر شروطی است که مصحّح تصدی امر و مجوّز حکومت کردن بر مردم است. یعنی اقامه ی حدود الهی و

اجرای دستورات دینی ـ که شکل کامل آن تشکیل حکومت است ـ بر هر دین دار دین شناس مبسوط الیدی واجب می باشد. اما مبسوط الید بودن به معنای برخورداری از مقبولیت، پذیرش و حمایت مردمی است نه بسط یدی که از ارعاب و خشونت ناشی شود و از طریق استبداد حاصل آید. بنابراین وجوب چنین ذی المقدمه ای صرفاً در وجوب مقدماتش ـ یعنی تلاش برای ایجاد زمینه های روحی، ذهنی و اجتماعی برای پذیرش حکومت دینی ـ تعیّن می یابد. از این رو، کسی حق ندارد راه مردم را ببندد و حق انتخاب و تصمیم آنان را، هر چند بر خلاف مصالحشان باشد سلب کند. چنین چیزی بر خلاف حکمت الهی و به معنای خالی کردن بسیاری حقایق عالم از مفهوم واقعی خویش است و خداوند اجازه ی چنین کاری را به احدی حتی پیامبرانش نداده است. پس می توان گفت که اجبار و اکراه مردم و دخالت در سرنوشت آنان بدون اذن و رضایتشان فی حد ذاته یکی از عناوین محرّمه ای است که هیچ کس شرعاً مجاز به انجام آن نیست و هر کسی به چنین کاری اقدام کند، هر چند در واقع صلاحیت اداره ی امور را داشته باشد حتی اگر شایسته ترین فرد برای این سِمَت باشد و هیچ قصد و انگیزه ای جز تحقق منافع و مصالح و خیر مردمان در وجود وی یافت نشود، در عین حال مرتکب گناه و فعل حرام شده است. اگر مردم امر خود را به کسی که اولی و احق است نسپارند و به ولایت و تصدی او رضایت ندهند او صرفاً وظیفه ی ارشاد و هدایت مردم و امر به معروف و نهی از منکر و انکار ظلم و بیدار گری را بر عهده دارد، اما نسبت به معطل ماندن سایر احکام الهی معذور است، ولی مردمی که از او فاصله گرفته اند زیانکارند و در نزد خدا مؤاخَذ و معاقَب. اما اگر همین فرد به اجبار بر مردم مسلط شود و رأی و حکم خود را، ولو آن که حق محض و عین حکم اللّه باشد در میان آنان به قهر و غلبه جاری کند او نیز مرتکب حرام شده و تصرفاتش نامشروع خواهد بود. دلایل این بحث فراوان است که به برخی از آنها در مباحث آینده می پردازیم. اجمالاً می توان گفت که مقبولیت) مردمی و رضایت عامه یکی از ارکان مشروعیت نظام سیاسی از دیدگاه علی(ع) است و نه صرفاً شرط تکوینی تحقق حکومت اسلامی ـ هر چند اگر خواست و رضایت مردم را صرفاً شرط تحقق حکومت بدانیم با انتفاء شرط مشروط نیز منتفی می شود و فرضاً اگر از زیان های «کسب و حفظ قدرت برخلاف خواست مردم»(۵۵) نیز صرف نظر کنیم باز هم حداقل این است که چنین کاری لغو و به منزله ی آب در غربال جمع کردن بوده، بر خلاف عقل است و مؤمنان اگر مؤمنند باید از آن اعراض کنند.(۵۶) فعلاً در این زمینه به ذکر دلایلی که عیناً از کتاب «توسعه ی سیاسی از دیدگاه امام علی(ع)» نقل می شود، بسنده می کنیم: «ـ امام بیعت را یک تعهد شرعی و قانونی می داند که رعایت آن واجب و تخلف از آن حرام است. کسی که با آگاهی و سنجیدن شرایط، عقد بیعت کرده و بعد آن را بشکند از جمع مسلمانان خارج و جرم سنگینی را مرتکب شده است.(۵۷) امام(ع) در موارد فراوانی از جمله: اثبات حقانیت خود، احقاق حقوق، اجرای برنامه های اصلاحی و اجتماعی، پاسخ گویی به دشمنان، سرزنش مردم و ... به انتخاب خود و رضایت مردم بر این انتخاب استناد می کردند.(۵۸) چنین استدلال و استنادهای قوی نمی تواند به چیزی باشد که امام(ع) به آن اعتقاد ندارد. هنگامی که مردم برای بیعت پیش امام(ع) آمدند، حضرت فرمود: «مرا واگذارید و دیگری را به رهبری انتخاب کنید و من از شما در مقابل او مطیع تر خواهم بود.(۵۹)» پس امام در ابتدا باید «حق انتخاب رهبر» را برای مردم قائل باشد تا بفرماید حکومت خود را به کس دیگری بسپارند. (و خود نیز اطاعت او را پذیراباشد). با شناختی که از شخصیت علی(ع) داریم امام(ع) به هیچ قیمتی حاضر نبود از راه صحیح منحرف شده یا سنت غلطی را مشروعیت بخشد و تأیید کند و یا به امری احتجاج ورزد که آن را قبول ندارد. امام(ع) در حکومت خود هر امری را که صلاح نمی دانست با قاطعیت تمام آن را رد می کرد، حتی اگر همه مخالف بودند. نقش مردم در انتخاب رهبر و مشروعیت مردمی رهبر، اگر مورد تأیید امام(ع) نبود، او هیچ گاه آن روش غلط را تأیید و به آن استناد نمی کرد تا بعدها هم مورد استناد دیگران قرار نگیرد. – هنگامی که امام(ع) فرماندار یا استانداری تعیین می کردند ضمن ارائه ی معرفی نامه برای قرائت بین مردم، به او می فرمود که نظر مردم را بخواه، اگر به ماندن و حاکمیت تو رضایت دادند، مشغول کار شو و اگر موافق نبودند به مرکز حکومت باز گرد.(۶۰) در صورتی که امام می توانست به عنوان رهبر مسلمین استانداری را معرفی کرده و

موافقت مردم هم شرط نباشد.»(۶۱) ۸ـ حکمران یعنی خدمتگزار و امانت دار مردم نه مالک و متسلط بر آنان چه در گذشته و چه در قرون اخیر، افکار اشتباه و گمراه کننده ای در مورد شأن و جایگاه حاکم و رابطه ی او با مردم مطرح شده است که مضمون آن چیزی جز حاکم را به منزله ی «چوپان» و مردم را به منزله ی «گوسفندان(۶۲)» تلقی کردن و یا مناسبات آنها را رابطه ی آقا و ارباب با غلامان خود دانستن، نیست. از این منظر مردم صرفاً وظیفه ی اطاعت و فرمانبرداری دارند و از هیچ حقّی جز آنچه که حکومت به آنان تفضّل کند، برخوردار نیستند. این طرز فکر یکی از اساسی ترین مبانی توجیه گر سلب آزادی های مشروع مردم و استیلا و سلطه ی یک جانبه بر جامعه است. بارزترین وجه استبداد این است که انسان ها فقط مکلّفند و صاحب حق نیستند و دیگران باید بر آنها حکومت کنند. متقابلاًـ زیر پایه ی آزادی و رکن رکین آن، اعتراف به حق مردم است. بسیار تفاوت می کند که حکومت، مردم را به چشم انسان های متساوی الحقوق و مخدوم ببیند یا ابزارهایی بی جان و فاقد احساس که هر رفتاری با آنها در راستای اهداف حکومت مجاز است و یا آنها را حیوان های شیردهی بداند که اگر به آنها رسیدگی می شود تنها به منظور دستیابی هر چه بیشتر حاکمان به منافع خودشان است. استاد شهید آیت اللّه مطهری در این باره می نویسد: «یکی از چیزهایی که رضایت عموم به آن بستگی دارد این است که حکومت با چه دیده ای به توده ی مردم و به خودش نگاه می کند؛ با این چشم که آنها برده و مملوک و خود، مالک و صاحب اختیار است؟ و یا با این چشم که آنها صاحب حق اند و او خود تنها وکیل و امین و نماینده است؟ در صورت اول هر خدمتی انجام دهد از نوع تیماری است که مالک یک حیوان برای حیوان خویش انجام می دهد، و در صورت دوم از نوع خدمتی است که یک امین صالح انجام می دهد.»(۶۳) آزادی، روح حاکم بر اندیشه ی سیاسی علی(ع) است. او همه ی امور را از منظر «حق مردم» می نگرد و هم اوست که در دلِ دوران سیاهِ به حاشیه رانده شدن مردم و مدارِ حق وانمود شدن حاکمان، توده ی جامعه را به حقوقی که در برابر حکومت دارند توجه می دهد، هر چند به خوبی می داند که این اذعان به حق مردم و احترام به آزادی و انتخاب آنان، دولت وی را با مشکلات عدیده ای مواجه خواهد کرد. ویژگی حکومت علی(ع) این است که در میانه ی مقطعی از تاریخ درخشید که پس از پیامبر اکرم(ص) عده ای با قطع نظر از انتخاب الهی و معرفی رسول اللّه(ص) و فارغ از رأی مردم و تشخیص نخبگان و اهل حلّ و عقد گرد هم آمده، ملاک های قبیله ای را به میان کشیده و با بی اعتبار ساختن ملاک علم، تقوا و مدیریت، قدرت را حق اختصاصی قریش معرفی کردند. این زاویه به مرور زمان، شکاف واقعی خود را هر چه بیشتر عیان ساخت تا جایی که: «زمام داری از قریش به مداخله ی تیره ی اموی و زمام داری اموی به سلطنت موروثی و سلطنت موروثی به استبداد مطلق کشید شد. حق مداخله ی مردم در کارها از آنان سلب گردید، چنان که در بیست سال آخر این پنجاه سال، دیگر سخن در این نبود که زمامدار باید چه کند؟ عادل باشد یا نه؟ اگر بر خلاف عدالت رفت باید بدو هشدار دهند یا نه؟ آنچه در این سال ها مهم می نمود این بود که چه باید کرد تا زمام دار را راضی نگاه داشت.»(۶۴) علی(ع) در بطن چنین فضایی، از حقوق متقابل والی و رعیت سخن می گوید و ضمن برشمردن حقوق و وظایف حکومت و مردم به عنوان اموری متزاید و نسبی، حقوق یک جانبه و بدون باز خواست را از اساس نفی کرده و عرصه ی زندگی بشر را به کلی عاری از این عنصر توصیف می کند: «اَمّا بَعد ... فَالْحَقُّ أَوسَعُ الاشیاءِ فِی التَّواصُف وَ أَضیقُها فِی التَناصُف لا یجری لِأَحدٍ الاّ جَری عَلیه وَ لا یجرِی عَلیهِ الّا جَری لَه ...؛(۶۵) همانا حق برای گفتن، وسیع ترین میدان ها و برای عمل کردن و انصاف دادن، تنگ ترین میدان هاست. حق به سود کسی جریان نمی یابد مگر آن که به زیان او نیز جاری می گردد و حقی از دیگران بر عهده اش ثابت می شود و بر زیان کسی جاری نمی شود و کسی را متعهد نمی کند مگر این که به سود او نیز جاری می گردد و دیگران را درباره ی او متعهد می کند.» از نگاه علی(ع) نخست والی باید وظیفه ی خود را در قبال مردم انجام دهد و اگر از عهده ی آن بر آمد و شایستگی خود را در خدمت به مردم عینیت بخشید، آن گاه می تواند از مردم انتظار همراهی و اطاعت داشته باشد، آن هم اطاعت بر مدار حکم خدا و قانون: «حَقٌّ عَلَی الاِمامِ أن یَحکُمَ بِما أَنزَلَ اللّه وَ أن یُؤَدِّیَ الأَمانَةَ فَإذا فَعَلَ ذلکَ فَحقٌّ عَلَی النّاسِ أن یَسمَعُوا اللّهَ وَ أن یُطیعُوا وَ أن یُجیبُوا اذا دُعوا؛(۶۶)

بر امام لازم است که آنچنان در میان مردم حکومت کند که خداوند دستور آن را فرود آورده است و امانتی را که خداوند به او سپرده است ادا کند. هرگاه چنین کند، بر مردم است که فرمان خدا را بشنوند و اطاعتش را بپذیرند و دعوتش را اجابت کنند.» و نیز آن حضرت در نامه ای خطاب به فرماندهان سپاهش، پس از اشاره به برخی وظایف حاکم، می نویسد: «فَإذا فَعَلتُ ذلِکَ وَجَبَت لِلّهِ عَلیکُم النِّعْمَةَ وَلی عَلیکم الطّاعَة...؛(۶۷) پس هنگامی که من وظایف خود را در قبال شما انجام دادم، آن گاه حق نعمت و منّت خدا و نیز اطاعت من بر شما واجب می شود ...»(۶۸) برخلاف ملاک های دنیا پرستان و زور مداران، علی(ع) برای ریاست و قدرت مفهومی جز خدمت گزاری قائل نیست. شاید تعجب برانگیز باشد که در سراسر دستورالعملی که امام علی(ع) برای مالک اشتر به عنوان والی مصر صادر کرده اند چیزی جز تأکید همه جانبه بر حقوق مردم و راهکارهای حفظ و مراعات دقیق آن و خود را در برابر خداوند و مردم نسبت به این حقوق مسؤول دانستن، نمی توان یافت. معمولاً ـ نخستین ویژگی هایی که برای مقام فرماندهی لشکر به ذهن می رسد هیبت، جذبه، قاطعیت، سرسختی و درشتی است اما علی(ع) ـ این شیر جنگ آور میدان ها ـ شرایطی را در اولویت برمی شمرد که جملگی از صفات عالی انسانی و خصال بشر دوستانه است: «پس، از سپاهیان خود کسی را به مسؤولیت بگمار که وی را برای خدا و رسول او و امام خود خیرخواه تر می دانی، کسی که دامن او پاک تر و بردباریش برتر؛ که دیرتر به خشم آید و عذر آسان تر پذیرد، و بر ضعیفان رحمت آورد و در برابر قدرتمندان بایستد، آن کسی که درشتی او را برنینگیزد و ناتوانی او را بر جای ننشاند و از آنان که گوهری نیک دارند و از خاندانی پارسایند و از سابقتی نیکو برخوردار. پس دلیران و رزم آوران و بخشندگان و جوانمردان، که اینان فراهم آمده ای از بزرگواری و شعبه هایی از نیکویی اند ... و باید گزیده ترین سران سپاه نزد تو آن بُوَد که در کارش با سپاهیان یار باشد و از امکانات خود به حدّی به آنها بدهد که خود و خانواده شان در وسعت قرار گیرند تا عزم و همتشان صرفاً معطوف به جهاد با دشمن باشد.(۶۹)» در نظر علی(ع) ابزار ریاست سعه ی صدر و بخشندگی است و ملاک سیادت و سروری، بردباری و سخت کوشی و گذشت است؛(۷۰) چنان که پیامبر اکرم(ص) نیز فرموده است: «سَیِّدُ القَومِ خادِمُهُم؛(۷۱) سالار هر قومی، خادم آنان است.» و این همان تفاوت بینشی است که نظام های مردم سالار را از نظام های قیّم مأب و طاغوت جدا می سازد. ۹ ـ محدودیت قدرت سیاسی قدرت مطلقه و نامحدود و بی قید و شرط از جمله عوامل فساد آوری است که موجب طغیان و سرکشی انسان می شود. از نظر اسلام همه ی افراد ـ شریف و وضیع، قوی و ضعیف، حاکم و غیر حاکم ـ در برابر قانون با یکدیگر مساوی اند. از آنجا که حکومت اسلامی به معنای حاکمیت اراده ی تشریعی خدا و قانون الهی است، طبیعتاً هر فردی که در جایگاه حکومت قرار گیرد نقش مجری قانون را خواهد داشت و در جایی که قانون الهی ساکت است وظیفه ی وی گام برداشتن در مسیر خواست مردم و تحقق اراده ی عمومی است. یکی از ارکان آزادی،عدم وجود عنصر فراقانون است. آزادی وقتی واقعی و نهادینه است که تخلف از قانون توسط هر گروه و هر مقامی که صورت گرفت بتوان از او به یک نهاد مستقل شکایت برد و وی را محاکمه کرد. حاکم همان طور که در طرح دعاوی شخصی می بایست مثل سایر شهروندان عمل کند، در رفتار حکومتی خود نیز باید کاملاً ملتزم به حدود و اختیاراتش باشد و از آن تخطّی نکند. به عبارت دیگر، شأن و مسؤولیت خاص دولتمردان، شخصیت حقیقی و فردی آنان را از شمول قانون خارج نمی کند بلکه آنان، چه در ضرورت پای بندی به قوانین و چه در طرح دعاوی و یا دفاع از خویش، به منزله ی یکی از افراد جامعه اند. چنان که داستان اختلاف حضرت علی(ع) و آن مرد اهل کتاب درباره ی زره و داوری شریح قاضی به سود آن مرد را همه شنیده و خوانده اند که در این صحنه، حضرت علی(ع) حتی برخورد متفاوت قاضی با طرفین و امتیاز دادن او به حضرتش را تحمل نمی کند.(۷۲) اما شخصیت حقوقی دولتمردان و به تعبیر دیگر جایگاه سازمانی آنان، هر یک به خودی خود دارای حقوق و وظایفی است که این حقوق و وظایف، متوازن و همسنگ با یکدیگرند یعنی هر موقعیت شغلی، فراخور حال خود از اختیاراتی برخوردار است که هر کس آن را بر عهده می گیرد در قبال آن باید پاسخ گو نیز باشد. آنچه که به عنوان تکالیف دستگاه حاکمه و زیر مجموعه ها و نهادهای وابسته به آن مطرح می شود همگی

جزو حقوق مردم است یعنی مردم در چارچوب این قوانین آزادند و حکومت، حق محدود کردن و منع آنان را ندارد. واقعیت این است که در نظامات مادی هر چه مقام و مرتبه سیاسی بالاتر باشد محدودیت ها و تقیدها کمتر و متقابلاً امتیازات و برخورداری ها بیشتر است اما در نظام سیاسی اسلام، تصدی امر حکومت، بار مسؤولیت انسان را در برابر خدا و مردم سنگین می کند. حاکمان باید بیش از دیگران به ارزش های معنوی پای بند باشند و از تمتعات مادی، کمتر از دیگران بهره گیرند و خود را بیش و پیش از دیگران مکلّف بدانند، و وابستگان به آنان نیز نه تنها از حقوق ویژه برخوردار نیستند بلکه باید شأن خاص زمام داری مسلمین و تأثیر آن در ذهنیت جامعه را نیز مورد ملاحظه و مراعات قرار دهند.(۷۳) علی(ع) وظیفه ی حاکم و پیشوای جامعه را صرفاً اجرای امر خدا و اقامه ی حدود الهی می داند: «اِنَّهُ لَیسَ عَلی الإمام الّا ما حُمِّلَ مِن أمرِ رَبّه؛ اَلْإبلاغُ فِی الموعظةِ وَ الإجتِهادُ فِی النَّصیحَةِ و الأحیاءُ لِلسُّنَّةِ وَ اِقامَةُ الحُدُودِ عَلی مُستَحقّیها وَ اِصدارُ السُّهمانِ عَلی أهلِها؛(۷۴) همانا بر امام نیست جز آنچه از امر پروردگار بر عهده ی او واگذار شده؛ کوتاهی نکردن در موعظت و کوشیدن در نصیحت و زنده کردن سنت، جاری ساختن حدود بر مستحقان و رساندن سهم های بیت المال به اهلش.» و نیز فرموده است: «وَلَکُم عَلَینا العَمَلُ بِکِتابِ اللّهِ تعالی وَسیرَةِ رسول اللّه صَلّی اللّه علیه و آله وَ القِیامُ بِحَقِّهِ وَ النَّعشُ لِسُنَّتِهِ؛(۷۵) و شما را بر ما حق عمل به کتاب خدا و سیرت رسول خداست و حقوق او را گزاردن و سنت او را بر پا داشتن.» امام حسین(ع) نیز در نامه ای به اهل کوفه، امام و رهبر جامعه را چنین توصیف کرده است: «فَلَعُمری مَالْإمامُ اِلّا الحاکِمُ بِالکتابِ ألقائمُ بِالقِسطِ ألدّائنُ بِدینِ الحقِّ الحابِسُ نَفسَهُ عَلی ذلِکَ لِلّه؛(۷۶) سوگند به جان خودم، امام کسی نیست جز آن که براساس کتاب خدا حکم کند و عدالت را بر پا دارد و پای بند به دین حق باشد و برای خدا خود را به آن مقیّد کند.» علی(ع) از حکومت راززدایی کرده و با وجود این که حضرتش به لحاظ شخصی از ویژگی های ممتاز و خدادادی برخوردار است و در واقع برگزیده ی خدا و دارای مقام عصمت می باشد ولی در عین حال با قطع نظر از این خصوصیات وارد عرصه ی حکومت می شود و از موضع یک فرد عادی به تعامل با جامعه خویش می پردازد: «فَلاتَکُفُّوا عَن مَقالَةٍ بَحقّ أَومَشورَةٍ بَعدل فَإنّی لَسْتُ فی نَفسی بِفوق أن اُخطِیءَ وَلا آمَنُ ذلِکَ مِن فِعلی اِلّا أن یَکفِیَ اللّهُ مِن نَفسی ما هُوَ أَملَکُ بِهِ مِنّی. فَاِنَّما أَنَا وَ أَنتُم عَبید مَملوکُون لِرَبّ لارَبَّ غَیرُه؛(۷۷) پس، از گفتن حق یا رای زنی در عدالت باز مایستید که من به خودی خود نه برتر از آنم که خطا کنم و نه خود را در کار خویش از خطا ایمن می دانم مگر که خداوند از نفس من آنچه را که خود بدان تواناتر و مسلط تر از من است کفایت کند. جز این نیست که ما و شما، بندگان و مملوک پروردگاریم که جز او پروردگاری نیست.» نکته ی قابل اعتنا این است که فرو کاستن صدر کلام یاد شده در حد یک سخن صرفاً اخلاقی و متواضعانه یا تعارف آلود و کمرنگ کردن بعد سیاسی و تهی کردن آن از جنبه ی حقوقی، امری نادرست است. همان طور که نمی توان ذیل کلام حضرت که می فرماید: «فأنّما انا و انتم عبید مملوکون لرب لارب غیره» را نیز صرفاً دارای مضمون هستی شناسانه دانست؛ بلکه این فراز هم، کاملاً جنبه ی حقوقی دارد و بر تساوی همه ی انسان ها اعم از حاکم و مردمان در برابر خدا و قانون الهی دلالت می کند. هیچ کس حق ندارد که مقام ربوبیت برای خود قائل شود؛ خود را مجاز به تصرف بدون اذن در شئون بندگان بداند و از دیگران انتظار اطاعت بی قید و شرط داشته باشد. و کسی هم مجاز نیست عبد و سر سپرده انسانی دیگر شود. چرا که رب، یکی است و همه عبد و مملوک اویند. امیرالمؤمنین(ع) خود را کاملاً ـ ملتزم به کتاب خدا و سنت رسول اللّه(ص) می دانست، قانون را در مورد دوست و دشمن محترم می شمرد و برای هر موضع گیری و تصمیم خود، حجتی داشت. از جمله در مناظره با خوارج، احتجاجات حضرت، جملگی مستند به آیات قرآن و سیره ی پیامبر(ص) است.(۷۸) این قاعده را به مالک اشتر نیز گوشزد می کند که در دشواری ها و اختلافات، چه در روابط میان مردم و چه در مناسبات میان مردم و حکومت، باید به این دو حجت رجوع کرد: «وَ اردُد اِلَی اللّهِ وَ رَسُولِهِ ما یُضلِعکَ مِنَ الخُطوُبِ وَ یَشتَبِهُ عَلیک مِن الأُمُوِر فَقَد قالَ اللّه تَعالی لِقوم اَحبَّ إرشادَهُم: «یاایُّها الّذینَ آمَنوُا أَطیعوُا اللّهَ وَ أطِیعوُا الرَّسوُلَ وَ أُولِی الأَمرِ مِنکُمْ فَإن تَنازَعْتُم فِی شَیْءٍ فَرُدُّوهُ اِلَی اللّهِ وَ الرّسُولِ»؛ فَالرَّدُّ اِلَی اللّه ألأَخذُ بِمُحکَمِ کِتابِهِ وَ الرَّدُ اِلَی الرّسُولِ الأَخذُ بِسُنَّتِهِ الجامِعَةِ غَیرِ المفرِّقة؛(۷۹) و آنجا که

کارها بر تو گران و دشوار می شود و حقیقت امور بر تو مشتبه می گردد به خدا و رسولش بازگرد، چه خدای تعالی به مردمی که دوستدار راهنمایی شان بوده، گفته است: «ای کسانی که ایمان آوردید خدا را اطاعت کنید و پیامبر و کسانی از خودتان را که عهده دار امرند، پیروی کنید؛ پس اگر در چیزی با یکدیگر خصومت ورزیدید آن را به خدا و رسولش باز گردانید»؛ پس بازگرداندن به خدا، گرفتن محکم کتاب او و باز گرداندن به رسول، گرفتن سنت جامع و یک پارچه ی اوست.» ۱۰ ـ مردم و حق نظارت بر قدرت احترام به حق نظارت مردم بر قدرت، یکی از پایه های آزادی سیاسی است. محروم کردن مردم از اطلاعات صحیح و ممانعت از دخالت آنان در امور سیاسی و حکومتی موجب انحصار تصمیم گیری ها در دست عده ای خاص و در پشت درهای بسته خواهد شد. نامحرم شمردن مردم و ایجاد مانع در مسیر جریان آزاد اطلاعات، حاکی از سوء ظن حاکمان به مردم است و به تدریج به انعقاد توده های بدخیم قدرت می انجامد که نهایتاً جا را بر سلول های پیکر اجتماع تنگ کرده و حیات جامعه را با خطر مواجه می سازد. لازمه ی جلوگیری از فساد قدرت، باز بودن فضا و نظارت مردم بر آن می باشد. استاد شهید مطهری در تأیید این نکته که تنها سازوکار نظارتی مردم می تواند مانع بروز استبداد شود، می نویسد: «کواکبی مانند سید جمال، آگاهی سیاسی را برای مسلمانان واجب و لازم می شمرد و معتقد بود «رژیم سیاسی» که مثلاً مشروطه باشد یا چیز دیگر، به تنهایی قادر نیست که جلوی استبداد را بگیرد، هر رژیمی ممکن است شکل استبداد پیدا کند. در نهایت امر، آنچه می تواند جلوی استبداد را بگیرد شعور و آگاهی سیاسی و اجتماعی مردم و نظارت آنها بر کار حاکم است. وقتی که چنین شعور و چنین احساس و چنین آگاهی در توده ی مردم پیدا شد، آنوقت است که اژدهای سیاه استبداد در بند کشیده می شود و البته این بدان معنا نیست که نباید به رژیم کار داشت و رژیم هرگونه بود، بود، بلکه به این معنی است که رژیم خوب آن گاه مفید است که سطح شعور سیاسی مردم بالا رود.(۸۰)» امام علی(ع) معمولاً حوادث و مسایل مهم جامعه را برای مردم تشریح می کرده و برخورداری مردم از اطلاعات صحیح و شفاف را حق آنان می دانسته است: «أَلا وَ إِنَّ لَكُم عِندی أن لا أَحتَجِزَ دُونَكُم سِرّاً اِلّا فِی حَرب وَلا أَطوِیَ دُونكُم أمراً اِلّا فی حُکم؛(۸۱) بدانید که شما این حق را نزد من دارید که جز اسرار جنگ را بر شما نپوشانم و کاری جز حکم شرع را بی مشورت شما انجام ندهم.» همان گونه که قبلاً اشاره شد امیرالمؤمنین(ع) والی را موظف می داند که در برابر افکار عمومی پاسخ گو باشد، به طوری که اگر مردم نسبت به عملکرد او شبهه و اشکالی داشتند باید برای آنها توضیح بدهد و این کار را موجب آمادگی حاکم و همگامی او با مردم و استواری جامعه در مسیر حق می داند. بدون شک چنین وظیفه ای به منزله ی محترم شمردن حق نظارت مردم و حق سؤال و انتقاد است. ۱۱ ـ از موضع حقانیت مطلق و غیر قابل نقد برخورد نکردن از جمله عناوینی که می توان آن را جزو مبانی اساسی آزادی سیاسی شمرد این است که حکومت نباید خود را تجلّی عینی و منحصر به فرد حق تلقی کند. نتیجه ی طبیعی مطلق دانستن خود، این است که به هر اختلاف و انتقادی پیشاپیش عنوان «مقابله با حق» داده شده و به باطل بودن آن حکم می شود. این، یک بحث صرفاً روشی (متدلوژیک) است نه بحث محتوایی. می توان گفت که در واقعیت بیرون از ذهن، بینش ها، آرمان ها، سیاست ها، عملکردها و ادعاهای گوناگون در قیاس با یکدیگر نسبتی را می سازند که نمودار واقعی آن فقط در نزد کسی است که «عالِم بما کان و ما یکون و ما هو کائن» می باشد. اما همه ی انسان ها از منظری خاص و از زاویه ی دید خود به واقعیت نگاه می کنند و بخش ها و لایه هایی از آن را می شناسند، سپس آن را به محک ارزش ها و مطلوب های خود می زنند، سپس داوری نهایی خود را از آن به دست می دهند که مجموعه ای از هست و نیست، خوب و بد و باید و نباید را تشکیل می دهد. عرصه ی زندگی و حیات اجتماعی بشر انباشته از این گونه مجموعه های ریز و درشت است که از سوی افراد، مکتب ها، ادیان و مذاهب مختلف ارائه شده و می شود. هر کسی نظر خود را صائب می داند و حتی کسانی هم که خودشان به بطلان اندیشه ها و فساد اغراض خود واقفند نیز از ادعای صحت و حقانیت دیدگاه ها و رهنمودهایشان اندکی کوتاه نمی آیند. بنابراین حقانیت، ادعایی نیست که صرفاً منحصر به حق واقعی باشد. احتیاجی به توضیح ندارد، اما برای پرهیز از سوء تفاهم باز هم اشاره می کنیم که

این مسئله به هیـچ وجه مسـتلزم شک در باورهای خود یا اعتقاد به نسبیت حقیقت یا تردید در دیدگاه ها و اصول ثابتی که به حکم عقـل قطعی یـا متخـذ از وحی است نمی باشـد بلکه به معنـای اجـازه دادن به برخوردهـای علمی، التزام به منطق و متـابعت از دلیل و پرهیز از روش های غیر علمی است که رسمیت و عمومیت یافتن آنها به معنای بر هم زدن هر نظم و قاعده ای می باشد. طبیعی است که در تضـارب روشـمند آرا آنچه که حق است تبیین و تحکیم می شود و نادرستی باطل نیز بر ملا می گردد. بنابراین کسـی که در ادعـای خود صادق و یا در پی کشف حقیقت باشـد از این شـیوه هراسـی نـدارد. این، مربوط به بعـد نظری قضـیه است و به جنبه ی عملی آن نیز در مبـاحث آینـده اشـاره خواهـد شـد. علی(ع) این موضوع را نه به عنوان یـک رفتـار اخلاقی و متواضـعانه و نه از سر ضعف و ناچاری بلکه به عنوان یک اصل ضـروری و پایه ای مورد نظر داشـته است و بانگاه کلان، وسیع، همه جانبه و آینده نگر از اتکـاء به حقـانیت خویش در عرصه ی سیاسـی خودداری کرده و روشـی را که تـالی فاسـدهای بی شـماری در پی دارد مشـروعیت نبخشـیده است. آن حضـرت بـا آن که معصوم از خطـا بود و از علمی بهره داشت که او را از دانش دیگران بی نیاز می ساخت و در حقانیت کامل خود ذرّه ای تردیـد نـداشت و چیزهایی را می دیـد که دیگران از آن غافل بودنـد، در عین حال امتیازات خدادادی و خاص خود را در معادلات سیاسـی داخل نمی ساخت و در جایگاه حکومت، از موضع انسان زمینی و کاملاً عادی برخورد می کرد. مشـی امیرالمؤمنین دقیقـاً نقطه ی مقابل قـدرت طلبان و دنیا پرسـتان است که مسـتقیماً یا از طریق توجیه کننـدگان و فضـیلت بافان و مبلغانشـان می کوشـند تا برای خود مقام قدسـی و ماورایی بتراشـند و حتی با تمسک به این که از شـرایط چنین منصبی تقوا و عـدم پیروی از هوای نفس است خود را فوق خطا و اشـتباه و غیر قابل نقـد و واجب الاتباع ـ حتی در مواضع نظری ـ معرفی کنند. علی(ع) حتی در بحرانی ترین شـرایط، حق تشـخیص و انتخاب آزادانه ی مردم را محترم می شـمارد. عنوان هایی مانند ضـرورت حفظ دین، حفـظ نظـام، حقانیت محض علی(ع) و تکیه بر تعهـدی که مردم دارنـد و ... را هرگز موجب سـلب این حق از آنان نمی دانـد. او به عنوان حـاکم، خود و شـهروندانش را در یـک تراز به معرض داوری افراد مسـتقل و بی طرف می گـذارد و تن دادن به نتیجه ی این داوری را هر چه باشـد برخود لازم می شـمارد؛ حضـرتش در نـامه ای خطـاب به طلحه وزبیر که از بیعت او بیرون رفته و اتهـام قتل عثمان را بهانه ای علیه او قرار داده بودنـد، می نویسد: «وَقَد زَعَمْتُما أَنّی قَتَلْتُ عُثمانَ فَبَینی و بَینکُما مَن تَخَلَّفَ عَنّی وَ عَنکُما مِن أَهلِ المَدینهِٔ ثُمَّ یُلزِم کُلُّ اُمْرِی ء بِقَدرِ مَا احتَمَل؛(۸۲) شـما پنداشتیـد که من عثمان را کشـتم. پس میان من و شـما کسـی از مردم مدینه داوری کند که سر از بیعت من بر تافته و همراه شما هم نباشد. آن گاه هر کسی را بدان اندازه که در کار داخل بوده برگردن آید و از عهده ی آن بر آید.» امام(ع) هنگامی که از مدینه به سوی بصـره در حرکت بود نامه ای به اهالی کوفه نوشته و ضمن آن مردم را به بی تفاوت نبودن در مقابل این جبهه بنـدی (علی(ع) و اصـحاب جمل) و در نظر گرفتن خـدا فرامی خوانـد و قضاوت و تشـخیص حق و باطل را بر عهـده ی خود آنان می گذارد: «أمّا بَعدُ فَإِنّی خَرَجتُ مِن حَیِّی هذا إمّا ظالِماً وَ إمّا مظلوماً و إمّا باغیاً وَ إمّا مَبغیّاً عَلیه وَأَنّی أُذَکِّرُ اللّهَ مَن بَلَغَهُ کِتابی هـذا لَمّا نَفَرَ إِلَیَّ فَإِن کُنتُ مُحسِنا أَعاننی وَ أَن کُنتُ مُسیئاً اسْتَعْتَبَنی؛(۸۳) اما بعـد، من از جایگاه خود بیرون شـدم، سـتمکارم یـا سـتمدیده، نافرمانم یا ـ مردم ـ از فرمانم سرکشـیده. من خـدا را به یاد کسـی می آورم که این نامه ام بـدو برسـد، تا به سوی من کوچ کنـد: اگر نکو کار بودم یاریم کند و اگر گناهکار بودم از من بخواهد تا به حق باز گردم.» و باز در نامه ای که به ابوموسـی اشعری می نویسد، او را به حضور در صحنه و پرهیز از بی تفاوتی و آن گاه تصمیم گیری آگاهانه و سنجیده فرا می خوانـد. هنگـامی کـه پیمـان شـکنان (نـاکثین) از حجـاز به عراق رفتنـد و وارد بصـره شدنـد امیرالمـؤمنین(ع) در پی آنـان رفت. ابوموسـی که از جـانب او حکومت کوفه را بر عهـده داشت بـا تمسـک به روایـتی که خود، راوی آن بود، می گفت: فتنه ای پـدید آمـده و مسـلمانان باید در خانه ی خود بنشـینند و در به روی خود ببندند و لذا مردم را به کناره گیری ترغیب می کرد.(۸۴) امام(ع) ضمن تأکیـد بر موضع حق خود و اعلام نتایج بی تفاوتی و عدم حمایت از حق، او را در تشـخیص فردی و البته نه به عنوان کارگزار و مـأمور دولـتی که موظّف به انجـام مـأموریت هـای خویش است ـ آزاد می گـذارد: «وَ اخْرُج مِن جُحْرِکَ وَ انْدُب مَن مَعَکَ فَإِن

حَقَّقتَ فَانفُذ وَ أن تَفَشَّلتَ فَابْعُد؛(۸۵) و از سوراخ خود پای بیرون گذار و کسانی را که با توانَد فراهم آر، اگر حق را دیدی بپذیر و اگر دودل مانـدی کنـاره گیر.» خوارج گروهی بودنـد که ویژگی بـارز آنـان برخورد از موضع حق مطلق بود و بـا همین جزمیت در معادلات فکری و سیاسـی حضور می یافتنـد. فلـذا هر کسـی که با انـدیشه ی آنان مخالف بود به کفر و ارتداد متّهم می شد و مورد خشونت قرار می گرفت.(۸۶) مشـی سیاسـی علی(ع) در محک سـلیقه ی آنان مخدوش جلوه کرد و لذا به آن حضرت ایراد گرفتند که: چرا در جریان حکمیت به حکمین گفتی به کتاب خـدا نظر کنیـد و اگر مرا از معاویه برتر یافتیـد در خلافت تثبیت نماییـد. پس معلوم است که تو به خودت شـک داری و اگر چنین است مـا بیشتر شـک می کنیم. امـام(ع) فرمود: «من انصـاف را رعایت کردم و اگر می گفتم به نفع من حکم کنیـد و معاویه را رها سازیـد پـذیرفته نمی شد و قابل قبول نبود. چنان که اگر پیامبر صـلی اللّه علیه و آله نیز به نصارای نجران که نزد او آمده بودند می فرمود بیایید مباهله کنیم تا لعنت خدا را بر شـما قرار دهم آنان راضی نمی شدند. ولی پیامبر(ص) در مورد آنان انصاف را مراعات کرد ـ و خود را در موضع برابر با آنان قرار داد ـ همان گونه که خدا بر او امر کرده بود. پس فرمود: «فنجعل لعنـهٔ اللّه علی الکاذبین» یعنی لعنت خـدا را بر دروغگویان قرار دهیم. پس من هم چنین کردم.(۸۷)» شواهد یـاد شـده نشـان می دهـد که قوانین و اصول لازم الاجرا در روابط انسانی، معیارهای ثابت و عامی هسـتند که همگان با قطع نظر از حقانیتی که برای خود قائلنـد بایـد آنها را محترم شـمارند و از آنها تخطّی نکننـد. بدیهی است که این سـخن به معنای نفی اعتقاد به حقانیت باورها و دریافت های نظری خود و یا منع از طرح این ادعا و احتجاج به نفع آن و تلاش برای اثبات آن و نقـد و ردّ دیدگاه های مخالف نیست، بلکه منظور فقط این است که نبایـد با تکیه بر حق بودن و آن گاه تعریف حقوق و امتیازات ویژه برای خود، در موضعی نابرابر با دیگران بایستیم و حقوق انسانی و اجتماعی آنان را نادیده انگاریم؛ حقوق و آزادی هایی که اگر جای افراد عوض شود و مـا به جـای رقیب قرار گیریم مراعـات آنها را در حق خودمان انتظار داریم و بی توجهی و زیر پا نهادن آنها از سوی رقیب را ستم و بی عـدالتی تلقی و تقبیـح می کنیم. قسـمت پایانی مقاله را در دومین شـماره ویژه نامه حکومت علوی خواهیم خواند. ان شاء اللّه. پی‌نوشت‌ها: ۱- نهـج البلاغه، خطبه ی ۳. ۲- ابومحمد الحسن بن علی بن شـعبهٔ الحرانی، تحف العقول عن آل الرسول، مؤسسهٔ النشر الاسلامی، ۱۳۶۳ ص ۲۲۵. سـئل عن الحسن بن علی (ع): مـا السـداد؟ قال: دفع المنکر بالمعروف. از امام حسن(ع) سؤال شـد. سـداد چیست؟ فرمود: با خوبی، جلوی بدی را گرفتن. ۳- محمـد تقی فاضل میبـدی، دین و آزادی در تقابل یا تعامل، در: رابطه ی دین و آزادی (مجموعه مقالـات)، تهران، مؤسـسه ی نشـر و تحقیقات ذکر، ص ۱۳۲. ۴- ر.ک. موریس کرنسـتون، تحلیلی نوین از آزادی، ترجمه ی جلال الـدین اعلم، تهران، امیرکبیر، چـاپ سوم، ۱۳۷۰، ص ۱۳۴ و ۱۴. ۵- ر.ک. موریس کرنسـتون، همان، ص ۱۸. ۶- شـهید مطهری می گویـد: «آزادی یعنی چـه؟ یعنی جلـوی راهش را نگیرنـد ... یعنی نبـودن مـانع»، آزادی معنـوی، تهران انتشارات صدرا، چاپ نوزدهم، ۱۳۷۸، ص ۱۶. ۷- انعام ـ ۱۸ ـ آیه قبل چنین است: «ان یَمسَسکَ اللّه بضرّ فلا کاشف له الّا هووان یمسسک بخیر فهو علی کل شی قدیر». ۸- حاج شیـخ عباس قمی، مفاتیح الجنان، قسمتی از دعای کمیل بن زیاد از علی (ع) به نقل از مصبـاح المتهجد شیخ طوسی. ۹- حـاج شیـخ عباس قمی، مفاتیـح الجنان، قسـمتی از دعای شب جمعه و شب عرفه از علی (ع) به نقل از مصباح المتهجد شیخ طوسی. ۱۰- محمد باقر مجلسی، بحارالانوار، ج ۵، ص ۱۷. ۱۱- مرتضی مطهری، انسان و ایمان. تهران، انتشارات صدرا، چاپ دوازدهم، ۱۳۷۵، ص ۱۷. ۱۲- همان، ص ۱۶. ۱۳- مرتضی مطهری، سیری در نهج البلاغه، تهران، انتشارات صـدرا، چاپ پانزدهم، ۱۳۷۶، ص ۲۴۳. ۱۴- نهـج البلاغه، کلمات قصار، شـماره ی ۴۵۶. ۱۵- به نقـل از: فرانس روزنتـال، مفهوم آزادی از دیدگاه مسـلمانان، ترجمه ی منصور میراحمدی، قم، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، حوزه ی علمیه ی قم، ۱۳۷۹، ص ۱۹. ۱۶- سـید عبـدالرحمن کواکبی، طبیعت اسـتبداد، ترجمه ی عبدالحسـین میرزای قاجـار، نقـد و تصـحیح محمـد جواد صـاحبی. قم، انتشـارات دفتر تبلیغـات اسـلامی، حوزه ی علمیه ی قم، چـاپ اول، ۱۳۶۳، ص ۴۱. ۱۷- همـان، ص ۴۲. ۱۸- همـان، ص ۴۳. ۱۹- همان، ص ۴۵. ۲۰ البته بایـد حکومت امیرالمؤمنین(ع) را از این بُعـد، در میان نوع حکومت های جهان و تاریخ پدیده ای اسـتثنایی

دانست، چرا که اجازه ی موافقت و حمایت نامشروع و غیر اخلاقی از دولت خویش را به هیچ وجه به احدی نداده و بعضاً با توبیخ شدید و حتی اجرای حد شرعی با این کار مقابله کرده است. جلوگیری آن حضرت از برخورد خشن هوادارانش بابیعت شکنان و یا توهین کنندگان به حضرت و یا منع از فحاشی نسبت به محاربان (اهل صفین) در صحنه ی جنگ و حتی اجرای حد در مورد دو تن که پس از واقعه ی صفین به عایشه دشنام گفته بودند، را می توان از این قبیل دانست. ۲۱- زخرف ـ ۵۴. برای درک بهتر شیوه ی استخفاف، آیات قبل را که در آن به نمونه ای از عکس العمل فرعون در برابر حضرت موسی(ع) و تلاش او برای توجیه قومش اشاره شده است، مطالعه فرمایید. ۲۲- ر.ک. اریک فروم، گریز از آزادی، ترجمه ی عزت اللّه فولادوند، تهران، انتشارات مروارید، چاپ هفتم، ۱۳۷۵، ص ۲۶۱۴. مترجم در پاورقی توضیح می دهد که «خود انگیخته» معادلی است که برای S برگزیده ایم. ریشه ی لغوی آن در زبان لاتین S به معنی «بالاختیار» یا «بالاراده» است. ۲۳- قال الصادق(ع): مامن رجل تکبر او تجبّر الاالذلهٔ و جدها فی نفسه. محمد محمدی ری شهری، میزان الحکمه، مکتب الاعلام الاسلامی، چاپ اول ۱۳۶۳، ج ۸، ص ۰۳۱، ش ۱۶۹۲. ۲۴- نهج البلاغه، خطبه ی ۱۹۲. ۲۵- همان، خطبه ی ۲۱۶. ۲۶- همان، نامه ی ۵۳. ۲۷- همان. ۲۸- همان، حضرت امیر(ع) در قسمت دیگری از عهدنامه ی مالک اشتر نیز به این نکته اشاره می کند، بدین مضمون که: «عماقلیل تنکشف عنک اغطیهٔ الامور و ینتصف منک للمظلوم». بزودی پرده ی کارها از پیش دیده ات بردارند و داد از تو بستانند و به ستمدیده رسانند. ۲۹- نهج البلاغه، نامه ی ۳۱. ۳۰- آنچه را که برای خود و خاندانت می خواهی برای همه ی رعیت نیز همان را بخواه و آنچه برای خود و خاندانت ناپسندداری برای آنان هم ناپسند انگار. ابن هلال ثقفی، الغارات، ترجمه ی عبدالمحمد آیتی، تهران، سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، چاپ اول، پاییز ۱۳۷۱، ص ۹۱. ۳۱- عبدالواحد آمدی، غررالحکم و دررالکلم، شماره ی ۹۳۳۵. ۳۲- تحف العقول، ص ۳۶۸. ۳۳- الغارات، ص ۲۲۵. ۳۴- ر.ک. نهج البلاغه، نامه ی ۰۵ (به فرماندهان جنگ). ۳۵- نهج البلاغه، نامه ی ۵۳. ۳۶- فکن لنفسک مانعاً رادعاً و لنزوتک عندالْحَفیظَهٔ واقماً قامعاً. نهج البلاغه، نامه ی ۵۶. ۳۷- نهج البلاغه، نامه ۵۳. ۳۸- همان. ۳۹- همان. ۴۰- همان. ۴۱- همان. ۴۲- همان. ۴۳- نهج البلاغه، کلمات قصار، شماره ۹۰۳. ۴۴- نهج البلاغه، نامه ی ۳۵. ۴۵- همان. ۴۶- علی آقا بخشی و مینو افشاری راد، فرهنگ علوم سیاسی، تهران، مرکز اطلاعات و مدارک علمی ایران، چاپ دوم، بهار ۱۳۷۵۴، ص ۲۱۴. ۴۷- ر.ک. علی رضا شجاعی زند، مشروعیت دینی دولت و اقتدار سیاسی دین، تهران، مؤسسه فرهنگی انتشاراتی تبیان، تهران، چاپ اول، ۱۳۷۶، ص ۵۱ و نیزنک: سعید حجاریان، نگاهی به مسأله مشروعیت، فصلنامه راهبرد، شماره ۳، بهار ۱۳۷۳۴. ۴۸ این مثال شاید برای تقریب ذهن مناسب باشد: اگر کسی مرتکب زنا شود خداوند می تواند او را به صرف واقعیت این جرم مورد عقاب قرار دهد، اما هیچ انسانی بدون اقرار زانی یا شهادت شهود ـ با شرایط و ضوابط خاصی که برای اقرار یا شهادت مقرر شده است ـ نمی تواند حد بر او جاری نماید، هر چند او در واقع مرتکب جرمی شده است که موجب حد است. حال اگر اقرار یا بینه وافی به اثبات جرم موجود نباشد همچنان استحقاق حد موجود است اما اجرای آن قانونیت ندارد و از مجوز لازم برخوردار نیست. در اینجا ممکن است کسی محکمه ـ حاکم و حکم صادره ـ را مشروع و طریق و قالب آن را قانونی بداند اما محتوای آن ـ برائت ـ را مطابق حق نداند. چنین فردی اگر در جهت ابطال حکم و جلوگیری از اجرای آن اقدام کند طبیعی است، اما از چه طریق؟ از طریق تلاش برای گردآوری و تکمیل شهود یا ایجاد و تکمیل اقرارِ محکمه پسندی که نهایتاً به اصلاح و تغییر حکم قاضی بیانجامد. لکن تلاش در جهت مراجعه به قاضی دیگر یا اجرای خود سرانه حد و کارهایی از این دست نشانه نامشروع دانستن اساس حکم و حاکم است. شکل اول، مخالف در عین باور به مشروعیت است و شکل دوم، مخالفت همراه با نفی مشروعیت. ۴۹- فذکّر انما انت مذکر، لست علیهم بمصیطر، الا من تولی و کفر، فیعذبه اللّه العذاب الاکبر، ان الینا ایابهم، ثم انّ علینا حسابهم. غاشیه ـ ۲۱ تا ۲۶. پس یادآوری کن، جز این نیست که تو یاد آورنده ای، بر آنها سیطره و تسلط نداری، جز آن که هر کس که پشت کند و کفر ورزد خداوند او را به عذابی بزرگ تر تنبیه می کند. همانا باز گشتشان به سوی ماست، آن گاه حسابشان هم بر عهده ی ماست.

۵۰- هوالذی بعث فی الامیین رسولامنهم یَتْلوُاعلیهم آیاته و یزکیهم و یعلّمهم الکتاب و الحکمهٔ و ان کانوا من قبل لفی ضلال مبین. جمعه ـ ۲. او کسی است که در میان مردم امّی پیامبری از خودشان فرستاد که آیات الهی را بر آنان بخواند و پاکشان سازد و کتاب و حکمت به آنها بیاموزد، هر چند از گذشته در گمراهی آشکاری بودند. ۵۱- لقد ارسلنا رسلنا بالبینات و انزلنا معهم الکتاب و المیزان لیقوم الناس بالقسط ... حدید ـ ۲۵. به تحقیق رسولان خود را با دلایل آشکار فرستادیم و همراه آنان کتاب و میزان نازل کردیم تا مردم عدالت و قسط را بر پا دارند. ۵۲- انا خلقنا الانسان من نطفهٔ امشاج نبتلیه فجعلناه سمیعاً بصیراً، انا هدیناه السبیل اما شاکراً و اما کفوراً، انا اعتدنا للکافرین سلاسل و اغلالاً و سعیراً، ان الا برار یشربون من کأس کان مزاجها کافوراً ... انسان ـ ۲ تا ۵. همانا ما انسان را از نطفه ای به هم آمیخته آفریدیم که اورا آزمودیم پس شنوا و بینایش گردانیدیم. همانا راه را به او نمایاندیم، خواه سپاسگزار باشد یا ناسپاس. به تحقیق برای کافران زنجیرها و غل ها و آتشی سوزان فراهم آورده ایم. همانا نیکان از جامی می نوشند که طبعش کافور است. ۵۳- ر.ک. نهج البلاغه، خطبه ی ۱۹۲. ابتدای متن این است: ولو اراد اللّه سبحانه بأنبیائه حیث بعثهم .... ۵۴- لااکراه فی الدین قد تبین الرشد من الغی. بقره ـ ۲۵۶. در دین اجبار و اکراهی نیست، راه هدایت از گمراهی روشن گردیده است. ۵۵- به بخش انتهایی همین مقاله، زیان های وارده به دین و شخصیت مردم از جانب استبداد مراجعه فرمایید. ۵۶- قد افلح المؤمنون، الذین هم فی صلاتهم خاشعون، و الذین هم عن اللغو معرضون. به تحقیق مؤمنان رستگارند، آنان که در نمازشان فروتنند و آنان که از کار بیهوده و بی ثمر رویگردانند. مؤمنون ـ ۱ تا ۳. ۵۷- ر.ک. سید جعفر شهیدی، نهج البلاغه، تهران، آموزش انقلاب اسلامی، ۱۳۷۱، نامه ی ۷ ص ۲۷۵ و نامه ی ۶ ص ۲۷۴ و نامه ی ۳ ص ۱۱ و شیخ محمد باقر محمودی، نهج السعادهٔ فی مستدرک نهج البلاغه، لبنان، بیروت مؤسسه الاعلمی للمطبوعات، ۱۳۸۵ هـ ق، ج ا، صص ۱۹۷ ـ ۱۹۶. و محمد بن محمد بن النعمان الشیخ المفید، الارشاد، حاج سید هاشم رسولی محلاتی، تهران، انتشارات علمیه اسلامیه، ص ۲۳۷. ۵۸- ر.ک. سید جعفر شهیدی، نهج البلاغه، نامه ی ۶، ص ۲۷۴، و نامه ی ۵۴ ص ۳۴۱ و نامه ی ۳ ص ۱۱ و نامه های دیگر علی(ع) خطاب به معاویه، طلحه و زبیر. ۵۹- ر.ک. همان خطبه، ص ۸۵ و محمد بن جریر طبری، تاریخ الطبری، بیروت، مؤسسه الاعلمی للمطبوعات، ۱۹۷۹. م، ج ۳۴، ص ۰۴۵. ۶۰- «فان ولّوک فی عافیهٔ و اجمعوا علیک بالرضا فقم فی امر هم، و ان اختلفوا علیک فدعهم و ما هم فیه» جرج جرداق، امام علی(ع)، صوت العدالهٔ الانسانیه، بیروت، دارمکتبهٔ الحیاهٔ، ۱۹۷۰م، ج ۲، ص ۲۸۸. ۶۱- علی اکبر علیخانی، توسعه ی سیاسی از دیدگاه امام علی(ع)، تهران، شرکت چاپ و نشر سازمان تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۷۴، صص ۱۳۸ ـ ۱۳۹. ۶۲ گاهی ممکن است از تعبیر «راعی» و «رعیت» که در مورد «حاکم» و «مردم» استعمال شده است این گونه برداشت شود که در روایات اسلامی رابطه ی حکومت با مردم به رابطه ی میان چوپان و گوسفندان تشبیه شده است و در نتیجه ریشه ی این طرز فکر را به متون دینی منتسب سازند. لکن این نکته شایان توجه است که بسیاری از مفاهیم غیر محسوس، معنوی، معقول و انسانی از نظر لغوی ریشه در محسوسات دارند و در وضع لغات برای این مفاهیم به دلیل برخی مشابهت ها از همان واژگان محسوس الهام گرفته شده است. این موضوع نباید موجب اشتباه معانی با یکدیگر شود. مثلاً کلمه ی عقل به معنای بستن ریسمان و ابزاری است که برای مهار شتر به دست و پای حیوان می بندند و بدین وسیله آن را مهار می کنند. وضع دیگر «عقل» برای همان نیروی معنوی و نور روحانی است که ما به الامتیاز انسان از حیوان، و مُدرک کلیات می باشد و آنچه را که با حواس قابل شناسایی نیست ادراک می کند .البته یک کارکرد مشابه میان این دو وضع یا دو استعمال وجود دارد و آن این که هر دو مانع تورّط در مهالک می شوند. اما این غلط است که به خاطر این وجه شبه و به دلیل ملهم بودن این واژه از آن تعبیر، هر جا که به کلمه ی «عقل» بر می خوریم همه ی قرائن حالیه و مقالیه ای را که دلالت بر عامل مهار درونی و معنوی انسان می کند نادیده بگیریم و «عقل» را «پای بند شتر» معنا کنیم. در مورد راعی و رعیت نیز همین بحث مطرح است. یک وضع یا استعمال «رعی» حفظ و نگهداری و لو بالمعنی الاخص یعنی رسیدگی به حیوان است اما جعل یا استعمال دیگری هم دارد که هر چند با معنای اول مشابه است اما تعمیم یافته و غیر مقید همان معنا و چه بسا

اختصـاص یافته به انسان است. معجم مقائیس اللغه (قرن چهارم. هـ . ق) می نویسـد: رعی: الراء والعین و الحرف المعتل اصـلان احد همـا المراقبه و الحفـظ و الآخر الرجوع، فالاول رَعَیتُ الشـی ء: رقَبْتُه؛ و رَعَیته، اذا لاحظته. والراعی: الوالی. رعی دو ریشه دارد: یکی مراقبت و نگهـداری و دیگری باز گشت. در اصـطلاح اول رعیتُ الشـی یعنی از آن نگهـداری کردم و رعیتُه هنگامی گفته می شود که آن را زیر نظر داشـته باشی، وراعی یعنی والی و سرپرست. در مفردات راغب (م سنه ۲۰۵ هـ) آمده است: الرَّعیُ فی الاصل حفظ الحیوان ... وجُعـل الرّعی و الرِّعاءُ للحفظ و السیاسه. قال تعالی «فَمارَعَوْها حق رِعایتها» ای ما حفظواعلیها حق المحافظه و یسـمی کل سـائس لنفسه او لغیره راعیـا .... رعی در اصـل نگهـداری حیـوان است ... و رعی و رعـاء برای حفـظ و نگهـداری جعـل شـده است. خداونـد فرموده است «فمارعوها حق رعایتها» یعنی بر آن آنچنان که حق نگهداری آن است نگهبانی نکردند. و هر سـیاست گذار و گرداننـده ی خود یـا دیگری راعی خوانـده می شود. در تاج العروس می خوانیم: الرّعی بالکسـر الکلاء ... و الراعی کل من ولی امر قوم بالحفـظ و السیاسه و یسـمی ایضاً من ولی امر نفسه بالسیاسه راعیا و منه الحـدیث «کلکم راع و کلکم مسؤولٌ عن رعیته.» رِعی یعنی علفزار ... راعی یعنی هر کسـی که عهده دار امر نگهداری و اداره ی قومی است؛ همچنین هر کسی که سرپرستی اداره ی خود را بر عهـده دارد «راعی» نامیـده می شـود و از جمله اسـتعمال در این معنـا حـدیث «کلکم راع و کلکم مسؤولٌ عن رعیته» است. در المنجـد نیز پس از ذکر معنای چریدن و مراقبت آمده است: رعی یرعی رعایهً الامیرُ رعیّتَه: ساسـها و تدبر شـئونها... الراعی ج رُعاهٔ و رُعیـان و رُعـاء م راعیه. ج رواعٍ: کـل من ولی امر قوم کالاسـقف و البطریرک و غیرهمـا... الرعیه ج رعایـا: القوم/عامهٔ الناس الـذین علیهـم راع .... رعی الأـمیر رعیتـه یعنی فرمـانروا مردم را اداره کرد و امورشـان را گردانـد ... راعی هر کسـی است کـه عهـده دار و سرپرست کار جامعه ای ماننـد اسـقف و اسـقف اعظم و غیراینها .. رعیت که جمع آن رعایا است یعنی قوم، جامعه و توده ی مردمی که کسـی سـرپرست آنهاست. شـهید مطهری (ره) در کتاب سـیری در نهـج البلاغه ص ۱۴۳ می نویسـد: واژه ی «رعیـت» علی رغم مفهوم منفوری که تـدریجاً در زبان فارسـی به خود گرفته است، مفهومی زیبا و انسانی داشـته است. اسـتعمال کلمه ی «راعی» را در مـورد «حکمران» و کلمه ی «رعیت» را در مـورد «تـوده ی محکـوم» اولین مرتبه در کلمـات رسـول اکرم (ص) و سـپس به وفـور در کلمات علی (ع) می بینیم. این لغت از ماده ی «رعی» است که به معنی حفظ و نگهبانی جان و مال و حقوق و آزادی های آنهاست. بـا توجه به آنچه گـذشت واژگان «راعی» و «رعیت» را به چوپان و گلّه ترجمه کردن و خصوصاً مناسـبات حاکم و مردم با اسـتناد به ریشه لغوی این کلمـات در حـد مناسـبات چوپـان و گوسـفندان فرو کاسـتن به همـان میزان نادرست است که مثلاً «العقل ما عبـد به الرحمـن» را ایـن گـونه معنـا کنیـم کـه «بسـتن پـای شـتر چیزی است که بـا آن خـدای رحمـان پرسـتش می شـود» خصوصـاً این که کارکردهای عقل را در حـد کارکرد عقال (پای بنـد شتر) تنزل دهیم. ۶۳- مرتضـی مطهری، سیری درنهج البلاغه، تهران، انتشارات صـدرا، چاپ پانزدهم، ۱۳۷۶، ص ۱۳۳. ۶۴- ر.ک. سـید جعفر شـهیدی، قیام حسـین علیه السلام، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، چاپ سیزدهم، ۱۳۷۰، ص ۳۲. ۶۵- نهج البلاغه، خطبه ۲۱۶ ۶۶- مرتضـی مطهری، سیری در نهج البلاغه، ص ۱۴۵ به نقل از تفسیر المیزان ذیل آیه: «یا ایها الـذین امنوا اطیعوا اللّه و اطیعوا الرسول و اولی الامر منکم»، به نقل از علی(ع). ۶۷- نهج البلاغه، نامه ی ۵۰. ۶۸ در ترجمه هـای نهـج البلاـغه از جمله ی فیض الاسـلام و دکتر شـهیدی جمله «وجب للّه علیکم النعمه» را این گونه ترجمه کرده اند: «بر خداست که نعمت را بر شما تمام کند» یا «نعمت دادن شما بر خداست» در حالی که اگر چنین معنایی در نظر می بود، جای «لام» و «علی» با یکدیگر عوض می شد. لذا به نظر می رسد که معنای النعمه «الصـنیعهٔ و المنّه» باشد «لَهُ عَلَّی نعمهٔ» و «له علیَّ منّهٔ» به معنـای ایـن است که حـق نعمت برعهـده ی من است. ۶۹- نهـج البلاـغه، نامه ی ۵۳. ۷۰- از جمله به روایـات زیر تـوجه کنیـد: آلهٔ الریاسه سعهٔ الصدر، بحار الانوار، ج ۷۵، ص ۳۵۷. من بذل معروفه اسـتحق الرئاسه، غرر الحکم. من علم ساد و من تفهم ازداد، بحار الانوار، ج ۷۷، ص ۱۳۹. السید من تحمل المؤونهٔ و جاد بالمعونه، غرر الحکم. السید من تحمل اثقال اخوانه و احسن مجاورهٔ جیرانه، غررالحکم. ماءاکمل السیادهٔ من لم یسمح، غرر الحکم. ۷۱- علاء الدین المتقی بن حسام الدین الهندی، کنز العمال فی سنن الاقوال و

الافعال، مؤسسهٔ الرسالهٔ، ۹۰۱۴ هجری قمری، ج ۶، ص ۰۷۱، شماره ی ۱۷۵۱۷. ۷۲- ابن هلال ثقفی، الغارات، ص ۴۷. ۷۳- دراین باره به سوره های مزّمّل، آیات ۱ تا ۸، اسراء ۷۹، نساء ۸۴، احزاب ۰۳ و نیز به نهج البلاغه، خطبه ی ۹۰۲ و حکمت ۷۳۴ مراجعه فرمایید. ۷۴- نهج البلاغه، خطبه ی ۵۰۱. ۷۵- همان، خطبه ی ۱۶۹. ۷۶- محمد باقر مجلسی، بحارالانوار، ج ۴۴، ص ۳۳۴. ۷۷- نهج البلاغه، خطبه ی ۲۱۶. ۷۸- ر.ک. محمد باقر مجلسی، بحارالانوار، ج ۳۳، ص ۳۹۴ و ابن ابی الحدید، شرح نهج البلاغه، دار احیاء الکتب العربیه، الطبعهٔ الثانیه، ۱۳۸۷ هـ‌ق، ج ۲، ص ۲۷۴. ۷۹- نهج البلاغه، نامه ی ۵۳. ۸۰- مرتضی مطهری، بررسی اجمالی نهضت های اسلامی در صد ساله ی اخیر، تهران، انتشارات صدرا، چاپ بیست و پنجم، ۱۳۷۸، ص ۰۴. ۸۱- نهج البلاغه، نامه ی ۰۵. ۸۲- نهج البلاغه، نامه ی ۵۴. ۸۳- نهج البلاغه، نامه ی ۵۷. ۸۴- ر.ک. سید جعفر شهیدی، ترجمه ی نهج البلاغه، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ دهم، ۱۳۷۶، ص ۵۳۲. ۸۵- نهج البلاغه، نامه ی ۶۳. ۸۶ خوارج گروهی به شدت پای بند به حق بودند اما عیب آنها در این بود که هر چه را به ذهنشان می رسید و باورشان را تسخیر می کرد جزماً حق محض می پنداشتند و همان را به قاطع ترین وجه و خشن ترین صورت قابل تحمیل به دیگران می دانستند. یعنی خود را مجاز می دانستند که فارغ از همه ی اصول متفاهم انسانی، فقط و فقط رأی و تشخیص خود را در حق دیگران ملاک عمل قرار دهند. به طوری که برای جان و مال و حیثیات کسی که مورد پسندشان نبود و عقیده ی آنان را نمی پذیرفت، کمترین بهایی قائل نبودند. اشاره به داستان قتل عبداللّه بن خباب برای نشان دادن روحیه آنان بجاست که: گروهی از خوارج با عبداللّه بن خباب در حالی که قرآنی در گردنش بود و همراه همسر حامله اش بر الاغی سوار بود، مواجه شدند. به او گفتند: قرآنی که در گردن توست به ما امر می کند تو را بکشیم. در همین اثنا یکی از آنها خرمایی را که از درخت افتاده بود برداشت و در دهان گذاشت، همگی بر سرش فریاد زدند و او از باب احتیاط آن را بیرون انداخت. یکی دیگر خوکی را هدف قرار داد باز دیگران به او اعتراض کردند که این افساد فی الارض است و کار او را زشت شمردند سپس عقاید ابن خباب را درباره ی موضوعات مختلف پرسیدند و چون جواب هایش را نپسندیدند به او گفتند: تو پیرو هدایت نیستی و از افراد بر اساس اسم و رسمشان پیروی می کنی، آن گاه او را به کنار نهر برده، خواباندند و سر از بدنش جدا کردند. سپس به نزد مرد نصرانی صاحب نخل رفته او را وادار کردند که دانه خرما را به آنها بفروشد. مرد گفت مال خودتان. گفتند ما هرگز آن را بدون پرداخت بهایش نمی خواهیم. گفت شگفتا که شما از کشتن انسانی چون عبداللّه بن خباب بن ارت واهمه ندارید اما خوردن میوه ی درختی را که صاحبش اجازه داده است، جایز نمی دانید! به نقل از: ابن ابی الحدید، شرح نهج البلاغه، ج ۲ ص ۲۸۱. ۸۷- محمد باقر مجلسی، بحار الانوار، ج ۳۳، ص ۳۹۷. منبع:فصلنامه حکومت اسلامی نویسنده:محمدحسن سعیدی

آزادی اندیشه

آزادی اندیشه چکیده این مقاله سه مورد برای آزادی اندیشه مطرح می کند: ۱ ـ انتخاب اندیشه ۲ـ کتمان اندیشه ۳ ـ اظهار و تبلیغ اندیشه. و در بحث از مورد سوم, اندیشه دینی, ضددینی و غیردینی را مورد بررسی قرار می دهد. برای اندیشه ضددینی, چهار مورد ذکر می کند: ۱ ـ اظهار کفر ۲ ـ افترا به خدا و رهبران دینی ۳ ـ اظهار ارتداد ۴ ـ اضلال. برای ممنوع بودن اضلال, هفت دلیل عقلی و هشت دلیل نقلی نقل می کند و به بررسی آن ها می پردازد, و با یک تذکار در مورد راه های جلوگیری از اضلال, این بحث را تمام می کند, و اندیشه غیر دینی را مورد بحث قرار می دهد. پایان این مقاله سخنی در باب اظهارات ممنوع است که به سه مورد اندیشه مذل, مضلّ و مخلّ اشاره می کند. آزادی, اساسی ترین حق بشر است و در میان انواع آزادی ها, (آزادی فردی), و در بین آزادی های فردی آزادی اندیشه برای دست یابی به کمالِ انسانی, ضروری ترین وسیله است. (آزادی اندیشه) به معنای آزادی در انتخاب و داشتن هر نوع اندیشه است اما کتمان و اظهار آن نیز به طور معمول در همین بحث مطرح می شود.۱ به نظر برخی, آزادی

اندیشه از فرهنگِ اروپا و غرب گرفته شده است.۲ و منشأ افراط اروپاییان در این مسئله دو چیز است: (۱ـ برخورد کلیسا با عقاید مردم در محاکم تفتیش عقاید. ۲ ـ نظر بعضی از فلاسفه غرب در مورد مذهب که معتقدند مذهب یک سرگرمی لازم برای بشر است و برای آن حقیقتی قائل نیستند و به همین دلیل می گویند انسان هر عقیده ای را برگزیند آزاد است.)۳ همان گونه که آزادی مطلق, عملی نیست ;آزادی هر اندیشه نیز, در عمل, به سلب خود می انجامد. از این رو هر جامعه ای آزادی اندیشه را به گونه ای محدود کرده است. به نظر می رسد اسلام به آزادی فردی قائل است و بنابر (اصل آزادی)۴, انسان در عقیده, گفتار و رفتار خود آزاد است و نمی توان کسی را ملزم کرد که عقیده ای را بپذیرد یا اندیشه اش را اظهار کند و یا مخفی بدارد. این اصل بدون شک در مواردی قید خورده است و در این مقاله پس از بیان گستره موارد آزادی اندیشه به قیود آن نیز اشاره می شود. موارد آزادی اندیشه ۱ ـ انتخاب اندیشه اسلام, مثل هر دین دیگر ـ به نظر پیروانش ـ خود را بهترین دین می داند ولی به آزادی مردم در انتخاب یا عدم انتخاب آن احترام می گذارد و کسی را به پذیرش اسلام مجبور نمی کند. آیه (لااکراه فی الدین)۵ دلیل بر این سخن است و اگر اِخباری باشد حاکی از این است که پذیرش عقیده دینی قابل اجبار نیست. (عقیده عمل اختیاری نیست تا این که منع یا تجویز به آن تعلق بگیرد.)۶ و اگر اِخبار در مقام انشا باشد به معنای عدم جواز تحمیل آن بر مردم است. (لااکراه فی الدین یک حقیقت تشریعی است که متکی به حقیقت تکوینی است و از قبیل احکام ارشادی است ;یعنی کسی را مجبور به پذیرفتن دین حق نکنید چه این که ممکن نیست از راه اجبار به مقصود رسید.)۷ البته هر کس باید تلاش کند که دین حق را بشناسد و آن را انتخاب نماید و (هرکس دینی جز اسلام اختیار کند از او پذیرفته نمی شود.)۸ ولی این, به معنای مجبور کردن مردم به پذیرش آن نیست. خدا مردم را آزاد گذاشته است که هر دینی بخواهند انتخاب کنند ولی او تنها دینِ حق را می پذیرد. البته اکثر کفار نیز در قیامت از رحمت الهی برخوردارند. (اینان چون به صحّت مذهب خود و بطلان سایر مذاهب قطع دارند معذورند و گناه کار و عصیان گر نمی باشند, حتی اکثر علمای آنان نیز چون در محیط کفر بزرگ شده اند, به مذاهب باطلشان اعتقاد یقینی پیدا کرده اند و هر دلیل علیه اندیشه خود را رد می کنند. اما آنان که احتمال می دهند مذهبشان باطل است و از روی لجاجت, از مطالعه ادله ادیان دیگر سر باز می زنند, مقصّر هستند و مستحق عذاب الهی می باشند.)۹ بعضی, آزادی عقیده به معنای آزادی فکر کردن, را مجاز دانسته اند و گفته اند: (اعتقادهایی که کوچک ترین ریشه فکری ندارد و فقط با یک انعقاد و یک انجماد روحی است که از نسلی به نسلی آمده است, عین اسارت است و جنگیدن برای از بین بردن این عقیده ها جنگ در راه آزادی بشر است نه جنگ علیه آزادی بشر)۱۰ و (عقایدی که بر مبناهای وراثتی و تقلیدی و از روی جهالت به خاطر فکر نکردن و تسلیم شدن در مقابل عوامل ضد فکر در انسان پیدا شده است, این ها را هرگز اسلام به نام آزادی عقیده نمی پذیرد.)۱۱و (اگر عقیده ای از مبنای صحیح و منطقی به دور باشد اجبار بر ترک آن جایز است.)۱۲ بعضی دیگر گفته اند: (توحید حق انسانی است ...و برای برقراری آن اگر به زور هم متوسل شدیم نه تنها اشکال ندارد که لازم نیز هست.)۱۳ و (جنگی که آیات جهاد از آن سخن می گوید برای میراندن شرک است ...دفاع از حق فطری انسانیت موجب می شود که آنان به پذیرش دین حق مجبور شوند.)۱۴ به نظر می رسد: ۱ ـ درست است که عقیده ای که منشأ خرافی دارد و از مبنای صحیح و منطقی برخوردار نیست, از نظر اسلام عقیده موجّه نیست, اما چگونه می توان در بحث های نظری, مبانی صحیح و منطقی را از غیر آن تمیز داد؟ هر صاحب نظری به گونه ای استدلال می کند و به نتیجه ای می رسد و آن را مبتنی بر بدیهیات می داند. اگر کسی در مقام بحث و مطالعه به اشتباه بودن اعتقاد خود پی بَرد می تواند از آن دست بردارد اما چگونه می توان با زور یقین او را از بین برد؟ اعتقاد امر قلبی است و زمانی از بین می رود که مردم آن عقیده را نخواهند. توسل به اجبار در صورتی لازم است که مؤثر باشد اما اعتقاد به توحید در فضای باز و هدایت گر حاصل می شود نه در جوّ زور. عقیده چون ایمان و محبّت۱۵ غیرقابل تحمیل است. ۲ ـ توحید حق انسانی است, اما به چه دلیل مردم را می توان مجبور کرد که از حق طبیعی خود بهره مند شوند؟ و از طرف دیگر, آزادی در انتخاب عقیده نیز از اوّلی ترین حقوقِ اساسیِ انسانی است. علاوه بر آن,

عدم اعتقاد به توحید ظلم به نفس است و به حکم عقل باید از آن جلوگیری کرد اما نه از راه اجبار. ۳ ـ میراندن شرک, مطلوب دین توحیدی است اما راه آن ارائه برهان و جدال احسن است نه جنگ. آیات و روایات جهاد در مقام بیانِ دفاع در مقابل کافران جنگ جو و فتنه گر و ظالم و پیمان شکن و متجاوز است۱۶, نه جنگ علیه عقیده. (بدیهی است اگر منظور اسلام از جنگ, تحمیل عقیده بود معنا نداشت جهاد تنها در مورد جنگ جویان متجاوز تجویز شود و از جنگ با رهبانان و زنان و اطفال و افرادی که قادر به جنگ نیستند و یا سلاح با خود همراه نداشته اند و یا پشت به مسلمین نموده اند نهی گردد. ...از آن جا که برای انتشار دعوت اسلام در میان ملّت ها, تأمین امنیّت و آزادی فکری ضروری بود, لذا مسلمانان مجبور بودند برای تأمین این منظور حکومت هایی را که مانع از ارتباط مستقیم مسلمین با توده های مردم بودند از میان بردارند ...روی همین اصل بود که مسلمانان به شهادت تاریخ و گواهی بیگانگان در تمامی این فتوحات پس از برچیدن دستگاه ظلم حکم رانان, مردم را به حال خود وا می گذاشتند تا آن چه را که در محیط امن و آزاد به عقل و فهم خود درک می نمودند اختیار کنند ...پس از فتح سرزمین های شامات و روم و ایران و نقاط مجاور دیگر توده های وسیعی از مردمان آن به همان آیین سابق خود باقی ماندند و نیز قسمت عمده آن هایی که به اسلام گرویدند با مرور زمان به طور تدریج مسلمان شدند.)۱۷ بنابراین غیر مسلمان هیچ گاه مجبور نمی شود که از عقیده اش دست بردارد و اسلام را بپذیرد. ولی به حکم خرد موظف است برای انتخاب دین بهتر تلاش کند. جمود و لجاجت در آیین شریعت نیز مجاز نیست. مسلمان نیز مجاز نیست کفر اختیار کند و مرتد شود ولی این انتخاب او تا به مرحله اظهار نرسیده و آثار سوء به بار نیاورده است مؤاخذه و مجازاتی در پی ندارد. هر چند که اگر در محیطی قرار دارد و یا به کتابی دست رسی دارد که, با اطمینان او را از دین منحرف می کند باید او را از حضور در آن محیط و یا مطالعه آن کتاب منع کرد. در این مبحث آن چه مهم است انتخاب کفر و یا دینی غیر از اسلام است که مورد بحث قرار گرفت. امّا انتخاب عقاید غیردینی (فلسفی, علمی و) ...به طور مطلق مجاز است و مادام که با عقاید ضروری اسلامی اصطکاک نداشته باشد و موجب ارتداد نشود, دلیلی بر ممنوعیت آن ها وجود ندارد. ۲ـ کتمان اندیشه اگر کسی مجبور شود اندیشه خود را اظهار کند به همان اندازه از او سلب آزادی شده است که اجازه اظهار اندیشه به او داده نشود. تجسّس و تفتیش به دلالت قرآن۱۸ و روایات۱۹ به طور مطلق حرام است و لازمه این حرمت, آزادی مردم در کتمان هرگونه اندیشه دینی, فلسفی, علمی, سیاسی و ...است. قرآن برای نهی از تجسّس, مؤمنان را مخاطب و مکلف قرار داده و تجسّس از یکدیگر را برای آنان حرام دانسته است ولی از آن جا که کفاری که در پناه حکومت اسلامی هستند در این گونه حقوق فردی و اجتماعی با مسلمین برابرند, تجسّس مسلمین از آنان نیز جایز نیست. علاوه بر آن, تفتیش عقیده تجاوز به حقوق مردم است و به منظور هدایت آنان نیز نمی توان به درونشان راه یافت. حتی اگر کسی, به یقین, نفاق دیگری را می داند نمی تواند او را مجبور کند که به اعتقاد کفر آمیزش اعتراف کند. افراد را به ادای شهادت هم نمی توان مجبور کرد.۲۰ متهمان یا مجرمان را نیز نمی توان به اعتراف وادار کرد. (و ظاهراً زدن و تعزیر متهم برای کشف احتمالی یک خبر ظلم به حق اوست و با حکم وجدان و تسلّط مردم بر خود و اصل برائت از اتّهام ها مخالف است.)۲۱ و (اگر در بعضی از موارد حاکم می داند که فردی اطلاعات مهمی دارد که حفظ جامعه مسلمین به اظهار آن ها وابسته است می تواند از باب تزاحم واجب اهم با حرام مهم فرد را با تعزیر وادار به اعتراف کند, اما از این اعتراف ها فقط می تواند استفاده اطلاعاتی کند نه این که در قضاوت علیه فرد به آن ها استناد نماید.)۲۲ و (تشخیص موارد وجوب اخبار و اعلام, به گونه ای که تعزیر را مجاز می شمارد, از امور دقیقی است که جز به کسی که واجد شرایط و اهل تشخیص است نمی توان سپرد وگرنه طغیان و تجاوز بروز می کند و در نهایت برای دولت و ملّت فاجعه می آفریند.)۲۳ حاکم اسلامی نه تنها نباید مفتّش عقاید و اعمال مردم باشد بلکه باید عیوب آنان را بپوشاند. حضرت امیر(ع) مالک اشتر را چنین راهنمایی می کند: (کسانی که بیش از دیگران در جست وجویِ عیوب مردم اند باید دورترین مردم از تو و پست ترین آنان نزد تو باشند. به راستی مردم عیوبی دارند که حاکم در پوشیدن آن ها از همه سزاوارتر است.)۲۴ در باب نصیحت, روایاتی

وارد شده است که ابتدا ممکن است به ذهن برسد که برای نصیحت کردن مردم, تجسّس و آگاه شدن از عیوب آنان جایز است. از جمله: (هرکس عیب تو از تو بپوشاند دشمن توست)۲۵ و (هرکس عیب تو را به تو بنمایاند تو را نصیحت کرده است.)۲۶ روشن است که با توجه به حرمت تجسّس, این روایات شامل عیوب مخفی و یا احتمالی فرد نمی شود. دوست آن است که عیوب علنی فرد را برایش توجیه نکند بلکه او را نسبت به آن بینا سازد, و در حضور دیگران نیز به نصیحت او نپردازد.۲۷ ۳ ـ اظهار و تبلیغ اندیشه اگر اندیشه را در رابطه با دین بسنجیم, یا دینی و ضددینی است و یا غیر دینی: ۱ ـ اندیشه دینی: منظور از اظهار اندیشه دینی, بیان نظریه های مختلف عقیدتی, اخلاقی و فقهی است که می تواند به عنوان نظریه اسلامی مطرح شود و ممکن است با معارف و احکام واقعی اسلام مطابق باشد. هر کس آزاد است در این دایره وسیع سخن بگوید و در رساندن آن به دیگران بکوشد. بخش کوچکی از معتقدات دینی از بداهت عقلانی, صراحت قرآنی و یا تواتر روایی برخوردار است و بخش اعظم آن مستند به ظواهر ظنی الدلاله قرآنی و یا اخبار ظنی الصدور است. در طول تاریخ اسلام در این دایره وسیع, مردم نظرهای موافق و مخالف, متضاد و متناقض ابراز کرده اند, که بدون شک در بین آن ها, به دلیل محال بودن ارتفاع نقیضین, رأی صحیح و مطابق با واقع وجود دارد اما به روشنی نمی توان آن را نشان داد. باب اجتهاد و تلاش علمی باز است تا هرکس در این دایره بزرگ به فراخور توان خود نظر دهد و بی هیچ دغدغه آن را به صحنه تبلیغ و تعلیم بیاورد. این کار نه سر از تشریع در می آورد و نه بدعت است. امروزه مردم به خوبی با آرای مختلف صاحب نظران دینی, به ویژه فقیهان, آشنا شده اند و بیش از پیش می دانند که هر نظریه دینی از مقدار فهم صاحب آن نظر از قرآن و سنّت خبر می دهد, نه این که به یقین سخن دین باشد. البته مراجع تقلید تا به صحّت نظریه ای اطمینان نداشته باشند نمی توانند به آن فتوا دهند, چون فتوای آنان دستورالعمل به مردم است و نباید مردم را در عمل به دنبال شك و ظن غیر معتبر خود بکشانند, اما خودشان می دانند که اغلب آرائشان می تواند در معرض تجدید نظر قرار بگیرد و فهم آنان وحی مُنزَل نیست. به هر حال اظهار نظر در مسائلِ دینی در انحصار مراجع و مجتهدان در اصول و فروع دینی نیست. هر نظریه ای که مخالف با ضروریات دین نباشد و سر از کفر و تبلیغ الحاد و اضلال مؤمنان در نیاورد, می تواند اظهار, تبلیغ و تعلیم شود. و نظریه های دینی, چون ممکن است مطابق با واقع باشد, نه ضلال است و نه مُضل و صاحبش را نمی توان لعنت و یا تکفیر کرد. از حضرت امیر(ع) نقل شده است که (هرگاه حدیثی می نویسید اسنادش را نیز ذکر کنید. اگر سخن حقی است شما در اجر آن شریك هستید و اگر باطل باشد گناه آن برای ناقل اولی است.)۲۸(که حدیث را به دروغ به ما نسبت داده است.) گروهی از اهل سنت نیز معتقدند که (هیچ مسلمانی با گفتن سخنی در اعتقاد یا فتوا به کفر و فسق کشانده نمی شود و هر که در این زمینه اجتهادی کند و نظر خود را حق بداند به هر حال مأجور خواهد بود. این سخن ابن ابی لیلی و ابوحنیفه و شافعی و سفیان ثوری و داوود بن علی و سخن همه صحابه ای است که دانسته ایم در این زمینه نظری دارند و به هیچ روی در میان آن ها اختلافی دیده نمی شود.)۲۹ البته تفسیر قرآن به رأی مذموم است ;به عبارت دیگر, تفسیر قرآن با قیاس و استحسان و ترجیح ظنی و میل نفس به هوا و هوس۳۰, جایز نیست و باید جلو آن گرفته شود اما چگونه می توان اثبات کرد که مفسّری, به رأیِ مذموم خود تفسیر می کند؟ هرکس که نظرش را به قرآن مستند می کند, به صحّت احتمالی تفسیر خود معتقد است و نمی توان او را از آن بازداشت مگر این که ضروریات دین را رد کند و یا به اشتباه بودن نظرش معتقد شود و اعتراف نماید ولی باز از تکرار آن ابا نکند. غیر از ضروریات دین را نباید به طور قطع به خدا استناد داد, اما به صورت احتمال جایز است. با توجه به این دو روایت: (آن چه نمی دانی نگو, هر چند آن چه می دانی کم باشد.)۳۱ و (اظهار نظر را درباره آن چه نمی دانی رها کن)۳۲ ممکن است گفته شود جز سخن یقینی نباید بر زبان جاری ساخت ولی به نظر می رسد منظور این است که سخن ظنی را به صورت یقینی نباید مطرح کرد: آن چه نمی دانی یقینی است به عنوان سخن یقینی نگو, و اظهار نظر قطعی در مورد آن چه قطع نداری رها کن. مردم سخنان ظنی خود را با درصدی از احتمال خطا بیان می کنند و این دو روایت نمی تواند رادع این سیره باشد. رادع, با قوت سیره باید متناسب باشد۳۳

وگرنه باید بین آن دو جمع کرد. در یک جامعه اسلامی که افراد از مذاهب مختلف اسلامی زندگی می کنند, نه تنها همه در بیان عقاید مذهب خود برای پیروان آن مذهب آزادند بلکه حکومت شیعی نیز در بیان آن ها به آنان کمک می کند. امام صادق(ع) به ابان بن تغلب, که به دستور امام در مسجد مدینه فتوا صادر می کرد, می فرماید: (به آن چه از نظر آنان (مذاهب گوناگون) آگاهی داری به ایشان خبر بده) و امام صادق(ع) به مسلم بن معاذ هروی فرمود: به من خبر رسیده که تو در مسجد می نشینی و برای مردم فتوا صادر می کنی. وی عرض کرد: آری و می خواستم به شما عرض کنم که گاهی فردی به من مراجعه می کند و من براساس نظر شما برای او فتوا صادر می کنم و گاهی فردی نزد من می آید و می بینم که جز مذهب شما را دارد لذا براساس مذهب خودش برای او فتوا صادر می کنم. گاهی نیز شخصی به من مراجعه می کند که از مذهبش آگاهی ندارم, لذا اقوال ائمه, از جمله اقوال شما, را برای او باز می گویم. در این هنگام چهره امام جعفرصادق(ع) درخشید و فرمود: (آفرین, آفرین, من نیز چنین می کنم.)۳۴ ۲ ـ اندیشه ضددینی: اندیشه ضد دینی به گونه های زیر اظهار می شود: الف ـ اظهار کفر اظهار کفر توسط کافران و مشرکانی که تابع نظام اسلامی اند آزاد است. اهل کتاب حتی می توانند در محل کار یا سکونت خود با نصب علامتی اعلام دارند که جزء اقلیت های دینی جامعه اسلامی اند, و یا این که لباس هم گون و هم رنگ بپوشند. بیان استدلال های کفار و مشرکان نیز اگر همراه با نقد و ردّ باشد و یا به گونه ای باشد که موجب تضعیف دین مردم نشود و به ضلالت آنان منجر نگردد آزاد است. ب ـ افترا به خدا, دین و رهبران دینی دروغ بستن به خدا۳۵, پیامبر(ص) و ائمه حرام است. و امر غیردینی را, آگاهانه, جزء دین معرفی کردن (:بدعت و تشریع) نیز جایز نیست: (بدعت کاری است که فردی بدون دلیل و مدرک شرعی آن را برای دیگران به عنوان یک عمل شرعی قلمداد کند, نظیر آن چه خلفای جور از پیش خود در دین داخل می کردند مثل اذان سوم در روز جمعه .)۳۶ در بعضی از روایات, بدعت در مقابل سنت بکار رفته است. سنت یعنی عملی که پیامبر(ص) بر آن مواظبت می کرده و آن را بنیان گذاشته است, و بدعت طریقه ای است که غیر شارع آن را به نام دین رواج دهد. بعضی تشریع را نیز مترادف با بدعت دانسته و گفته اند: (تشریع یعنی وارد کردن چیزی که جزء دین نیست در دین, یا از سوی عالم به عدم مشروعیت آن یا از جانب جاهل غیرمعذور.)۳۷ و بعضی در فرق بین این دو گفته اند: (تشریع عملی است که شارع آن را اراده نکرده است و بدعت عملی است که شارع عدم آن را اراده کرده است, بدعت حرمت ذاتی دارد.)۳۸ بنابراین افترا به خدا و معصومان(ع) و دین جایز نیست. مسؤلان رسانه ها نیز موظّف اند از نشر افترا خودداری کنند. و اگر کسی, ناآگاهانه, به تحریف قرآن, سخنان ائمه یا ضروریات دینی پرداخت و پس از انتشار سخنانش, به طور مثال در روزنامه, از کذب آن ها آگاه شد, باید ردّ آن ها را نیز در همان سطح منتشر نماید و توزیع کنندگان و فروشندگان آن اگر به این دروغ یقین پیدا کردند باید به مشتریان آن روزنامه اعلام نمایند وگرنه فروش آن ها نیز, به ظاهر, در حکم نقل کذب است و جایز نیست هر چند که معامله صحیح است. اهانت به مقدسات مذهبی و دشنام دادن به معصومان(ع) نیز همین حکم را دارد. ج ـ اظهار ارتداد حکومت اسلامی باید زمینه دین داری را به گونه ای فراهم آورد که مردم مشتاقانه به اسلام روی آورند و مسلمانان صادقانه در حفظ و تعالی دین خود بکوشند, ولی حکومت نمی تواند مردم را به حفظ دین خود مجبور کند, زیرا عقیده مستمر, مثل اعتقاد ابتدایی, قابل اکراه و تحمیل نیست و اگر دین آوری منافقانه بدتر از کفر است, دین داری دو رویانه بهتر از کفر نیست. حکومت اسلامی مسئول حفظ آزادی کافران و مسلمانان در عقیده خودشان است. و اگر مسلمانی به دلیل شرایط اجتماعی و شخصی, در یک بحران روحی و فکری قرار گرفت و در مقابل شبهه های دینی توان پاسخ گویی نداشت و برتری اسلام را بر ادیان دیگر و یا بر بی دینی مشکوک دانست و در حوزه بحث و تحقیق نیز راه به جایی نبرد و مرتد شد, نمی توان او را به دین داری مجبور کرد. اجبار او به دین داری و اظهار آن, چیزی جز انداختن او در وادی نفاق نیست و مجازات اش نیز جز بر ارتدادش نمی افزاید. او جاهل قاصر است و تنها راه خدمت به وی ارائه پاسخ مناسب به شبهات اش می باشد. اما اگر مسلمانی, بدون استناد به شبهه, برای تضعیف دین داری مردم و تضییع حقوق آنان از دین برگشت و یا باعث اضلال دیگران شد

مستحق مجازات است ;همانند گروهی از اهل کتاب که می گفتند (در آغاز روز به آن چه بر آنان که ایمان آوردند فرو فرستاده شد ایمان آورید و در پایان روز بدان کافر شوید, شاید آنان برگردند.)۳۹ به نظر می رسد حرمت اظهار ارتداد از باب حرمت اعانت به انحراف عقیدتی است و مجازات آن از باب قلع ماده فساد است. د ـ اضلال ضلالت در مقابل هدایت است.۴۰ قرآن نیز در چند مورد این مقابله را بیان کرده است.۴۱ ضلالت در قرآن , بیش تر, در مورد انحراف عقیدتی به کار رفته است۴۲,ولی معصیت خدا و رسول نیز ضلالت به حساب آمده است.۴۳ قرآن در مواردی به معرفی مضلان نیز پرداخته است و هوای نفس, مفتریان بر خدا, مشرکان, شیطان, کفار و گروهی از اهل کتاب را گمراه کننده دانسته است.۴۴ به نظر می رسد ضلالت اعم از انحراف عقیدتی است و گمراهی در اخلاق و عمل را نیز در بر می گیرد. هرگونه عقیده, خصلت و یا عملی که به روشنی مخالف مسلمات دینی است باطل و ضلالت است. در فقه برای اثبات حرمت نگه داری, اظهار و نشر سخن ضلال به این دلایل عقلی ونقلی تمسک شده است: الف. دلایل عقلی ۱ ـ حسن قطع ماده فساد: به نظر می رسد حسن قطع ماده فساد به معنای حسن از بین بردن هر چیز مفسد است و بیان ضلالت در صورتی که مضلّ باشد مفسد است و به گونه ای باید جلو آن را گرفت. ۲ ـ وهن حق و احیاء باطل: وهن حق و احیای باطل نیز در صورتی محقق می شود که افرادی از دین منحرف و یا مرتکب معصیت شوند. ۳ ـ مفسده ضلالت: مفسده ضلالت در جایی مترتب می شود که ضلالت تحقق یابد. هرجا, به یقین یا اطمینان, با سخنی یا کاری مردم در وادی ضلالت می افتند باید جلو آن گرفته شود. ۴ ـ دفع ضرر محتمل: اگر کسی احتمال عقلایی می دهد که با انجام کاری زمینه وقوع در ضرر اخروی (یعنی معصیت یا انحراف عقیدتی) برای او فراهم می شود و از ارتکاب حرام گریزی نخواهد داشت نباید انجام دهد. و اگر فرد دیگری درباره او چنین احتمالی می دهد نیز باید جلوش را بگیرد. البته این حکم عقل,به فرض اثبات, در مورد مقدمه های بعید نیست و بیش از مقدمه هایی که قدر متیقن است شامل نمی شود. احتمال عقلایی, مقدمه بی واسطه انجام گناه را در بر می گیرد ولی صدق حکم عقل در موارد دیگر مشکوک است. ۵ ـ حسن دفع منکر: نهی از منکر, به نظر اکثر متکلمان حسن عقلی ندارد اما بسیاری از فقها آن را یک حکم عقلی می دانند و بعضی از آنان بین رفع و دفع منکر فرقی قائل نیستند, زیرا لازمه قبح ظلم لزوم جلوگیری از وقوع آن است که با جلوگیری از استمرار آن نیز تحقق می یابد. پس نهی از منکر یعنی دفع و رفع آن. اگر علم داشتیم که کسی اراده ایجاد حرام دارد و به آن همّت گماشته و به انجام مقدماتش مشغول شده, واجب است او را نهی کنیم. عقل بین وجود اراده معصیت به طور بالفعل و بین تجدد آن و بین این که انگیزه فرد, به گناه کشاندن دیگران یا گناه کردن خودش باشد فرقی نمی گذارد.۴۵ بنابراین اگر علم داریم کسی اکنون مرتکب معصیت می شود باید او را نهی کنیم و اگر او را مشغول انجام دادن مقدمه ای می بینیم که سبب ارتکاب گناه است و بعد از آن, گناه, بدون واسطه انجام می شود, نهی کردن او از انجام آن مقدمه واجب است. اما اگر کسی را مشغول مقدمات با واسطه و غیر سببی می بینیم نهی کردن او از انجام آن مقدمات جایز نیست. البته اگر می دانیم قصد انجام گناه دارد و یا در او پدید خواهد آمد نصیحت و نهی کردن او از ارتکاب گناه واجب است ولی حق نداری م او را چنان محدود و مقید کنیم که از ارتکاب گناه عاجز, و از او سلب اختیار شود. ۶ ـ القاء غیر در حرام: اگر فرد با انجام کاری سبب وقوع غیر در حرام شود و آن فرد قصد این القا را داشته باشد و یا به سببیّت کارش بر این القا علم داشته باشد قطعاً مرتکب حرام شده است. ۷ ـ قبح کمک به گناه و انحراف عقیدتی: کمک به کسی در انجام گناه به نظر بسیاری قبح عقلی دارد, ولی در مورد چگونگی تحقق آن اختلاف نظر زیادی وجود دارد. هر نظریه یک یا چند تا از این شرایط را لازمه تحقق اعانت دانسته و به گونه ای آن را تعریف کرده است: ۱ ـ انجام مقدمه ای از مقدمات حرام توسط کمک کننده ۲ ـ قصد یاریِ کمک کننده به کمک شونده در انجام گناه ۳ ـ وقوع گناه توسط کمک شونده ۴ ـ صدق عرفی کمک به کمک شونده در انجام گناه ۵ ـ ایجاد بعضی از مقدمه های نزدیک گناه برای کمک شونده ۶ ـ علم یا ظن کمک کننده به تحقق گناه توسط کمک شونده ۷ ـ علم یا ظن کمک کننده به دخالت و تأثیر کار او در تحقق گناه توسط کمک شونده ۸ ـ قصد کمک شونده به انجام گناه و علم کمک

کننـده به وجود آن قصد ۹ ـ علم کمک کننـده به پیـدایش قصـد ارتکاب گناه در کمک شونده ۱۰ ـ تخیّل کمک کننـده به وجود کنونیِ قصـد گناه در کمک شونـده یا پیـدایش بعدی آن ۱۱ـ انجام مقـدمه بی واسـطه گناه کمک شونـده توسط کمک کننده ۱۲ـ انجام مقـدمه ای که در انحراف عقیدتی کمک شونده مؤثر باشد ۱۳ ـ علم اجمالی کمک کننـده به دخالت و تأثیر کار او در تحقق گناه از فرد یا افرادی نامعین در میان یک جمع محدود ۱۴ ـ انجام مقدمه ای که با ترک آن, کمک شونده نتواند مرتکب گناه شود. به نظر می رسد شـرایط ۱ و ۲ و ۳ و ۶ برای تحقق کمـک به حرام لازم است, چون اولاً: بـدون انجام مقـدمه ای از مقـدمات حرام توسط کمک کننده, کاری صورت نگرفته است تا حکم حرمت, به آن تعلّق بگیرد. ثانیاً: قصد کمک کننده به ارتکاب گناه توسـط کمک شونده و یا علم او به آن نیز شـرط کمک حرام است, زیرا اطاعت و عصیان, بر قصد و علم افراد مترتب می شود و در بعضی از موارد بـا وجود علم, قصـد نیز به طور قهری حاصـل می شود. ثالثاً: بـا کمک به انجام مقـدمات گناه, بـدون تحقق آن در خارج, عنوان (اعانت به گناه) محقق نمی شود ;هر چنـد انجام آن مقـدمات با قصـد تحقق گناه همراه باشد. علاوه بر آن با توجه به تعریف هـای مختلفی که برای کمک به حرام شـده است, به نظر می رسـد بتوان گفت مفهوم (کمک) مجمل است و تا به حصول آن یقین حاصل نشود موضوع حکم حرمت قرار نمی گیرد. بنابراین بعیـد نیست بعضـی از شـرایط دیگر نیز در تحقق کمک به حرام سـهیم و لازم باشـد, از جمله: علم یا ظن کمک کننـده به دخالت و تأثیر کار او در تحقق گناه توسط کمک شونـده, قصـد کمک شونـده به انجام گناه و علم کمک کننـده به وجود فعلی و یا پیـدایش بعـدی آن قصد, انجام مقدمه بی واسـطه گناه توسط کمک شونده, علم اجمالی کمک کننـده به دخالت و تأثیر کار او در تحقق گناه از فرد یا افرادی نامعین در میان یک جمع محدود, انجام مقدمه ای که بـا ترک آن, فرد نتوانـد مرتکب گناه بشود. قبـحِ کمک به گناه, حکم عقل است, و حرمت آن, حکم شـرع و مخصّـِص اصل اباحه است, و در صورت مجمـل بودنِ مفهوم آن, بـا توجه به دَوَران آن بین اقـل و اکثر, اجمـالش به عامِ (کل شـیء لک حلال) سـرایت نمی کند و در مواردی که کمک به حرام مشکوک است, می توان به عام تمسک نمود. ب ـ دلایل نقلی ۱ ـ حرمت کمک به گناه: بعضـی در توضیـح آیه (لاتعـاونوا علی الاثم والعـدوان), (تعاون) را با (اعانه) به یک معنا گرفته انـد و به مناسبت حکم و موضوع و قرینه بودن عـدوان, این آیه را دال بر حرمت اعـانه به گناه دانسته انـد. بعضـی دیگر نهی در آیه را تنزیهی دانسته انـد, و برخی بین اعانه و تعاون فرق قائل شـده انـد و آیه را دال بر حرمت مشارکت دو یا چند نفر در انجام معصـیت دانسـته اند و نه حرمت کمک به انجام معصیت. به نظر می رسد هیئتِ باب تفاعل برای مشارکت طرفینی و اجتماع آنان بر انجام کار به طور حقیقی به کار می رود و در آیه قرینه کافی بر استعمال آن به معنای باب افعال وجود ندارد و نمی توان اثبات کرد که خدا معنای لاتعینوا را در قالب لاتعاونوا بیان کرده است. و به فرض دلالت آیه بر حرمت شـرعیِ کمک به حرام, این آیه ارشاد به حکم عقل است, چون قبح کمک به گناه یـک حکم عقلی است. در این صـورت, طبق این آیه, هر جـا موضوع اعـانه محقق شـد حکم حرمت شامـل آن می شود و در مورد شنـاخت مفهوم اعـانه, همـان اختلاف نظرها به میان می آیـد. بعضـی از روایات نیز مردم را به طور کلی از کمک به قتل و ظلم نهی کرده است.۴۶ این روایـات مطابق حکم عقـل به قبـح کمـک به گناه است و منظور آن ها کمک به دیگری در ارتکاب قتل یا ظلم است به گونه ای که همه شـرایط کمـک به گناه را دربرداشـته باشـد و موضوع اعانه محرز باشـد. هم چنین ممکن است این روایات بیان گرِ وجوب نهی از منکر باشـد. روایات متعـددی, بعضـی از مقدمات کار حرامِ غیر را نام برده و آن ها را جایز شـمرده است, از جمله: فروش انگور۴۷ یا خرما۴۸ به کسـی که می دانیم از آن شراب می سازد۴۹, فروش آب انگور به کسـی که می خواهد از آن شراب بسازد۵۰ و فروش چوب به کسـی که از آن آلات لهو می سـازد.۵۱ به نظر می رسـد این روایـات بیـان گر مواردی است که موضوعِ کمـک به گنـاهِ کمک شونـده محقق نشـده است. به طور مثال فروش انگور یا آب انگور, به قصـد کمک به شـراب سازی صورت نگرفته, و چون مقـدمه بی واسـطه ارتکـاب گناه نبوده است علم به ارتکاب گناه به وسیله آن, قصـد قهری به دنبال نداشـته اسـت. در مقابـل ایـن روایـاتِ مسـتفیض, سه روایت قرار گرفته است: یـک روایت, ده طـایفه دست انـدرکار شـراب را مـورد لعنت

قرارداده۵۲ و دو روایت, از فروش چوب به کسی که صلیب یا بت درست می کند نهی کرده است.۵۳ درباره جمع بین این دو دسته روایاتِ مجوّز و مانع وجوه ارزنده ای بیان شده است.۵۴ به نظر می رسد این سه روایت, به فرض این که حرمت را برساند, برای از بین بردن ماده فساد است و در یک موقعیت استثنایی, که از رواج شراب خواری و صلیب سازی برای جامعه مسلمین احساس خطر می شده, بیان شده است. بنابراین در وضعیت عادی, فروش انگور و آب انگور و خرما به کسی که شراب می سازد و فروش چوب به کسی که صلیب یا بت می سازد کمک به گناه نیست و حرمت ندارد, ولی اگر در جامعه اسلامی یک معصیت و یا انحراف عقیدتی چنان گسترش یابد که هیچ راهی جز بستن همه راه های وقوع آن وجود نداشته باشد باید از انجام مقدمات بعید آن نیز جلوگیری کرد. حکومت ها گاه به صلاح مردم می بینند که برای ریشه کن کردن یک منکر در جامعه از این شیوه استفاده کنند. پیامبر(ص) موقع نزول آیه حرمت شراب, دستور داد مردم ظرف های شراب را بیاورند و آن ها را شکست. روایت لعنت به ده طایفه دست اندرکار شراب نیز از پیامبر(ص) است و شاید در همان موقعیّت بیان شده باشد. طبق این نظر, سه روایتِ مانع, بیان گر حکم مصلحتی است. اگر این وجه را نپذیریم به نظر می رسد (بهترین وجه جمع این است که, به شهادت صحیحه ابن اذینه, بین فروش چوب به کسی که صلیب یا بت می سازد و فروش انگور به کسی که شراب می سازد فرق بگذاریم و اگر بتوانیم ملاک این حرمت و حلیّت را به دست آوریم بگوییم هرگونه کمک به انحراف عقیدتیِ افراد حرام است, چون از امور مهمّ است و مفسده اش قوی است, اما کمک به افراد در ارتکاب معاصی اگر همه شرایط کمک به گناه را نداشته باشد جایز است.)۵۵ البته با پذیرش این نظریه مشکل روایت لعنت به ده طایفه دست اندرکار شراب هم چنان باقی می ماند مگر این که لعنت پیامبر(ص) را دالّ بر حرمت ندانیم. از آن چه گذشت می توا ن نتیجه گرفت که: ۱ـ اظهار اندیشه ای که به واسطه آن انحراف عقیدتی و یا ارتکاب معصیت صورت نگیرد, هر چند با قصد اضلال و یا تخیّل به تحقق آن اظهار شود, به دلیل عدم حرمت تجرّی جایز است. ۲ـ اگر کسی با قصد ایجاد انحراف عقیدتی یا ارتکاب معصیت به وسیله دیگری, با او صحبت کند و یا او را به خواندن کتابی ضددینی و یا در وصف معاصی وادارد و بداند یا اطمینان داشته باشد و یا احتمال بدهد که در او انگیزه ارتکاب معصیت و یا احتمال بطلان اندیشه دینی اش پیدا می شود و ممکن است بعد مرتکب معصیت شود و یا منحرف گردد,کار او کمک به انجام گناه است و جایز نیست. و اگر بدون قصد چنین کند, باز هم ممکن است کارش مصداق کمک به گناه باشد. ۳ـ اگر کسی انگیزه ارتکاب گناه دارد و به دنبال شناخت راهِ آن است, و دیگری با علم به آن انگیزه, او را بدان راه نمایی کند, به گونه ای که اگر او را راه نمایی نکند او نمی تواند مرتکب گناه شود, و یا به گونه ای او را کمک کند که کمکِ او مقدمه بی واسطه ارتکاب گناه باشد, این راه نمایی و کمک, اگر چه بدون قصد اضلال باشد, کمک به گناه است و جایز نیست. زیرا در این مورد, قصد به طور قهری حاصل می شود. ۴ـ اگر کسی به قصد اضلال دیگران بر ضد عقاید دینی و یا در وصف معاصی کتابی منتشر نمود و یا سخن رانی کرد و علم یا اطمینان داشت و یا احتمال داد که در میان مخاطبان اش بعضی از افراد گمراه می شوند و یا انگیزه انجام گناه در آنان پدید می آید و مرتکب آن می شوند, مخاطبان اش محدود باشند یا نامحدود, نوشتن و نشر این کتاب و یا ایراد سخن رانی, مصداقِ کمک به گناه است و جایز نیست. و اگر بدون قصد اضلال چنین کرد و علم او به گونه ای نبود که به طور قهری در او قصد اضلال پیدا شود, شاید کمک به گناه بر آن صادق نباشد. اظهار بعضی از اندیشه های دینی و یا غیر دینی مفید, در میان جمعی که به علّت قصور فهم منجر به گمراهی شان می شود, نیز جایز نیست ;اما به صرف این که بعضی از مردم, این سخن درست و حق را نمی توانند بفهمند و یا از آن سوء استفاده خواهند کرد نمی توان از نشر آن در جامعه جلوگیری کرد و عموم مردم را از حقّ مسلّمشان بازداشت, هر چند که آن افراد موظف اند در استفاده از اندیشه ها, وضعیّت علمی و روحی خود را در نظر گیرند. ۵ـ در فرض های بالا, نوشتن کتاب, چاپ و انتشار آن, سخن رانی, ضبط و تکثیر و پخش آن, نوشتن فیلم نامه, اجرا و به نمایش درآوردن آن و ...یک حکم دارد. ۲ـ وجوب جهاد با اهل ضلال و تضعیف آنان به هر وسیله ممکن: در توضیح این دلیل گفته شده است: (روشن است که وجوب جهاد

با آنان به خاطر از بین بردن مذهب آنان است به وسیله از بین بردن خودشان, پس آن چه باعث قوّت آنان می شود به طریق اولی§ باید از بین برده شود.)۵۶ چنین بر می آید که جهاد با کفار, در ابتدا, برای برطرف کردن موانع تبلیغ اسلام و یا رفع ظلم است نه از بین بردن مذهب آنان ;هر چند, در نهایت, برای گسترش اسلام در همه جا کمک می کند. در هر صورت, اگر اظهار اندیشه ای باعث تقویت کفار شود و شرایط کمک به تقویت کفر آنان را دارا باشد جایز نیست. ۳ ـ وجوب اجتناب از سخن زور, به دلیل سخن خدا ...: (و از سخن زور بپرهیزید.)۵۷ به نظر می رسد سخن زور مصداقی از سخن منهیّ عنه است۵۸ نه این که بیان گر حرامی در کنار محرمات دیگر باشد و عنوان تازه ای بر محرمات قولی بیفزاید. بنابراین دلالتی بر حرمت سخن ضلال ندارد. ۴ ـ وجوب اجتناب از سخن لهو, به دلیل سخن خدا: (و از میان آدمیان کسی هست که داستان بیهوده را می خرد تا بدون این که دانشی داشته باشد مردم را از راه خدا بلغزاند و آیات خدا را به مسخره گیرد, این ها هستند که عذابی خوارکننده دارند.)۵۹ به نظر می رسد طبق این آیه در صورتی اشترای سخن لهو حرام است که برای گمراه کردن دیگران از راه خدا باشد. بدین معنا که یا به قصد اضلالِ مردم صورت گیرد و یا منجر به اضلال شود. و چون مراد از حرف لام در (لیضل) به درستی روشن نیست که کدام یک از این دو احتمال می باشد: تعلیل و یا غایت, حکم حرمت در مورد قدر متیقن جاری است و با تحقق یک شرط, در تحقق موضوع حرمت شک می شود و جای اجرای اصل برائت می باشد. در مورد لزوم تحقق اضلال در خارج می توان به عدم حرمت تجری نیز استدلال نمود. البته ممکن است گفته شود اصلِ در معنای لام, تعلیل است و در صورت تردید بین تعلیل و غایت, معنای تعلیل مقدم است. بنابراین معنای آیه چنین می شود: اشترای سخن لهو که به انگیزه اضلال مردم صورت گیرد حرام است. ۵ ـ روایت عبدالملک: (به امام صادق(ع) گفتم: من به نگاه کردن به ستارگان مبتلاـ شده ام. امام گفت: آیا قضاوت می کنی؟ گفتم: بله. گفت: کتاب هایت را بسوزان.)۶۰ استفسار امام از عبدالملک دلالت بر این دارد که نگه داری کتاب باطل حرام نیست بلکه ملاک حرمت, ایجاد ضلالت در افراد است. اگر کتاب های نجوم موجب انحراف کسی نشود و شرک آور نباشد, از بین بردنش واجب نیست. ممکن است سؤال امام به این معنا باشد که (آیا این کتاب ها برای تو به اندازه ای اطمینان می آورد که اگر بخواهی, بتوانی بر طبق آنها قضاوت کنی؟) در این صورت این کتاب ها, چون باعث پیدایش یک عقیده باطل می شود, هر چند بر طبق آن قضاوت هم نکند, برای او مطالعه اش حرام و از بین بردن اش واجب است. ۶ ـ امر به القای تورات: (روزی حضرت علی(ع) به طرف مسجد رفت و در دست عمر قسمتی از تورات بود. حضرت به او امر کرد که آن را بیندازد, و گفت: اگر موسی و عیسی زنده بودند هر آینه جز به پیروی از من مجاز نبودند.)۶۱ ذیل روایت حاکی از این است که تورات و انجیل اگر موجب عدم تبعیّت از آن حضرت بشود منحرف کننده است و باید کنار گذارده شود. در غیر این صورت دلیلی بر جلوگیری از پخش آن وجود ندارد. ۷ ـ روایت حذاء: (هرکس بابی از گمراهی تعلیم دهد همانند گناه کسی که به آن عمل می کند برای او نیز هست.)۶۲ در این روایت سخن از تعلیم ضلال به میان آمده اما به دنبالش عمل به آن مطرح شده است, بنابراین مطلق بیان ضلالت و باطل را حرام نمی داند بلکه اظهار سخنی که اضلال مردم را در پی دارد جایز نیست. ۸ ـ دو روایت از تحف العقول ...: (هر چه که از آن نهی شده است, که به وسیله آن به سوی غیرخدا تقرب جسته می شود یا به وسیله آن کفر و شرک تقویت می شود, از همه وجوه معاصی, یا بابی که حق به وسیله آن خوار می شود, حرام است ;خرید, فروش, نگه داری, تملک, بخشیدن, عاریه دادن و هرگونه تبدیل در آن حرام است مگر آن که ضرورت, آن را ایجاب کند.) و (خدا, تنها صناعتی را حرام کرده است که همه اش حرام است و از آنان فقط فساد به بار می آید مثل بربط ها و مزمارها و شطرنج و هر چه ابزار لهو است ...و هر چه از آن, تنها فساد حاصل می شود و در آن فقط فساد است, و از آن هیچ گونه صلاحی بر نمی خیزد و در آن هیچ گونه صلاحی نیست.) در این دو روایت (اظهار آن چه موجب تقویت کفر و شرک و تضعیف حق می شود) و (فعل مُفسد), حرام شمرده شده است. بنابراین بیان مُضل و مفسد, یعنی آن چه که از آن ضلالت و فساد تحقق می یابد, حرام است نه مطلق اظهار سخن ضال و فاسد. راه های جلوگیری از اضلال بر طبق آن

چه گذشت, اندیشه ای که اظهار شده و برای اضلال جمعی معیّن و یا اکثر مردم سببیّت دارد و در حکم القای در ضلالت است و یا مقدمه بی واسطه تحقق ضلالت آنان به حساب می آید, به حکم نهی از منکر, به معنای رفع آن, باید جلو ادامه اضلالش را گرفت. و اگر اندیشه ای هنوز اظهار نشده ولی عرف و مراجع صالح برای تشخیص مصالح مردم علم یا اطمینان دارند که اگر اظهار بشود همان اثر را خواهد داشت به حکم نهی از منکر, به معنای دفع آن, باید از اظهارش جلوگیری کرد. اکنون سخن درباره راه های ممکن برای این نهی از منکر است: ۱ ـ جلوگیری از تألیف, اظهار, نگه داری, نشر و فروش بیان مضلّ, که به معنای بریدن زبان و شکستن قلم فرد و از بین بردن آثار او است. ۲ ـ جلوگیری از خرید, قرائت, استماع و رؤیت آن, که به معنای بستن چشم و گوش مردم است. ۳ ـ برگرداندن توجه مردم به چیزی غیر از آن بیان مضل, که با ایجاد راه های سرگرمی و ...میسّر است. ۴ ـ تقویت بعد دین شناسی و دین داری مردم. بعضی از مورخان متأخر که کتاب سوزاندن را به مسلمانان نسبت داده اند نقل کرده اند که (سعد وقاص به عمر نامه نوشت و اجازه خواست کتاب های ایرانیان را به مسلمانان انتقال دهد. عمر در پاسخ نوشت: همه آن کتاب ها را در آب بریزید, چه اگر در آن رستگاری هست خدا ما را به بهتر از آن راه نمایی فرموده و اگر گمراهی در آن بوده خدا ما را از آن گمراهی رهایی داده است.) و هم چنین عمر در پاسخ به سعد وقاص نوشت: (اگر مطالب آن کتاب ها موافق مطالب کتاب خداست که به آن محتاج نیستیم و اگر مخالف آن است که بازهم به آن محتاج نیستیم پس در هر صورت کتاب ها را نابود کن.)۶۳ گفته اند احمد حنبل نیز در مخالفت با عقاید معتزله حتی از بیان موضع متکلمان و بحث عقلی با ایشان خودداری می کرده است.۶۴ روایت عبدالملك و روایتی که در مورد تورات بود نیز به راه اول و دوم اشاره دارد. روشن است که در این دو روایت, دو تعبیر (سوزاندن) و (کنار گذاردن) خصوصیتی ندارد و هر دو, مصداق خارج کردن کتاب از صحنه اضلال است. آن چه واجب است همین کلی است که در موارد مختلف به گونه های متفاوت تحقق پیدا می کند. این دو روایت بر این دلالت دارد که این دو راه نیز می تواند مصداق این کلی قرار بگیرد و در مواردی جایز باشد. این دو روایت بر انحصار مواردِ ذکر شده دلالت ندارد. واضح است که اگر کتب مضل را خمیر هم بکنند باز به این روایات عمل شده است. به علاوه, این دو راه ارائه شده, امروزه در مورد بسیاری از بیان های مضل قابل اعمال نیست به این دلیل که اولاً: وضعیّت جدید تبلیغات به گونه ای است که حتی حکومت های مقتدر هم نمی توانند آن را به کنترل خود درآورند. سابق, به خاطر محدودیت کتاب ها, از بین بردن آن ها مؤونه زیادی نمی برده است اما اکنون نه می شود جلو پخش صدا و تصویر رادیو, تلویزیون, ویدیو, کامپیوتر و ... را گرفت و نه می توان چشم و گوش مردم را بست. ثانیاً : در بعضی از موارد, اِعمال شیوه اول و دوم باعث ضلالت عده ای از مردم می شود. چنین نیست که همیشه فقط با نشر بیان مُضلّ, ضلالت ایجاد شود بلکه ممکن است باجلوگیری از اظهار و استماع آن نیز اضلال تحقق یابد. طبق روایتی از حضرت امیر(ع): (توانایی سلطانِ حجّت, بیش از توانایی سلطان قدرت است.)۶۵ بنابراین برای جلوگیری از اضلال, ابتدا نباید سراغ شیوه اول و دوم رفت برای برنامه ریزی درازمدت باید به سراغ راه چهارم رفت, که از همه راه ها قوی تر است, و در برنامه ریزی کوتاه مدت باید از راه سوم استفاده برد. البته ممکن است مواردی نیز پیش آید که باید به ناچار از آن دو راه اول کمك گرفت, که تشخیص آن به عهده عرف آگاه و متخصص است ;چون هم توانایی آن دو راه در جلوگیری از تحقق ضلالت باید مورد بررسی قرار گیرد و هم انحصار علاج به آن. سخن بزرگ حضرت امیر(ع) بیان گر این است که اولاً: دین اسلام ـ که حق است ـ حجّت ها و برهان های قوی دارد که هیچ عاقلی نمی تواند در برابرش زانوی تسلیم به زمین نزند, ثانیاً: مردم نیز عاقل اند و قدرت فهم براهین حق را دارند و در انتخاب نیز راه هدایت را بر می گزینند. باید آنان را آزاد گذاشت و از ضلالت اجباری آنان نهراسید, چون همان طور که هدایت تحمیلی ممکن نیست ضلالت اجباری نیز امکان ندارد. البته باید در نحوه بیان حجّت های حق, به سطح آگاهی و احساسات مخاطبان توجه داشت و سخن حق را در موقعیت م ناسب و در قالب شایسته بیان کرد. روایتِ (با مردم به اندازه عقل آنان صحبت کن.)۶۶بیان گر همین نکته است. علاوه بر روایتِ حضرت امیر(ع) که قدرت سلطان حجت را بیش از قدرت سلطان زور

می داند, این دو روایت نیز می نمایاند که راه مبارزه با انحراف, تقویت بُعد دین شناسی مردم است: ۱ ـ (خدا لعنت کند بنی امیه را که مردم را برای آموزش دادن دین آزاد گذاشتند. اما برای شناساندن کفر آزاد نگذاشتند.) ۲ ـ (حذیفه گفت مردم از پیامبر(ص) درباره توحید می پرسیدند و من از شرك می پرسیدم.) علاوه بر آن, تأکید اسلام بر فراگیری دانش و ارج نهادن به دانش مندان, بر همه روشن است ;و در روایتی حیاتِ علم وابسته به نقد و ردّ دانسته شده است. حیات علم, یعنی پویایی و بالندگی آن, به این نیست که فقط سخن حق مطرح شود بلکه در تضارب آرا است که سخن حق شناخته و امتیازش بر باطل روشن می گردد. و در روایت دیگر, حضرت عیسی(ع) مردم را توصیه می کند که نقّاد سخنان باشند.۶۷ قرآن نیز در دو آیه همین روش را برای جلوگیری از اضلال, و گسترش شعاع هدایت ارائه می دهد: (پس بندگان مرا که به سخن گوش می دهند, آن گاه بهترینش را پیروی می کنند مژده بده. اینان هستند آن کسانی که خدا آنان را هدایت کرد و اینان همان خردمندانند.)۶۸ این آیه به طور معمول برای اثبات آزادی بیان مورد استدلال قرار می گیرد. ولی به نظر می رسد فقط مجوّز استماع اقوال حق و باطل, هادی و ضال است و البته این استماع را بر کسانی روا می دارد و مورد تشویق قرار می دهد که در خود توانایی شناخت و تبعیت از بهترین سخن را می یابند. هر چند در کل جامعه باید افکار مختلف بتواند خودنمایی کند و امکان عرضه بر همگان را داشته باشد و نظام اسلامی باید مدافع این حق مشروع مردم باشد, اما بر هرکس در هر موقعیت سنّی و فکری روا نیست که به هر سخنی گوش بسپارد و به هر کتابی چشم بدوزد. حضرت امیر(ع) در وصف متقین می گوید: (گوش های شان را بر علمی که برایشان نافع است وقف کرده اند.)۶۹ این سخن بیان گر ظرفیّت های مختلف افراد است. قرآن, سخن و منطق مؤمن آل فرعون را در برابر فرعون قرار می دهد و شیوه آن مؤمن را تمجید می کند. وقتی فرعون گفت: (بگذارید موسی را بکشم, می ترسم دین شما را عوض کند یا این که فسادی به بار آورد, موسی گفت: من از هر متکبری که به روز قیامت ایمان ندارد به پروردگار خودم و شما پناه می برم.) مؤمن آل فرعون گفت: (آیا کسی را به صرف این که می گوید اللّه پروردگار من است و شاهد هم می آورد می خواهید بکشید؟ اگر دروغ گو باشد که گناهش بر خودش است و اگر راست گو است, بعضی از وعده هایش به شما خواهد رسید. فرعون گفت: جز رأی خودم را به صلاح شما نمی دانم.)۷۰ پس به نظر می رسد راه چهارم بهترین راه جلوگیری از اضلال مردم است و راه سوم راه کوتاه مدت است و به ضرورت می توان از راه های اول و دوم استفاده کرد. ۳ ـ اندیشه غیردینی و موضوع های احکام دینی اسلام از نظریه های مختلف علمی که در جهت اداره بهتر زندگی مردم ارائه می شود استقبال می کند و به صاحبان آن به دیده احترام می نگرد۷۱ و مسلمانان را به فراگیری آن هر چند در دورترین نقاط بر می انگیزد.۷۲ اظهار نظر در موضوعات احکام فقهی و اخلاقی نیز مجاز است و ارشاد جاهلان به موضوع همانند تبلیغ دین به جاهلان به احکام, گاهی واجب است. تنها در مواردی که اسلام نخواسته است مردم به خاطر آن ها در سختی قرار گیرند و بنا را بر مسامحه گذاشته است, از قبیل طهارت و نجاست, آگاه کردن دیگران به چیزی که موضوع حکم شرعی قرار می گیرد و فرد را به زحمت می اندازد رجحان ندارد, اما آن جا که به مردم نفعی می رسد بیان موضوع, راجح است و در مورد جان و ناموس و مال, ارشاد جاهلان واجب است. وجوب حضور مسلمانان در صحنه های سیاسی, اقتصادی, فرهنگی و لزوم اظهار نظر آنان به همین خاطر است. اظهار نظر درمورد حقوق عمومی و شخصی افراد و دفاع از آن ها برای همه ساکنان جامعه اسلامی آزاد است و هیبت هیچ کس نباید مانع شود که مردم حقی را که دیدند یا شنیدند اظهار کنند.۷۳ و در دفاع از حقوق خود نیز نباید از کسی بهراسند, (عربی صحرانشین به تندی بر پیامبر(ص) وارد شد, در حالی که پیامبر(ص) در میان یارانش بود:عرب به پیامبر گفت: به من عطا کن, این مال نه از آن توست و نه از مال پدرت. پیامبر(ص) لب خندی زد و گفت: راست گفتی, این, مالِ خداست. عمربن الخطاب بر آشفت و تلاش کرد تا عرب را به شدّت براند, پیامبر(ص) با نرمی او را بازگرداند در حالی که لب خند بر لبانش نقش بسته بود و می گفت: عمر او را واگذار, به راستی صاحب حق سخنی دارد.)۷۴ اظهارات ممنوع با نگاهی به محرمات شرعی چنین بر می آید که تنها موردی که آزادی اندیشه محدود می شود جایی است که

حقی تضییع گردد, آزادی اندیشه حق مسلّم یک فرد است امّا فقط حق او نیست و در تزاحم با حقوق دیگر, باید دید کدام اولی است. احکام اسلام مبتنی بر مصالح و مفاسد واقعی است. در تعبدیات, آن مصالح, به روشنی, برای ما معلوم نیست, جز آن که خود شرع بیان کرده باشد, اما در توصلیات به طور عمده روشن است. از این رو هرجا آزادی اندیشه محدود می شود بی شک پای مفسده ای شخصی و یا اجتماعی در کار است و غیر از آن به سختی می توان به حرامی ملتزم شد و به آسانی سلب آزادی نمود. خدا بیان و عمل مردم را آزاد گذاشته است مگر این که حق شخصی و یا عمومی مردم پایمال شود. آن چه به خدا و دین مربوط می شود نیز در همین دایره قرار می گیرد, چون دین برای مردم است و تضعیف و تعالی آن چیزی جز تحقیر و تعظیم دین داران نیست. علاوه بر حرمت اظهار اندیشه ای که سبب القای دیگران در حرام باشد و یا مصداق کمک به گناه قرار می گیرد, اظهار اندیشه ای که مذلّ, مضرّ و یا مخلّ به نظام اجتماعی مردم باشد نیز حرام است. ۱ ـ اندیشه مذلّ الف . حرمت اذلال خود (سزاوار نیست که مؤمن خودش را ذلیل کند.)۷۵ و (چقدر زشت است که مؤمن میل و رغبتی داشته باشد که باعث ذلّت او شود.)۷۶ بنابراین اظهار نظر و یا عملی که موجب خرد شدن شخصیت فرد و از بین رفتن استقلال او می شود جایز نیست. حضرت امیر(ع) نیز مردم را از چاپلوسی و تملق گویی و تعظیم بی مورد به امیران خود نهی کرد.۷۷ و مردم شهر انبار را از انجام حرکاتی که باعث تحقیر وتوهین به خودشان بود بازداشت.۷۸ و اصحابش را از پیاده رفتن به دنبال خود, در حالی که او سوار بود, برحذر داشت.۷۹ البته حاکمان از دو جهت باید جلو آن حرکات و پیاده رفتن ها را بگیرند: یکی از این جهت که باعث ذلت و تحقیر مردم است و دیگری, چون زمینه ساز فساد آنان است. حاکمان غیرمعصوم همیشه در معرض خطر بزرگ قدرت طلبی قرار دارند و به سخن معروف, دیکتاتورها به تدریج ساخته می شوند. ب. حرمت اذلال دیگران ذلیل کردن و تحقیر دیگران, تضییع حقوق روحی و معنوی آنان است و طبق روایتی از حضرت عیسی(ع) ناشی از کبر و خودخواهی انسان است. در جامعه اسلامی, همه مردم باید از جهت روحی و معنوی امنیّت داشته باشند. بعضی از روایات , مردم را از تحقیر و اهانت به مؤمنان برحذر داشته است: هر کس بنده مؤمن مرا به ذلت بخواند با من اعلان جنگ داده است.۸۰ هر کس بنده مؤمن مرا به ذلت بکشاند با من مخالفت کرده و از روی دشمنی از من جدا شده است. ۸۱ هر کس یکی از اولیای مرا ذلیل کند مرا به جنگ خود وا داشته است.۸۲ هر کس مؤمنی را به خاطر تنگ دستی اش به ذلت بکشاند و تحقیر کند, خدا روز قیامت او را در جمع مخلوقات نمایان می کند.۸۳ در روایات متعدد ذلیل کردن مؤمن به وضوح مورد نهی قرار گرفته است.۸۴ غیبت کردن مؤمن, تهمت زدن و فحش دادن به او, تفسیق, تکفیر, قذف, تشبیب, عدم رعایت امانت در مجالس, دروغ, اشاعه فحشا و افشای اسرار شخصی مردم نیز از جهتی جزء حق الناس است و می تواند مواردی از حرمت اذلال قلمداد شود. تهمت زدن و نسبت ناروا دادن به شهروندان غیرمؤمن جامعه اسلامی نیز حرام است. طبق روایاتی اذلال و اهانت به مطلق مردم مورد نهی قرار گرفته و مذمت شده است.۸۵ در مورد نحوه جزیه گرفتن از کفار بعضی معتقدند صاغر بودنِ آنان ملازم با ذلت وتحقیر نیست. شیخ طوسی (حتی یعطوا الجزیه) را به معنای التزام آنان به پرداخت جزیه حمل کرده است و (هم صاغرون) را به معنای التزام به احکام اسلام دانسته است.۸۶ جزیه به انگیزه عقوبت و اهانت و ذلیل کردن کفار وضع و واجب نشده است.۸۷ در قلمرو حکومت اسلامی حتی گناه کاران نباید مورد اهانت قرار بگیرند. هر چند طبق روایتی از حضرت عیسی(ع) قرب به خدا در بغض به اهل معاصی است,۸۸ اما کینه داشتن به گناه گار مجوّز اهانت به او نیست. در دل باید از گناه کار رنجید تا عصیان او در انسان تأثیر سوء نگذارد و قلب را به معصیت مایل نکند اما با او نیز باید رحیمانه و دل سوزانه رفتار کرد و همواره کوشید تا از گناه دست بکشد. ۲ ـ اندیشه مضلّ اظهار اندیشه ای که باعث القای دیگران در گناه و یا انحراف عقیدتی بشود و یا عنوانِ (کمک به گناه) بر آن صدق کند. هم چنین اظهار اندیشه ای که برای وارد کردن ضرر حرام به دیگران سببیّت دارد و یا مصداق کمک به غیر در اضرار به خود است, حرام می باشد.۸۹ ۳ ـ اندیشه مخلّ به جامعه اسلامی جامعه اسلامی مجموعه ای متشکل از مردم و دولت است که برای حفظ اصول و ارزش های اسلامی تلاش می کنند. و آزادی اندیشه از بهترین

اصول و ارزش های اسلامی است که دولت و ملت باید برای حفظ و گسترش آن بکوشند. آزادی اصل تغییرناپذیر قانون اساسی ایران نیز هست۹۰ و اگر در جامعه وضع فوق العاده ای به وجود آمد و برای محدود کردن آن قانون لازم بود, به نظر نایب رئیس مجلس خبرگان قانون اساسی, مجلس شورا نیز نمی تواند برای آن قانون تصویب کند, بلکه با رفراندم و مراجعه به آرای عمومی می توان چنین کرد.۹۱ آزادی اندیشه به نفع جامعه اسلامی است اما اگر اندیشه ای فتنه آفریند و برای ایجاد تفرقه بین مردم و بروز هرج ومرج سببیّت داشته باشد و یا بسیاری از مردم را به بی قانونی و اعمال حرام وادارد مخلّ جامعه است و باید جلو آن گرفته شود. از این رو آزادی باید قانون مند باشد تا آزادی همه مردم حفظ شود ;اظهارنظرها و انتقادها در موقعیت مناسبی صورت گیرد که نظم عمومی به هم نخورد و هر کس مسئولیت اظهارات خود را به عهده بگیرد. البته تشخیص جرائمی که از آزادی اندیشه بر می خیزد کار آسانی نیست و باید گروهی از متخصصان عادل به آن اقدام کنند. فی لم, رمان, طنز و ...زبان خاص خود دارد و به سادگی نمی توان به عنوان توهین به افراد و یا کمک به اختلال نظام جلو آن را گرفت, بلکه باید آن ها را در ظرف خود و با فرهنگ ویژه اش مورد نقد و بررسی قرار داد. پی‌نوشت‌ها: سه مقاله (زندگی و آزادی), (آزادی سیاسی) و (آزادی اندیشه) حاصل تحقیقی است که سال ۱۳۷۴ در معاونت اندیشه اسلامی مرکز تحقیقات استراتژیک انجام گرفته و با مقداری اصلاح و اضافه در شماره های ۲و۳و۷ این مجله چاپ شده است. ۱. ر.ک به:جان استوارت میل, رساله درباره آزادی, ص۵۴ (;آزادی بیان و نشر عقاید ممکن است در وهله اول مشمول اصل دیگری به نظر برسد چون که گفتن و پخش کردن عقیده متعلق به آن قسمت از رفتار فرد است که به دیگران مربوط می شود, اما از آن جایی که بیان و نشر اندیشه تقریباً به همان اندازه مهم است که خود آن اندیشه و تا حدّ زیادی روی همان دلایلی استوار است که آزادی اندیشه, درعمل نمی توان آن را از بحث اندیشه جدا کرد.) نیز, ابوالفضل قاضی, حقوق اساسی و نهادهای سیاسی, ج۱, ص۶۶۰ ;مجله حوزه, ش۳۳, ص۱۰۰. ۲. مجله حوزه, ش۳۱, ص۱۱۷. ۳. مرتضی مطهری, پیرامون جمهوری اسلامی, ص۱۰۴. ۴ . ر.ک به: مقاله (زندگی و آزادی), مجله حکومت اسلامی, ش۲, ص۱۵۷ ـ ۱۶۱. ۵ . بقره (۲) آیه ۲۵۶. ۶ . علامه طباطبائی, المیزان, ج۴, ص۱۱۷. ۷ . علامه طباطبائی, بررسیهای اسلامی, ص۵۱. ۸ . آل عمران(۳) آیه ۸۵: (ومن یبتغ غیرالاسلام دیناً فلن یقبل منه وهو فی الآخرهٔ من الخاسرین.) ۹ . امام خمینی, المکاسب المحرمه, ج۱, ص۱۳۳. ۱۰ . مرتضی مطهری, جهاد, ص۵۵. ۱۱ . مرتضی مطهری, پیرامون جمهوری اسلامی, ص۱۰۳. ۱۲ . مجله حوزه, ش۳۳, ص۱۰۲. ۱۳ . مجله حوزه, ش۳۳, ص۱۰۳. ۱۴ . علامه طباطبایی, المیزان, ج۲, ص۶۶. ۱۵ . مرتضی مطهری, پیرامون جمهوری اسلامی, ص۱۱۷. ۱۶ . ر.ك: مقاله (زندگی و آزادی), مجله حکومت اسلامی, ش۲, ص۱۵۴ ـ ۱۵۷. ۱۷ . عمید زنجانی, اسلام و همزیستی مسالمت آمیز, ص۲۰۰. ۱۸ . حجرات (۴۹) آیه ۱۲: (یا ایها الذین آمنوا اجتنبوا کثیراً من الظنّ ان بعض الظنّ اثم و لاتجسّسوا ولایغتب بعضکم بعضاً) ...۱۹ . ر.ك به: ولایهٔ الفقیه, ج۲, ص۵۴۱ ـ ۵۴۶. ۲۰ . ر.ك به: مذاکرات مجلس خبرگان قانون اساسی, ج۱, ص۷۷۹ و ماده ۳۸ قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران. ۲۱ . ولایهٔ الفقیه, ج۲, ص۳۷۵. ۲۲ . همان, ص۳۷۷ و ۳۸۱. ۲۳ . همان, ص۵۸۵. ۲۴ . حضرت امیر(ع), نهج البلاغه, نامه ۵۳: (ولیکن ابعد رعیّتک منک واشنأهم عندک اطلبهم لمعایب الناس, فان فی الناس عیوباً الوالی احقّ من سترها). ۲۵ . حضرت امیر(ع), غررالحکم, ج۵, ص۲۵۳: (من سات‌رک عیبک. فهو عدوّک). ۲۶ . همان, ص۱۵۷: (من بصّرک عیبک فقد نصحک). ۲۷ . همان, ج۶, ص۱۷۲: (نصحک بین الملأ تقریع). ۲۸ . کنزالعمال, ج۱۰, ص۱۲۹ . ۲۹ . حسن الصفار, چندگونگی و آزادی در اسلام, ترجمه حمید رضا آژیر, ص۲۳ . ۳۰ . ر.ك به: محمد علی ایازی, المفسرون حیاتهم و منهجهم, ص۱۱. ۳۱ . حضرت امیر(ع), نهج البلاغه, صبحی صالح, نامه ۳۱: (ولاتقُل مالا تعلم وان قلّ ماتعلم). ۳۲ . همان: (دع القول فی ما لاتعرف). ۳۳ . ر.ك به: امام خمینی, تهذیب الاصول, ج۲, ص۲۰۰ ;الرسائل, ج۲, ص۱۲۳ ;شهید سید محمد باقر صدر, مباحث الاصول, ج۲, ص۱۲۶ ;بحوث فی علم الاصول, ج۴, ص۲۴۴. ۳۴ . حسن الصّفار, چندگونگی و آزادی در اسلام, ترجمه حمید رضا آژیر, ص۲۱۴. ۳۵ . طه (۲۰) آیه ۶۱: (قال لهم موسی ویلکم لاتفتروا علی اللّه کذباً فیسحتکم بعذاب

وقـد خاب من افترى.) ۳۶ . احمـد نراقى, عوائدالايام, ص ۱۱۰. ۳۷ . محمـد حسن نجفى, جواهر الكلام, ج ۲, ص ۲۷۹. ۳۸ . ميرزاى نائينى, كتاب الصلاة, ص ۳۱۸. ۳۹ . آل عمران(۳) آيه ۷۲: (وقالت طائفـة من اهل الكتاب آمنوا بالـذى انزل على الـذين آمنوا وجه النهـار واكفروا آخره لعلّهم يرجعون.) ۴۰ . ر.ك به: صحاح اللغه, قاموس, مفردات. ۴۱ . ر.ك به: سبأ (۳۴) آيه ۸ ;نمل (۲۷) آيه ۸۱ ;روم (۳۰) آيه ۲۹ ;طه (۲۰) آيه ۷۹ ;بقره (۲) آيه ۱۶ ;اعراف (۷) آيه ۳۰ ;انعام(۶) آيه ۵۶, يونس (۱۰) آيه ۳۲. ۴۲ . ر.ك به: بقره (۲) آيه ۱۰۸: تبـديل ايمان به كفر ;نساء (۴) آيه ۱۱۶: شـرك به خدا ;نساء (۴) آيه ۱۳۶: كفر به خدا ;سبأ (۳۴) آيه ۸: عقيده نداشـتن به آخرت ;زمر (۳۹) آيه ۲۲: قساوت قلب ;غافر (۴۰) آيه ۲۵: كيد كافران ;غافر (۴۰) آيه ۵۰: دعاء كافران ;شورى (۴۲) آيه ۱۸: مراء در مورد روز قيـامت ;ملك (۶۷) آيه ۹: تكـذيب رسالت پيامبر(ص). ۴۳ . ر.ك بـه: احزاب (۳۳) آيه ۳۶: (وما كان لمـؤمن ولامؤمنـة اذا قضـى الله ورسـوله امراً ان يكون لهم الخيرة من امرهم و من يعص اللّه ورسوله فقـد ضـلّ ضـلالاً مبينـا). ۴۴ . به ترتيب ر.ك به: ص(۳۸) آيه ۲۶ ;انعام (۶) آيه ۱۴۴ ;ابراهيم (۱۴) آيه ۳۰ ;نساء (۴) آيه ۶۰ ;نوح (۷۱) آيه ۲۷ ;آل عمران (۳) آيه ۶۹. ۴۵ . ر.ك بـه: امـام خمينى, المكـاسب المحرمه, ج ۱, ص ۱۳۶. ۴۶ . وسائل الشـيعه, ج ۱۲, ص ۱۲۸ و ۱۳۰. ۴۷ . همـان, ج ۱۲, ص ۱۶۹. ۴۸ . همـان, ج ۱۲, ص ۱۶۹, حديث۶ و ص ۱۷۰, حديث ۸. ۴۹ . همـان, ج ۱۲, ص ۱۶۹, حديث ۱ و ۴. ج ۱۲, ص ۱۷۰, حـديث ۷ و ۸ و ۹ و ۱۰ . ۵۰ . همـان, ج ۱۲, ص ۱۶۹, حديث۲ . ۵۱ . همـان, ج ۱۲, ص ۱۲۷, حديث۱ . ۵۲ . همـان, ج ۱۲, ص ۱۶۵,حديث۴ و ۵: (لعن رسول اللّه فى الخمر عشـرة, غارسـها و حارسـها و عاصـرها و شاربهـا و ساقيهـا و حاملها والمحمولـة اليه وبايعهـا و مشتريها و آكل ثمنها). ۵۳ . همان, ج ۱۲, ص ۱۲۷: (عن ابن اذينه قال كتبت الى ابى عبـداللّه(ع) اسأله عن رجل له خشـب فباعه ممّن يتّخذه برابط. فقال: لابأس به. وعن رجل له خشب فباعه ممّن يتّخذه صلبانا. قال: لا.) ۵۴ . امام خمينى, المكاسب المحرمه, ج ۲, ص ۲۹۳ـ۲۹۷. ۵۵ . همان, ج ۲, ص ۲۹۵ . ۵۶ . محمـد حسن نجفى, جواهر الكلام, ج ۲۲, ص ۵۷. ۵۷ .حج (۲۲) آيه ۳۰: (ذلك ومن يعظّم حرمات اللّه فهو خير له عند ربّه واحلّت لكم الانعام الاّ مايُتلى عليكم فاجتنبوا الرجس من الاوثان واجتنبوا قول الزور). ۵۸ . مفسـران در مورد (قول زور) چنـد وجه ذكر كرده انـد: ۱ـ افـترا به شـريعت و از پيش خود چيزى را حلال يـا حرام اعلام كردن ۲ـ شرك به خدا ۳ ـ دروغ و تهمت ۴ ـ تلبيه مردم در دوران جاهليت: لبيك لاشريك لك الا شريك هو لك بملكه و ما ملك. (تفسير الفخر الرازى, ج ۱۲, ص ۳۳). ۵۹ . لقمان (۳۱) آيه ۶: (ومن النـاس من يشترى لهو الحـديث ليضلّ عن سبيل اللّه بغير علم و يتّخـذها هزواً اولئك لهم عذاب مهين.) ۶۰ . وسائل الشيعه, ج ۸, ص ۲۶۸: (عبدالملك بن اعين قال: قلت لابى عبداللّه(ع): انى قد ابتليت بهذا العلم فاريـد الحاجـة, فـاذا نظرت الى الطالع ورأيت الطالع الشّر جلست ولـم اذهب فيها واذا رأيت طالع الخير ذهبت فى الحاجـة. فقال لى, تقضـى؟ قلت: نعم. قال: احرق كتبك.) ۶۱ . علامه حلّى, نهايـة الاحكام فى معرفة الاحكام, ج ۲, ص ۴۷۱: (وخرج على يوماً الى المسـجد و فى يد عمر شـىء من التوراة فامره بالقائها وقال: لوكان موسـى و عيسـى عليهما السـلام حيّين لما وسعهما الاّ اتّباعى). ۶۲ . نراقى, مسـتند الشيعه, (۲ جلدى), ج ۲, ص ۳۴۶: (من علّم بـاب ضـلال كـان عليه مثـل وزر من عمل به). ۶۳ . جرجى زيـدان, تاريخ تمدن اسلام, ج ۳,ص ۶۱ و ۶۳. ۶۴ . نصـراللّه پورجوادى, نشـر دانش, سال ۱۰, ش ۳. ۶۵ . غررالحكـم و درر الكلم, ج ۴, ص ۵۰۸: (قوّة سلطان الحجّة اعظم من قوّة سلطان القدرة). ۶۶ . مجلة الفكر الجديد, سال ۲, ش ۸, ص ۳۵۱. ۶۷ . بحارالانوار, ج ۲, ص ۹۶: (قال المسيح(ع): خذوا الحق من اهل الباطل ولاتأخذوا الباطل من اهل الحق كونوا نقاد الكلام. فكم من ضلالة زخرفت بآية من كتاب الله كما زخرف الـدرهم من نحاس بالفضّـة المموهـة, النظر الى ذلك سواء والبصـراء به خبراء). ۶۸ . زمر (۳۹) آيات ۱۷ ـ ۱۸: (والذين اجتنبوا الطاغوت ان يعبـدوها و انابوا الى اللّه لهم البشـرى فبشّر عباد. الـذين يسـتمعون القول فيتّبعون احسـنه اولئك الذين هديهم الله واولئك هم اولوا الالباب). ۶۹ . نهج البلاغه, خطبه ۱۹۳. (وقفوا اسماعهم على العلم النافع لهم.) ۷۰ . غافر (۴۰) آيات ۲۶ ـ ۲۸: (وقال فرعون ذرونى اقتل موسى وليدعُ ربّه انى اخاف ان يبدّل دينكم او ان يظهر فى الارض الفساد. وقال موسى انى عذتُ بربّى وربّكم من كل متكبر لايؤمن بيوم الحساب. وقال رجل مؤمن من آل فرعون يكتم ايمانه أتقتلون رجلًا ان يقول ربّى اللّه وقد جاءكم بالبيّنات من

ربّکم و ان یک کاذباً فعلیه کـذبه و ان یک صادقاً یصـبکم بعض الذی یعدکم ان الله لایهدی من هو مسرف کذاب). ۷۱ . از همین قبیل است احترام مرحوم سید رضی به (صابی). ۷۲ . علامه مجلسـی, بحارالانوار, ج۱, ص۱۸۰,حدیث ۶۵: (قال النّبی (ص): اطلبوا العلم ولو بالصّین فان طلب العلم فریضـۀ علی کل مسلم). ۷۳ . ابـو الحسین ورام, مجموعه ورام, ج۱, ص۳: (لایمنعنّ احـدکم هیبۀ النـاس ان یقـول فی حق اذا رآه او سـمعه). ۷۴ . خالـد محمـد خالد, بین یدی عمر, ص۱۱۴. این روایت را بخـاری چنین نقـل کرده است: (اتی النّبی(ص) رجلٌ یتقاضـاه فاغلـظ له فهمّ به اصـحابه. فقـال دعوه فـانّ لصاحب الحق مقالا). صـحیح البخاری (بیروت, دار الجیل), ج۳, ص۱۵۵. ۷۵ . کافی, ج۵, ص۶۴. ۷۶ . همان, ج۲, ص۳۲۰. ۷۷ . نهج البلاغه, خطبه ۲۱۶: (و ربّما استحلی الناس الثناء بعـد البلاء فلاتثنوا علیّ بجمیل ثناء لاخراجی نفسـی الی الله سبحانه والیکم من التّقیـۀ فی حقوق لم اَفرغ من ادائها و فرائض لابـدّ من امضائها فلا تکلّمونی بما تکلّم به الجبابره ولاتتحفّظوا منی بما یتحفّظ به عنـد اهل البادرۀ ولاتخالطونی بالمصانعـۀ). ۷۸ . بحارالانوار, ج۴۱, ص۵۵, حدیث۳: (وترجّل دهاقین الانبار له واسندوا بین یـدیه. فقال(ع): ماهذا الذی صـنعتموه؟ قالوا: خلق منا نعظّم به امراءنا. فقال: واللّه ماینتفع بهذا امراؤکم وانّکم لتشـقّون به علی انفسـکم وتشـقّون به فی آخرتکم وما اخسـر المشـقّۀ وراءها العقاب وما اربح الراحۀ معها الامان من النار). ۷۹ . همان, روایت ۲: (عن ابی عبداللّه(ع) قال: خرج امیرالمؤمنین علی اصحابه وهو راکب, فمشوا خلفه فالتفت الیهم فقال: لکم حاجۀ؟ فقالوا: لا یا امیرالمؤمنین ولکنّا نحبّ ان نمشـی معک فقال لهم: انصـرفوا فانّ مشی الماشی مع الراکب مفسدۀ للراکب ومذلّۀ للماشـی. قال ورکب مرۀ اخری فمشوا خلفه. فقال: انصرفوا فانّ خفق النعال خلف اعقاب الرجال مفسدۀ لقلوب النوکی). ۸۰ . کـافی, ج۲, ص۳۳۷. ۸۱ . همـان, ص۳۵۲. ۸۲ . همـان, ص۳۵۳. ۸۳ . همـان. ۸۴ . همـان, ج۳, ص۵۶۴ ;فقیه, ج۲, ص۱۳ ;تهذیب, ج۴, ص۱۰۳. ۸۵ . کافی, ج۸, ص۴۴ ;فقیه, ج۴, ص۳۹۴ و ج۱, ص۳۳۷. ۸۶ . ولایـۀ الفقیه, ج۳, ص۴۶۸. ۸۷ . همان, ص۴۷۱. ۸۸ . بحارالانوار, ج۱۴, ص۳۳۰, حدیث ۶۵: (یـا معشـر الحواریین تحبّبوا الی اللّه ببغض اهل المعاصـی و تقرّبوا الی اللّه بالتباعد منهم والتمسوا رضاه بسـخطهم). ۸۹ . دربـاره محـدوده موارد حرمت اضـرار به خود نظریه هـای مختلف وجود دارد, که پرداختن به آن مقاله مستقلی می طلبد. ۹۰ . قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران, اصل۱۷۷. ۹۱ . مشروح مذاکرات مجلس خبرگان قانون اساسی, ج۱, ص۴۲۹.(سخن نایب رییس مجلس خبرگان). منبع:فصلنامه حکومت اسلامی نویسنده:مهدی منتظر قائم

روش شناسی فهم مسئله آزادی در اندیشه سیاسی اسلام (۱)

روش شناسـی فهم مسـئله آزادی در اندیشه سیاسـی اسـلام (۱) ۱. هر تمـدنی دارای یـک (دانش مرکز) اسـت کـه همه دانش هـای دیگررا هـدایت و چارچوب دار می کنـد. در تمدن اسـلامی قدیم ، مانند تمدن رومی و یونانی ، فلسـفه ، محور قرار گرفته بود ;این فلسـفه یونانی یا رومی یا حکمت اسـلامی است که چارچوب مفهومی دانش های آینـده را تعیین می کنـد. ۲. هر تمدنی زمانی می توانـد به وجود بیاید و ماندگار شود که یک (چارچوب معرفتی) داشـته باشد که (چارچوب مفهومی حاکم) را شـکل وسپس این چارچوب مفهومی ، (چارچوب کنشـی) را تشکیل می دهد.این چارچوب کنشی نیز همان (عقلانیت حاکم) بر تمدن را شکل داده ،به همین دلیل ، فلسـفه یا حکمت ، عقلانیت حاکم بر تمـدن را سامان می دهـد. ۳. اصالت معنا تمدن آینده را تشکیل می دهد، به دلیل (سـیالیت فرهنگی) جهان که به وسـیله (رسانه های جهانی) به وجود آمـده است ،حکمت نیز متفاوت خواهد بود. آنچه غربی ها، برای توجیه وضـعیت جدیـدبه کار برده انـد، (اصالت لفظ یا اصالت نشانه) است که نام (جهانی شدن) یا (پسامدرنیسم) بر آن گذاشته اند. ۴. جهانی شدن همان اصالت نشانه است که از وحدت اصالت نشانه وپراگماتیسم در امریکا، و فلسـفه تحلیلی و اصالت نشانه در انگلستان به وجود آمده است (فرق دو نظریه جهانی شدن در امریکا و انگلستان).نتیجه این نظریه ، (سطحی ساختن معنا به لفـظ) است که جـذابیت خـودرا از طریق (تکرار نشـانه) به وجود می آورد که به آن (فرهنـگ پـاپ یـاعوام گرا) گفته می شود. ۵. پسامـدرنیسم نیز همـان اصـالت لفـظ اسـت . پسامـدرنیسم ، نظریـه ساختـار شـکنی معـانی متعیـن مـدرنیسم اسـت . پس اعتقـاد به

(تکثرگرایی معنایی) دارد که از (تکثرگرایی الفاظ) به وجود آمده است ; به عبارت دیگر، پسا مدرنیسم (تقلیل معنا به لفظ) است و از طریق این تقلیل ،تکثر لفظی را به تکثر معنایی سرایت می دهد که این همان (نهیلیسم فعال) اروپایی و غربی است . ۶. نتیجه جهانی شدن یا پسامدرنیسم ، (بی معنایی) خواهد بود که نتیجه آن افسردگی و واماندگی اجتماعی است ، چون معنا قصد و هدف می آفریند و تکثرگرایی معنا، بی مرز و بی تعین ، بی هدفی را می آفریند واین موجب از (هم پاشیدگی ساختار کنشی) خواهد شد. از هم پاشیدگی ساختار تمدنی غرب خواهد شد. ۷. اصالت معنا، در حالی که مزایای اصالت لفظ را دارد، از مشکلات آن نیز برکنار مانده است . اصالت معنا اصالت را به معنا می دهد و لفظ را درآن امحا و محور می کند. معنا پنجه ای گشوده دارد که همانا شهود است ،چون (معنا و شهود) دو عنصر به هم پیوسته است ، پس آن را به حوزه لفظ و نشانه می کشاند و قواعد لفظ و نشانه را نادیده نمی گیرد. (و ما من رسول الا ـ بلسان قومه لیبین لهم). ۸. این نظریه ، به دنبال یافتن (نظام تولید معنا و مبادله آن در ساختاریک دانش) است ، پس دانش در این نظریه ، نظامی فرهنگی است که تابع نظام جهان پدیداری یک جامعه است ، پس فلسفه معرفتی بر این مبنا، بر (ارتباطشناسی دانش ها) بنا می شود ;مشکل ارتباط شناسی ریاضیات یا فیزیک ، یا ارتباط شناسی علوم اجتماعی یا ارتباط شناسی اقتصاد... ۹. هر دانشی ، از معنا و نشانه های مربوط به آن شکل می یابد. معنا ونشانه بنیادهای شناختی و چارچوب حاکم بر دانش شناسی ، تمدن جدید را تشکیل می دهند و این معنا و نشانه ها ، تابع (آفاق و انفس)هستند، پس علوم بشریت متکثر و غنی می شوند و از سوی دیگر، نیز با(جهان پدیداری فطری) بشر به وحدت و تعامل می رسد. ۱۰. اصالت معنا با وحدت بخشی به دانش های بشری ، نهیلیسم معرفتی و ساختاری را از بین می برد و آنکه اهداف (فرهنگ های انسانی) به کار می گیرد و سپس با نشان دادن (کلمه سواء)، به تعامل میان دانش و میان فرهنگی بپردازد و این همان (وحدت در کثرت وکثرت در وحدت) است ، پس با توجیه گرایی به نفی دیگر فرهنگ هانمی پردازد و به دام شرک معرفتی غرب نمی افتد. ۱۱. نقد فرهنگ های بشری ، به علت گرفتار آمدن به دام اصالت لفظ ونشانه (مثل تقدس قائل شدن برای سنتی آباء) آگاهی شکل اسطوره به خود می گیرد و سپس شرک و تکثر گرایی در اسطوره ، تجلی می یابند، ازنقد دانش آنها ریشه می گیرد، چون فرهنگ ها در یک مدت طولانی که به تمدن تبدیل می شود و تمدن ها براساس (تعین) شکل می گیرند وتعین ها براساس (تکرار) به وجود می آیند و تکرار در معنی نیست ، بلکه در لفظ است ، پس اصالت لفظ به وجود می آید و (انحطاط معنایی) یک جامعه و تمدن را رقم می زند. ۱۲. (نظام رسانه ای دانش ها) در اصالت معنا بر این اساس بنیادمی گیرد که به تکرار دچار نشود: (من ساوا یوماه فهو مغبون). غفلت جای خود آگاهی نگیرد. پس ایده اعتبار بخش و عبرت بین را تبلیغ می کند. این (خلاقیت دانشی) را رقم می زند و این بر یک نکته انسان شناسی بنا می کند و آن (صاحبان عقول) یا (اولوا الالباب) است که نگاه عبرت بین به طبیعت و تاریخ و فرهنگ ها دارد. نویسنده:شریف لک زایی

روان شناسی فهم مسئله آزادی در اندیشه سیاسی اسلام (۲)

روان شناسی فهم مسئله آزادی در اندیشه سیاسی اسلام (۲) رویکرد روان شناسانه طرح مشکل در بعد جامعه شناختی مفهوم آزادی ، این مدعا را نیز به دنبال دارد که مشکل این بخش به نوعی توسط بعد روان شناختی حل می شود. به این معنا که نهادینه شدن آزادی ، می تواند محصول اتخاذالگوی خاص روانی و تربیتی ، به خصوص تربیت دینی ، در جامعه باشد. بااذعان به تاثیر اساسی و مهم آزادی و با عنایت به مباحث پیش گفته ،بحث در سطح رویکرد روان شناسانه پی گرفته می شود. به طور کلی از پنج الگو یا تیپ شخصیتی و رفتاری نام برده شده است که الگوی آزادی در هر کدام از آنها متمایز از دیگری است . طبیعی است که الگو و مفهوم آزادی در هر یک از این موارد پنج گانه متفاوت و متمایزاز دیگری است که می بایست در انواع تیپ های شخصیتی و روانی لحاظشود. این پنج نوع به این قرار است : الگوی بدنی ، الگوی اجتماعی ،الگوی فردی ، الگوی عقلی و الگوی قلبی . آزادی

از سوی هر کدام از این الگوها تفسیر خاصی می یابد و هر یک از این الگوها تلقی خاصی ازآزادی در ذهن خود دارند. این الگوها به ترتیب از سطوح پایین شروع شده و تا بالاترین لایه ، که والاترین و عالی ترین مرتبه است ، امتدادمی یابد. از این رو در پایین ترین سطح ، الگوی بدنی و پس از آن الگوی اجتماعی قرار دارد و در اوج آن از الگوی قلبی و با نسبتی کم تر از الگوی عقلی می توان یاد کرد. الگوی فردی ، در میانه این الگوها، دیدگاهی نسبتا متوسط از آزادی را ارائه می دهند البته با تفاوت هایی در درجه اهمیت نسبت به سایر الگوها.(۱) یکی از دلایلی که آزادی در جامعه ما همواره مبهم و نهادینه نشده باقی مانده این است که تلقی و تفسیر از آزادی در جامعه در پایین ترین سطح روانی و رفتاری خود، یعنی تیپ بدنی ، تداوم داشته است ومتاسفانه به لایه های بالاتر و والاتر روانی ، شخصیتی و رفتاری آدمی راه نیافته است . از این رو ترسیم چهره آزادی ، در حوزه عمل و نظر، همواره متفاوت و مبهم بوده است . در ایران غالبا به دلیل حضور نهادها ونظام های استبدادی و نیز تکیه و تاکید بر تربیت تنبیهی و مستبدانه ،صرفا الگوی بدنی و رفتاری مورد توجه قرار گرفته است و از دیگر انواع الگوهای شخصیتی کم تر اثری یافت می شود. حتی در برخی مواقع ،نخبگان ، که می بایست با توجه به جایگاه و منزلت خود در تیپ ها والگوهای رفتاری بالاتری نسبت به الگوی بدنی قرار داشته باشند، نیزآزادی را بیشتر در جنبه های سلبی آن در سطح الگوی رفتاری بدنی تعریف می کنند. می توان گفت از آن جا که نهاد و نظام استبدادی در پایین ترین الگوی روانی ، رفتاری و شخصیتی است از این رو صرفا به این بحث و این سطح از آزادی توجه شده است و لایه های دیگر، به هر دلیل ، مورد توجه قرارنگرفته است . این وضعیت به مرور و بعضا ذهن جامعه علمی را نیز به خود مشغول داشته و کم تر بر الگوی های رفتاری دیگر تاکید و توجه شده است . اندیشمندان مسلمان نبایست صرفا از دید الگو و تیپ شخصیتی ورفتاری بدنی به آزادی نگاه کنند، بلکه ضمن توجه به این سطح ازآزادی ، می بایست ابعاد متعالی و والاتر آزادی را لحاظ و مشاهده کنند.دیدگاه غالب اندیشمندان مسلمان در باب آزادی ، که دارای بعدی فقهی بوده اند، نشان می دهد آنان نگاهی همه جانبه و متعالی به آزادی ندارند وبرداشت آنان از آزادی صرفا در دیدگاه تیپ های رفتاری بدنی قابل تحلیل و تفسیر است و نه همه سطوح و لایه های آزادی در همه انواع تیپ های رفتاری مورد نظر. از این رو توصیه می شود برای گریز از یک سویه نگری و خطای در فهم مسئله آزادی به این مفهوم نگاهی همه جانبه و متعالی داشته باشند و همه سطوح روانی و رفتاری و شخصیتی رادر تعریف خود از آزادی لحاظ و آن گاه حکم صادر کنند. مایلم اشاره نمایم که در الگوی رفتاری و تربیتی صرفا استبدادی وخودکامانه بیش از هر چیز به الگو و تیپ بدنی بها داده می شود. در همین الگو تنبیه بدنی و نیز هرج و مرج جلوه می کند. آنچه که به گفته برخی ازاندیشمندان مسلمان ساده ترین و البته ضعیف ترین راه حل برای پاک کردن صورت مسئله است .(۲) الگوی تربیتی خانواده و جامعه ای که دارای بنیه های قوی علمی و دینی است ، از مرحله برداشت آزادی در الگوی رفتاری بدنی ، که در شمار ابتدایی ترین الگو است ، عبور کرده و کودک وفرد را به مراحل تربیتی اجتماعی و فردی و در ادامه عقلی و قلبی هدایت می کند. مشکل خانواده ها، نهادها و نظام هایی که از الگوی صرفا تنبیهی و به دیگر سخن استبدادی بهره می گیرند این است که در همان مراحل پایین الگوی تربیتی باقی می مانند و افراد را به رشد درخوری نمی رسانند. از این رو درک و فهم آزادی در چنین جامعه ای مبهم باقی می ماند و همواره مبتنی بر الگوی رفتاری بدنی است . در چنین وضعیتی اگر کسانی از منظر الگوی رفتاری سطح بالاتری با جامعه سخن بگویند،در جامعه به سطح بدنی ، محدود و تفسیر می شود. حتی اگر جامعه ازدرک و فهم دیگر لایه ها نیز آگاه باشد، اما باز هم نتیجه مطلوب حاصل نخواهد شد ;زیرا افراد با سایر الگوها پرورش نیافته اند. به عبارت دیگر، ازآنجا که شیوه تربیتی مبتنی بر الگوی رفتاری بدنی بوده است و افراد بادیگر الگوهای تربیتی رشد نکرده اند، از این رو در عمل آمادگی برای تحقق نقش های مربوط به دیگر حوزه های رفتاری و شخصیتی وجودندارد ;زیرا افراد چنین وضعیتی را تمرین نکرده و برای آنان نهادینه وملکه نشده است خلاف وضعیت فوق هم قابل تصور است ; زیرا در پاره ای از موارد بااندیشمندان و نخبگان با زبانی سخن گفته می شود که گویا آنان درهمان سطح الگوی بدنی قرار دارند و از مراحل بالاتر رفتاری وشخصیتی فارغ

هستند. این نوع نگاه همانند نگاه فوق الذکر یک سویه ویک جانبه است . بدیهی است هنگامی که یک متفکر و اندیشمند وصاحب نظر در حوزه های اندیشگی و فکری و فرهنگی سخن می گویدمراد و منظور وی را نبایست به سطح الگوی روانی بدنی تقلیل داد، بلکه بیش از هر چیز مراد و منظور آنان حوزه هایی فراتر از الگوی فیزیکی وتیپ بدنی قرار می گیرد و عرصه های دیگری را درمی نوردد. به نظرمی رسد نگاه به آزادی در این بخش نیز در جامعه ما با اعتدال و توازن همراه نیست و تفسیر از آزادی در جای خود مورد توجه قرار نمی گیرد وحمل بر شیوه ها و الگوهای ناهمگون می شود. خانواده و نظام سیاسی و اجتماعی مستبد و تربیت تنبیهی ، آدمی رابرای زیستن در الگوی رفتاری بدنی آموزش می دهد و از این رو اگرروزنه ای باز شود و نسیم آزادی در چنین خانواده و جامعه و نظام سیاسی ای وزیدن گیرد، به هرج و مرج و تحقق خواسته ها و امیال درونی تعبیر و تفسیر می شود. که البته آن هم پس از اندکی به دلیل این که زندگی را با دشواری مواجه می نماید به طور طبیعی به سمت نظم خشن واستبدادی کشیده می شود و آزادی ، به دلیل عدم درک درست از آن ، ازجامعه رخت برمی بندد. درک آزادی مطلوب و متعالی که در الگوهای شخصیتی غیر بدنی یعنی اجتماعی ، فردی ، عقلی و قلبی مطرح است ،کم تر مورد توجه واقع می شود و آزادی دائما در معنا و رفتار مبهم می ماندو کم تر به سمت نهادینگی و دریافت های متعالی و والا حرکت می کند. بنابراین جامعه در سطوح روانی و رفتاری همواره گرفتار استبداد و یاهرج و مرج است . تعادل و توازن در چنین جامعه ای دشوار حاصل می شود. با توجه به مباحث گذشته به نظر می رسد با دریافت این مشکله ،بتوان برای حل آن و حرکت به سمت جامعه مطلوب و متعادل ، الگوی روانی و تربیتی آزادانه را مطرح کرد. بنابراین لازم است خانواده ها،نهادهای مدنی و نهادهای آموزشی همه در راستای نهادینه کردن آزادی گام بردارند و به این مشکله و دشواره پایان دهند. البته در این میان نمی توان از نهاد خانواده غفلت کرد. چه بسا که بسیاری از امور درخانواده ها نهادینه می شوند، از جمله آزادی و تربیت در سطوح چندگانه روانی رفتاری و شخصیتی . رویکرد فقیهانه افزون بر مباحثی که در مقدمه نوشته حاضر ذکر شد، باید اشاره نمایم که نگاه فقهی به آزادی ، همواره در بحث آزادی در قالب تکالیف انسان ،انتخاب دین و مسئله ارتداد، کتب ضاله ، احکام فقهی امر به معروف ونهی از منکر و ... قابل اشاره است . مایلم بحث را با نظرات دو فقیه صاحب نام و برجسته و تاثیرگذار نهضت مشروطیت پی گیرم که چگونه رویکرد آنان ، به ویژه در بحث انسان شناسی ، در فهم و تلقی از آزادی تاثیر گذاشته است . با نگاهی کوتاه به نوشته های این دو فقیه برجسته عصر مشروطیت می توان دریافت که فهم این دو در ارتباط با بحث آزادی با یکدیگر متفاوت است . در واقع شاید بتوان گفت با توجه به مباحث انسان شناسی و نیز استنباط شرایط و اوضاع و احوال جامعه ایرانی ، رفتار و احکامی متفاوت از این دو فقیه را شاهد هستیم که دیدگاه های آنان در فهم آزادی را ناهمگون ساخته است . به نظر می رسد موضوع اساسی در اختلاف و تمایز اندیشه این دو فقیه بزرگ عصر مشروطیت افزون بر نوع نگاه انسان شناسی و مبانی موردتوجه خاص هر کدام در این بخش ، به دغدغه و مسئله فکری این دوعالم شیعی نیز مرتبط است . اگر به این پرسش پاسخ داده شود که دغدغه فکری نائینی و نوری چه بوده است و هریک از چه منظر انسان شناختی و فقهی درباره مشروطیت و پیرو آن مفهوم آزادی تامل کرده است ،می توان به پاسخ دست یافت . نائینی ، نظریه پردازی است که با اتخاذ مبانی خاصی ، به آزادی و خلع استبداد می اندیشد. در واقع وی به گونه ای به دنبال تبیین دین ودموکراسی است و مسئله Problem)) وی پاسخ به این دغدغه درجهان اسلام و ایران است . اما نوری ، با توجه به مبانی متخذه ، دیدگاهش را در راستای برقراری امنیت ، ثبات و نظم در گفتمان موجود ارایه می کندو به گونه ای سعی دارد مسئله را با نفی مفاهیم وارد شده به جامعه ، و به ویژه در انتهای نهضت مشروطیت با انکار آزادی ، حل و فصل کند. درنتیجه نائینی به موافق و نوری به مخالف مشروطیت ، و به تبع ، آزادی ،شهره می شود. با نگاهی به مباحث آیت الله نائینی در کتاب (تنبیه الامه و تنزیه الملة)(۳) می توان دریافت که با توجه به نوع نگاه انسان شناسانه وی ،آزادی عنصر اساسی حیات بشری است . وی آزادی را خدادادی ومرتبه ای از شوون توحید و از لوازم ایمان به وحدانیت خداوند می داند. ازاین رو انبیای الاهی در جهت بسط آزادی آدمیان تلاش

کرده انـد و رهایی ملل از استبداد از مقاصد اصـلی آنان بوده است . آزادی علاوه بر این که انسان را از جنبه نباتی و حیوانی خارج می سازد بر شرافت و مجد وعظمت انسان نیز می افزاید.(۴) هنگامی که شخص به آزادی دست می یابد، در واقع از رقیت و بندگی دیگران رهـایی یـافته و بنـده پـاک وخالص خـدا شـده است . در این صورت اطاعت از مستبدین ، شـرک به خداونـد به شـمار می رود.(۵) دعوت به حریت در انـدیشه نائینی در ابتـدا گرایش به توحید ناب وخالص و آن گاه گسستن و رستن از بند ظالمان است .(۶) بنابراین با دریافت دقیق مفهوم آزادی در اندیشه نائینی در می یابیم که وی اندیشـمندی است که به آزادی در پرتو شریعت می نگرد و از این رو ازوضعیت موجود نیز ناراضـی است و نسبت به برخی امور انتقـاد می کنـد ومعتقـد است برخی جرایـد، اهل منبر، دوسـتان نـادان و دشـمنان دانـا بهـانه ودسـتاویزی برای اسـتبداد فراهم می کننـد و به جای این که به مردم درباره آزادی و حقوقشان آگاهی بدهنـد آنان را از مقصد اصـلی به کلی دورمی کنند. آزادی در نگاه وی بی بندوباری و ترویج ابتذال نیست ، بلکه عنصـری است که برای پیشرفت و توسعه جامعه لازم و ضروری است . از این رونائینی برای اثبات سخن خود به بحث های تاریخی استناد می جویـد و براین بـاور است مـادامی که دو اصـل حریت و مساوات و فروع این دو –همان گونه که شارع آن ها را جعل کرده بود – به اسـتبداد تحول نیـافته بود:(سـرعت سـیر ترقی و نفوذ اسـلام محیر العقول عـالم شـد. پس از استیلای معاویه و بنی العاص و انقلاب و تبدل اصول و فروع مذکوره و کیفیت سلطنت اسلامیه به اضداد آن ها وضع دگرگون گردید).(۷) یادآوری این نکته ، اساسی است که نائینی در بحث های خود به تاریـخ اسـلام رجوع می کنـد و بر این اساس مـدعی است ، آزادی – که خدادادی است – در صدر اسـلام و حکومت اصـیل اسـلامی امکان و وجود داشته است اما بعدا حکومت ها به انحراف کشیده شده اند و حریت به عنوان یک عنصـر اساسـی و پیش برنده مسـلمانان از جوامع اسـلامی رخت بربسـته است . بدین ترتیب در اندیشه وی آزادی چیزی نیست که از غرب وارد جهان اسـلام شده باشد، بلکه اندیشه آزادی در اسلام مسبوق به سابقه است ، و در هیچ یک از ادیان و مذاهب اصیل نیز استبداد وجودنداشته است .(۸) در مقابل دیدگاه منتسب به نائینی ، به نظر می رسد با توجه به مبانی مورد توجه آیت الله شـیخ فضل الله نوری ، بحث امنیت و نظم و ثبات وانسـجام فکری ، اعتقادی و ملی جامعه ایران ، عنصـر مهم و اولویت انـدیشه وی به شـمار می رود. از این رو شایـد بتوان گفت همراهی نخستین او بـا نهضت مشـروطیت نیز به این سـبب بود که انتظار داشت به وسـیله آن نظم و امنیت در جامعه بسط و گسترش یافت . اما پس از مـدتی دریافت آن چه که منظور نظر او است تامین و برقرار نخواهد شد. نوری به صراحت از امتناع آزادی در متون دینی سـخن می گویـد ومعتقـد است : (بنای قرآن بر آزاد نبودن قلم و لسان است). وی از سویی منکر وجـود آزادی در مهم ترین متن دینی می گـردد(۹) و از سوی دیگر براین باور است که اعتقاد به آزادی مطلق حرف اشـتباهی است و حتی (این سـخن در اسـلام کلیتا کفر است).(۱۰) وی نه تنهـا بـا آزادی مطلق ،که بـا آزادی های مضاف نیز مخالف است و پیشـنهاد می کند واژه آزادی ازبحث های موجود حذف شود: (اگر از من می شنوید، لفظ آزادی را بردارید‌که عاقبت این حرف ما را مفتضح خواهد کرد).(۱۱) برای تاییـد مطلب می توان از قطعه ای که در فوق ذکر شـد نیز بهره جست ; زیرا در آن جا به فقـدان برخی آزادی های مضاف به قرآن اسـتنادمی جویـد. البته از این سـخن نمی توان نتیجه گرفت که نوری قائل به اسـتبداد است ، بلکه وی نیز در بحث هایش هماننـد مشـروطه طلبان به تحدیـد سـلطنت می اندیشـد و آن را تاییـد می کنـد: (این که بیان گردیدحدودی برای پادشاه و وزرا معین خواهـد شد خیلی خوب و به جا است .کسـی نمی تواند تکذیب کند).(۱۲) امـا در هر صورت وی به دلیل مبانی متخـذه خود بر آزادی تکیه نمی کند و حتی آن را موجب رخنه و آشـفتگی در دین اسـلام و ایجاد ناامنی در جامعه می داند. شایـد بتوان تاثیر نگاه انسان شـناسانه آیت الله نوری را که در مباحث فقیهانه وی نیز موثر واقع شده است در کلماتی که درباره مردم بیـان نمـوده است به خـوبی تحلیـل و ارزیـابی کرد. نـوری در مـواردی مردم را به بی بـاکی و ناپـاکی متصف می کنـد. به بـاور وی مشـروطه طلبان در ابتـدای کار اهـداف خود را به اجمال برگزار کرده اما پس از مدتی پرده از اغراض خودبرداشـتند و آنان را متهم می کنـد به (برداشـتن کنـد و زنجیر شـریعت ازمردم بی بـاک ناپـاک که هرچه بتواننـد (در)اعلانات و روزنامه جات ، نسبت به هر

محترمی از (بزرگان)دین و پیشوایان دین و علمای عاملین متدینین بگویند و بنویسند و به طبع برسانند).(۱۳) در این قطعه ، تلقی نوری از مردم این است که بی باک و ناپاک اند و شریعت ، چونان زنجیری آن ها را در بند کشیده تا از انحراف مصون مانند. موضوع امنیت و نظم و به ویژه امنیت مذهبی و اعتقادی ، عنصرمحوری در اندیشه نوری است . از این رو وی معتقد است آزادی به تضعیف عقاید مسلمانان و به تبع آن شریعت منتهی می شود و به صورت جدی به وضعیت موجود ایراد وارد می کند: (چرا این همه درجرایدشان تکریمات از فرقه زردشتی و سلاطین کیان می کردند و آن هارا که اخبث طوایف اند، طایفه نجیبه می خواندند؟ و چرا این همه جرایدپر از کفر را که سبب تضعیف عقاید مسلمین بود منع نمی کردند؟)(۱۴) هرج و مرج و ناامنی اجتماعی از نتایج آزادی در اندیشه نوری است .(۱۵) در رساله (تذکره الغافل و ارشاد الجاهل) سه ویژگی عمده ایران عبارت است از وجود مذاهب گوناگون ، قلت نظامیان و کثرت ایلات . این سه ویژگی آسیب پذیرهای ایران است که با استقرار واستیلای مشروطیت در هر سه بخش مشکل ایجاد می شود. و در این صورت دیگر از اسلام جز نامی باقی نخواهد ماند و قلت نیروهای نظامی نخواهد توانست امنیت اجتماعی را تامین کند و کثرت ایلات نیز منجربه طغیان و قتل و غارت و هرج و مرج و ناامنی خواهد شد.(۱۶) از این رومحدودسازی و نفی آزادی چاره کار پنداشته می شود. به هر حال در جمع بندی این دو دیدگاه فقهی ، که به نظر می رسد متاثراز مبانی انسان شناسی است باید گفت همان قدر که نائینی سعی می کندامکان و وجود آزادی در اسلام و تاریخ صدر اسلام را اثبات کند، نوری برخلاف او در تلاش است تا با استناد به متون دینی و به ویژه قرآن به امتناع آزادی در شریعت اسلام و قرآن حکم کند. نیز نائینی به رهایی ازاستبداد و کسب آزادی های سیاسی و اجتماعی و نه رهایی از خدا و دین می اندیشد و نوری از سوی دیگر در پی اثبات این است که در پرتو آزادی ،شریعت و مسلمانان تضعیف و هرج و مرج و ناامنی ترویج و قتل و غارت بر کشور مستولی خواهد گشت . نائینی در مباحث خود به نقش و جایگاه مردم در حکومت اشاره می کندو رای اکثریت را پذیرفته و معتبر می داند نوری در مقابل بر این اعتقاداست که مردم ، نفهم و جامعه ایران عقب مانده است و به آن مرحله ازرشد نرسیده است که بتواند به حکومت مشروطه تن دهد. وی رای اکثریت را نیز معتبر نمی داند و حتی آن را با مذهب شیعه در تضادمی بیند. نائینی یکی از مقاصد انبیا را تلاش برای رهایی ملل از استبدادمی داند و ضمن تایید مشروطیت و شعارهای آزادی گرایانه آن به فوایدآزادی بیان و قلم اشاره می کند. نوری معتقد است مشروطه طلبان با طرح شعار مشروطیت و به ویژه آزادی به دنبال تغییر شریعت و جایگزینی قانون هستند. با توجه به بحث های ارایه شده و نیز نکات فوق می توان به طور کلی نتیجه گرفت که دغدغه و مشکله نائینی ، تبیین فقیهانه دیدگاه های اسلامی درباره مهم ترین بحث های روز یعنی آزادی و تبیین نسبت آن با مباحث دینی بوده است . از این رو صرف نظر از همه مسائل می توان نائینی را اندیشمند طرفدار آزادی و نوری را اندیشمند طرفدار امنیت دانست . تاکید نوری بر محافظت از شریعت و نظم اجتماعی و جلوگیری از هرج و مرج از چنین دیدگاهی حکایت می کند. ضمن این که دربحث های نوری هیچ گونه تاییدی نسبت به آزادی مشاهده نمی شود. به نظر می رسد شکست نهضت مشروطیت در فقدان سازگاری امنیت و آزادی ، که متاثر از نوع نگاه به انسان و برخاسته از نگاه فقهی است ، رخ نمود. گرچه می توان دلایل دیگری نیز برای این شکست اشاره نمود امافقدان تعریف روشن و شفاف و کاربست آن در مشروطیت توانست درشکست آن کارساز و تاثیرگذار باشد. مردم از بند رهیده و آزادی طلب درتعارض آزادی و امنیت ، آزادی را ترجیح دادند اما بعدها به دلیل نهادینه نشدن آزادی در جامعه تن به سلطه استبداد سپردند که امنیت را برای آنان به ارمغان آورد. این بود که با توجه به دلسردی و خستگی بیش از حدمردم که در دام تنش ها و کشمکش ها افتاده بودند، استبداد توانست باتامین امنیت آنان خود را بر آنان تحمیل کند و بدون کم ترین مقاومت ازسوی مردم قدرت سیاسی را از آن خود نماید.(۱۷) خاتمه افزون بر رویکردهای مورد اشاره نبایست از دیگر رویکردها غفلت کرد.به ویژه در این زمینه می توان به رویکرد اقتصادی ، که به مباحثی درباره عرضه و تقاضا، مباحثات سرمایه داری و سوسیالیسم و... اشاره داردتوجه نمود. نیز باید رویکرد ادبی را با توجه به این که در تاریخ معاصرنقش قابل

توجهی داشته است مورد اشاره و توجه قرار داد و در فهم آزادی از آن بهره جست . رویکرد حقوقی ـ قانونی و ساختاری نیز در شمارمباحث دیگری است که می توان به آن اشاره کرد. مباحثی درباره مباحثات حقوقی و قانون اساسی ، مباحث تفکیک قوا و نهادهای حکومتی و نسبت آنها با قبض و بسط آزادی و... در این بخش می تواندر فهم مسئله آزادی مورد توجه قرار گیرد. نوشته حاضر را باید به مثابه درآمدی بر روش فهم آزادی تلقی کرد.زیرا آنچه ذکر شد بخشی از مباحثی است که می توان حول روش شناسی فهم مسئله آزادی مورد اشاره قرار داد. از آنجا که بحث حاضر بسیارگسترده بود بیشتر به مباحث اندیشه سیاسی اسلام و دیدگاه اندیشمندان مسلمان پرداخته شد. افزون بر این که می توان از نسبت نگره های اسلامی با یکدیگر در هر یک از رویکردها سخن گفت ،می توان از مباحثی یاد کرد که در مجموعه اندیشه غرب قرار می گیرد وجای طرح و بحث بسیار دارد. گو این که برخی از مباحث طرح شده درذیل اندیشه سیاسی اسلامی را می بایست با نگاهی به نگره غربی وتاثیرات آن بر اندیشه های اسلامی آن مورد توجه قرار داد. در غیر این صورت فهم آزادی و نظریه های مطرح با توجه به خاستگاه آن مقام وموقعیتی نخواهد یافت . به نظر می رسد بتوان از مجموع مباحث گذشته به این نتیجه دست یافت که مسئله روش شناسی فهم آزادی در حوزه های دانشی بسیارگسترده و متنوعی قابل طرح است . از این رو نیازمند بحث های مبسوطی در این زمینه است تا بتوان بحثی منسجم و استوارتر ارائه داد.در مجموع با توجه به مباحث پیش گفته شاید بتوان گفت دو حوزه دانشی در روش شناسی مفهوم آزادی ، یعنی رویکرد فقهی و رویکرد فلسفی ، درحوزه نظری و طرح مباحث آسیب شناسی فهم آزادی ظرفیت بیشتری دارد. یکی از عللی که جامعه ما نتوانسته به ثبات و توازن در فهم آزادی دست یابد تاکید بر یکی از حوزه های دانشی و تعمیم و تحمیل آن بردیگر حوزه های دانشی بوده است . از این رو در دوره هایی خاص مباحث فلسفی رونق گرفته و تاکید بسیاری بر حق بودن آزادی و اهمیت وضرورت و حضور و ظهور آن شده و محدودیت ها و موانع آن نادیده انگاشته شده است . از سوی دیگر در پاره ای از مواقع نیز محدودیت هابرجسته شده و سایر مباحث و از جمله اهمیت و ضرورت و حق بودن آزادی به فراموشی سپرده شده است . قبض و بسط مباحث نظری مسئله آزادی در این دو حوزه تمهید می شود. راه برون رفت از چنین پیچیدگی ها و چالش ها و فقدان توازن و ثبات مداوم ، همانا تاکید بر جامعیت فهم آزادی است . در واقع هم می بایست بربعد فلسفی و بسط آزادی تاکید و توجه شود و هم بر بعد فقهی و قبض آزادی . در چنین صورتی می توان در تدارک ساز و کارهایی بود که بتواندین هر دو را به صورت توامان در جامعه محقق سازد و جامعه را به تعادلی درخور رهنمون شود. در این زمینه به نظر می رسد از دو رویکرد دیگر می بایست بیشتر درحوزه ساز و کارهای تحقق آزادی بهره گرفته و سعی در تحقق و تضمین آزادی از طریق رویکردهای عینی مورد اشاره داشته باشیم . تاسیس ،تصحیح و تکمیل نهادهایی که وفادار به اندیشه آزادی باشند و تضعیف نهادها و سازمان هایی که دارای مشی اقتدارگرا هستند در رویکردجامعه شناختی می تواند موثر و مفید تلقی شود. از سوی دیگر تاکید برتمهید ساز و کارهای تربیتی مناسب و مطلوب و پرورش نسلی بامعیارهای درست و مبتنی بر آزاداندیشی و پرسش گری در رویکردروان شناختی می تواند ملاحظه و به کار گرفته شود. پی نوشت: ۱. برای مطالعه بحث تیپ ها و الگوهای شخصیتی و رفتاری و نگاهی که هر یک به مسئله آزادی دارد نگاه کنید به : علی اصغر احمدی ،(شخصیت ، رفتارها و گفتارها)، ماهنامه پیوند، شماره ۲۶۶، آذر ۱۳۸۰،ص ۲۸ ـ ۳۵. ۲. بنگرید به مباحث آیت الله دکتر سید محمد حسینی بهشتی در:نقش آزادی در تربیت کودکان ، تهیه و تنظیم بنیاد نشر و آثار واندیشه های شهید آیت الله بهشتی ، تهران : بقعه ، چاپ دوم ، ۱۳۸۰. ۳. مشخصات کتاب شناختی این اثر عبارت است از: محمدحسین نائینی ، تنبیه الامه و تنزیه المله ، با مقدمه و توضیحات آیت الله سیدمحمود طالقانی ، چاپ هشتم ، تهران : شرکت سهامی انتشار، ۱۳۶۱. ۴. همان ، ص ۲۸. ۵. همان ، ص ۲۷. ۶. همان ، ص ۱۲۱. ۷. همان ، ص ۱۷. به نظر نائینی وضعیت مسلمانان از صدر اسلام تاکنون به سه دروه تقسیم می شود: یکم دوره تفوق و سیادت مسلمانان که معلول آزادی و مساوات و نتیجه اجرای اصول اجتماعی و سیاسی اسلام است . از این منظر آزادی و مساوات از اصول اساس اجتماعی وسیاسی بشریت به شمار می رود.

دوره دوم ، دوره توقف مسلمانان ، که معلول تبدیل خلافت به سلطنت و سیطره استبداد بر جوامع مسلمان بوده است . در این دوره به باور نائینی از آن جا که آزادی و مساوات ازجوامع اسلامی رخت برمی بندد، زمینه های توقف و رکود مسلمانان فراهم می شود. و سرانجام سومین دوره ، تنزل و انحطاط مسلمانان است که نتیجه بیداری و هوشیاری غرب و نهضت های آزادی طلبانه آنان است . ۸. همان . ۹. غلامحسین زرگری نژاد، رسائل مشروطیت (۱۸ رساله و لایحه درباره مشروطیت)، چاپ نخست ، تهران : کویر، ۱۳۷۴، ص ۱۸۲. گفتنی است دو رساله از شیخ فضل الله نوری در این مجموعه احیا و منتشر شده است . رساله (حریت مشروطیت) به طور قطع از نوری است اما رساله (تذکره الغافل و ارشاد الجاهل) منصوب به نوری است و پژوهشگران معتقدند که این رساله به رغم تردیدی که وجود دارد از نوری است . ۱۰. همان ، ص ۱۸. ۱۱. همان . ۱۲. همان . ۱۳. همان ، ص ۱۵۸. ۱۴. همان ، ص ۱۸۱. ۱۵. حسین آبادیان ، مبانی نظری حکومت مشروطه و مشروعه ، چاپ نخست ، تهران : نشر نی ، ۱۳۷۴، ص ۴۱. ۱۶. غلام حسین زرگری نژاد، رسائل مشروطیت (۱۸ رساله و لایحه درباره مشروطیت)، پیشین ، ص ۱۸۸ و ۱۸۹. ۱۷. در زمینه نگاه فقهی به مباحث آزادی و برای مطالعه مبسوطبنگرید به : محمد حسن قدردان قراملکی ، آزادی در فقه و حدود آن ، چاپ نخست ، قم : بوستان کتاب ، ۱۳۸۲. نویسنده:شریف لک زایی

آزادی وآزادی عقیده درجهان بینی الهی ومادی

آزادی وآزادی عقیده درجهان بینی الهی ومادی همان گونه که درآغاز کتاب گفته شد، تفسیرآزادی، بستگی دارد به انسان شناسی؛ وانسان شناسی نیز وابسته به جهان شناسی است وبا تفاوت جهان بینی وانسان شناسی، تفسیر آزادی نیز متعدّد و متفاوت می گردد. جهان بینی الهی می گوید: جهان دارای مبدأ ومعاد است وبرای انسان، وحی ورسالتی آمده وانسان درعین طبیعی بودن، دارای حیثیتِ وجودی فراطبیعی می باشد ومسافری است که عوالمی را پشت سرگذاشته وعوالمی را پیش رو دارد وبا مرگ، نابود نمی شود، بلکه روحش، ازعالَمی به عالم دیگر منتقل می گردد. درمقابل این بینش، جهان بینی مادّی است که می گوید: جهان هستی، چیزی جز همین جهان محسوس مادّی نیست وآغاز وانجامی ندارد وزندگی انسان نیز میان میلاد ومرگ خلاصه می شود وپس ازمرگ، نابود می گردد وپاداش وکیفری وجود ندارد.قرآن کریم، سخن این گروه را چنین نقل می کند ?: إن هی حیاتنا الدّنیا نموت ونحی?ا?۱ ؛ یعنی جز همین حیات دنیوی وزندگی ومرگ آن، چیزدیگری نیست. براساس این دو جهان بینی واین دو منطق، دوگونه تفسیردرباره ی آزادی انسان پدید می آید. کسانی که جهان وانسان را درمادّه خلاصه می کنند، آزادی را همان رهایی مطلق وبی قید وشرط می دانند؛ البته تا آنجا که نسبت به دیگران تعدی نشود.آنان معتقدند که آزادی انسان، به معنای توان همه جانبه ی اودرانتخاب هرچیز وازجمله بردگی برای انسان های دیگر است . درنگاه آنان، انسان، آزاد است که دین را بپذیرد یا نپذیرد واگر نپذیرد، هیچ ملامتی براونیست؛ زیرا هیچ حقیقتی را ازدست نداده است.امّا درمکتب وحی، این رهایی مطلق، به معنای بردگی است؛زیرا چنین آزادی مطلقی برای انسان، معلول اِسارت اودر دست آرزوها وهوس ها می باشد واو درواقع، هوای درونی اش را پیروی می کند?:أفرأیت من اتّخذ إلهه هواه? ۲ ؛آیا دیدی آن کس را که هوس خود را بندگی کرد؟ باید عنایت داشت که اگر چه خداوند انسان را((تکویناً)) آزاد آفریده است و او درانتخاب هیچ دینی مجبور نیست، لیکن((تشریعاً)) موظّف است که دین حق را که خواسته ی فطرت پاک والهی اوست بپذیرد. راه رشد وکمال وهدایت، از بیراهه ی گمراهی وضلالت جدا ومتمایز گشته است وهرانسانِ خواهان سعادت وکمال، باید هدایت الهی رامغتنم شمارد وازطغیان وطاغوت دوری ورزد وبه خداوند ایمان آورد که درآن صورت، به دستگیره ی هدایت وطناب الهی دست یافته که هیچ گاه اورا درمیان راه نمی گذارد وازهدایت محروم نمی سازد ?:قد تبیَّن الرُّشد من الغیّ فمن یکفر بالطاغوت ویؤمن بالله فقد استمسک بالعروۂ الوثقی لاانفصام لها ? ۳ . برپایه ی جهان بینی اسلامی، هرباور انسان وهرگونه عمل او، دربرزخ ودرجهان آخرت، به شکلی خاص ظهور می کند وانسان، موجودی است که

همواره درحال هجرت از دنیا به برزخ و از برزخ به آخرت است ودراین میانه کفر والحاد وحق ستیزی، به چهره ی مار وعقرب ظهور می کند واین، نشانگر آن است که اندیشه ی نادرست، سمّ کشنده ی روح انسان است وخداوند هرگز راضی نیست که انسان با آزادی مطلقش ، دین حق را نپذیرد ویا سمّ کفر والحاد، خود را هلاک سازد. بنابراین، اگر چه انسان تکویناً موجودی مجبور نیست، ولی آزادی او، درداریره ی دین الهی ودستورهای حیاتبخش آن است نه فوق آن؛ وهیچ گاه کسی نباید بگوید من حق دارم دین الهی را نپذیرم؛ زیرا با نپذیرفتن دین خداوند که مطابق با فطرت انسانی اوست، درواقع، ازانسانیّت وعقل گرایی اش خارج می گردد. قرآن کریم، ازسویی، قلمرو آزادی عقیده را کاملاً تبیین کرده و چنین می فرماید ?:فبشّر عباد ? الّذین یستمعون القول فیتبعون أحسنه ?۴؛ (ای پیامبر!) مژده ده به آن بندگان من که سخن را می شنوند وازبهترینش تبعیّت و پیروی می کنند. ازسوی دیگر، ((سخن اَحسن)) را نیز معرفی نموده است ?: ومن أحسن قولاً ممن دعا إلی الله وعمل صالحاً وقال إنّنی من المسلمین ?۵؛ یعنی سخن چه کسی بهتر ازگفتار شخصی است که به سوی خدا فراخوانده، کار نیک را انجام دهد وبگوید: ((من ازمسلمانانم)). به این ترتیب، اگر چه قرآن کریم انسان ها را تشویق می کند تا سخن های گوناگون را بشنوند وسخن بهتر را برگزینند، درعین حال ، سخن بهتر را معرفی می کند وانسان را تشویق می نماید که براساس گرایش فطری خود، به آن سخن بهتر بگرود ومسلمانی باشد که کار نیک را می کند وبه سوی خداوند دعوت می نماید. وامّا آیاتی مانند ?وقل الحقّ من ربّکم فمن شاء فلیؤمن ومن شاء فلیکفر?۶ ونیز ? إنّا هدیناه السّبیل إمّا شاکراً وإمّا کفورا? ۷ که بیانگر آزادی انسان می باشند، پیام آنها درباره ی آزادی تکوینی انسان است نه آزادی تشریعی؛ و معنایش این است که راه وچاه ، ازیکدیگر مشخص شده اند وانتخاب هریک، به دست شماست؛ زیرا شما مجبورنیستید ودرعمل می توانید هریک ازاین دو را اختیار کنید؛ اگرراه حق را رفتید، به بهشت وسعادت ابدی خواهید رسید واگر راه باطل را پیمودید، به آتش وجهنّم منتهی خواهید شد؛ نظیر آزادی انسان درانتخاب ((سَم)) و((شَهد)) که تکویناً آزاد است، ولی درشریعت وعقل، هرگز آزاد ورها نیست. آزادی عقیده دین، مجموعه ای از اعتقادات ویژه است که هرگز نمی توان آن را برکسی تحمیل کرد.اگر اصول ومبادی دیانت برای کسی حاصل نشود، دین نیز درقلمرو جانش وارد نمی شود و ازاینرو قرآن کریم، دریکی ازدرخشنده ترین آیاتش می فرماید ?لاإکراه فی الدّین?۸؛دین را نباید با اکراه واجبار به مردم تحمیل نمود. ذات اقدس اله، دل انسان را به گونه ای آفریده است که تنها به ((برهان)) سرمی سپارد ولذا می فرماید ?:إن الظنّ لا یغنی من الحق شیئاً ?۹. این آیه ، بیانگر این حکم ارشادی است که : ((سخن مظنون نگویید؛ زیرا اثری دردل دیگران ندارد)).((عقیده)) که امری علمی است نه عملی،اگر مبادی ومقدّماتش درنفس انسان پیدا شود، خود او نیز متحقّق می گردد واگر چنین نشود، قابل تحمیل نیست. افکار انسان، بربرهان ودلیل تکیه دارد وازاینرو ، نه خود انسان می تواند عقیده ای را برخود تحمیل کند و نه دیگران توان تحمیل براو را دارند. اثبات وسلب فکر وعقیده، به دست کسی نیست ونیازمند مبادی ومقدّمات علمی خویش است. اگر مقدّمات علمیِ مطلبی فراهم شد، اعتقاد به آن مطلب منعقد می شود واگرنه، آن را به صورت حقیقی باور نمی کند.عقیده، با ((عَقْد)) و((گِره خوردن)) ارتباط دارد وخودعقد، با تصدیق علمی ویقینی مرتبط است. دراعتقاد ، دوعقد وگِره لازم است؛ یکی میان موضوع ومحمول- که به همین جهت، ((قضیّه)) را((عقد)) می نامند- و دیگری میان محصول قضیّه ونَفْس ا نسان که این عقد دوم را ((اعتقاد)) می نامند. البته می شود انسان با تصوّراتی خیالی زندگی کند؛بدون آنکه آنها را از طریق دلیل وبرهان به دست آورده باشد؛ مانند بچه ها که غالباً درخیالند وبا خیال خود زندگی می کنند واین امر، به اقتضای حکمت الهی ومناسب با مقطع سنّی آنهاست؛ ویا مانند افرادی که با((مُد)) زندگی می کنند و روش ومنش وشیوه ی زندگی آنان را مدهای وارداتی تعیین می کند. چنین افرادی، زندگی خیالی دارند وبه جای شکوفایی عقل، خیالشان به فعلیّت درآمده است وبه اصطلاح علمی،((متخیّل بالفعل)) هستند و((عاقل بالقوّه))؛ زیرا برای کار خود، فاقد هرگونه برهان ودلیل منطقی می باشند. انسان ، وقتی به کمال می رسد که براساس حُسن اختیار خود، حق را بپذیرد. اکراه واجبار، اختیار را ازانسان می گیرد وبه همین دلیل، خدای سبحان درباره ی اندیشه

وعقیـده، آزادی را محور قرار داده واکراه دردین را جایز نمی داند و وظیفه ی انبیاء (علیهم السّلام) را عرضه وابلاغ دین می داند? ما علینا إلّا البلاغ المبین?۱۰ وبه پیامبر اکرم(صـلی الله علیه وآله وسـلم) می فرماید ?: لعلّك باخع نفسك ألّا یکونوا مؤمنین إن نشأ ننزّل علیهم من السّـماء? ایـةً فظلّت أعنـاقهم لهـا خاضـعین ?۱۱؛ گویـا توقـالب تهی می کنی برایـن انـدوه که چرا اینـان ایمـان نمی آورند؛ اگر ما بخواهیم، چیزی را از آسـمان نازل می کنیم تا ایشان برای آن خاضع وفروتن شوند.پس خدای سـبحان، ایمان اجباری را سـعادت نمی دانـد وبرای آن، اثری درکمال انسان قائل نیست. پی نوشت: ۱.سوره مؤمنون، آیه ی ۳۷ . ۲. سوره ی جاثیه، آیه ی ۲۳. ۳. سوره ی بقره ، آیه ی ۲۵۶. ۴. سوره ی زمر، آیات ۱۷و ۱۸ . ۵. سوره ی فصلت، آیه ی ۳۳. ۶. سوره ی کهف، آیه ی ۲۹. ۷. سوره ی انسان آیه ی ۳. ۸. سوره ی بقره ، آیه ی ۲۵۶. ۹.سوره ی یونس(علیه السّلام)، آیه ی ۳۶. ۱۰.سوره ی یس، آیه ی ۱۷. ۱۱. سوره ی شعراء، آیات ۳و۴. منبع: ولایت فقیه(ولایت فقاهت وعدالت) ، مرکز نشر اسراء . نویسنده:آیت الله جوادی آملی

شورا و بیعت در حکومت اسلامی (۱)

شورا و بیعت در حکومت اسلامی (۱) پاره‌ای از نویسندگان مسلمان اهل سنت، در مقام توضیح و تبیین رأی اسلام در باب حکومت بـه آیــات و روایــات وارده دربـاره «شـورا» تمسـک جسـته‌اند و بر اسـاس آنهـا، نظـام سیاســی و حکومـتی اســلام را مردم سالاـر (دموکراتیک) یا چیزی شبیه به آن انگاشته‌اند. بعضی از نویسندگان شیعه نیز به سبب عدم آشنایی و انس کافی با مبانی نظری اسلام و تشیع و هم به علت غرب زدگی و تجـدد مآبی، تحت تأثیر چنان سـخنانی واقع شده و چنین اظهار نظر کرده‌اند که در زمان غیبت امام معصوم (علیه السـلام) نظام سیاسـی اسـلام همان نظام مردم سالاری است. برخی از اینان پا را فراتر گذاشته و مدعی شده‌اند که اساسا در اسلام، اصل این است که حکومت مردم سالار باشد، نهایت آن که ضرورت‌ها ایجاب می‌کرد که حکومت حضرت رسول اکرم (صلی الله علیه و آله) مردم سالارانه نباشد. هدف اصلی این بوده است که نظام سیاسی حاکم بر مردم مردم سالار باشد و افراد جامعه خودشان حاکم و دیگر متصـدیان امور را تعیین کننـد؛ لکن از آنجا که در سه چهار دهه نخست پس از هجرت پیامبر گرامی اسـلام (صـلی الله علیه و آله) مسـلمین دوران انتقال از جاهلیت به اسـلام را می‌گذراندند و طبعا فاقد رشد سیاسـی و اجتماعی کافی بودنـد، به ناچار موقتا از آن شـیوه مطلوب حکومت صـرف نظر شد و حکومت‌هایی غیر مردم سالار تشـکیل گردید. حکومت پیامبر اکرم (صـلی الله علیه و آله) غیر مردم سالاـرانه بود، امـا زمینه اجتمـاعی را برای تحقق تام و کامل نظام مردم سالاری آماده می‌کرد. اگر از همان آغاز کار اوضاع و احوال مهیای تحقق نظام مردم سالاری بود؛ دین مقـدس اسـلام از ابتداء امر، حکومت مردم سالار را توصیه و تشریع می‌کرد. بررسی و نقد تفصیلی همه سخنان این نویسندگان اسلامی یا منتسب به اسلام، محتاج فرصتی دیگر است و بحث کامل درباره جایگاه و موضع، اعتبار و ارزش و حـد و مرز کاربرد شورا در اسـلام نیز مجالی وسیع‌تر می‌طلبد. در اینجا تنها به ذکر نکـات اصلی و رسم خطـوط کلی در این بـاب می‌پردازیم. شـورا در تعیین حـاکم در زمینه تعیین حـاکم بحث می‌شـود که آیا تعیین همه حکـام و حـتی پیـامبر گرامی اسـلام (صـلی الله علیه و آله) بایـد به دست شـورا باشـد یـا رأی شـورا فقـط در تعیین سـایر حاکمـان، غیر از رسول اکرم (صـلی الله علیه و آله) اعتبـار دارد. درباره این مسأله نیز بایـد گفت که از ضـروریات دین مبین اسـلام است که خدای متعال شـخص رسول اکرم (صلی الله علیه و آله) را به مقام حاکمیت بر مسلمین منصوب فرمود و هیچ کس دیگری در تعیین وی و اعتبار بخشـیدن به حکومت او تأثیر نداشته است. سراغ نداریم حتی کسی از اهل سنت و جماعت ادعا کرده باشد که اعتبار حکومت پیامبر گرامی اسـلام هم ناشی از شورا بوده است. بنابراین، الهی بودن حکومت شخص رسول اکرم (صلی الله علیه و آله) ـ و نه مردمی بـودن آن ـ مـورد اجمـاع مسـلمین است و جـای گفتگو نیست. دربـاره جانشـینان پیـامبر البته بین شـیعیان و سـنیان اختلاف نظر هست؛ اهل سنت می‌گویند : شورا فی الجمله در تعیین جانشینان پیامبر (صلی الله علیه و آله) دخالت دارد و برای اثبات رأی خود علاوه بر تمسک به بعضـی از آیات و روایات، به شورایی که خلیفه دوم برای تعیین خلیفه سوم تشـکیل داد اشاره می‌کنند

و احیانا آن را به عنوان «عمل صحابی» حجت می‌دانند . شیعه معتقد است همان‌گونه که حکومت شخص رسول اکرم (صلی الله علیه و آله) از طرف خدای متعال مشروعیت و اعتبار یافته بود، حکومت ائمه اثنی عشر (علیهم السلام) نیز چنین است . خدای متعال و پیامبر گرامی او (صلی الله علیه و آله) این دوازده امام معصوم را ـ با صرف نظر از سایر شؤون امامت ـ به عنوان ولی امر مسلمین و متصدی تدبیر و اداره جامعه اسلامی تعیین فرموده‌اند. مسلمین نه تأثیر و نفوذی در تعیین و برگزیدن اینان دارند و نه می‌توانند در خصوص ولایت و حکومتشان چون و چرا کنند، زیرا خداوند می‌فرماید: «و ما کان لمؤمن و لا مؤمنهٔ اذا قضی الله و رسوله امرا أن یکون لهم الخیرهٔ من امرهم و من یعص الله و رسوله فقد ضل ضلالا مبینا (۱) ؛ هیچ مرد مؤمن و زن مؤمنی حق ندارند وقتی که خدای متعال و فرستاده‌اش کاری را واجب و ضروری دانستند اختیار کار خویش داشته باشند؛ و هر که خدا و فرستاده‌اش را نافرمانی کند آشکارا به بیراهه رفته است.» البته اهل سنت نیز مفاد کلی آیه شریفه را پذیرفته‌اند و معتقدند که هیچ مؤمنی حق ندارد اوامر الهی و فرمانهای پیامبر گرامی را مورد بی‌اعتنایی، چون و چرا و مخالفت قرار دهد؛ نزاع آنان با شیعیان نزاعی صغروی است، آنان معتقدند که خدای متعال و پیام‌آورش کسی یا کسانی را به جانشینی رسول اکرم (صلی الله علیه و آله) معین و منصوب نفرموده‌اند و این کار را به خود امت اسلام واگذارده‌اند؛ اما به اعتقاد شیعیان، دوازده امام معصوم (علیهم السلام) از طرف خدای متعال به ولایت امر همه مسلمین و تدبیر و اداره جامعه اسلامی منصوب شده‌اند، چه مسلمین با این نصبها موافق باشند و چه نباشند. این موضوع از دیدگاه شیعه، امری قطعی و ضروری است که قوام مذهب تشیع بدان استوار است و به نصوص فراوانی از کتاب و سنت استناد دارد. بنابراین، اگر کسی خود را شیعه بداند و با این همه، در این امر شک و شبهه داشته باشد، یا از لحاظ فکری بسیار مستضعف است و هیچ گونه آشنایی با مبانی نظری مذهب شیعه ندارد یا منافق است و در واقع، به تشیع اعتقادی ندارد و می‌خواهد معتقدات شیعیان را دستخوش تغییر و تحریف کند. پس همان‌گونه که در زمینه قانونگذاری، از ضروریات دین اسلام این است که واضع قانون، اصالتا خدای متعال است و احکام ثابت و کلی الهی ـ چه فردی و چه اجتماعی ـ تا روز قیامت معتبر و پابرجاست و آنچه می‌تواند محل بحث و نظر باشد فقط احکام سلطانیه است، در زمینه تعیین حاکم نیز الهی بودن ولایت و حکومت پیامبر گرامی اسلام ـ و نه مردمی و شورایی بودن آن ـ از ضروریات دین اسلام است و در نتیجه از موضع نزاع بیرون می‌ماند. ولایت و حکومت دوازده امام معصوم (علیهم السلام) نیز ضرورت مذهب تشیع است. در نتیجه از دیدگاه شیعه، حکومت همه معصومین ـ و نه فقط شخص پیامبر ـ جای بحث و نظر نیست. تنها درباره اولیای امور مسلمین، در زمان غیبت امام معصوم، می‌توان بحث کرد که آیا باید توسط شورا، معین و منصوب شوند یا نه، و آیا شورا نفوذ و تأثیری در تعیین و نصب حاکم دارد یا نه؟ لذا آنچه می‌تواند مورد بحث قرار گیرد، تأثیر شورا در تعیین حاکمان در زمان غیبت امام معصوم (علیه السلام) است و مباحث دیگر متعلق به علم کلام و عقاید است و ارتباطی با حقوق اسلامی ندارد. شورا در قانونگذاری در زمینه قانونگذاری نیز باید دید که آیا وضع همه قوانین به دست شورا (۲) باید باشد یا رأی شورا فقط در وضع قوانین جزئی و موقت که به نام‌های «احکام حکومتی» ، «احکام ولایتی» و «احکام سلطانیه» خوانده می‌شود، نفوذ و تأثیر دارد. درباره این مسأله باید گفت بدون شک در دین مقدس اسلام قانونگذار اصلی خدای متعال است و آن احکام و قوانین اجتماعی که خدای متعال جعل و تشریع فرموده، تا روز قیامت، ثابت است و هرگز دستخوش نسخ و فسخ و مسخ نمی‌گردد و هیچ شخصی، خواه حقیقی یا حقوقی و هیچ گروهی اعم از فقها و غیر فقها، حق تغییر و تحریف آنها را ندارد، چنان که احکام و قوانین فردی الهی نیز چنین است . تغییر اوامر و نواهی الهی، در حکم شرک در ربوبیت تشریعی خدای متعال است. هیچ مسلمانی ـ اعم از سنی و شیعی ـ نمی‌تواند بپذیرد که کسی حق دارد احکام الهی را دگرگون کند یا اعتبار همه قوانین حاکم بر جامعه اسلامی در گرو شورا است. چنین توهماتی خلاف ضرورت اسلام است؛ ضرورت اسلام حق وضع همه قوانین را از شورا سلب می‌کند. آنچه در زمینه قانونگذاری، جای بحث و نظر می‌تواند باشد فقط این است که آیا شورا می‌تواند قوانین جزیی و موقت یا به تعبیری احکام ثانویه را که مورد حاجت جامعه مسلمین در هر مقطع خاص تاریخی است ـ وضع کند یا

نه. نفی یـا اثبات این امر، البته از ضـروریات اسـلام نیست. پس از این مقـدمه می گوییم: در زمینه تأثیر شورا در وضع قوانین جزیی و موقت هم، مسائـل فرعی متعـددی پیش می‌آیـد؛ اولاـً؛ این تـأثیر به دو گونه قابـل تصور است: الف) قوانین جزئی موقت مورد نیـاز جامعه ـ از قبیل احکام و مقررات راهنمایی و راننـدگی ـ به وسیله مردم وضع شود؛ یا بدین ترتیب که به آراء عمومی رجوع کنند و از یکایـک افراد جـامعه نظر بخواهنـد و رأی اکثریت آنـان را بپذیرنـد و به مرحله عمل و اجراء درآورنـد و یا بـدین شـیوه که مردم کسانی را به عنوان نمایندگان خود برگزینند تا آنان قوانین جزئی و موقت را وضع کنند. به هر حال خود مردم قانونگذار باشـند، چه بـا واسـطه و غیر مسـتقیم و چه بی‌واسـطه و مسـتقیم. ب) قوانین جزئی و موقت توسط ولی امر و حـاکم مسـلمین وضع شود؛ لکن وی مکلف باشـد که نخست بـا همه مردم یـا نماینـدگانشان مشـاوره کنـد و آراء مختلف آنان را بشـنود و سـپس با عنایت به رأی آنان، قانونی وضع کنـد. وظیفه حاکم مسـلمین ـ که قانونگـذار هم هست ـ این باشد که در مقام قانونگذاری، برای رأی مردم قدر و بهایی قائل شود. حال، سؤال این است که تأثیر شورا در وضع احکام سـلطانیه به کـدامیک از این دو صورت باید باشد؟ ثانیا؛ آیا باید همه مردم در وضع همه قوانین جزئی و موقت دخالت و تأثیر داشته باشند یا باید در میان قوانین جزئی و موقت فرق گذاشت، بعضی را به همه مردم و بعضـی دیگر را به پـاره‌ای از مردم ـ که دانش و آگـاهی خاصـی دارنـد ـ ارجاع کرد؟ ثالثا؛ اگر بنا باشـد که قانونگـذار حاکم مسـلمین باشـد، نه خود مسـلمین و روی موظف باشد به شورا رجوع کند، در موارد اختلاف چه باید کرد؟ چون یقینا اعضای شورا اختلافـاتی خواهنـد داشت و به ناچـار درباره هر مسأله‌ای به اکثریت و اقلیتی منقسم خواهنـد شـد، جای این سؤال هست که به هنگـام تعارض میان رأی اکثریت و رأی حاکم، کـدامیک را بایـد معتبر دانست؟ و آیا رأی اکثریت، برای حاکم مسـلمین الزام آور است، هر چند خودش به خلاف آن قطع داشـته و طرفدار اقلیت شورا باشد؟ به دیگر سـخن، آیا تأثیر شورا در وضع احکام سـلطانیه، فقط تا این حد است که زوایا و خفایای مطلب را پیش چشم ولی امر مسلمین آورد و ظرایف و لطایف کار را به او نشان دهد تا وی با روشن بینی و بصـیرت بیشتری، قانونی را وضع کنـد یا این که شورا بر ولی امر مسـلمین حکومت دارد؟ آیا اعتبار و قانونیت قانون در گرو رأی و نظر شوراست یـا نه؟ این یکی از مسائل مهمی است که در باب شورا طرح می‌شود. از آنجا که منابع فقهی و حقوقی ما کتاب و سنت است طبعا پاسخ این پرسشها نیز باید بر اساس آیات و روایات داده شود. شورا در قرآن پاره‌ای از آیات قرآن کریم نقل می کند که بعضـی از اشـخاص، در امور و شؤون مختلف با اطرافیان خود مشاوره می کرده‌اند. این آیات برخی از وقایع تاریخی را گزارش می کنند و جنبه تشـریعی ندارند، مثلا قرآن واکنش «بلقیس» ملکه سـبا را در برابر نامه حضرت سلیمان ـ علی نبینا و آله و علیه السلام ـ این گونه بازگو می کند که: «قالت یا ایها الملؤا انی القی الی کتاب کریم * انه من سلیمان و انه بسم الله الرحمن الرحیم * الا تعلوا علی و اتونی مسـلمین * قالت یا ایها الملؤا افتونی فی امری ما کنت قاطعـهٔ امرا حتی تشـهدون (۳) ؛ (ملکه سبا) گفت: ای اشـراف! نامه پرارزشـی به سوی من افکنده شده * این نامه از سـلیمان است و چنین می‌باشد! به نام خداوند بخشنده مهربان * توصیه من این است که نسبت به من برتری جویی نکنید و به سوی من آیید در حالی که تسـلیم حق هستید * (سـپس) گفت: ای اشراف و بزرگـان! نظر خود را در این امر مهم به من بازگوییـد، که من هیـچ کـار مهمی را بـدون حضور و مشورت شـما انجام نـداده‌ام» . در جای دیگر می‌خوانیم که یکی از پیروان حضـرت موسی (علیه السلام) با یکی از دشمنان آن حضرت نزاع کرد، پیرو آن حضرت از او کمـک خواست، حضـرت موسـی (علیه السـلام) مشتی به دشـمن زد که بی‌جانش کرد، روز دیگر همان شـخص تقاضای کمک کرد... در این میان اخباری از دربار فرعون به موسی (علیه السلام) رسید؛ «و جاء رجل من اقصا المدینهٔ یسعی قال یا موسی ان الملأ یأتمرون بک لیقتلوک فاخرج انی لک من الناصحین (۴) ؛ و (در این هنگام) مردی با سرعت از دورترین نقطه شهر (مرکز فرعونیان آمـد و گفت: ای موسـی! این جمعیت برای کشـتن تو به مشورت نشسـته‌اند، فورا (از شـهر) خـارج شو که من از خیرخواهـان توام.» پیداست که فرعون، در باب کشـتن حضـرت موسی ـ به کیفر این که آن حضرت مردی قبطی را کشته بوده است ـ با پیرامونیان خود به مشاوره نشسـته بوده است. این گونه آیات به خوبی نشان می‌دهـد که در سرتاسـر تاریخ بشـری، اسـتفتا و نظرخواهی از دیگران و

ائتمار و مشاوره با آنان امری بوده است که در میان عقلا و خردمندان، رواج و شیوع تمام داشته است، تا آنجا که کسی همچون فرعون که «أنا ربکم الاعلی» می‌گفت خود را از شورا بی‌نیاز نمی‌دید. پس ائتمار و مشاوره به عنوان یک قاعده شرعی و تعبدی توسط اسلام ابداع نشده است بلکه همه آدمیان، حتی مستبدترین و خودکامه‌ترین حکام و سلاطین تاریخ ـ کمابیش ـ به سودمندی و کارگشایی آن اعتراف داشته و دارند. از این قسم آیات نمی‌توان موضع و میزان اعتبار شورا در اسلام را دریافت. با صرف نظر از بناء عقلاـ نیز می‌توان حسن مشورت را حکمی عقلی دانست، زیرا وقتی که حصول یک مصلحت مطلوب است و کوششها همه صرف تحصیل آن می‌شود طبعا شناخت راههای گوناگون تحصیل آن مصلحت و فهم بهترین آن راهها مطلوب خواهد بود. مشورت یکی از اموری است که ما را به شناخت طرق مختلف تحصیل یک مصلحت و فهم بهترین آنها توانا می‌سازد. بر اثر رایزنی و تبادل نظر، جهات ابهام مسائل و مشکلات زدوده می‌شود و حقایق برای آدمی آشکارتر و روشنتر می‌گردد و انسان قدرت می‌یابد که با بصیرت و روشن بینی هرچه بیشتر به کاری روی آورد و بدان دست یازد. پس مشورت نیز مطلوبیت خواهد یافت. بنابراین می‌توان گفت که عقل حکم می‌کند به حسن مشورت برای کشف مصلحت و بهترین راه نیل به آن. در دو آیه نیز، به زن و شوهر سفارش شده است که در امور و شؤون مربوط به زندگی خانوادگی، با یکدیگر مشورت کنند؛ «و الوالدات یرضعن اولادهن حولین کاملین لمن اراد ان یتم الرضاعة... فان ارادا فصالا عن تراض منهما و تشاور فلا جناح علیهما (۵) ؛ مادران، فرزندان خود را دو سال تمام، شیر می‌دهند این برای کسی است که بخواهد دوران شیرخوارگی را تکمیل کند... و اگر آن دو، با رضایت یکدیگر و مشورت بخواهند کودک را (زودتر) از شیر بازگیرند، گناهی بر آنان نیست.» «و اتمروا بینکم بمعروف (۶) ؛ و (درباره فرزندان کار را) با مشاوره شایسته انجام دهید.» این دو آیه که در آنها با الفاظ تشاور و ائتمار، سفارش به مشورت در موارد خاص شده است در مباحث «اخلاق در خانواده» باید بررسی شود. اما آنچه برای موضوع بحث و تحقیق ما می‌تواند بیشتر مفید باشد دو آیه شریفه است که اکنون بدانها می‌پردازیم. نخستین آیه خطاب به پیامبر گرامی اسلامی (صلی الله علیه و آله) است که می‌فرماید: «فبما رحمة من الله لنت لهم و لو کنت فظا غلیظ القلب لانفضوا من حولک فاعف عنهم و استغفر لهم و شاورهم فی الامر فاذا عزمت فتوکل علی الله ان الله یحب المتوکلین (۷) ؛ به سبب بخشایش خدای متعال، با آنان نرمخو شده‌ای؛ اگر تندخو و سختدل می‌بودی از پیرامونت پراکنده می‌شدند. از آنان درگذر و برایشان از (خدای متعال) آمرزش بخواه و با آنان، در کارها مشورت کن. پس هنگامی که تصمیم گرفتی بر خدای متعال توکل کن که خدای متعال توکل کنندگان را دوست می‌دارد.» آیا مفاد این آیه این است که قوانین اجتماعی حاکم بر جامعه مسلمین اعتبار و قانونیت خود را از رأی مردم کسب می‌کند؟ آیا خدای متعال که اوامر و نواهی خود را، توسط پیامبر گرامی (صلی الله علیه و آله) به مردم ابلاغ کرده و آنان را از هرگونه چون و چرا و مخالفت نسبت به احکام الهی، به شدت منع و تحذیر کرده است، از پیامبر خود می‌خواهد که در مقام وضع قانون، رأی مردم را ملحوظ و محترم بدارد؟ آیا می‌توان به قرآن نسبت داد که برای مردم در وضع احکام و قوانین کلی و ثابت ـ اعم از فردی و اجتماعی ـ حقی قائل است؟ آیا مفاد آیه این است که مشروعیت و قانونیت حکومت شخص پیامبر (صلی الله علیه و آله) به رأی مردم بستگی دارد؟ آیا خدای متعال که پیامبر را بیش از خود مؤمنان نسبت به مؤمنان، صاحب حق می‌شناسد «النبی أولی بالمؤمنین من أنفسهم» (۸) اعتبار حاکمیت و ولایت او را منوط به موافقت عمومی مردم می‌داند؟ به روشنی پیداست که در این آیه شریفه، سخنی از ارزش بخشیدن جامعه به قوانین یا تفویض حق حکومت به کسی از طرف جامعه مطرح نیست. پس این مطلب ـ که خلاف ضرورت دین است ـ از مفاد این آیه هم بیرون می‌ماند. اگر در آنچه قبل از جمله «و شاورهم فی الامر» آمده است نیک تأمل کنیم، در می‌یابیم که امر به مشاورت با مردم مقتضای رحمت واسعه الهی نسبت به امت اسلامی است. توضیح آن که : اگر پیامبر گرامی اسلام در کارها و به هنگام وضع احکام سلطانیه با مسلمین مشورت نمی‌کرد، عدم مشاوره وی سبب می‌شد که مردم او را شخص مستبدی بپندارند که به افکار و آراء، نیازها و خواسته‌ها و مسائل و مشکلات مردم هیچ گونه اعتنایی ندارد و بی آن که ارزشی برای آنان قائل باشد زمام امور و شؤون

مختلف زندگیشان را به دست گرفته است و قوانینی وضع می‌کند و عمل بدانها را از آنها می‌خواهد؛ قوانینی که چه بسا برخلاف مصالح اجتماعی افراد جامعه باشد. اگر در نظر آوریم که ایمان، مراتب و درجات بی‌شمار دارد و همه مردم واجد مدارج عالی ایمان نیستند و اگر نیز از این نکته غافل نباشیم که برای مسلمین صدر اسلام ـ که نسبت به جاهلیت و شرک و کفر قریب العهد بودند ـ مسائلی از قبیل عصمت پیامبر و ولایت مطلقه وی چندان مفهوم و مقبول نبود؛ و نیز اگر فراموش نکنیم که در آن زمان، مثل هر زمان دیگری، گروه پرشماری از افراد جامعه، اگرچه اظهار اسلام و مسلمانی می‌کردند، در واقع منافقانی بودند که سعی داشتند به هر طریق ممکن در امور و شؤون جامعه اسلامی اختلال و هرج و مرج پدید آورند و نگذارند که کارها سر و سامان یابد و مسلمین روی آسایش و بهروزی ببینند، آنگاه به خوبی می‌فهمیم که پیدایش چنان توهمات و وسوسه‌ها در اذهان و نفوس مردم، امری بعید نبوده است. به همین علت بارها، وقتی که پیامبر (صلی الله علیه و آله) به کاری فرمان می‌داد از او می‌پرسیدند که آیا از جانب خدای متعال سخن می‌گویی یا از نزد خود؟ و آنچه در دل نهان می‌داشتند این بود که اگر او از نزد خود سخن می‌گوید و فرمان می‌دهد، مکلف به فرمانبرداری و پیروی نیستیم. اگر آن گمانهای باطل و خیالات خام به جان و دل مردم راه می‌یافت و توسط تشکیکات و وسوسه‌انگیزی‌های منافقین و دیگر دشمنان اسلام تقویت می‌شد، محبت مسلمین نسبت به پیامبر (صلی الله علیه و آله) به تدریج رو به کاستی می‌نهاد و این امر موجب می‌شد که آنان از پیرامون وی پراکنده شوند و راه عصیان و سرکشی در پیش گیرند. بدین ترتیب زمامداری و رهبری آن حضرت، روز به روز ضعیف‌تر می‌گشت و با ضعیف و ناتوان شدن دستگاه حکومت، مقدمات از دست رفتن وحدت جامعه و از هم پاشیدن اجتماع مردم فراهم می‌آمد. در نتیجه هم دنیای مردم تباه می‌شد و هم آخرتشان؛ از طرفی از برکات بی‌شمار زمامداری و رهبری آن بزرگمرد الهی، در همین دنیا محروم و بی‌نصیب می‌ماندند و از طرف دیگر، چون نسبت به وی عصیان و مخالفت می‌ورزیدند به ورطه کفر در افتاده، به عذاب اخروی گرفتار می‌شدند. خدای متعال، از باب لطف و مرحمتی که به همه آدمیان دارد، به پیامبرش امر می‌کند که به هنگام وضع قوانین جزئی و موقت، با آنان به مشورت بنشیند و به رایزنی بپردازد و با گوش سپردن به سخنانشان به افکار و آراء آنان پی‌برد، از نیازها و خواسته‌های آنان با خبر شود، و بدین شیوه راه آن همه پیامدهای فاسد را می‌بندد. به تعبیر دیگر، همان‌گونه که نرمخو بودن پیامبر گرامی اسلام (صلی الله علیه و آله) و تندخو و سختدل نبودن وی این فایده را دارد که مردم از پیرامون او نمی‌پراکنند، در گذشتن او از آنان و آمرزش خواستنش برای آنان و مشورت کردنش با آنان همه مانع پراکندگی آنان از اطراف وی می‌شود. خدای متعال چون نهایت لطف و رحمت را به بندگان خود دارد، می‌خواهد که از برکات عظیم مادی و معنوی حکومت و ولایت رسول اکرم (صلی الله علیه و آله) بی‌بهره نمانند و برای آن که این بهره‌برداری امکان پذیر شود آن حضرت را نرمخوی و مهربان می‌کند و از وی می‌خواهد که هم خود از گناهان و لغزش‌های مردم چشم بپوشد و هم از خدای متعال برایشان درخواست آمرزش کند و در کارها نیز با آنان مشورت داشته باشد. کوتاه سخن این که، «شاورهم فی الامر» دستوری است همانند «اعف عنهم» و «استغفرلهم» ؛ یعنی امر به مشاوره هم، مانند امر به عفو و استغفار برای جذب قلوب مردم و جلب موافقت جامعه و ـ در نهایت ـ حفظ مصالح اجتماعی است. پس این آیه در مقام تأسیس این اصل نیست که قانون حاکم بر جامعه و زمامدار و رهبر مردم، باید توسط خود مردم تعیین شود. این آیه می‌گوید زمامدار و رهبر مردم چگونه می‌تواند به بهترین شیوه، قانون معتبر جامعه را اجراء کند. ذیل آیه نیز، شاهد برداشت ماست که می‌فرماید: «فاذا عزمت فتوکل علی الله؛ پس هنگامی که تصمیم گرفتی بر خدا توکل کن» . این جمله دلالت دارد بر این که، پس از مشاوره و بعد از آن که بعضی امور خفی به ظهور پیوست یا میزان موافقت و مخالفت مردم نسبت به راه حل مسأله و روش رفع مشکل معلوم شد، پیامبر (صلی الله علیه و آله) ملزم نیست که رأی اکثریت مردم را بپذیرد و به مرحله عمل درآورد. کمکی که مشورت به ولی امر مسلمین می‌کند این است که هم خود مسأله و هم راه حل پیشنهادی او برای مسأله را روشنتر می‌سازد و بعضی از امور مرتبط با مسأله را ـ که احیانا از چشم او دور مانده ـ آشکار می‌کند و پس از پایان مشاوره، ولی امر بر اساس مصلحت جامعه

اسلامی تصمیم می گیرد؛ خواه مصلحت اقتضا کند که بر وفق رأی اکثریت مردم عمل شود ـ مانند آنچه به هنگام جنگ احد پیش آمد ـ و خواه مقتضای مصلحت، عمل کردن بر خلاف رأی اکثریت باشد و چنین نباشد که موافقت با اکثریت، مصلحتی قوی‌تر از مصلحت خود کار داشته باشد . به هر حال، عزم او تابع رأی اکثریت اعضای شورا نیست؛ وی محکوم مردم نیست و نمی‌تواند مکلف باشد به این که احکام و مقرراتی وضع کند که آنان بپسندند و بخواهند. آری فقط در آنجا که ادله طرفین (اکثریت و اقلیت) کاملا مساوی باشد یا هیچ یک از طرفین برای قول خود دلیلی نداشته باشد، چون به هر حال باید یکی از دو قول را برگزید، رهبر رأی اکثریت را می‌پذیرد و قانونیت می‌دهد. پس رأی رهبر مطاع و متبع است، نه رأی اکثریت افراد شورا. آیه مورد بحث هرگز دلالت ندارد بر این که رهبر مکلف است مطیع رأی اکثریت مردم باشد، این آیه حتی وجوب مشاوره با مردم را هم نمی‌رساند. آیا می‌توان گفت که عفو کردن مردم و استغفار برای آنان بر پیامبر (صلی الله علیه و آله) واجب است؟ همان گونه که عفو و استغفار، به عنوان دو کار خوب اخلاقی توصیه شده است، مشاوره نیز اخلاقا کار خوبی است و به همین جهت به آن سفارش شده است و همان طور که رهبر ملزم نیست همیشه عفو کند ـ و حتی گاهی حق ندارد که از گناهی درگذرد ـ لزومی هم ندارد که در همه کارها با دیگران به مشورت بپردازد. اینک به ذکر دومین آیه که برای موضوع بحث و تحقیق ما سودمند است می‌پردازیم: «فما أوتیتم من شیء فمتاع الحیوة الدنیا و ما عند الله خیر و أبقی للذین آمنوا و علی ربهم یتوکلون * و الذین یجتنبون کبائر الاثم و الفواحش و اذا ما غضبوا هم یغفرون * و الذین استجابوا لربهم و أقاموا الصلوة و أمرهم شوری بینهم و مما رزقناهم ینفقون * و الذین اذا اصابهم البغی هم ینتصرون (۹) ؛ آنچه به شما داده‌اند بهره زندگی اینجهانی است و آنچه در نزد خدای متعال هست بهتر و پایدارتر است برای کسانی که ایمان دارند و بر پروردگارشان توکل می کنند * و کسانی که از گناهان بزرگ و بدکاریها کناره می گیرند و چون به خشم می‌آیند می‌بخشایند * و کسانی که دعوت پروردگارشان را می‌پذیرند و نماز را به پای می‌دارند و کارشان در میان خود، به مشورت است و از آنچه روزیشان کرده‌ایم انفاق می کنند * و کسانی که هرگاه ستمی به آنها برسد طلب یاری و انتقام می کنند» . در این آیه شریفه، جمله «و امرهم شوری بینهم» در ردیف اوصافی که خدای متعال برای مؤمنان ممتاز و نمونه ذکر فرموده، قرار گرفته است. در این آیه مطالب بسیاری است که سعی می کنیم به بیان مطالب مهمتر اکتفا ورزیم. مطلب اول: بدون شک، مطلوبیت همه اموری که قبل از جمله مورد بحث آمده احکام عامی است که هر یک منحل به احکام فردی می‌شود؛ یعنی درست است که ایمان، توکل بر خدای متعال، کناره گرفتن از گناهان بزرگ و بدکاریها، بخشودن دیگران هنگام خشم، پاسخ مثبت به خدای متعال دادن، بر پای داشتن نماز، بخشیدن بخشی از دارایی به نیازمندان و انتقام گرفتن از ستمگران همه به جمع نسبت داده شده است، اما این بدان معنا نیست که هر یک از این امور باید به نحو دسته جمعی حاصل شود و مثلا همه باید به شکل گروهی، ایمان آورند یا بر خدای متعال توکل کنند. معنای «یجتنبون کبائر الاثم و الفواحش» این نیست که فقط اجتناب عمومی از گناهان بزرگ و کارهای زشت مطلوب است. «اقاموا الصلوة» بدین معنا نیست که فقط نماز جماعت خوب است بلکه اگر کسی به تنهایی نیز این امور را انجام دهد، مشمول آیه می گردد و مثلاـ کسی که به تنهایی انفاق می کند مشمول «مما رزقناهم ینفقون» خواهد بود. کوتاه سخن آن که، هر یک از این احکام، حکم عامی است که به احکام فردی بی‌شمار انحلال می‌یابد. سؤالی که در اینجا پیش می‌آید این است که آیا مطلوبیت مشورت هم که از آیه شریفه استفاده می‌شود از همین قبیل است یا نه؟ سه احتمال پیش روی ماست: احتمال نخست این که، مطلوبیت مشاوره نیز حکم عامی است که منحل به احکام فردی می گردد؛ یعنی یکی از اوصاف هر فرد مؤمن این است که در کارهای خود مستبد و خودکامه نیست بلکه برای کشف مصلحت خود و فهم بهترین راه رسیدن به آن، از آراء و نظرات دیگر مردم استفاده می کند. هر مؤمنی در امور و شؤون مربوط به خود، با دیگران مشاوره دارد و از دانش و آگاهی آنها سود می‌جوید. احتمال دوم کاملاـ مخالف احتمال نخست است؛ یعنی مؤمنین را دارای این صفت می‌داند که در امور و شؤون مربوط به کل جامعه با همدیگر به مشورت می‌پردازند. پس آیه شریفه به امر جمعی اشاره می کند و به

مشورت در مسائل شخصی و فردی کاری نـدارد. احتمال سوم این است که آیه شریفه به هیچ یک از این دو اختصاص ندارد بلکه مطلق مشورت را مدح می‌فرماید، خواه در امور فردی و شخصی باشد و خواه در امور اجتماعی و عمومی. از همه ضعیف‌تر، احتمال اول است؛ زیرا ظهور «امرهم شوری بینهم» در جمعیت بسی بیشتر از ظهور سایر جملاتی است که پیش و پس از آن آمده است. اگر آیه شریفه اختصاص به مشورتهای مربوط به امور فردی داشت و مراد این بود که هر کسی بایـد (یا بهتر آن است که) در کارهای خودش، بـا دیگران مشاوره کنـد، به حسب فهم مـا بهتر بـود که می‌فرمود: امورهم شوری بینهم لکن می‌بینیم که کلمه مفرد امر به ضمیر جمع هم اضافه شده است. آیه ظهور قوی دارد در این که امر مستند به جامعه است نه به فرد. پس دو احتمال دوم و سوم اقوی هستند، و از این دو، احتمال دوم قویتر است، اگر متعین نباشـد؛ یعنی اگر مراد فقط امور اجتماعی نباشـد، لااقل شامل امور اجتماعی هم می‌شود. پس بـدون شک در این آیه کریمه مشاوره برای امور اجتماعی، ممدوح و ستوده قلمداد شده است. مطلب دوم: در آیه شریفه مشـاوره مورد مـدح و سـتایش واقع شـده است ـ به تعبیر اصولیون بر اسـاس دلیـل حکمت ـ مفاد این مـدح این است که عمل کردن مستشیر بر طبق رأی مستشاران ـ در صورتی که قطع به خلاف رأیشان نداشته باشد ـ ممدوح و ستوده است. مطلوبیت مشورت به جهت آن است که طریقی به سوی کشف مصلحت و فهم بهترین راه وصول به آن است. پس اگر بر اثر مشورت چنـان کشف و فهمی حاصل شد، عمل بر طبق آن کشف و فهم نیز متعلق مدح خواهد بود و الا مشورت کاری لغو است. در روایات، کسی را که با شخصـی بصیری به مشاوره پردازد و آنگاه با رأی وی مخالفت کند نکوهیده‌اند. خلاصه آن که به دلالت حکمت استفاده می‌شود که بایـد به مشورت ترتیب اثر داده شود. اینک این سؤال رخ می‌نمایـد که آیا ترتیب اثر دادن به مشورت فقط اخلاقا امری ممـدوح است یا وجوب شـرعی و الزام قانونی هم دارد؟ آیا عمل کردن بر وفق رأی مستشاران ـ در حالی که قطع به خلاف رأی آنان حاصل نباشـد ـماننـد نفس مشاوره، فقط مـدح اخلاقی دارد یا آن که شـخص مستشـیر شـرعا مکلف و قانونا ملزم است که در مقام عمل با مسـتشاران موافقت کنـد؟ آیـا اگر مستشـیر عملاـ بـا مسـتشاران مخالفت کرد، مرتکب گناهی شـده است و تحت تعقیب قانونی قرار خواهد گرفت؟ باز سه احتمال رخ می‌نماید: احتمال اول این که، امر به مشاوره یا یک امر ارشادی است یا حداکثر مقتضی استحباب موافقت عملی بـا نظر اکثریت مسـتشاران است. بر طبق این احتمال، موافقت عملی با نظر اکثریت مسـتشاران امر اسـتحبابی یا به تعبیر دیگر امر اخلاقی دارد و نـه بیشـتر. احتمـال دوم ایـن اسـت که نـتیجه مشـورت، یعنی همـان رأی اکـثریت مسـتشاران، برای مؤمنـان مشـروعیت و قـانونیت دارد و از عمـل به آن گریزی نیست. بر وفـق این احتمـال، مشـورت حکمی شـرعی و قـانونی پدیـد می‌آورد. احتمال سوم این که، آیه شریفه در مقام بیان هیچ یک از دو احتمال مذکور نیست، بلکه فقط اصل شور و شورا را مدح می‌کند. آیه در مقام بیان این نیست که آیا مشورت حکم شـرعی و قانونی نیز می‌آورد یا نه؟ آیه فقط اصل مشورت را اخلاقا ممـدوح می‌داند و طبعـا هـم شامـل مـواردی می‌شـود کـه عمـل بر وفـق نظر اکـثریت مسـتشاران مستحب و اخلاقـا ممـدوح است و هم مـواردی را در برمی‌گیرد که عمل به نتیجه مشورت بنا به دلیلی خاص، وجوب شـرعی و الزام قانونی نیز دارد. نمونه این نکته در جملات قبل و بعد «امرهم شـوری بینهم» نیز وجود دارد مثلاـ «اقـاموا الصـلوة» به هیـچ روی، در مقـام تشـریع وجوب نمـاز نیست، حتی مورد این جمله نمازهـای واجـب نیسـت. خـدای متعـال در ایـن جمله، نمـازگزاران را مـدح می‌فرمایـد، چه کسـانی که نمازهـای واجب را به جـای می‌آورنـد و چه آنان که نمازهای مستحب را انجام می‌دهنـد. اما به هر حال، این جمله در مقام بیان این نیست که نماز واجب کدام است و نمـاز مسـتحب چیست و «مما رزقناهم ینفقون» هم هرگز انفاق را واجب نمی‌کنـد و حتی موردش نیز انفاقهایی واجب نیسـت بلکه انفـاق کننـدگان را می‌سـتاید. البته بعضـی از انفاق‌هـا ـ بنـا به ادله‌ای خاص ـ واجب است، ماننـد نفقه پـدر فقیر و بعضـی دیگر مستحب است. امـا این جمله حتی در مقـام بیان این نیست که آیا همه انفاقها واجب یا همگی مسـتحب است. به همین گونه «امرهم شوری بینهم» هم فقـط در مقام مـدح اصل مشاوره است و البته رجحان عمل بر وفق رأی اکثریت مسـتشاران را ـ در صورتی که قطع به خلاف آن حاصل نباشـد ـ نیز می‌رسانـد؛ لکن هیـچ‌گاه بر وجوب نفس مشورت و وجوب عمل به نتیجه مشورت دلالت ندارد. از

میان این سه احتمال، ظاهرا احتمال سوم متعین است. سیاق چهار آیه مذکور نشان می‌دهد که خدای متعال در مقام مطلق مدح و ستایش است، اعم از مدحی که به افعال واجب تعلق می گیرد و مدحی که به افعال مستحب متعلق است. بعضی از اموری که در این آیات آمده است استحباب دارد نه وجوب؛ مانند فروخوردن خشم و در گذشتن از خطاهای دیگران، که وجوبشان مسلم نیست مگر به عنوان ثانوی؛ یعنی در آنجا که مثلاـ موجب ابتلاـ به حرام گردد. همچنین جمله أمرهم شوری بینهم در مقام بیان این نیست که مشورت در کجا واجب است و در کجا مستحب و نیز بیان نمی‌کند که پس از انجام یافتن مشورت، اتباع از رأی اکثریت مستشاران در کجا واجب است و در کجا مستحب. این جمله در مقام بیان ممدوح بودن اصل مشورت است؛ که این نیز، بنا به قرائن عقلی و لبی، از مواردی انصراف دارد، از جمله آنجا که انسان به مطلب یقین داشته باشد و هرگز احتمال دگرگون شدن رأی خود را ندهد. همچنین بیانگر این نیز می‌تواند باشد که اطاعت از نظر اکثریت مستشاران ممدوح است؛ که این هم از مواردی منصرف است، مثل آنجا که مستشیر، در اثنای مشاوره و تبادل آرا، به مطلبی قطع بیابد و رأی اکثریت مستشاران بر خلاف قطع وی باشد. البته این گونه موارد نادر است. مطلب سوم: با چه کسانی باید به مشورت پرداخت؟ با همه اعضای جامعه یا با افراد و گروههای خاصی از جامعه؟ پاسخ این است که در شرع مقدس اسلام، تحدید نشده است که مستشاران چه کسانی باید باشند؛ (۱۰) و آیا همه مردم باید طرف مشورت واقع شوند یا افراد و گروههای خاصی از مردم؛ و آیا فقط مردان حق دارند که مستشار باشند یا زنان نیز از این حق برخوردارند؛ و آیا سن و طول عمر نیز در این امر دخالت دارد به گونه‌ای که اگر کسی سنش از مقدار معینی کمتر باشد نتواند مستشار دیگران شود؛ و آیا برای مستشار بودن، داشتن خصوصیتی اجتماعی یا فرهنگی ضرورت دارد؟ سکوت شارع مقدس در این موارد، به خوبی مؤید این است که در دین اسلام، قاعده‌ای تأسیسی به نام شورا در کار نیست. البته عقل حکم می کند که باید با کسانی مشورت کرد که واجد دو شرط اساسی باشند: نخست این که نسبت به موضوع مورد مشورت آگاهی و بصیرت داشته باشند؛ دوم این که عادل و متقی باشند تا در مشورت خیانت نکنند، همان چیزی را که می‌دانند و در می‌یابند اظهار دارند. بنابراین، آنچه با قطع و یقین می‌توان گفت این است که در هر امری نباید با همه افراد جامعه مشاوره کرد. پی نوشتها: ۱. احزاب / ۳۶. ۲. منظور از شورا یکی از این سه امر می‌تواند باشد: الف) شورای همه مسلمانان ب) شورای منتخبین مسلمانان ج) شورای گروه خاصی از مسلمانان مثل شورای اهل حل و عقد، شورای فقهاء و... ۳. نمل / ۲۹ ـ ۳۲. ۴. قصص / ۲۰. ۵. بقره / ۲۳۳. ۶. طلاق / ۶. ۷. آل عمران / ۱۵۹. ۸. «پیامبر نسبت به مؤمنان از خودشان سزاوارتر است» احزاب / ۶. ۹. شوری/ ۳۶ ـ ۳۹. ۱۰. در روایات اسلامی به برخی از ویژگی‌های مشاوران اشاره شده است مانند عهدنامه حضرت علی (علیه السلام) خطاب به مالک اشتر که می‌فرماید: «و لاـ تدخلن فی مشورتک بخیلاـ یعدل بک عن الفضل و یعدک الفقر و لا جبانا یضعفک عن الامور و لا حریصا یزین لک الشره بالجور فان البخل و الجبن و الحرص غرائز شتی یجمعها سوء الظن بالله؛ و بخیل را در مشورت خود داخل مکن زیرا تو را از نیکی و بخشش باز می‌دارد و به تو وعده فقر و ناداری می‌دهد و نه ترسو را چون تو را از اقدام در کارها سست می گرداند و نه حریص و آزمند را که شدت حرص و آز را با ستم، زیبا جلوه می‌دهد همانا بخل و ترس و حرص غرائز گوناگونی هستند که قدر جامع آنها بدگمانی به خداوند متعال است» نهج البلاغه، صبحی صالح، نامه ۵۳، ص ۴۳۰ و ر.ک. به بحار الانوار، ج ۷۵، ص ۱۰۳ روایت ۳۳. منبع:حقوق و سیاست در قرآن /خ نویسنده:آیت الله مصباح یزدی (دامت برکاته)

شورا و بیعت در حکومت اسلامی (۲)

شورا و بیعت در حکومت اسلامی (۲) موارد مشورت آیا در همه امور و شؤون اجتماعی باید مشورت کرد یا در پاره‌ای از آنها؟ آیا حاکم برای تدبیر و اداره جامعه، باید با دیگران به مشورت بنشیند؟ در پاسخ باید گفت: قرآن در مقام بیان این نیست که مشورت در کجا وجوب شرعی و قانونی دارد و رأی اکثریت یا همه مستشاران در کجا حجت است. پس با استناد به اطلاق یا عموم آیات

نمی‌توان پاسخ این دو پرسش را یافت. دو آیه مذکور چنان اطلاقی ندارند که بتوان از آن استفاده کرد که مشورت در همه جا واجب است؛ همچنین دارای چنان عمومی نیستند که وجوب عمل به رأی اکثریت مستشاران را در همه جا برساند. اگر دلیلی خاص در دست می‌بود که بر وجوب مشورت یا وجوب اطاعت از رأی اکثریت مستشاران دلالت می‌کرد، باید بررسی می‌کردیم که آن دلیل خاص چه اقتضایی دارد و چه کسانی را به عنوان مستشار می‌شناسد. اما ما نه خود چنین دلیلی در کتاب و سنت یافته‌ایم و نه شنیده یا خوانده‌ایم که کسی ادعا کرده باشد که در شرع مقدس اسلام، امری تعبدی درباره موردی خاص، وارد شده است و بر وجوب مشورت یا وجوب پیروی از اکثریت مستشاران، در آن مورد دلالت دارد. چون چنین دلیل خاص تعبدی در دست نیست، برای یافتن پاسخ آن دو پرسش باید به عقل رجوع کرد. عقل حکم می‌کند در مواردی که مصلحت لازم الاستیفایی در کار باشد و حاکم جامعه خودش با قطع و یقین آن را نشناسد و شناختن آن جز از راه مشورت، ممکن و مقدور نباشد ـ یا دست کم، احتمال این که آن مصلحت از راه مشورت بهتر از هر راه دیگری شناخته شود قوی باشد و احتمال این که به طریق دیگری غیر از مشورت بهتر معلوم گردد ضعیف باشد ـ مشورت واجب است. از سویی نباید یکی از مصالح جامعه اسلامی تفویت شود و از سوی دیگر، تنها راه یا بهترین راه شناخت آن مصلحت و شیوه استیفا و تحصیل آن، مشورت است. در چنین وضعی باید با دیگران به مشاوره پرداخت و از آراء و نظرات کارآگاهان مورد اعتماد کمک گرفت و سود جست. این همان حسن عقلی مشورت است که قبلا بدان اشاره شد. همچنین عقل حکم می‌کند که اگر بر اثر مشورت، حاکم واقع را کشف کرد و مصلحت را به قطع و یقین، شناخت و بهترین راه تحصیل آن را کاملا دریافت، باید بر طبق قطع و یقین خود عمل کند؛ و اگر پس از انجام یافتن مشورت، خود را دستخوش شک و تردید دید و امر دایر شد بین این که یا یکی از دو طرف شک را برگزیند یا رأی اکثریت مستشاران را ـ که همه کاردان و محل وثوقند ـ رأی اکثریت اعضای شورا را باید ترجیح دهد. اما اگر مصلحت لازم الاستیفایی در کار نباشد یا باشد و حاکم خودش، آن را به خوبی بشناسد یا نشناسد اما بهترین راه یا تنها راه شناخت آن مشورت نباشد، به حکم عقل مشورت نه فقط وجوب ندارد بلکه اساسا مورد حاجت نیست. و به فرض انجام یافتن مشورت، پیروی رأی اکثریت افراد شورا، به هیچ روی واجب (و حتی راجح) نیست، مگر این که در موضوعی خاص یک دلیل تعبدی داشته باشیم و گفتیم که از چنین دلیل خاصی اثر و نشانی ندیده‌ایم. (۱۱) به عبارت دیگر، مطلوبیت و حسن مشورت، فقط برای کسانی است که احتمال بدهند به وسیله آن، از نظرات دیگران سود می‌جویند و مجهولی را کشف می‌کنند. پس مشورت موضوعیت ندارد و حسن آن، حسن طریقی است؛ یعنی برای آن است که از روی یکی از امور واقعی پرده بردارد و جهلی یا اشتباهی را مرتفع سازد. بنابراین چنین نیست که در همه امور و شؤون اجتماعی مشورت واجب باشد فقط در آنجا که استیفاء و تحصیل مصلحتی ضروری باشد و مشاوره تنها راه یا بهترین راه شناخت شیوه صحیح و مطلوب تحصیل آن مصلحت باشد، مشورت وجوب می‌یابد. همچنین چنین نیست که در جمیع مشاوره‌ها پیروی از اکثریت مستشاران واجب باشد. تنها در آنجا که اصل مشورت وجوب داشته باشد و مستشاران کاردان و محل وثوق باشند و مستشیر خودش در نتیجه مشورت، صحیح‌ترین و مطلوب‌ترین شیوه تحصیل مصلحت را، با قطع و یقین نشناسد و در چنگال شک و تردد گرفتار بماند، اطاعت و اتباع از اکثریت مستشاران بر مستشیر واجب می‌شود. نتیجه‌ای که از مجموع سخنان ما برمی‌آید این است که شورا نه در وضع قانون تأثیر قاطع دارد و نه در تعیین مجری قانون؛ در زمینه قانونگذاری، وضع قوانین اولی و اصلی که از کلیت و ثبات برخوردار است ـ به حکم ضرورت اسلام، اختصاصا از آن خدای متعال است ـ و انکار این مطلب موجب کفر و ارتداد خواهد بود؛ در وضع قوانین ثانوی و اضطراری نیز ـ که جزئی و موقت است ـ رأی شورا تعیین کننده نیست. به صرف این که اکثریت یا حتی کل افراد جامعه به قانونی رأی مثبت دهند، از لحاظ شرعی آن قانون، قانونیت و مشروعیت نمی‌یابد. حتی اگر همه مردم درباره امری، رأیی مخالف رأی ولی فقیه ـ که نظرات او شرعا معتبر است ـ داشته باشند، باز رأی وی حاکم و مطاع و متبع است. هیچ دلیل نداریم بر این که رأی شورا یا نظر اکثریت یا همه مردم بر نظر و رأی ولی فقیه حاکمیت دارد. البته ممکن است که رأی و نظر

دیگران، احیانا در رأی و نظر ولی فقیه و در تصمیمات او تأثیر کند؛ ولی به هر حال، تأثیر با حاکمیت فرق بسیار دارد. پس، از دیدگاه اسلامی، ارزش و اعتبار هیچ قانونی به رأی مردم وابسته نیست. در زمینه تعیین حاکم نیز، نصب پیامبر اسلام (صلی الله علیه و آله) به منصب حکومت بر مسلمین، به حکم ضرورت دین اسلام و نصب ائمه اثنی عشر (علیهم السلام) به حکم ضرورت مذهب تشیع، از سوی خدای متعال صورت پذیرفته است، نه از طرف خود مسلمین و چون و چرا و شک و انکار در این مطلب موجب خروج از دین اسلام یا مذهب تشیع خواهد بود. در نصب دیگر حاکمان نیز نظر مردم تعیین کننده نیست زیرا ولایت بر انسان‌ها، اصالتا مختص خدای متعال است و بنابراین، هموست که حق تفویض ولایت به دیگری را دارد، نه مردم که بر خودشان نیز ولایت ندارند. رأی مثبت همه یا بیشتر مردم به ولایت و حکومت یک شخص، به حاکمیت وی اعتبار و ارزش شرعی نمی‌بخشد. پس این سخن که نظام سیاسی اسلام، به استناد اصل شورا، قابل تطبیق بر نظام مردم سالاری غربی است، به هیچ روی، صحیح و پذیرفتنی نیست و مخصوصا از دو آیه مورد بحث استنتاج نمی‌شود. جایگاه شورا در نظام سیاسی اسلام آیا این همه بدین معناست که شورا در نظام سیاسی اسلام، هیچ گونه نفوذ و تأثیری ندارد؟ نه، هرگز چنین نیست؛ بلکه در این نظام، شورا در موارد متعددی مشکل گشا و کارساز است، از جمله در زمینه قانونگذاری؛ توضیح آن که بی‌شک ولی امر مسلمین حق دارد احکام سلطانیه، یعنی همان قوانین جزئی و موقت را وضع کند، اگرچه درباره حدود این حق و گستره این ولایت ـ کمابیش ـ اختلاف نظر هست . برای آن که قوانینی که وضع آنها در قلمرو ولایت فقیه است اعتبار و ارزش شرعی و قانونی بیابد باید موافق مصالح دنیوی و اخروی مردم تشخیص داده شود و تشخیص موافقت همه احکام سلطانیه با مصالح مردم، شناخت عمیق و وسیع، نسبت به همه ابعاد و وجوه زندگی اجتماعی می‌طلبد؛ و ناگفته پیداست که حصول چنان معرفت ژرف و گسترده‌ای برای هیچ فرد غیر معصومی امکان پذیر نیست. ولی امر مسلمین هم، به هر حال انسانی است عادی و متعارف، و عادتا در بیش از یکی دو شاخه از علوم و معارف بشری نمی‌تواند متخصص و کارآگاه باشد. از همین رو که حاکم غیر معصوم احاطه علمی بر جمیع امور و شؤون جامعه ندارد، ناگزیر باید با دانشمندان و کارشناسان علوم و فنون مختلف مشاوره و رایزنی داشته باشد. به وضوح معلوم است که برای قانونگذاری در هر یک از امور و شؤون گونه‌گون حیات جمعی به متخصصان و کارآگاهان همان بخش باید رجوع کرد، نه به همه مردم. رأی نظر کسانی که در آن بخش متخصص و کارآگاه نیستند چه حجیتی می‌توانند داشته باشد؟ مگر در امور شخصی و فردی، به غیر از کارشناسان رجوع می‌شود؟ مثلا کسی که می‌خواهد خانه‌ای بسازد، برای یافتن یک طرح و نقشه خوب علاوه بر مهندس و معمار، آیا به بقال و عطار هم رجوع می‌کند؟ و آیا بیمار و دردمند برای درمان خود، هم با پزشک مشاوره و گفتگو می‌کند و هم با مورخ و نقاش؟ بقال، عطار، مورخ و نقاش گرچه هرکدام در علم و فن و حرفه خود، به عالیترین مدارج نائل آمده باشند، راجع به طرح و نقشه خانه و درمان بیماری و درد، نه حق ابراز رأی دارند و نه اگر سخنی بگویند مورد اعتنا واقع می‌شود. از این گذشته، برای حل و رفع مسائل و مشکلات هر بخش از امور و شؤون جامعه، با همه متخصصان و کارآگاهان آن بخش نیز نباید مشاوره کرد، بلکه فقط از اشخاص عادل و متقی آنها باید نظر خواست؛ زیرا نمی‌توان اطمینان داشت که اشخاص بی‌تقوا و فاسق و فاجر به مستشیر خود یعنی امت اسلامی و حاکم آن، خیانت نکنند. پس حاکم امت اسلامی برای وضع قانون و تصمیم گیری درباره هر یک از مسائل و مشکلات اجتماعی، باید فقط با کسانی مشورت کند که هم عادل و متقی باشند و هم در خصوص آن مسأله و مشکل، خبیر و بصیر باشند . بر این اساس، جامعه اسلامی شوراهای متعددی خواهد داشت که هر یک از آنها، در یک بخش از امور و شؤون زندگی اجتماعی، مشاور عالی ولی امر مسلمین خواهد بود. هر وقت که حاکم مسلمین برای وضع یک قانون جزئی و موقت ـ یعنی یکی از احکام سلطانیه ـ مشاوره را ضروری یافت، به شورای ذی‌ربط رجوع می‌کند و مسأله و مشکل را با آن شورا در میان می‌نهد و از افراد شورا می‌خواهد که بهترین شیوه تحصیل و استیفای مصلحت منظور را با مطالعه و تحقیق و مشاوره بیابند تا وی آن را به صورت یک قانون، به جامعه اسلامی عرضه کند. اگر در نتیجه مشاوره حاکم مسلمین با افراد شورا خود وی بهترین شیوه و

مطلوبترین قانون را به قطع و یقین یافت، همان را به عنوان «قانون» اعلام می کند ـ خواه موافق با رأی اکثریت افراد شورا باشد و خواه نباشد ـ و اگر حاکم نتوانست به علم و جزم برسد، رأیی را که ادله قویتر دارد برمی گزینـد و در صورت مساوی بودن ادله طرفین، رأی اکثریت را می‌پذیرد. چون ولی امر فقیه‌ترین مردم، عالمترین آنان به اوضاع و احوال موجود در جامعه اسلامی و عادلترین و باتقواترین آنان است، بیش از هر کس دیگری می‌توانـد و حق دارد که بهترین رأی و قویترین قول را معین کنـد؛ و از آنجا که وی در عقل و کیاست، تدبیر و مدیریت اجتماعی و دلسوزی برای اسلام و خیرخواهی برای مسلمین، از همه برتر است، نهایتا رأی اوست که معتبر و ارجمند و مطاع و متبع خواهد بود. پس در نظام حکومتی اسلام نیز ضرورت دارد که برای حل و رفع بسیاری از مسائل و مشکلات اجتماعی و تأمین مصالح عمومی، رهبر مسلمین با اشخاص ذی صلاح به مشاوره بنشیند و حتی در بعضی از موارد، رأی اکثریت یا همه مستشاران خود را بپذیرد و بدان قانونیت بخشد. اما نکته‌ای که نباید از آن غفلت داشت این است که در هر حال آنچه به قانون مشروعیت می‌دهد رأی رهبر است نه رأی شورا. در زمینه تعیین حاکم نیز، شورا کارساز است؛ پیش از این گفتیم مجلس خبرگان ـ که مجموعه‌ای از برجسته‌ترین افراد جامعه در سه بعد فقاهت، تدبیر و مدیریت اجتماعی، تقوا و عدالت است ـ یکی از اعضای خود را که در دارا بودن مجموع این سه ویژگی، بر دیگران برتری دارد، برای تصدی ولایت امر مسلمین برمی گزینند. اعضای مجلس خبرگان به وسیله مشاوره و تبادل نظر با همدیگر یکی را از میان خود ـ که افقه و اعلم و اتقی است ـ انتخاب می کنند و به مقام رهبری منصوب می‌دارند. تعیین و نصب دیگر متصدیان امور نیز بر عهده شوراهایی است که افراد آنها هم متخصص و کارآگاهند و هم عادل و متقی. که قبلا شرح آن را خواندیم. فواید مشورت پیامبر (صلی الله علیه و آله) : (۱۲) ۱ ـ فراهم کردن پذیرش همگانی؛ گاهی طرح کردن مسأله و مشکل برای دیگران، خودش موضوعیت دارد. فرض کنید که معلمی برنامه‌ای درسی برای شاگردان خود تنظیم کرده است و در سودمندی و نتیجه بخشی آن، هیچ شکی ندارد. اگر این معلم بدون این که آراء و خواسته‌های شاگردان را جویا شود، اعلام کند که از آن پس، بر طبق آن برنامه درسی تدریس خواهد کرد و شاگردان نیز ـ چه بخواهند و چه نخواهند ـ موظفند که آن را رعایت کنند، بی‌شک شیوه درستی به کار نبسته است. اما اگر به جای اتخاذ این شیوه بی‌ثمر، برنامه پیشنهادی خود را با شاگردان در میان بگذارد و فوائد و منافع و امتیاز آن را نسبت به برنامه‌های دیگر بازگوید و از آنان نیز بخواهد که آراء خود را درباره آن ابراز کنند و جهات قوت و ضعف آن را نشان دهند، زمینه پذیرش آن را به خوبی فراهم می‌آورد. با این کار، اولا بسیاری از کسانی که در آغاز با برنامه مذکور مخالفند آرام آرام به گروه موافقان می‌پیوندند، و ثانیا زمانی که برنامه مزبور عملا و رسما برنامه درسی همگان شناخته شود، موافقان با رضا و رغبت بدان تن در می‌دهند و آن را به مرحله اجرا در می‌آورند و مخالفان هم، اگرچه از آن خشنود نیستند، لااقل احساس می کنند که نزد معلم قدر و قیمت دارند، چرا که طرف مشاوره او واقع شده‌اند . به هر حال، این روش موجبات جذب بیشتر دیگران را فراهم می‌آورد. خدای متعال نیز، برای آن که مردم احساس نکنند که رسول اکرم (صلی الله علیه و آله) مستبدانه حکم می‌راند و هرچه را خودش می‌خواهد با اجبار و اکراه بر آنان تحمیل می کند، از وی می‌خواهد که در کارها، از آنان نظر بخواهد و با آنان رایزنی کند. بدین وسیله زمینه پذیرش احکام سلطانیه در جامعه فراهم می‌شود و مردم بیشتر و بهتر به قوانین و مقررات عمل می کنند. در میان گذاشتن مسائل و مشکلات با مردم ـ دست کم ـ این فایده را دارد که پس از اتخاذ تصمیم، موافقان می گویند: این رأی خود ماست؛ ماییم که تصمیم می گیریم و مخالفان می گویند: به هر حال تصمیم گیری مستبدانه نیست، بلکه بسیاری از افراد جامعه با این قانون موافقند و خواهند گفت ما نیز اگرچه مخالف آنیم، در عمل موافقت می‌کنیم تا جامعه دچار هرج و مرج نشود. این یکی از فوائدی است که بر مشورت مترتب می‌شود. ۲ ـ تأمین همکاری و مشارکت عمومی؛ گاهی فایده دیگری هم بر مشورت، مترتب می گردد و مصلحت موافقت با شورا بر مصلحت خود کار ـ فی حد نفسه ـ رجحان می‌یابد. فرض کنید که صلاح کار در این است که در روزی معین و از نقطه‌ای مشخص با شیوه و شگردی مخصوص بر ضد دشمن حمله‌ای صورت پذیرد، اما کسانی که باید در این حمله حضور و مشارکت داشته باشند

با آن موافق نیستند و حمله‌ای دیگر، با ویژگی‌های دیگر را بر وفق مصلحت می‌پندارند، و اگر به نحو جزمی اعلام شود که باید همان حمله صورت گیرد، علاوه بر آن که افراد مورد نیاز در حمله حضور نمی‌یابند و تشریک مساعی نمی‌کنند، عواقب نامطلوب دیگری هم به بار می‌آید؛ در اینجا موافقت با رأی مخالفان حمله مذکور مصلحتی دارد قویتر از مصلحت حمله نامبرده. این تنها یک فرض نیست، بلکه در تاریخ شواهد متعددی برای آن می‌توان یافت؛ چنانکه معروف است، در جنگ احد رأی شخص رسول اکرم (صلی الله علیه و آله) این بود که مسلمین از مدینه بیرون نروند و در درون شهر، با مشرکان مکه نبرد کنند؛ اما عده‌ای از جوانان که در جنگ بدر شرکت نداشته بودند و مشتاق شهادت و شیفته برخورد و رویارویی با دشمن بودند، از وی می‌خواستند که آنان را به میدان رزم با دشمن ببرد. مردانی بزرگسال و دل به شهادت بسته نیز می گفتند : «ای پیامبر خدا! می‌ترسیم دشمن بپندارد که ما از روبه‌رو شدن با او هراسیده‌ایم و نخواسته‌ایم که از شهر بیرون برویم و این باعث می‌شود که بر ما دلیر شوند. از سوی دیگر، در جنگ بدر بیش از سیصد مرد جنگی به همراه نداشتی و خدا تو را بر آنان پیروز ساخت و ما امروز عده‌ای بسیاریم، ما مدتها بود که آرزوی این روز را داشتیم و از خدا می‌خواستیم که چنین روزی را پیش آورد و اینک خدا آن روز را پیش آورده است.» رسول اکرم (صلی الله علیه و آله) اگر چه از اصرار آنان خوشش نمی‌آمد و می‌فرمود: «من از این نگرانم که شکست بخورید» ولی سرانجام تسلیم رأی آنان شد. (۱۳) شاید رأی ابتدایی خود آن حضرت یعنی سنگر گرفتن در شهر و آماده دفاع بودن موافق مصلحت بوده است و بعید نیست که اگر رأی آن حضرت پذیرفته می‌شد، مشرکان مکه به شکست سختی دچار می‌آمدند اما چون گروه پرشماری از مسلمین در خانه و شهر ماندن و وضع دفاعی به خود گرفتن را ننگ و عار می‌انگاشتند و راغب بودند که از شهر بیرون روند یک مصلحت ثانوی پدید آمد که موافقت با آن بر موافقت با مصلحت اولی رجحان داشت. در این گونه موارد ـ که رأی اکثریت افراد یک جامعه بر خلاف مصلحت است و با این حال، مخالفت با آن به صلاح نیست ـ می‌توان گفت که دو مصلحت در کار است؛ یکی مصلحت خود کار که رأی اکثریت با آن موافقت ندارد و دیگری مصلحت موافقت با رأی اکثریت مردم. و چون مصلحت دوم از مصلحت اول قوی‌تر است در مقام عمل باید در جهت آن حرکت کرد. ۳ ـ آموزش به دیگران؛ پیامبر خدا (صلی الله علیه و آله) مؤید به روح القدس است و هرگز نیازمند استفاده از آراء و افکار دیگران نیست و بنابراین نیازی به مشاوره و رجوع به شورا ندارد. (۱۴) با این همه، پیامبر (صلی الله علیه و آله) با دیگران به مشورت می‌پرداخت و با این کار به مردم می‌آموخت که از فوائد و منافع مشاوره غافل نشوند؛ مشاوره آن حضرت سبب می‌شد که شیوه و سنت نیکویی، پایه‌گذاری شده، رواج یابد. همه این وجوه سه گانه قابل انطباق بر مورد آیه «و شاورهم فی الامر» است. پی نوشتها: ۱۱. در پاره‌ای از روایات حضرت امیرالمؤمنین (علیه السلام) در برابر معاویه به شورا تمسک کرده، می‌نویسد: «همان جماعتی که با ابوبکر و عمر و عثمان بیعت کرده‌اند با همان شرائط با من نیز بیعت کرده‌اند، پس نه حاضران اختیاری دارند و نه غایبان می‌توانند آن را به هم بزنند و شورا فقط برای مهاجران و انصار است پس اگر گرد مردی اجتماع کردند و او را امام قرار دادند رضای خدا در آن است، بعد از آن اگر کسی با طعن و بدعت از فرمانشان خارج شود او را به جایگاه خود باز می‌گردانند و اگر امتناع ورزید به دلیل این که غیر راه مؤمنان را پیموده است با او می‌جنگند و خداوند او را به سزای اعمالش می‌رساند» (نهج البلاغه، ص ۳۶۶، نامه ۶) در توضیح این گونه روایات باید گفت: اینها بحث‌های جدلی است که خصم را بر اساس مبانی خودش الزام می‌کنند و بر اساس مقبولات او سخن می‌گویند نه بر مبنای آنچه خود قبول دارند . از این گونه بحثهای جدلی در قرآن کریم هم آمده است. مانند آیات ۲۱ و ۲۲ سوره نجم که می‌فرماید: «آیا پسر مخصوص شما و دختر برای او (خدا) است * این تقسیمی ظالمانه است» پیداست که اولا اسلام، برتری و فضلی برای پسران نسبت به دختران نمی‌شناسد و ثانیا بهتر یا بدتر بودن پسران چگونه دلیل می‌شود که خدای متعال باید پسر یا دختر داشته باشد؟ در این روایات نیز حضرت علی (علیه السلام) نمی‌خواهد شورا را به عنوان یکی از اصول نظام سیاسی اسلام معرفی کند بلکه می‌خواهد با معاویه بر طبق مبانی مورد پذیرش و ادعای خود او سخن بگوید تا شاید هدایت شود. ۱۲. درباره

امامان معصوم علیهم السلام نیز همین بحث صادق است چرا که آنان نیز همانند پیامبر (صلی الله علیه و آله) از هر نوع جهل، خطا و اشتباه مصونند و نیازی به شورا برای کشف مجهول یا رفع اشتباه ندارند. ۱۳. السیرهٔ النبویهٔ، ابن هشام، ج ۳، ص ۶۷ و تاریخ طبری، ج ۲، ص ۵۹، نقل به مضمون. ۱۴. این سخن درباره امامان معصوم علیهم السلام نیز جاری است. منبع:حقوق و سیاست در قرآن /خ نویسنده: آیت الله مصباح یزدی (دامت برکاته)

شورا و بیعت در حکومت اسلامی (۳)

شورا و بیعت در حکومت اسلامی (۳) مشاوره و مراجعه به آراء عمومی در جمهوری اسلامی ایران همه مطالبی که تاکنون گفته‌ایم در نظام جمهوری اسلامی ایران و رهبری امام امت (قدس سره) نمونه و نظیر دارد. امام امت، چندین بار و برای چندین امر، تأکید فرمود که از مردم نظرخواهی شود. اگر اوضاع و احوال اجتماعی و فرهنگی جامعه ایران، در روزهای پس از انقلاب اسلامی بررسی شود، درست و به صلاح بودن این نظرخواهی‌ها دانسته می‌شود. بسیاری از مردم، به سبب گرایش‌های آگاهانه و ناآگاهانه به فرهنگ غرب، برای دموکراسی قدر و قیمت فراوان قائل بودند، گروههای سیاسی گوناگون و رنگارنگ ـ که همگی به گونه‌ای با جمهوری اسلامی سر ناسازگاری داشتند ـ در داخل کشور، نظام جمهوری اسلامی را نظامی استبدادی معرفی می‌کردند و «ولایت فقیه» را دیکتاتوری آخوندی می‌خواندند، دستگاه‌ها و وسایل تبلیغاتی نظامهای کفر پیشه و شرک آلود و فاسد و مفسد شرق و غرب ـ که سرتاسر گیتی را تحت نفوذ و سیطره خود دارند ـ از سر عناد و کینه‌توزی نظام اسلامی ما را ضد مردمی و بی‌بهره از پشتیبانی عموم افراد جامعه معرفی می‌نمودند، در چنین اوضاع و احوالی امام امت تأکید می‌فرمود که از مردم درباره جمهوری اسلامی به عنوان نظام سیاسی مطلوب جامعه، نظر خواهی شود. تأکید بر نظرخواهی از مردم البته بدین معنا نبود که امام امت واقعا معتقد بود که نظام سیاسی کشور فقط در صورتی «جمهوری اسلامی» حکم خدای متعال است و بنابراین باید به مرحله عمل درآید، همه یا اکثریت مردم بخواهند یا نخواهند. آنجا که خدای متعال حکم و امر و نهی دارد دیگران حق اظهار نظر و ابراز رأی ندارند. امام امت با نظرخواهی از مردم، هم حکم خدای متعال را جامه عمل پوشاند و مصالح جامعه اسلامی را تأمین و تضمین کرد و هم به جهانیان ـ اعم از دوستان و دشمنان ـ ثابت کرد که نظام اسلامی، از حمایت بیش از ۹۸٪ مردم ایران برخوردار است و نه تنها ضد مردمی نیست بلکه به عکس، بیش از هر نظام دیگری در جهان امروز، برای آراء و نظرات مردم بها و ارزش قائل است و مردم سرنوشت خود را به دست خود رقم می‌زنند . وقتی که به همان شیوه مقبول و معمول نظامهای مردم سالار، از مردم درباره نظام سیاسی آینده کشورشان، نظرخواهی کنند و اکثریت قریب به اتفاق آنان «جمهوری اسلامی» را برگزینند، با یک تیر دو نشان را زده‌اند؛ هم از حکم خدای متعال عدول نکرده‌اند و هم تبلیغات خصمانه و دروغین دشمنان اسلام و مسلمین را نقش بر آب ساخته‌اند. نظرخواهیها و رأی گیریهای دیگری که انجام یافته است و خواهد یافت در این مقطع خاص تاریخی، به صلاح جامعه اسلامی است . (۱۵) از سوی دیگر در مواردی نیز، امام امت از مردم نظر نمی‌خواست و به آراء آنان رجوع نمی‌کرد زیرا اولا ـ چه بسا رأی اکثریت مردم موافق با مصالح دنیوی و اخروی افراد جامعه نیست و ثانیا وی می‌دانست که اگر امر یا نهی کند و حکمی صادر فرماید مردم اطاعتش می‌کنند. بنابراین هیچ مصلحتی، نظرخواهی از مردم را الزام نمی‌کرد و نیازی به این کار نبود. در این گونه موارد، امام امت قاطعانه حکمی صادر می‌فرمود و مردم یا مسؤولان امور مملکتی را به انجام دادن کاری تکلیف می‌کرد. می‌بینیم که موارد یکسان نیست. در هر مورد، رهبر جامعه اسلامی باید با در نظر گرفتن همه اوضاع و احوال و از جمله میزان موافقت یا مخالفت مردم، دریابد که صلاحدید اسلام و مصلحت مسلمین چه اقتضایی دارد. بیعت به دنبال بحث شورا مناسب است از موضوع «بیعت» ـ که بی شباهت به مسأله شورا نیست ـ سخن به میان آوریم؛ بعضی از نویسندگان، بیعت را در اسلام همچون رأی دادن و انتخابات در نظامهای مردم سالار غربی انگاشته و در صدد برآمده‌اند که از این راه، نظام سیاسی اسلام را مردم سالار

معرفی کنند. در پاسخ این ادعا باید گفت: درست است که در قرآن کریم سخن از بیعت با پیامبر اسلام (صلی الله علیه و آله) به میان آمده است و پاره‌ای از اخبار و روایات حاکی از بیعت مردم با بعضی از ائمه (علیهم السلام) است، لکن بررسی دقیق آیات و احادیث کاملاـ نشان می‌دهد که بیعت به هیچ روی شبیه رأی دهی نیست. درباره بیعت با پیامبر اسلام (صلی الله علیه و آله) باید گفت که به حکم ضرورت اسلام، ولایت آن حضرت بر مسلمین از سوی خداوند متعال مقرر شده بود و بر این اساس بیعت کردن یا نکردن مردم تأثیری در مشروعیت حکومت آن حضرت نمی‌توانست داشته باشد. لذا بیعت با پیامبر و امامان رمز و راز دیگری دارد که باید به جستجوی آن پرداخت و در اینجا به سه مورد اشاره می‌کنیم. اهداف بیعت الف) عضویت رسمی در جامعه اسلامی؛ گاهی بیعت مردم با پیامبر (صلی الله علیه و آله) به منظور ورود در جرگه مسلمین بود. همان گونه که امروزه اگر کسی بخواهد تبعه کشوری شود و در زمره مردم آن کشور به حساب آید، باید از بعضی مسؤولان امور آن مملکت درخواست حق تابعیت کند و با موافقت آنان، وی قانونا در شمار مردم آن کشور در می‌آید، در آن روزگار نیز، اگر کسی می‌خواست عضو امت اسلامی گردد و مسلمین او را از خود بدانند، با رسول الله (صلی الله علیه و آله) بیعت می‌کرد و از این راه به حلقه پیروان آن حضرت در می‌آمد . مردان و زنان مشرك و اهل کتاب با بیعت کردن به مسلمان شدن خود رسمیت می‌بخشیدند. خدای متعال به پیامبر خود فرمان می‌دهد که با زنان مکه بیعت کند و آنان را بدین وسیله، به جامعه اسلامی راه دهد؛ «یا ایها النبی اذا جاءك المؤمنات یبایعنك علی أن لا یشرکن بالله شیئا و لا یسرقن و لا یزنین و لا یقتلن أولادهن و لا یأتین ببهتان یفترینه بین أیدیهن و أرجلهن و لا یعصینك فی معروف فبایعهن و استغفر لهن الله ان الله غفور رحیم (۱۶) ؛ ای پیامبر! هنگامی که زنان مؤمن نزد تو آیند و با تو بیعت کنند بر این که چیزی را شریك خدا ندانند؛ دزدی و زنا نکنند، فرزندان خود را نکشند، تهمت و افترایی پیش دست و پای خود نیاورند و در هیچ کار شایسته و خوبی از تو نافرمانی نکنند، با آنها بیعت کن و برایشان از درگاه خداوند آمرزش بخواه که خداوند آمرزنده و مهربان است.» ب) پیمان وفاداری برای شرکت در امری مهم؛ گاهی نیز بیعت بدین منظور صورت می‌گرفت که شمار کسانی که جدا قصد داشتند در امر مهمی مانند جنگ مشارکت و فعالیت کنند، دانسته شود . حضرت رسول (صلی الله علیه و آله) همچون هر فرمانده لشگری می‌بایست میزان دقیق عده و عده خود را بداند تا بتواند بر اساس مقدار نیرویش، برنامه‌ریزی و تصمیم‌گیری کند. بدین جهت، با مسلمینی که برای جنگ آمادگی کامل داشتند بیعت می‌فرمود و بر پایه تعداد بیعت کنندگان طرح می‌ریخت و اتخاذ تصمیم می‌فرمود، مانند جریان بیعت رضوان در صلح حدیبیه که قرآن به آن اشاره می‌کند: «ان الذین یبایعونك انما یبایعون الله ید الله فوق ایدیهم فمن نکث فانما ینکث علی نفسه و من اوفی بما عاهد علیه الله فسیؤتیه اجرا عظیما؛ (۱۷) کسانی که با تو بیعت می‌کنند (در حقیقت) تنها با خدا بیعت می‌کنند و دست خدا بالای دست آنهاست، پس هر کس پیمان شکنی کند، تنها به زیان خودش پیمان شکسته است و آن کس که نسبت به عهدی که با خدا بسته وفا کند به زودی پاداش بزرگی به او خواهد داد.» «لقد رضی الله عن المؤمنین اذ یبایعونك تحت الشجرة فعلم ما فی قلوبهم فانزل السکینة علیهم و اثابهم فتحا قریبا * و مغانم کثیرة یأخذونها و کان الله عزیزا حکیما؛ (۱۸) خداوند از مؤمنان ـ هنگامی که در زیر آن درخت با تو بیعت می‌کردند ـ راضی و خشنود شد؛ خدا آنچه را در درون دلهایشان (از ایمان و صداقت) نهفته بود می‌دانست؛ از این رو آرامش را بر دلهایشان نازل کرد و پیروزی نزدیکی به عنوان پاداش نصیب آنها فرمود * و (همچنین) غنایم فراوانی که آن را به دست می‌آورند و خداوند شکست ناپذیر و حکیم است» . ج) احراز و اثبات مقبولیت؛ بیعت‌هایی که ائمه معصومین (علیهم السلام) با پاره‌ای از مردم داشتند نیز به قصد مشروع ساختن حکومتهایشان نبود، بلکه برای فعلیت بخشیدن و جامه عمل پوشاندن به حکومت‌هایشان بود. واضح است برای آن که کسی بتواند بر جامعه مسلمین حکومت کند باید صاحب دو ویژگی باشد: مشروعیت و مقبولیت. مشروعیت حکومت، به حاکم حق حاکمیت می‌دهد و مقبولیت آن به وی قدرت حاکمیت می‌بخشد. کسی که حکومتش مشروع نیست حق ندارد بر مردم فرمان براند، اگر چه مقبول آنان باشد؛ و کسی که حکومتش مقبول مردم نیست قدرت ندارد که بر آنان حکم براند، هر چند

حکومتش شرعا مجاز باشد. به عبارت دیگر، مشروع بودن حکومت یک شخص، وی را بالقوه حاکم می کند و برای آن که این امر از قوه به فعل درآید و شخص بالفعل نیز حاکم شود، نیاز به مقبولیت و پذیرش مردمی هست. جانشینان راستین رسول الله (صلی الله علیه و آله) مشروعیت حکومتشان را از خدای متعال دارند و اگر از مردم بیعت می گیرند برای آن است که مقبولیت حکومتشان احراز شود . اگر مقبولیت حکومت محرز گردد، حجت بر ولی امر تمام می‌شود و وقت آن می‌رسد که دست به کار شود و به رتق و فتق امور جامعه اسلامی بپردازد؛ حضرت علی (علیه السلام) می‌فرماید : «اما و الذی فلق الحبهٔ و برأ النسمهٔ لولا حضور الحاضر و قیام الحجهٔ بوجود الناصر و ما اخذ الله علی العلماء الا یقاروا علی کظهٔ ظالم و لا سغب مظلوم لالقیت حبلها علی غاربها و لسقیت آخرها بکأس أولها و لالفیتم دنیاکم هذه ازهد عندی من عفطهٔ عنز؛ (۱۹) آگاه باشید به خدا سوگند، خدایی که دانه را شکافت و انسان را آفرید، اگر جمعیت بسیاری که (برای بیعت با من) گرداگردم را گرفته بودند، حاضر نمی‌شدند و با حاضر شدن آنان برای یاری رساندن (در کار خلافت) حجت بر من تمام نمی‌شد و خدای متعال از دانشمندان پیمان نگرفته بود که در برابر شکم خواری ستمگر و شدت گرسنگی ستمدیده سکوت نکنند، بدون شک ریسمان خلافت را بر پشتش می‌انداختم (و آن را به حال خودش رها می کردم) و پایان آن را با همان پیاله آغازش آب می‌دادم و این دنیایتان را در نظر من، بی‌ارزش‌تر از آب بینی یک بز می‌یافتید» . یعنی اگر این اوضاع و احوال پیش نیامده و حجت بر من تمام نشده بود همان گونه که در آغاز و پس از رحلت رسول الله (صلی الله علیه و آله) بر به دست گرفتن خلافت و امارت پای نفشردم، اکنون نیز بر آن اصرار نمی‌ورزیدم. بیعت مسلمین با ولی امر غیر معصوم نیز مفید همین فایده است. گاه اوضاع و احوال اجتماعی چنان می‌شود که شخصی که خود را، برای تصدی حکومت و ولایت امر مسلمین، از سایرین اصلح می‌یابد و خویشتن را به تعهد این امر مکلف می‌بیند رجوع به مسلمین و نظر خواهی از آنان را در باب حکومت و ولایت خود به صلاح اسلام و جامعه اسلامی می‌داند. در این گونه موارد، حکومت چنان شخصی مشروعیت دارد و وی از لحاظ شرعی حاکم است، نهایت آن که برای تحصیل مصلحت یا مصالحی، رأی دادن مردم را ضروری تشخیص داده و به عنوان یک امر حکومتی از آنان خواسته است که رأی خود را درباره حکومت وی، ابراز کنند؛ نظیر آنچه در آغاز پیدایش و تشکل نظام جمهوری اسلامی در ایران انجام یافت. بعد از استقرار و ثبات حکومت حاکم نیز، ممکن است گاهی نظر خواهی از مردم یا عهد و پیمان گرفتن از آنان برای امری خاص، ضرورت داشته باشد . حاکم پس از تشخیص ضرورت، فرمان می‌دهد که مردم درباره آن موضوع خاص، رأی دهند. در همه این موارد، آنچه مهم است و نباید از آن غفلت داشت این است که تشخیص ضرورت رأی دهی و بیعت مردم بر عهده حاکم است و هموست که این امر را به صلاح اسلام و مسلمین می‌بیند و بدان حکم می کند، نه این که رأی دهی و بیعت، مشروعیت حکومت را تضمین کند. جان کلام آن که، حکومت اسلامی حکومتی الهی است، نه مردمی (به معنای مردم سالار و دموکراتیک) ؛ و اموری از قبیل شورا و بیعت نه به قانون قانونیت می‌بخشد و نه به حکومت، مشروعیت . خدای متعال است که به قانون و حکومت ارزش و اعتباری می‌دهد. البته در نظام اسلامی هر یک از شورا و بیعت، موارد استعمال و فواید و منافع خاصی دارد . پی نوشتها: ۱۵. این شیوه حکیمانه، در دوران پس از امام خمینی قدس سره و به رهبری حضرت آیت الله خامنه‌ای (مد ظله العالی) همچنان ادامه داشته و دارد. ۱۶. ممتحنه/ ۱۲. ۱۷. فتح/ ۱۰. ۱۸. فتح / ۱۸ ـ ۱۹. ۱۹. نهج البلاغه، خطبه سوم که به خطبه شقشقیه معروف است. منبع: حقوق و سیاست در قرآن /خ نویسنده: آیت الله مصباح یزدی (دامت برکاته)

مبانی فقهی مشارکت سیاسی (۱)

مبانی فقهی مشارکت سیاسی (۱) چارچوب نظری مشارکت سیاسی به لحاظ مفهومی, یک پدیده جدید و مختص به دولت های مدرن است ;هر چند به لحاظ مصداقی, نمودهایی از آن را می توان در نظام های کهن گذشته نیز شناسایی کرد. (۱) تعاریف

مختلف مشارکت سیاست بیان گر عدم اجماع نظر در مورد تعریف, شاخص ها و مولفه های این پدیده است. در حالی که برخی از پژوهش گران, این مفهوم را در دایره رقابت و نفوذ, محدود می نمایند, عده ای آن را فراتر از نهادهای رسمی دولت بیان می کنند. در مجموع می توان گفت ;مشارکت سیاسی, مجموعه ای از فعالیت ها و اعمال شهروندان برای اعمال نفوذ بر حکومت یا حمایت از نظام سیاسی است. (۲) در این تعریف, جهت گیری مشارکت سیاسی, هر دو سوی رقابت و حمایت را در بر می گیرد. برخی از پژوهش گران علوم سیاسی, مشارکت سیاسی را به دو قسم فعال و منفعل تقسیم کرده اند ;اما از آن جایی که مشارکت عمدتا در قالب رقابت و نفوذ ظهور می یابد, تمرکز عمده روی مشارکت فعال می باشد.(۳) ریشه و مبانی مشارکت سیاسی در افراد و جوامع مختلف, از گونه های متفاوتی برخوردار می باشد. به همان سان که دامنه مشارکت سیاسی جوامع, در لایه های شدید, متوسط و ضعیف جای می گیرد, سهم هر یک از عوامل موثر بر مشارکت سیاسی شهروندان نیز متفاوت خواهد بود. در بررسی این عوامل, از فاکتورهای متعدد ;سیاسی, اجتماعی, فرهنگی و محیطی می توان یاد کرد. این عوامل معمولا ـ در محورهایی, همانند: وضعیت اقتصادی, سیستم سیاسی, فرهنگ سیاسی, آداب و رسوم و باورهای مذهبی جمع بندی می گردد.(۴) از طرف دیگر, موانع مشارکت سازی سیاسی نیز با علل و عوامل مختلفی گره می خورد که پژوهش گر نمی تواند مجموعه ای از علل و عوامل ذهنی و عینی باز دارنده مشارکت سیاسی را از نظر دور دارد. بحث مبانی فقهی مشارکت سیاسی, ضمن آن که در صدد است تا مولفه های ممهد مشارکت سیاسی را از فقه سیاسی و آموزه های دینی استخراج نماید, این نکته را نیز دنبال خواهد کرد که فقدان مشارکت فعال در جوامع اسلامی, تا چه اندازه از عوامل سیاسی (سیستم سیاسی), اقتصادی و محیطی متاثر بوده و در این میان, در درون مولفه های فرهنگ سیاسی محدودیت و مانعی برای مشارکت سیاسی افراد وجود ندارد. عمدتا دو سطح تحلیل با عزیمت گاه و برایند کاملا ـ متفاوت در بحث مشارکت سیاسی قابل شناسایی است ;سطح خرد و سطح کلان. در سطح خرد, تعامل افراد و رفتارهای سیاسی آنان با فرهنگ سیاسی و نظام باورها و ارزش های آنان مورد مطالعه قرار می گیرد ;در حالی که در سطح کلان, رابطه ساختارهای عام (سیاسی, اقتصادی, اجتماعی و...) با مشارکت سیاسی به بحث گرفته می شود.(۵) باتوجه به این رهیافت, بحث حاضر در سطح خرد متمرکز بوده و سوال از چگونگی تعامل افراد و شهروندان با مقوله مشارکت سیاسی و نقش باورهای دینی و مذهبی در این تعامل, مطرح خواهد بود ;زیرا فرد, در مواجهه با مشارکت سیاسی و هر رفتار سیاسی دیگر, با دو تصمیم رو به رو است ;تصمیم برای انجام یا عدم انجام عمل وتصمیم برای تعیین جهت رفتار و عمل. در بحث حاضر, این پرسش مطرح است که آیا فرهنگ سیاسی اسلام و به ویژه فقه سیاسی, تمهید کننده زمینه های تصمیم برای انجام عمل و رفتار سیاسی است یا خود, مانعی در این راستا محسوب می گردد؟ و آیا جهت گیری فقه سیاسی نسبت به افراد, حالت مشارکت جویانه راپیشنهاد می دهد یا اهتمام بدان نشان نمی دهد؟ هر چند چارچوب های نظری مختلفی برای تبیین مبانی مشارکت سیاسی ارایه شده است ;برخی, ساختار اقتصادی و رابطه تولیدی را عامل تعیین کننده دانسته و عده ای بر ویژگی های روان شناختی افراد تاکید می کنند. رهیافت سوم, مشارکت سیاسی را در ارتباط به فرهنگ سیاسی و جامعه پذیری افراد توضیح می دهند ;اما در هر سه رهیافت, عقاید سیاسی, خود به عنوان عامل موثر یا یکی از عوامل, مورد توجه قرار می گیرد. (۶) در حالی که عده ای بر تقدم نظام سیاسی بر فرهنگ و عقاید سیاسی تاکید کنند ;در مقابل, نظریه ای است که اولویت و تقدم را برای فرهنگ سیاسی و نظام باورها و ارزش های جامعه قأل می شوند. در رویکرد نخست, قدرت و نظم به عنوان شرط اولیه هر نوع توسعه مطرح می گردد ;در حالی که در نگرش دوم, آزادی و اندیشه بر نظام سیاسی تقدم می یابد.(۷) پژوهش حاضر در صدد است تا با استفاده از رهیافت تئوریک ((فرهنگ سیاسی)), رابطه مشارکت سیاسی و فرهنگ سیاسی اسلام را مورد باز خوانی قرار دهد. در حالت دقیق تر می توان گفت, تعامل عقاید دینی و مشارکت سیاسی و نقش باورهای مذهبی در ایجاد زمینه ها و بستر لازم برای مشارکت سیاسی یا ایجاد مانع در این مسیر, حوزه اصلی پژوهش حاضر را تشکیل می دهد ;زیرا همان گونه که خواهیم دید, فرهنگی که نگاه قدسی به سیاست دارد و

اطاعت محض را به عنوان یک فضیلت توصیه می کند, زمینه ای برای رقابت و مشارکت سیاسی باز نمی گذارد.(۸) اما اگر در درون فرهنگ سیاسی عناصری ;چون: نظارت, نصیحت, مشورت, رضایت و نقش تعیین کننده اراده همگانی را داشته باشیم,(۹) وضعیت مشارکت سیاسی جامعه تفاوت خواهد کرد. فقه سیاسی در این زمینه چه تمهیدات یا احیانا موانعی را ایجاد نموده است؟ ۲ – مبانی فقهی مشارکت سیاسی مشارکت سیاسی به عنوان یک پدیده مربوط به عصر جدید, با گزاره ها و تعالیم دینی چه نسبتی می تواند داشته باشد؟ آیا واقعا می توان برای پدیده مشارکت سیاسی, مبانی فقهی تدوین کرد؟ با توجه به ماهیت تاریخی ((فقه)) اسلامی و تازه بودن مفهوم مشارکت سیاسی, عده ای از پژوهش گران, تلاش برای اثبات هر نوع رابطه میان این دو مقوله را عقیم و غیر منتج اعلام داشته اند. بر این اساس, مشارکت سیاسی به عنوان یکی از نمونه های دموکراسی غربی در گذشته مطرح نبوده و جست و جو برای تبیین مبانی آن در متون فقهی مربوط به صدها سال قبل, غریب می نماید. در مقابل, برخی از متفکران مسلمان, ضمن تاکید بر محتوای غنی فقه و شریعت اسلام و توان پاسخ گویی آن برای نیازمندیهای هر عصر و زمانه ای, بر این باورند که مبانی فقهی و دینی مشارکت سیاسی را می توان از متون دینی و نظریات فقهی پیشوایان استخراج کرد. در این تلقی, پدیده های جدید صرفا نمودها و مظاهر پیشرفته و متحول اموری است که تاریخ بشر در گذشته آن را تجربه نموده و یا حداقل توصیف و توصیه کرده است. اینان معتقدند که فقه و تعالیم دینی از چنان قابلیت و توان مندی بر خوردار است که می توان پدیده های جدید را از آن استخراج کرد. مبانی تئوریک این نگرش در این نکته نهفته است که به نظر اینان, تعالیم اسلامی و ((فقه)) هیچ گاه در حوزه روش ها و شیوه های اجرایی تجویزات دینی وارد نگردیده آن را به شرایط زمانه و مقتضیات هر عصری ارجاع داده است.(۱۰) به عنوان نمونه, اصل مشورت شورا یکی از تعالیم دینی و دستور العمل سیاسی / اجتماعی است که فقه صرفا نسبت به بیان حکم کلی, جنبه های مثبت و پیامدهای ارزشمند و احیانا مصالح موجود در آن, اکتفا می کند ;اما شیوه های اجرا و عینیت شورا, مکانیزم بهره برداری از آن و نهادهای لازم برای به اجرا گذاردن آن را به عرف زمانه, مقتضیات و نیازمندیهای عصر و شرایط اجتماعی هر جامعه واگذار می کند.(۱۱) بدین ترتیب, در این تلقی, ادعا بر آن است که پیش فرضهای لازم برای مشارکت سیاسی و تمهیدات نظری آن را می توان در متون دینی و فقه اسلامی پی گیری کرد و براین اساس, در محورهای مختلف فقه اسلامی می توان به اصول و قواعدی اشاره کرد که به نحوی با امر مشارکت سیاسی پیوند داشته و به نوعی بستر و زمینه های شکل گیری فرهنگ مشارکتی فعال را بازگو می نماید. دقت در این اصول و محورها نه تنها بیان گر وجود پیش شرطهای لازم برای مشارکت سیاسی است, که در مواردی با توصیه های جدی افراد برای ایجاد آن بسترها و شرایط, همراه می باشد. برخی از پژوهش گران غربی نیز ضمن طرح موضوع ((نسبت اسلام و پدیده های جدید)), بر قابلیت و توان مندی آموزه های دینی برای انطباق و سازگار نمود خود با پدیده ها و شرایط جدید زندگی بشر تاکید نموده و بر این نکته اذعان می کنند که, با توجه به مایه های قوی دموکراتیک در درون فرهنگ اسلام, قدرت انطباق آن با پدیده های جدید در سطح قابل توجهی قرار دارد. در این میان, ((جان اسپوزیتو)), استاد دانشگاه جرج تاول و دکتر ((جان وال)), در باب مناسبات اسلام و دموکراسی, در مقاله ای ضمن طرح این پرسش که ((آیا دموکراسی با تجدید حیات اسلامی ناسازگار است؟ اظهار می دارند که این امر در شبکه مفاهیم دینی و متناسب با زبان و محتوای دین قابل باز سازی است. به نظر اینان, مایه های بسیار قوی دموکراتیک در فرهنگ سیاسی اسلام وجود دارد. مفاهیمی چون: شورا, اجماع و خلافت ;ولی در برداشتی که از این اصطلاحات کرده اند, تاملاتی وجود دارد و اعتراضاتی بر دعاوی آنها وارد است. (۱۲) بنابر این, فقه اسلامی و فرهنگ دینی به دلیل این که حامل اسلوب و روش خاصی نیست, از قابلیت و استعداد سازگاری و انطباق بالایی بر خوردار می باشد. و به این ترتیب, استفاده از تجربیات و روش های جوامع گذشته, حال و آینده, محدودیتی نخواهد داشت.(۱۳) مهم ترین محورها و عناوینی که به صورت مبسوط در فقه مورد بحث قرار گرفته و در بحث حاضر می تواند بستر نظری پدیده مشارکت سیاسی را شکل داده و مبانی دینی آن را توجیه و تبیین نماید, عبارتند از: بحث مساوات

و برابری (عدل), مبحث النصیحه للإئمه المسلمین, نظارت بر حکومت اسلامی, شورا, امر به معروف, تعاون, بیعت, رضایت عمومی و... در این بخش, تلاش بر آن است که از این میان, آنها جنبه هایخاص فقه سیاسی در چند محور خاص که مرتبط با بحث مشارکت است, طرح و مطالعه گردد. الف) شورا شورا و مشورت, یکی از آموزه ها و تعالیم دینی است که فرهنگ اسلامی بر آن, اهتمام و تاکید ورزیده است. مشورت به مفهوم تبادل آرا و افکار, به منظور دست یابی به تعمیم صواب یا صواب تر, یکی از وظایف حکومت اسلامی و کارگزاران نظام دینی است. بدون تردید, عینیت و تحقق چنین آموزه ای با مبحث مشارکت سیاسی به مفهوم حضور مردم در تعیین سرنوشت سیاسی شان رابطه عمیقی خواهد داشت. هر چند شیوه ها و مکانیزم های ((شورا)) و ((مشورت)) هیچ گاه روند مشخصی را طی ننموده است ;اما از مباحث نظری مقوله شورا, اهتمام فرهنگ سیاسی اسلام به نقش افراد و جامعه در تعیین سرنوشت شان به خوبی استظهار می شود. بنابر این, مشورت و شورا به مفهوم تضارب آرا و اختبار از اصحاب خرد برای رسیدن به نظر صواب یا احسن,(۱۴) خود زمینه های جدی مشارکت سیاسی را در جامعه دینی فراهم می سازد. هر چند در مورد سبک و سیاق گزاره های دینی و از جمله دستورهای مربوط به شورا, اعم از دستورات قرآنی و روایی, اختلاف نظر گسترده ای میان مفسرین و اندیشمندان مسلمان وجود دارد ;اما در هر حال از منظر بحث حاضر و تلقی شورا به عنوان یکی از مولفه های فرهنگ سیاسی که خود, تمهید کننده زمینه های نظری مشارکت سیاسی است, دعواهای تفسیری پیرامون آیات شورا و منازعات دلالی پیرامون وجوبی بودن یا ندبی بودن فرمان شورا, در اصل آن خللی ایجاد نمی کند. در سطح نازل تر, اگر دستورات شورا در تعالیم دینی و فقه اسلامی را دال بر ندب و دستور استحبابی که صرفا دارای رجحان عقلی است, بدانیم ;باز هم اهمیت و جایگاه شورا در ارتباط به مقوله مشارکت سیاسی محفوظ خواهد ماند ;زیرا رابطه شورا با مشارکت سیاسی از منظر بستر نظری مشارکت سیاسی حایز اهمیت می باشد و صرف اهتمام نشان دادن فرهنگ سیاسی دین نسبت به بهره گیری از آرا و اندیشه های گوناگون, به نوعی تشویق مشارکت افراد در تصمیم گیریهای اجتماعی و سیاسی را باز گو می نماید. از طرف دیگر, فرهنگ مشورت و اشاعه آن در جامعه اسلامی, آثار و سودمندیهای را به همراه دارد که در ادبیات سیاسی جدید به عنوان دست آوردهای مشارکت سیاسی عنوان می گردد. بنابر این, از منظر کارکردی نیز می توان گفت ;آنچه امروز از طریق مکانیزم مشارکت سیاسی شهروندان دنبال می گردد, در فرهنگ اسلامی با تعبیه اصل شورا و تشویق آن, مورد توجه قرار گرفته است. مهم ترین فوایدی که برای شورا مطرح شده, عبارتند از:(۱۵) ۱ ـ توزیع مسوولیت و پیامد تصمیم گیریها و توجه دادن آن به درون جامعه ;۲ ـ دست یابی به بهترین آرا و مفیدترین آنها, از طریق به آزمون گذاشتن تجربیات مختلف ;۳ ـ کشف و استخراج توان مندیهای فکری افراد و شناسایی نیروها ;۴ ـ ایجاد زمینه های خلاقیت و شکوفایی فکری از طریق واداشتن افراد به اندیشیدن ;۵ ـ جلب و جذب افراد و مجموعه های فکری, از طریق بها دادن و به اجرا گذاردن دیدگاه ها و نظریات مشورتی آنان. در مبحث مشارکت سیاسی نیز عمدتا محورهای مذکور به عنوان جنبه های مثبت مشارکت و توجیه کننده ضرورت آن مطرح می گردد. فلسفه مشورت در قرآن کریم و دستور شورا نسبت به نبی خاتم(ص), از دیگر مباحث مورد گفت و گو در این زمینه است. در حالی که رای پیامبرخاتم(ص) بیشتر از دیگران می تواند قرین صواب باشد ;فرمان شورا (و شاورهم فی الامر) چه فلسفه ای می تواند داشته باشد؟ در این جا مفسرین دیدگاه های متفاوتی را ارایه داده اند. عمده مستند فقهی شورا در قرآن کریم, آیات (شورا / ۳۸, آل عمران / ۱۵۹, و حجرات / ۱۳)(۱۶) است که مطابق آن, نسبت به مشورت کردن, دستور داده می شود. در زمینه تفسیر و توجیه آیات شورا, نظریات متعدد و متفاوتی ارایه شده است. از جمله, برخی بر این باورند که دستور شورا نه برای کشف رإی صواب تر و برتر, که به منظور دست یابی به بهترین رای و نظر در امور مربوط به جنگ عنوان نموده اند. ایجاد سیره مستمر در میان امت واقتدای امت اسلام به حضرت نبی(ص) برای مشورت نمودن در امور مربوط به جنگ عنوان نموده اند, ایجاد سیره مستمر در میان امت و اقتدای امت اسلام بر حضرت نبی(ص) برای مشورت نمودن در امور, از دیگر نظریاتی است که در این زمینه ارایه شده است. و بالاخره کسانی هم به

دلیل وجود مصالح و منافع موجود در مشورت, مبنای دستوری آن را توضیح داده اند.(۱۷) علاوه بر این, در بحث شورا, الزامی بودن یا غیر الزامی بودن پذیرش آرای مشورت دهندگان, از دیگر محورهای گفت و گو و مناقشه است. در حالی که برخی از متفکرین مسلمان بر الزامی بودن آن تاکید دارند ;عده ای نیز آن را صرفا دارای جنبه اعلانی رهنمون دهندگی دانسته و نسبت به الزامی بودن آن, ادله را ناتمام می خوانند. محمد عبد القادر ابو فارس, در کتاب ((حکم الشورا فی الاسلام و نتیجتها)), ضمن طرح پرسش هایی در زمینه این بحث, به طرح دیدگاه های مختلف در زمینه شورا مبادرت می نماید. ((مسأله دیگر که به عنوان نتیجه شورا و تطبیق آن مطرح می گردد, آن است که آیا در صورت مخالفت رای مشورت دهندگان با حاکم اسلامی, حاکم چه باید بکند؟ آیا می تواند به نظر خود که در برابر رای اکثریت قرار دارد, عمل کند؟ یا به عمل کردن به رای شورا ملزم می باشد؟ در صورت نخست, شورا در حق حاکم ((معلمه)) و در حالت دوم ((ملزمه)) خواهد بود)).(۱۸) در این میان, مودودی, شیخ محمد شلتوت و رسید رضا, از جمله متفکرین اهل سنت اند که به ((ملزم)) بودن پذیرش رای شورا می اندیشند ;در حالی که افرادی چون حسن البنإ, عبد الکریم زیدان و...((معلمه)) بودن شورا را اذعان نموده و ادله را از اثبات ((ملزمه)) بودن آن, ناتمام می دانند.(۱۹) از متفکرین شیعی, علامه طباطبایی ذیل تفسیر آیه ۳۸ سوره شورا می فرماید: ((احکامی که از مقام ولایت صادر می شود از راه شورا و با رعایت صلاح اسلام و مسلمین صادر خواهد شد)).(۲۰) بنابراین, شورا که همان تجلی اراده و آرای نخبگان فکری جامعه در امور مملکت داری است, در احکام صادره از سوی ولی جامعه, دارای جایگاه خاصی که به بهترین نحو آنچه را که امروزه با عنوان مشارکت سیاسی می شناسیم, باز گو می نماید. مرحوم شهید صدر در این زمینه می فرماید: ((آیه فوق, بر صلاحیت امت بر تعیین امور خود از مکانیزم شورا دلالت دارد, مادامی که دلیل برخلاف آن وارد نشده است که نتیجه آن, رجوع به اصل شورا و رای اکثریت در مسایل اختلافی است)).(۲۱) در این جا, شهید صدر, آیه مبارکه را در راستای خلافت انسان و نقش او در تعیین سرنوشت سیاسی خویش تفسیر می کند. ارتباط مبحث شورا با مقوله جدید مشارکت سیاسی از منظر فقه سیاسی اسلام, در گفتار مرحوم نائینی چنین باز گو می گردد: ((چنان چه دانستی, حقیقت سلطنت اسلامیه, عبارت از ولایت بر سیاست امور امت به چه اندازه محدود است ;همین طور ابتنإ اساسی اش هم نظر به مشارکت تمام ملت در نوعیات مملکت بر مشورت با عقلای امت است که عبارت از همین شورای ملی است, نه تنها, با خصوص بطانه و خواص مشخص اولی که شورا درباره اش خوانند به نص کلام مجید الهی ـ عزاسمه ـ و سیره مقدسه نبوی که تا زمان استیلای معاویه محفوظ بود... حتی در غزوه احد با این که رای مبارک شخص حضرتش با جماعتی از اصحاب, عدم خروج از مدینه مشرفه را ترجیح فرموده و بعد هم همه دانستند که صلاح و صواب همان بوده, مع هذا چون اکثریت آرا بر خروج مستقر بود, از این رو با آنان موافقت و آن همه معایب جلیله راتحمل فرمود...))(۲۲) بنابر این, در اندیشه سیاسی نأینی, اهتمام حضرت رسول به آرا و نظریات اطرافیان, جنبه برجسته ای از مشارکت سیاسی است. استاد محمد تقی جعفری, آموزه دینی مشورت را نشانه جایگاه خاص مردم در تعیین سرنوشت شان دانسته و آن را الگوی برتر حکومت مردم (دموکراسی) عنوان می کند: ((انتخابات, شوون حیات و کیفیت آنها در زمینه همه موضوعات زندگی مادام که به نهی صریح برخورد نکند, در اختیار مردم است و چون اسلام این اختیار انتخاب را پذیرفته و شورا و جماعت ـ یداله مع الجماعه ـ را اصل قرار داده است ;بنابر این, حکومت مردم بر مردم را در یک معنای عالی پذیرفته است.))(۲۳) برخی از مفسرین و پژوهش گران مسلمان, نقش اراده و اختیار انسان در تعیین سرنوشت سیاسی خویش را فراتر از بحث شورا, به کلیه مباحث اجتماعی قرآن و فقه سیاسی تسری می دهند. در این رویکرد ;از مجموع آیات اجتماعی قرآن, چنین بر میآید که دین دارای یک نظام اجتماعی است که خداوند اجرای آن را به عهده مردم قرار داده و افراد جامعه باید به صورت جمعی اقامه دین کنند. روشن است که جامعه به دلیل تشکیل از افراد, اراده آن نیز بر عهده خود آنهاست.(۲۴) به عبارت دیگر, در این تلقی, سرچشمه قدرت سیاسی در درون افراد جامعه جست و جو می شود و اراده جمعی افراد است که در قالب یک حکومت دینی تجلی می یابد. ((از این بیان, می توان به

دست آورد که سرچشمه قدرت در تإسیس حکومت, افراد جامعه اسلامی است و آنان موظف هستند که دولت اسلامی را تشکیل دهند و حاکم اسلامی را طبق ضوابط شرعی و دینی انتخاب نمایند.))(۲۵) یکی از مفاهیمی که برای توضیح کار کرد و نقش حکومت اسلامی در متون دینی به کار رفته, واژه داعی برای حکومت و رعیت برای شهروندان است. حضرت علی(ع) خطاب به عمال و کارگزاران حکومتی اش می فرماید: ((فانکم خزان الرعیته و وکلإ الامه))(۲۶) و در کلام حضرت پیامبر(ص) داریم: کلکم راع و کلکم مسوول عن رعیه. (۲۷) استاد مطهری در تفسیر کلمه راعی می نویسد: ((واژه رعیت علی رغم مفهوم منفوری که تدریجا در فارسی به خود گرفته است, مفهومی زیبا و انسانی داشته است. استعمال کلمه ((راعی)) در مورد حکمران و کلمه ((رعیت)) در مورد توده محکوم را اولین مرتبه, در کلمات رسول اکرم(ص) و سپس به وفور در کلمات علی(ع) می بینیم. این لغت از ماده ((رعی)) است که به معنای حفظ و نگهبانی است. به مردم, از آن جهت کلمه رعیت اطلاق شده است که حکمران عهده دار حفظ و نگهداری جان, مال, حقوق و آزادیهای آنهاست.))(۲۸) ادامه دارد... پی نوشت : ۱ـ ارسطو, سیاست, ترجمه حمید عنایت, (تهران: انتشارات انقلاب۱ اسلامی, ۱۳۷۱), ص ۱۰۱. ۲- , Lester W.Milbrath , Political Participation Rand Mc. Nally College Publishing Company , , ۱۹۷۷ .P . ۲.۳ . ۳- Ibid , P.۶. ۴- Robert E.Dows , Political Sociology , London P. ۲۹۶.۵ , ۱۹۸۶. ۵- PoLitical Participation Opcit , P.۶. ۶- Pay and verba(eds) Political Calture , Princton Press , ۱۹۵۶ , P. ۵۱۳. ۷ ـ حسین بشیریه, مشارکت, رقابت و توسعه (مجموعه مقالات مشارکت سیاسی) به اهتمام علیخانی, (تهران: نشر سفیر, ۱۳۷۷), صص ۵۹ ـ ۷۷. ۸ ـ حسین بشیریه, جامعه مدنی و توسعه سیاسی در ایران, (تهران: موسسه نشر علوم نوین, ۱۳۷۸), ص ۱۵. ۹ ـ عمید زنجانی, ابعاد فقهی مشارکت سیاسی (مجموعه مقالات مشارکت سیاسی), پیشین. ۱۰ ـ محمد عبدالقادر ابوفارس , حکم الشوری فی الاسلام و نتیجتها, (اردن: دارلفرقان, ۱۹۸۸), ص ۱۲. ۱۱ ـ برای توضیح بیشتر بنگرید به: مرتضی مطهری, اسلام و مقتضیات زمان. ۱۲ ـ کتاب نقد, دین و دنیا ((ماهیت دموکراتیک اسلام)) سال اول, شماره ۲ و ۳, ص ۳۲۶. ۱۳ ـ محمد عبد القادر ابوفارس, پیشین, ص ۱۳. ۱۴ ـ محمد عبد القادر ابوفارس, النظام السیاسی فی الاسلام, (اردن: دارالفرقان, ۱۹۸۶), ص ۷۹. ۱۵ ـ محمد عبد القادر ابوفارس, النظام السیاسی فی الاسلام, پیشین, صص ۸۶ ـ ۸۸. ۱۶ ـ به عنوان نمونه در سوره آل عمران / ۱۵۹ می فرماید: وشاورهم فی الامر و در جای دیگر, دارد و امرهم شورا بینهم. ۱۷ ـ فخر رازی, التفسیر الکبیر, ج ۹, ص ۶۶ و همچنین, طبرسی, مجمع البیان فی تفسیر القرآن, (بیروت: دارالمعرفه, بی تا), ج ۲, ص ۸۶۹. ۱۸ ـ محمد عبدالقادر ابوفارس, حکم الشوری فی الاسلام و نتیجتها, پیشین, ص ۸۷. ۱۹ ـ همان, صص ۸۹ ـ ۱۵۱. ۲۰ ـ محمد حسین طباطبایی, بحثی درباره مرجعیت و روحانیت, (تهران: شرکت سهامی انتشار), ص ۲۹, و المیزان, ج ۴, ص ۱۲۴. ۲۱ ـ محمد باقر صدر, الاسلام یقود الحیاه, چاپ دوم, (تهران: وزارت ارشاد اسلامی, ۱۴۰۳ ق), ص ۱۶۲ و ۱۷۱. ۲۲ ـ محمد حسین نأیینی, تنبیه الامه و تنزیه المله, ص ۶۷. ۲۳ ـ محمد تقی جعفری, حاکمیت خداوندی (مجموعه مقالات دهمین کنفرانس بین المللی وحدت اسلامی) مجمع جهانی, (تهران: مجمع جهانی اهل بیت, ۱۳۷۷), و حکمت اصول سیاسی اسلام, ص ۳۱۴. ۲۴ ـ محمد حسین طباطبایی, تفسیر المیزان, ج ۴, ص ۲۲. ۲۵ ـ جعفر سبحانی, مبانی حکومت اسلامی, ترجمع داود الهامی, (قم: انتشارات توحید, ۱۳۷۰), ص ۱۷۹. ۲۶ ـ نهج البلاغه, نامه ۴۱. ۲۷ ـ صحیح بخاری, ج ۷, کتاب النکاح. ۲۸ ـ مرتضی مطهری, سیری در نهج البلاغه, صص ۸۹ ـ ۹۰. منبع: فصلنامه علوم سیاسی /س نویسنده : سید عبد القیوم سجادی

مبانی فقهی مشارکت سیاسی (۲)

مبانی فقهی مشارکت سیاسی (۲) ب ـ بیعت و مشارکت سیاسی هر چند با توجه به سریان حاکمیت دینی از سوی خداوند, مشروعیت حکومت دینی بستگی به قبول و نفی مردم ندارد ;اما در عین حال, مقبولیت حکومت که از رهگذر رضایت عمومی و

مشارکت همگانی در قالب بیعت مردم با رهبر جامعه محقق می یابد,همواره مورد اهتمام پیشوایان دینی بوده و در فقه سیاسی اسلام مورد توجه و بحث قرار گرفته است. روابط بیعت و مشارکت سیاسی را از نظر شرایط و زمینه های تحقق و عینیت حاکمیت دینی را به رضایت و اقبال مردم باز گرداند, اوج مشارکت سازی در حکومت دینی را به نمایش می گذارد.(۲۹) در سطح نازل تر, به فرض استناد مشروعیت حکومت دینی به حاکمیت الهی, باز هم نقش و جایگاه مردم در کارآمدی و تحقق این حکومت را نمی توان نادیده انگاشت. این امر بدان معناست که هر چند حکومت دینی مشروعیت دارد ;اما اجازه ندارد از ابزارهای اجبار و زور برای اعمال حاکمیت سیاسی استفاده نماید. در این حالت, اقبال مردم و حضور آنان که امروزه در قالب مشارکت سیاسی طرح می شود, از اهمیت جدی برخوردار می گردد. اگر نقش اراده و انتخاب فرد و آزادی اظهار نظر و بیان, برابری حقوق شهروندان و تعیین کننده گی مشارکت آنان را به عنوان بستر نظری مبحث مشارکت سیاسی مورد تاکید قرار دهیم,(۳۰) رابطه مقبولیت و مشروعیت, این عناصر را به خوبی در فرهنگ سیاسی اسلام بازگو می کند. در اندیشه سیاسی حضرت امام, مقبولیت مردم به مفهوم رضایت آنان, به عنوان عنصر کار آمدی نظام مشروع دینی مورد توجه قرار گرفته و تخلف از آن و روی آوردن به اجبار, اکراه و تحمیل, مورد انکار و نفی قرار می گیرد: ((... این, همان جمهوری اسلامی است که تمام امور آن در همه مراحل, حتی رهبران, بر اساس آرای مردم بنا شده است. این نقس برای مردم بالاتر از مشاوره است ;زیرا مشاوره با استقلال رهبر و امام منافات ندارد ;ولی در این نظریه, مردم در عرض رهبر و شریک او هستند که طبعا اذن و رضای هر دو معتبر است)).(۳۱) در جای دیگر, استفاده از روش اجبار و تحمیل را مورد نفی قرار داده و اظهار می دارد: ((خدای تبارک و تعالی به ما حق نداده است, پیغمبر اسلام به ما حق نداده است که ما به ملت مان یک چیزی را تحمیل کنیم. بلی, ممکن است گاهی وقت ها ما یک تقاضای از آنها بکنیم ;تقاضای متواضعانه تقاضایی که خادم یک ملت از ملت می کند)).(۳۲) بدین ترتیب, مقبولیت به عنوان شرط تحقق حکومت اسلامی, از اهمیت جدی برخوردار می باشد و همان گونه که گذشت, فقدان مقبولیت با عدم فعلیت حکومت اسلامی همراه خواهد بود. با توجه به نقش رضایت عمومی و اراده همگانی در کار آمد ساختن نظام سیاسی اسلام, اهتمام فرهنگ سیاسی اسلام به مشارکت سیاسی افراد در تعیین سرنوشت سیاسی جامعه آشکار خواهد شد ((;پیامبر اسلام(ص) تصدی نهاد حکومت را از حقوق امت بر می شمارد و تکیه برمسند آن بدون شور و رضایت مردم را جرم دانسته که مجازاتش اعدام است)).(۳۳) حضرت علی(ع) هنگام بیعت مردم با وی, حق حاکمیت و تعیین حاکم را از حقوق اختصاصی و مسلم مردم عنوان نموده و تصریح می کند: ای مردم! تعیین حاکم جزء حقوق شماست و کسی نمی تواند بر مسند حکومت بنشیند, مگر آن که شما او را انتخاب کنید. من به عنوان حاکم, تنها امین و کلید دار شما هستم.(۳۴) اینها نمودهایی از نقش مردم و جایگاه خاص مقبولیت (بیعت) در نظام دینی است که به خوبی بر نقش تعیین کننده افراد و مشارکت آنان تاکید می کند. اگر حتی ولایت امام معصوم(ع) از طریق زور و اجبار مجوز تحقق و عینیت را ندارد ;این امر, نشانه ای بلند از نقش تعیین کننده خواست و رضایت مردم در فرهنگ سیاسی اسلام است. اگر امام به حق (معصوم) را مردم از روی جهالت و عدم تشخیص نمی خواهند, او به زور نباید و نمی تواند خود را برای خدا تحمیل کند ;لزوم بیعت هم برای این است)).(۳۵) حضرت آیه الله خامنه ای مشروعیت حکومت دینی را مبتنی بر دو رکن دینی و مردمی دانسته و در مورد نقش مردم و اهمیت رضایت آنان می فرماید: ((... رکن دوم, قبول و پذیرش مردم است. اگر مردم آن حاکمی را, آن شخصی را که دارای ملاک های حکومت است, نشناختند و او را به حکومت نپذیرفتند, او حاکم نیست. اگر دو نفر که هر دو دارای این ملاک ها هستند, یکی از نظر مردم شناخته و پذیرفته شد, او حاکم است. پس قبول و پذیرش مردم, شرط حقیقی در حاکمیت است... می توان گفت که مردم در اصل یعیین رژیم اسلامی هم دارای نقش هستند, البته این را به عنوان شرط حقیقی طرح می کنم ;یعنی اگر مردم رژیم اسلامی را نپذیرفتند, رژیم اسلامی از اعتبار نمی افتد)).(۳۶) در جای دیگر, بر اصل رضایت مردم تاکید نموده و می گویند: ((... آن کسی که این معیارها را دارد و از تقوا و صیانت نفس و دین داری کامل و آگاهی لازم بر

خوردار است, آن وقت نوبت می رسد به قبول, اگر همین آدم را با همین معیارها مردم قبول نکردند, باز مشروعیت ندارد. چیزی به نام حکومت زور در اسلام نداریم))(۳۷) هر چند در نظریات بعدی ایشان, تغییراتی به چشم می خورد ;اما باز هم مقبولیت و رضایت مردم عنصر اساسی است. ایشان در یکی از سخنرانی های خود می گویند: ((بعضی رای مرد را پایه مشروعیت می دانند; لااقل پایه اعمال مشروعیت است)). (۳۸) ج) النصیحه لائمهٔ المسلمین عنوان نصیحت لائمهٔ مسلمین, یکی از عناوین سیاسی / اجتماعی اسلام است که در فقه سیاسی مورد بحث و بررسی قرار گرفته است. در مورد رابطه حاکم و مردم, حق نصیحت خیرخواهانه امت نسبت به حکومت اسلامی, یکی از حقوق سیاسی افراد در فرهنگ سیاسی اسلام محسوب می گردد. از آن جایی که هر نوع نصیحت خیرخواهانه امت و افراد نسبت به حکومت اسلامی و زمامداران جامعه اسلامی مسبوق به اصل نظارت امت بر عملکرد زمامداران و کارگزاران حکومت دینی است ;بنابر این, مسوولیت نصیحت خیرخواهانه به عنوان یکی از نمودهای روشن مشارکت جامعه و افراد در تعیین سرنوشت سیاسی شان محسوب می گردد. ((ومن حق الامه الاسلامیه ان تراقب الحاکم ادق مراقبه و ان تشیر علیه بماتری فیه الخیر و علیه ان یشاورها و ان یتحرم اراتها و ان یاخذ بالصالح من آرأها ;از جمله حقوق امت اسلامی, مراقبت و نظارت دقیق بر حکومت و مشوره دادن در امر خیر است و بر حکومت است که با مردم مشورت نموده و آرا و نظریات آنان را احترام گذاشته و بهترین های آن را به کار بندد)).(۳۹) حضرت علی(ع) از رابطه دولت و مردم, حقوق چندی را استخراج نموده و می فرماید: ((و اعظم ما افترض سبحانه من تلک الحقوق حق الوالی علی الرعیته و حق الرعیته علی الوالی بزرگترین حق مجعول که خداوند بر بندگان خود فرض کرده است, حق و الی بر رعیت و حق رعیت بر والی است)).(۴۰) در ادامه همین خطبه, حضرت چند نمونه از مهم ترین حقوق مردم و زمامداران را نسبت به همدیگر بیان نموده و از اموری چون: ارشاد و نصیحت (مشارکت نظارتی), حق گویی, مشورت دادن به خیر و اجتناب از تملق به عنوان وظایف مردم در قبال دولت یاد می کند, و طبعا همان گونه که به فرموده حضرت, هیچ حقی به جز حق حضرت باری, یک سویه و بدون طرف تحقق نمی یابد,(۴۱) دولت نیز از حقوق چندی برخوردار بوده که مردم می بایست آن را رعایت نمایند (اموری چون وفاداری, عهد نشکنی و حمایت سیاسی). از مهم ترین حقوق دولت بر مردم و از وظایف سیاسی افراد در جامعه, مسوولیت نظارت و نصیحت زمامداران و حکومت اسلامی است. عنوان نصیحت أمه مسلمین, یکی از عناوین ریشه دار و پرسابقه در فقه سیاسی و متون دینی است و در این زمینه, روایات متعدد و متضافری از طریق شیعه و سنی نقل شده است. علاوه بر این, اصل نظارت و نصیحت به عنوان یکی از شیوه های سیاسی مستحکم و عمیق در درون جامعه اسلامی, از نخستین روز تشکیل حکومت مدینه النبی مطرح بوده و این امر, حاکی از اهتمام فرهنگ سیاسی اسلام به این مسإله, و وجود روایات متعدد در این زمینه است که به قول مرحوم نأینی: ((اصل محاسبه و مراقبه آحاد ملت در صدر اسلام به قدری مستحکم بود که مردم مسلمان در جهت اعتراض به استفاده خلیفه از حله یمانی, در پاسخ فرمان جهاد, فریاد ((لاسمعا و لاطاعه)) سردادند)).(۴۲) در همین راستا, بنیان گذار جمهوری اسلامی حضرت امام خمینی(ره) می فرماید: ((عمر وقتی خلیفه بود, گفت که من اگر چنان چه خلافی کردم, به من مثلا بگویید. یک عربی شمشیرش را کشید و گفت اگر تو بخواهی خلاف کنی ما با این شمشیر مقابلت می ایستیم. تربیت اسلامی است. اگر برخلاف اسلام که باشد, هر فردی باشد... هر یک از افراد موظفند که به او بگویند که این خلاف است و جلویش را بگیرند)).(۴۳) وچنین رفتاری با توجه به جغرافیای زمانی و مکانی سخن, عمق دموکراتیک بودن حکومت دینی را بیان می کند. ((النصیحه للأمه المسلمین)) به عنوان یک سیره تاریخی عمیق در متن فرهنگ سیاسی اسلام جای داشته و همواره مورد توجه و اهتمام رهبران دینی قرار داشته است. با توحه به این که هر نوع نصیحت خواهی, مستلزم نوعی نظارت بر رفتار, کردار و عملکرد نظام سیاسی است ;بنابر این, بحث نصیحت ونظارت خود جلوه هایی از مشارکت سیاسی و بیان گر این گمانه است که در فرهنگ سیاسی اسلام نه تنها موانعی بر سرراه مشارکت فعال افراد در عرصه سیاست و تعیین سرنوشت جامعه به چشم نمی خورد ;بلکه به لحاظ نظری نیز تمهیدات و زمینه های لازم برای این امر در دل

آموزه ها و تعالیم دینی تعبیه شده است. مفهوم ((النصیحه للأمه المسلین)) در ابتدای امر, با نظارت ونصیحت افراد نسبت به حکومت اسلامی و زمامداران جامعه دینی همراه است ;اما زمانی که حکومت کنندگان از مسیر شریعت و عدالت خارج گردند و یا رهبر دینی جامعه شرایط و ویژگی های لازم را از دست بدهد, به امت اسلامی, اختیار عزل این حکومت داده شده است. بنابراین, اهمیت فرد در تصمیم گیریها و تعیین سرنوشت سیاسی جامعه و داشتن قدرت و اختیار عزل رهبر و حکومت دینی, الگوی مشارکت فعال را در فرهنگ سیاسی اسلام را نشان می دهد.(۴۴) پایان. پی نوشت : ۲۹ ـ برخی قرأت ها از حکومت دینی, تلاش دارد تا مشروعیت سیاسی نظام دینی را نیز به مردم باز گرداند ـ برای توضیح بیشتر ر.ك ـ به: محسن كديور, نظریه های دولت در فقه شیعی. ۳۰ ـ – عبدالرحمن عالم, بنیادهای علم سیاست. ۳۱ ـ در جست و جوی راه از کلام امام, دفتر نهم (امامت, ملت), ص ۱۲۵. ۳۲ ـ صحیفه نور, ج ۱۰, ص ۱۸۱. ۳۳ ـ به نقل از: مبانی حاکمیت مردم در اندیشه امام خمینی (مجموعه مقالات حکومت دینی) ج۱, ص ۳۶۷. ۳۴ ـ مبانی حاکمیت مردمی در اسلام و اندیشه امام خمینی (مجموعه مقالات حکومت دینی در اندیشه امام), ج ۱, ص ۳۶۷. ۳۵ ـ مرتضی مطهری, حماسه حسینی, ج ۳, ص ۲۰۷. ۳۶ ـ آیه الله خامنه ای, الحکومه فی الاسلام, ترجمه رعدهادی, (بیروت: دار الروضه, ۱۴۱۵ ق), ص ۴۹ و ۵۲. ۳۷ ـ آیه الله خامنه ای, حکومت در اسلام, ج ۱, صص ۳۲ ـ ۳۳. ۳۸ ـ روزنامه جمهوری اسلامی, ۱۶ / ۳ / ۷۸, ص ۱۵. ۳۹ ـ حسن البنإ, مشکلاتنا الداخلیه فی ضوء النظام الاسلامی, ص ۳۶۱. ۴۰ ـ نهج البلاغه, خطبه ۲۰۷. ۴۱ ـ عبد القیوم سجادی, دولت مطلوب در اندیشه سیاسی امام خمینی(ره) (مجموعه مقالات کنگره امام خمینی و اندیشه حکومت دینی), ج ۲, ص ۱۸۸. ۴۲ ـ نایینی, تنبیه الامه و تنزیه المله, ص ۱۶. ۴۳ ـ صحیفه نور, ج ۹, ص ۱۹. ۴۴ ـ محمد عماده, المعتزله و مشکله الحریه الانسایه, (الموسسه العربیه للدراسات و النشر, ۱۹۸۸), صص ۹۷ ـ ۹۹. منبع: فصلنامه علوم سیاسی /س نویسنده : سید عبد القیوم سجادی

شورا و دموکراسی در اندیشه اسلامی معاصر (۱)

شورا و دموکراسی در اندیشه اسلامی معاصر (۱) ۱ ـ تعیین حدود مفاهیم (*) مقایسه بین دو مفهوم فوق (شورا و دموکراسی) اقتضا می کند تا نقطه شروع مشخصی برای فهم این دو اصطلاح تعیین کنیم. آیا از نقطه مناقشه بر سر آنچه نصوص دینی از شورا گفته و چند و چون نزدیکی و دوری آن از دموکراسی شروع کنیم؟ یا از این پرسش شروع کنیم که: عملی شدن شورا در کجا با دموکراسی سازگار و در کجا ناسازگار است؟ سوال را به گونه ای دیگر هم می توان مطرح کرد که آیا بر سر آنچه که اسلام گفته, بحث و مناقشه کنیم, یا درباره آنچه که مسلمانان در واقع و از خلال تاریخ خود انجام داده اند؟ دایره مناقشه از حد توافق و اختلاف بر سر دو مفهوم, فراتر می رود و به این سوال می رسد که چرا اندیشه اسلامی دغدغه و اهتمامی را که مثلا پس از انقلاب ۱۷۸۹ فرانسه به این موضوع ورزید, پیش از این تاریخ نداشت؟ طبیعی است که شرایط جهانی جدید, بر نزاع بین رویکردهای مدافعانه و توجیه گرانه و شدت واکنش های آن, تاثیر گذاشته و در گفتمان اسلامی ـ اصول گرا و تجدد گرا ـ تداخل کرده و مرزها از بین رفته و معیارها تباه شده و مواضع پراکنده و متناقض شده است. اضافه بر این اجتهادات فراوان و مخالف با هم, تجسم حیرت متفکران اسلامی در برابر مفاهیم تازه و در رإس آن, مفهوم دموکراسی است. مفهوم دموکراسی با نظریه شورا در اندیشه اسلامی معاصر در ضمن تلاش های تجددگرایانه و معاصر پیوند یافته است ;اما این تلاش ها با معضله ای اساسی رو به رو هستند که بر همه اصل پردازیها و اجتهادات سایه می افکند ;به ویژه آن گاه که عموم متفکران و نظریه پردازان اسلامی می کوشند تا ابزارها و روش های اصولی اسلامی را به کار گیرند ;زیرا تمسك به قیاس یا نظر و یا استصحاب, تناقض را حل نمی کند ;زیرا مفاهیم دموکراسی و شورا به دو ساختار فکری مختلف گرایش دارند و دارای عناصر تشکیل دهنده و جزییات متفاوت و متباینی هستند که در ضمن خط سیر تاریخی و شرایط اجتماعی کاملا متفاوت شکل گرفته است. بنابراین, کندن هر مفهوم از خاستگاه و

بنیاد فکری آن, کاری پیچیده است که گاه به هر دو زیان می رساند ;زیرا مفهوم را از محتوای اصلی اش تهی کرده و در عین حال, ادغام یا بازسازی آن را در ساختار دیگری دشوار می کند. باید در این جا به این سوال پاسخ داد که آیا حقیقتا ضرورتی برای گنجاندن مفهوم دموکراسی در ضمن ساختار اندیشه اسلامی وجود دارد؟ یا این که مفهوم شورا می تواند برابر و بدیل کاملی باشد که ما را از عاریت گرفتن این مفهوم بیگانه, بی نیاز کند؟ مواضع و نگرش ها به حسب گروه بندی مداوم ـ از اصول گرایان نص محور گرفته تا اصلاح طلبان تجدید گرا یا لیبرالیست ـ متعدد و گوناگون است. سوال دیگری که در این جا رخ می نماید, این است که اسلام چگونه ممکن است که از فرهنگ های دیگر, چیزی برگیرد؟ بسیاری از محققان و نظریه پردازان از زوایا و نگاه های مختلف بر متمایز بودن و ویژه بودن اسلام پای فشرده اند که این امر, بر به کارگیری مفاهیم و افق تاثیر گذاری و تاثیر پذیری باز تاب داشته است. معتقدم ;آنان که بیشتر اصول گرا و محافظه کارند, بیشتر با نگرش اسلامی ای همسازند که به حکم رسالت مندی و خدا محوری خود نگرش خود را شامل و کامل می شمارد ;زیرا بسیاری از نظریات و مکتب ها و اندیشه های نو پیدا, چیز تازه ای بر اسلام نمی افزاید و رد این ها هم چیزی از اسلام کم نمی کند. کتاب های فراوانی پیرامون مفاهمی همچون: قومیت (ملیت), سوسیالیسم و دموکراسی نوشته شده که اصول گرایان وجود هر گونه رابطه ای را بین این مفاهیم با اسلام انکار می کنند. مثلا شیخ تقی الدین النبهانی, در مواضعی کاملا ـ روشن, هر گونه مقایسه بین اسلام و نظام های دیگر را رد می کند و گویی می خواهد بگوید که اسلام تنها با خود تطبیق داده می شود. از این رو, روش او هم با دیگری متفاوت است ;زیرا مشکلات جدید را بررسی و برای حل آن, نصوص را مطالعه و حل مشکلات را از نصوص استنباط می کند و بر منطبق بودن راه حل خویش بر آن مشکل, اصرار می ورزد.(۱) این روش بر خلاف روش بسیاری در جنبش های سیاسی اسلامی است که در پی فهم نصوص شرعی متناسب با اوضاع و افکار جدیدند. النبهانی می گوید: ((ضروری است که بر انواع نظام هایی که خودمان فراهم آورده ایم, چیره شویم و از واقعیت و همه نظام های موجود در جهان دست بشوییم و حکومت اسلامی را به عنوان نظامی متمایز برگزینیم, و نکوشیم که این نظام را با دیگر نظام های حکومتی بسنجیم و بنا به میل خود, تفسیرش کنیم تا مطابق و مشابه دیگر نظام ها شود. هرگز! زیرا ما نمی خواهیم که نظام حکومتی اسلام را حسب مشکلات روزگار خویش مطرح کنیم ;بلکه می خواهیم مشکلات روزگار خویش را با نظام حکومتی اسلامی چاره اندیشی کنیم ;زیرا نظام شایسته, همانا نظام اسلامی است.(۲) النبهانی بین دو نوع از معرفت ها و فرهنگ های بیگانه فرق می گذارد ;معرفت هاو فرهنگ های علمی و نظری. اولی, جهانی است و منبع آن, هر که و هر کجا باشد, باید اخذ و بهره برداری شود ;اما دومی که متعلق به نوعی رویکرد به زندگی است و شامل فلسفه و سیاست و اقتصاد می شود, حکمش دیگر است. مسلمانان مجاز نیستند که در این امور از بیگانگان تاثیر بپذیرند ;زیرا این کار, زلالی و نابی اسلام را از بین می برد و هویت ما را فرو می پاشد و صبغه اسلام را تباه می کند.(۳) وی انتقال چنین دانش هایی را از بیگانه به خودی, حرام دانسته و بین سود بردن و تاثیر پذیرفتن فرق می گذارد و در هر دو حال, منافات نداشتن این علوم و معرفت های انتقالی را با اسلام واجب می داند. وی, معتقد است که مسلمانان پس از پیکار اندیشه غربی با آنان, برخی از اندیشه های غربی را نیکو شمردند و تلاش کردند تا بدان گردن نهند یا به رغم ناهمنوایی اش, به اسلام بیافزایند. وی می گوید: ((بسیارند کسانی که می کوشند اسلام را همان دموکراسی یا سوسیالیسم یا کمونیسم نشان دهند ;در حالی که اسلام با دموکراسی تضاد دارد... چنان که با کمونیسم نیز... اینان اسلام را دموکراسی یا سوسیالیسم نشان می دهند... زیرا تحت تاثیر فرهنگ بیگانه – و نه با نفع بردن از آن – شیفته این اندیشه ها شده اند.)) آن گاه با لحنی قاطع می افزاید: ((البته فقیهان از فرهنگ های بیگانه نفعی نبردند و آن را مطالعه نکرده اند ;زیرا شریعت اسلام همه شرایع دیگر را منسوخ کرده است... و پیروانش را به ترک شریعت های دیگر و پیروی از خویش دستور داده است و اگر آنان چنین نکنند, کافرانند.))(۴) ۲ ـ تفاوت بین دموکراسی و شورا روشن است که بر اساس فهم یاد شده, مطابقت دادن شورا و دموکراسی بسی دشورا است. چنین موضعی از سوی بسیاری از محققان و متفکران با رویکردهای مختلف تکرار شده

است.مثلاـ نویسنده ایرانی, داریوش شایگان با معتقدان به عدم وجود اختلاف بین دو مفهوم یاد شده بحث می کند و می گوید: ((معتقدم که تضادی بین این دو مفهوم وجود دارد که به طور مشخص به سبب دگرگونی هایی ریشه ای است که شرایط بروز پدیده ای به نام دموکراسی را فراهم آورده است. مقایسه این دو مفهوم که از دو منظومه فکری متباین هستند که بین آن دو گسست های بزرگی وجود دارد که نوگرایی را بنیاد نهاده است همانند انجام تقریب تسلسلی و تجاهل به ماهیت نژاد و تبادر این مفاهیم است. بین این مفاهیم اساسی, شکاف ها و گسست هایی وجود دارد که نادیده گرفتن آن, ممکن نیست و باید ;ابزارهای دیگری - غیر از ابزارهایی که معمولاـ به آن متوسل می شویم - این شکاف را پر کرد.))(۵) روشن است که اختلاف بین فرهنگ شورا و فرهنگ دموکراسی به لحاظ نوعی یا کیفی است و در پی آن, آمیختن یا همساز کردن این دو, دشورا و بلکه محال است ;مگر آن که جوهر یا مبدإ یکی را بر دیگری غلبه دهیم و همسازیشان تنها در ابعاد عارضی و ثانوی باشد. اما آیا این به معنای محال بودن دموکراتیك بودن جامعه اسلامی است؟ در این جا برخی از متفکران و نویسندگاه, در صدد ایجاد عنوانی بر آمده اند که از شدت تضاد بکاهد و این کار به معنای باز تفسیر مفهوم دموکراسی و تعمیم آن به صورتی گسترده است که شامل معنایی و اشکال متعدد شود. مشخص است که هر اندیشه یا ایدئولوژی و یا نظریه ای در سطح نظری و تحلیلی و تفسیری, بر زیربنایی فکریی استوار است و سپس اولویت یا اولویت هایی به لحاظ اجرا و عمل و یا تغییر واقعیت, از پی میآید. مثلا, زیر بنای فکری در مارکسسیم, اقتصاد و ابزارهای تولید است ;در فرویدیسم, عقل باطنی یا نظریه تحلیل روانی ;در لیبرالیسم, آزادی فردی و... از این رو, نقطه آغازین در اندیشه اسلامی و مقایسه آن با اندیشه غربی - به ویژه در مورد شورا و دموکراسی - باید پرداختن به مبنای فکری و تشخیص اولویت ها باشد. مالك بن نبی, به این مسإله ابتدا از زاویه تمایز و دوگانگی پرداخته و سپس تلاش می کند بدون ادغام این دو مفهوم با هم و یا تلقیح هر کدام با عناصری معین و دست یابی به نژادی دو رگه, رابطه ای بین این دو مفهوم ایجاد کند. بن نبی تصریح می کند که: ((هر اصطلاحی در زمانی, واژه ای نو بوده است. ما به طور دقیق می دانیم که واژه اسلام چه زمانی در زبان عربی و به معنای رایجش پیدا شد. این واژه, بی تردید ابتکار قرآن بود ;اما درباره اصطلاح دموکراسی آشنایی ما کمتر است ;زیرا ما نمی دانیم چه زمانی این واژه به عنوان واژه ای وارداتی ضبط شده است و حتی تاریخ پیدایی آن را نیز در زبان اصلی اش نمی دانیم. همین قدر می دانیم که این واژه پیش از عصر پراکلیس ساخته شدهاست... همچنین رابطه ای بین این دو اصطلاح با زمان و مکان نمی بینیم. با توجه به این دوری تاریخی و جغرافیایی, چه بسا صریحا بتوان گفت که اصلا در اسلام دموکراسی وجود ندارد. به دیگر روی, به اندازه ای که این واژه در لفافی تاریخی پیچیده شده ;یعنی به اندازه ای که در واقعیت و تاریخ بشر ریشه دوانده - که طبیعت این دو کلمه هم هست - نوعی ابهام در این واژه نهفته شده که لباس معانی متعددی بر آن می پوشاند.))(۶) بن نبی در تعریف دموکراسی, بنا را بر تعریفی می گذارد که می گوید ;دموکراسی, قدرت مردم یا قدرت توده ها یا قدرت انسان است و سپس می پرسد: ((چه وجه تشابهی وجود دارد بین مفهوم سیاسی ای که اجمالا ((قدرت انسان)) را در نظام سیاسی خاص تثبیت می کند و بین مفهوم متافیزیکی ای که اجمالا ((پیروی انسان)) از قدرت خدا را در این نظام و دیگر نظام ها تثبیت می کند؟))(۷) بن نبی می کوشد تا این تناقض را از راه فهمی حل کند که دموکراسی را آگاهی و دریافت خویش و دیگران با وجود مجموعه شروط اجتماعی و سیاسی لازم برای شکل گیری و گسترش شعور دموکراتیك می داند. از این رو, سوال, چهره ای دیگر می یابد: ((آیا اسلام متضمن و متکفل این شروط دقیق و ذاتی هست؟ به تعبیر دیگر, آیا اسلام به جانبداری از ((من)) و ((دیگران)), دریافت و احساسی را پدید میآورد که با روح دموکراسی - چنان که بیان شد - مطابقت داشته باشد؟ و آیا شرایط اجتماعی مناسب با رشد و گسترش این احساس را میآفرینند؟ آیا اسلام احساس (شعور) دموکراسی را خلق می کند؟)) بن نبی, دموکراسی را برنامه ای مبتنی بر آگاه نمودن امت و جامعه به راه و روشی می داند که شامل ابعاد روانی, اخلاقی, اجتماعی و سیاسی می شود. بنابر این, پاسخ گویی به پرسش از وجود دموکراسی در اسلام - در اندیشه بن نبی - ضرورتا با استفاده از نص فقهی استنباط شده از قرآن و سنت

انجام نمی شود ;بلکه با استفاده از جوهر خود اسلام است که انسان احساس می کند خداوند او را تکریم کرده است. پرتو روح دموکراسی, هنگامی که اساس آن در فردیت فرد تباه شود, یعنی احساس ارزش خویش و ارزش دیگران در فرد از بین برود, خاموش خواهد شد ;زیرا انسان آزاد جدید, در مرز مثبت بین دو نفی کننده قرار دارد که هر کدام ارزش دموکراسی را نفی می کنند ;نفی عبودیت و نفی بردگی.)) (۸)تورفتگی ها - راست; ۰/۰۰ چپ; ۰/۰۰ ابتدای پاراگراف ۰/۵۰ مفهوم دموکراسی با چنین تفسیری, به معنایا صفتی انسانی تحول می یابد که گنجاندن و ادغام آن با اصطلاح شورا یا غیر آن, ممکن است ;هر چند اهداف بزرگی در نظر است که راه ها و ساز و کارهای رسیدن بدان, گوناگون است. یکی از فعالان جنبش های اسلامی - در سطح نظری و تحلیلی - تلاش کرده است تا محل اختلاف را روشن و پس از مزایای مفهوم غربی استفاده کند. فهمی هویدی می گوید: ((به اسلام دوبار ظلم می شود ;یکی, آن گاه که مشابه دموکراسی تلقی می شود دیگر, آن گاه که ضد دموکراسی تلقی می شود ;زیرا مقایسه این دو, خطاست و ادعای منافات هم گناه است. مشابه دانستن این دو به لحاظ روش شناختی خطاست, چه, اسلام دین و رسالتی است که دارای اصولی می باشد که عبادات, اخلاق و معاملات مردم را تنظیم می کند و دموکراسی, نظام حکومتی است و ساز و کار مشارکت و عنوانی که بسیاری از ارزش های مثبت را با خود حمل می کند.)) سبب اختلاف این دو هم, جنبه تمدنی است ((به لحاظ این که اسلام, طرح تمدنی خاص خود را دارد و دموکراسی جزیی از طرح تمدنی مخالف (مسیحیت) است. این دو گانگی هم به معنای تضاد و دشمنی نباید گرفته شود تا زمینه توافق بر سر برخی ارزش های اساسی و الگوهای عالی باقی بماند; اما این دو گانگی باید در چارچوب تنوع و تمایز فهمیده شود.))(۹) نویسنده با حرارت تمام از دموکراسی سخن می گوید و آن را در هر جامعه - و به ویژه جامعه یا جوامع اسلامی - دارای ارزش والایی می داند ;چندان که به صورت غیر مستقیم آن را شرط نوزایی و پیشرفت مسلمانان تلقی می کند. وی می گوید: ((کسی گمان مبرد که رستاخیز (حیات) ما در غیر اسلام باشد, یا این که حال و روز ما جز با دموکراسی سامان یابد ;زیرا با نبود اسلام, روح امت می میرد و با نبود دموکراسی - که آن را مرادف شورای سیاسی می دانیم - عمل امت ضایع می شود. از این رو, جمع بین این دو را ضروری و از امور دنیا می دانیم.))(۱۰) هویدی در این جا به اوج سازگاراندن این دو مفهوم در عین سردرگمی می رسد ;زیرا وی می توانست از آن رو که شورا از دل دین بر آمده و مرادف دموکراسی است ;فقط جانب شورا را نگه دارد ;اما او به رغم اختلاف روش تاریخی بین این دو مفهوم, دموکراسی را به عنوان معیار, بر شورا ترجیح داده و می کوشد دموکراسی را تا حد یک مفهوم دینی صرف تقلیل دهد. وی می گوید: ((دموکراسی ای که ما پذیرفته ایم و آن را مرادف شورا یا ترجمه امروزین آن می دانیم, آن است که نه حلالی را حرام و نه حرامی را حلال می کند.))(۱۱) زیرا دموکراسی برای تعیین احکام شرعی یا فقهی نیامده است ;بلکه کارش تنظیم روابط حاکم و محکوم و تاکید بر آزادیها و حقوق بشر است. اما نویسنده بین به رسمیت شناختن دموکراسی و برتردیدن شورا, در آمد و شد(نوسان) است, بی آن که علل این نگرش (دوگانه) را دقیقا بیان کند. وی می نویسد: ((حق ماست که از مزایای دموکرسی اقتباس کنیم ;چرا که اسلام, پیش از دموکراسی قواعدی را بنانهاده که جوهر دموکراسی بر آن بنیاد شده است ;ولی اسلام جزییات این اصول را به اجتهاد مسلمانان وانهاده که تابع اصول دین و مصالح دنیوی و تکامل حیات, به تناسب زمان و مکان و تجدد احوال انسان است.))(۱۲) و به طور جزیی این سوال را پاسخ می گوید که: چرا با وجود تقدم زمانی نظام سیاسی (اسلامی) محصول آن پربارتر از دموکراسی نبوده است؟ وی ضمن اشاره به نقش عامل تاریخی, نقش عامل عقیدتی را منکر می شود, و می گوید: ((امتیاز دموکراسی این است که از خلال نبرد طولانی با ستمگران و مستبدان - از گردنکشان و شاهان و امیران - به ابزارها و ساختارهایی دست یافت که - تا امروز هم - بهترین ضامن امن و امان ملت ها از تسلط گردنکشان و خود کامگان است.)) (۱۳) نویسنده در این جا فقط مفهوم را وام نمی گیرد ;بلکه می خواهد بدون تحمل هزینه, میوه تاریخ دیگران را بچیند. و چنان شود که دموکراسی هم مانند فن آوریها و ابزارهایی که - در عین نداشتن عقلانیت و زمینه فرهنگی تولید کننده آن - قابل انتقال است, به سوی ما سرازیر شود. اما این کار در انتقال

اندیشه ها بسی دشورا است ;زیرا در انتقال فن آوری ممکن است بتوان آثار جانبی آن را به تاخیر انداخت یا به طور مستقیم احساس نکرد ;اما در این جا, بنا به تاثیر پذیری و بهره مندی است ;چرا که بر اساس این نظریه (انتقال دموکراسی), مطلوب آن است که از ساز و کارهای دموکراسی و محتوای فکری آن بهره مند شویم. در چنین موضعی است که سردر گمی در برابر مرجع بودن دموکراسی و شیوه تعامل با آن, فزونی می گیرد ;به این ترتیب که آیا برخی از عناصر این نظریه را بر گزینیم یا این که به صورت معیار آن را بپذیریم؟ می توان گفت که اندیشه سیاسی اسلام معاصر - تا حد زیادی - در ایجاد وفاق و سازگاری بین وجود نظم و ساختاری که از آن, به راه حل اسلامی (شورا) تعبیر می شود و بین تاثیر پذیری و اقتباس از نظام فکری دیگری (دموکراسی), ناتوان بوده است ;چندان که حتی در بین عناصر معتدل تر و باز اندیش تر هم پریشانی و تشویش فکری دیده می شود ;زیرا آنان می کوشند تا دو ساختار فکری مختلف را به هم نزدیک کنند. در این جا می توان به اختلافی اشاره کرد که برخی از اندیشه های نویسنده مجتهد - شیخ یوسف القرضاوی - بر انگیخته است. وی که هنگام سخن گفتن از راه حل اسلامی کاملا به خود متکی و مطمئن است, می گوید ;هیچ راه حلی مستحق شرافت انتساب به اسلام نیست, مگر آن که سرچشمه و منبعش اسلام ناب باشد ;نه مارکسیسم نه ماتریالیسم و نه دموکراسی و نه سرمایه داری و نه لیبرالیسم و نه دیگر مکاتب و فلسفه های بشری, هر چه باشند. راه حل اسلامی آن است که همه اوضاع و همه نظام ها را به تبعیت احکام اسلام در میآورد, نه آن که احکام اسلام را تابع اوضاع و احوال و موقعیت نظام ها کند ;زیرا اسلام برتر است و هیچ چیزی بر آن برتری ندارد ;راه می نمایاند و راهنمایی نمی شود ;جهت نشان می دهد و به آن, جهت نموده نمی شود(;۱۴) زیرا اسلام کلمه الله است و کلمه خداوند همان کلمه برتر است. به رغم این بیان حماسی, خود شیخ قرضاوی هم دریافته است که برخی امور, مقتضی اقتباس از دیگران است ;مانند: دموکراسی و یا نظام حکومتی و مدیریتی. شیخ قرضاوی با پناه بردن به شیوه ای که به رغم دشواری پذیرش آن به لحاظ فکری و روش شناختی, به لحاظ عملی پذیرش آن ممکن است, اجازه اقتباس از دموکراسی را می دهد. در جمله ای که از وی نقل کردیم, وی هر چه را که ریشه و سرچشمه در اسلام ندارد, مستحق شرافت انتساب به اسلام نمی داند, اما در هنگام نیاز, این شرافت را به سهولت اجازه می دهد. وی درباره اقتباس برخی امور دنیوی از غرب می نویسد ((;حتی همین امور جزیی که ازغیر مسلمانان بر گرفته می شود, در عین حال, جزیی از راه حل اسلامی به شمار میآید ;زیرا این امور, به نام اسلام و از راه اسلام و پس از اجازه اسلام و مطابق با قواعد استنباط احکام شرعی در خصوص حوادث و وقایعی که نصی درباره آن نیست, اقتباس می شود. اقتباس چنین اموری از نظام های غیر اسلامی, زیانی به ما نمی رساند ;زیرا این امور با ادغام در نظام اسلامی, هویت پیشین خود را از دست می دهند و رنگ و لعاب و نشان اسلام را می گیرند.))(۱۵) نویسنده تا پایان, این راه را که نوعی اجتهاد درامور جدید و مشکلات معاصر است, نمی پیماید; زیرا باز در جایی دیگر, به راه حلی اسلامی باز می گردد که فراگیر, کامل و ناب و دور از اثر پذیری از غیر اسلام است. وی تاکید می کند که: ((باید راه حل اسلامی مشکلات معاصر -به تمامی - عمل شود ;زیرا اجزای این راه حل, به هم پیوسته و دارای کنش متقابل هستند و هر گونه سهل انگاری در بخشی, بر بقیه اجزا نیز تاثیر می گذارد. این کار بدان ماند که قطعات یدکی ماشین های غربی را در دستگاه هایی نصب کنند که با آن, سازگاری ندارد. این قطعه ها هر چند در دستگاه خود خوب کار می کنند ;اما در این دستگاه, بی ثمر و بیهوده اند ;زیرا با دیگر اجزا هماهنگی ندارند.))(۱۶) و در ادامه, با گواه گرفتن آیه هایی از قرآن, از این کار باز می دارد: افتومنون ببعض الکتاب و تکفرون ببعض(۱۷ ((;)آیا شما به پاره ای از کتاب ایمان میآورید و به پاره ای کفر می ورزید.)) و همچنین خطاب خداوند به پیامبرش درباره کتاب خدا را یاد می کند که: ((و ان احکم بینهم بما انزل الله, ولاتتبع اهوأهم و احذرهم ان یفتنوک عن بعض ما انزل الله الیک فان تولوا فاعلم انما یرید الله ان یصیبهم ببعض ذنوبهم و ان کثیرا من الناس لفاسقون افحکم الجاهلیه یبغون و من احسن من الله حکما لقوم یوقنون,)) (۱۸) ((و میان آنان به موجب آنچه خدا نازل کرده, داوری کن و از هواهایشان پیروی مکن و از آنان برحذر باش, مبادا تو را در بخشی از آنچه خدا بر تو نازل کرده, به فتنه اندازند.

پس اگر پشت کردنـد, بـدان که خـدا می خواهـد آنان را فقط به (سـزای) پاره ای از گناهان نشان برساند, و در حقیقت بسـیاری از مردم نافرماننـد. آیـا خواسـتار حکم جـاهلیت انـد؟ و برای مردمی که یقین دارنـد, داوری چه کسـی از خـدا بهـتر است؟)) ۳ ـ شورا کراسی برخی در صدد بر آمدند تا مشکل را از راه اصطلاح سازی حل کنند. در این جا, دو گرایش وجود دارد ;یکی, بر آن است که استفاده از اصطلاح غربی ضرری ندارد و دیگری, اصطلاح اسلامی و اصطلاح غربی را با هم ادغام می کند. در گرایش نخست, کسانی مثل شیخ حسن الترابی را می بینیم که معتقد است ;مسلمانان می توانند در وضع نوزایی و تفوق بر دیگران, مفاهیم بیگانه را بـدون هیـچ حساسـیت و مشـکلی به کار برنـد. وی هر چنـد زبان را سـلاحی در برخورد تمدن ها می داند ;اما در این امر, به قدرت مسـلمانان بر مجاهـده و تلاش, اعتماد می کنـد. وی در شـرح این مسإله, چنین می گوید: کفار دوست دارند با تحمیل زبان خود بر مسـلمانان, آنان را منحرف نموده و آن گاه, لباس مفاهیم خویش را بر آنان بپوشاننـد و (آنان را) به پذیرش ارزش هایی وادارند که زبان, حامل آن است. مسـلمانان بایـد از فریب خوردن و گرایش به ارزش های غالب بر حـذر باشـند و اجتناب ورزند. به کارگیری واژه هـای وارداتی, منوط به داشـتن وضـعیتی عزتـآمیز و اعتمـاد به نفس یا برحـذر بودن و اجتناب ورزیـدن است. امروزه که مرحله غربت اسـلام و غلبه مفهوم هـای غربی - با محتوای گمراه کننـده اش - را پشت سـر نهاده ایم, کمک گرفتن از هر کلمه رایجی که پرده از مفهومی بردارد و در مسـیر دعوت به اسـلام به کار گرفته شود و در چارچوب انگاره های اسـلامی قرار گرفته و تسـلیم خـدا شود و ابزار بیـان معنایی شود که با ابعاد و لوازم اسـلامی اش مراد شود, منع و زیانی نـدارد. در این جا بایـد گفت که معانی مهم تر است از مبـانی, و صورت ها و الفاظ چنـدان معتبر نیسـتند که معانی و مقاصـد.(۱۹) البته مشـکل اصـطلاح با زبان سیاسی هنوز حل نشده است ;زیرا فقه سیاسـی اسـلام این مفاهیم را امضا نکرده است ;چون اصلا در فقه متداول نبوده است. امروزه تمایل به پذیرفتن این مفـاهیم در عین حفـظ اصول و ابعـاد دینی پیـدا شـده است. در این جـا تلاـش هـایی را جهت به کـارگیری اصـطلاحات جـدید مشاهـده می کنیم که بیشـتر به شوخی و طنز شبیه است. ماننـد اصـطلاح ((شوراکراسـی))(۲۰) که سـعی می کند جمع دو اصـطلاح باشـد. محفوظ النحناح, این اصـطلاح را در جریان گفت و گوی حکومت الجزایر با احزاب در سال ۱۹۹۱ به عنوان موضع مجموعه اسـلامی اعتـدالی خود به کار برد. این موضع در برابر موضع کسانی بود که می گفتند: ((شـیوه دموکراسـی, شـیوه کفار و مشـرکان است ;زیرا دموکراسـی, گیاه روییـده در یونان دو گانه پرست است.))(۲۱;)در حـالی که انتخاب اصـطلاح و تحمیل آن بر جامعه و واقعیت, عملیاتی ارادی نیست. هر چنـد کسانی ماننـد ژاك برك در وصف دگرگونی جوامع اسـلامی, معتقدند که ;پیروزی از آن انـدیشه ای است که جـاذبه بیشـتری دارد و اشـاره ای که روشن تر و پرورده تر بـا امـور دارای دلاـلت (نمـادین). (۲۲) امـا ما با نظر ماکسـیم رودنسون که خلاـف نظر برك است, موافقیم که می گویـد ;پیروزی از آن دلاـلتی است که چیزهـای مشخصـی را هـدف گرفته و با بیشترین قـدرت مطرحش می کند. این راه را سازمان هایی پی می گیرند که ابزارهایی سازگارتر به کار می برند... , زیرا چـالش در آسـمان منظومه هـای معانی جریان نـدارد ;بلکه در روی زمین و بین انسان هایی که جز مشتی شـعار فریبشان نمی دهـد, جـاری است. تلاـش برای سازگارانـدن شورا و دموکراسـی, نشـانه چـالش سـنت و نوگرایی است که در فراینـد آموزش هـا و ترقی اجتمـاعی پدیـد آمـده است. و دیگر, رهـبران جنبش هـای اسـلامی, دراویش و صوفیـان و مشایـخ نیسـتند ;بلکه دست کم از دانش آموخته گـان دانشـگاه ها هسـتند, اگر در اروپا و امریکا درس نخوانـده باشـند. با این حال, در درون حرکت های سیاسـی اسـلامی, گرایش هایی پیدا می شوند که دموکراسـی را به سبب داشتن خاستگاه فلسفی و جغرافیای تاریخی / اجتماعی آن, با اسلام متناقض دانسته و شورا را بالاتر از مفهوم دموکراسـی می بیننـد. بایـد در این جا این سوال را بار دیگر تکرار کنیم که: چگونه این دو مفهوم (دموکراسی و شورا) با هم اختلاف دارند؟ به دشواری کندن (انتزاع) ساز و کارها از ریشه های فلسفی اشان راه یافته ایم ;اما مناقشه گذشـته, اشاراتی معتـدد با خود داشت که امکان انتزاع و بلکه ضـرورت آن را آشـکار می کنـد. ابتـدا باید بر ارتباط دموکراسـی با سکولاریسم و عقلانیت تاکیـد ورزیـد یا چنان که داریوش شایگان می گویـد: ((برای ایجاد دموکراسـی ابتـدا باید عقل ها و نهادها

سکولار شوند و فرد به عنوان فرد, استقلال قانونی داشته باشد و عضو غفلت زده و هضم شده ای در تشکیل امت (جامعه اسلامی) نباشد و این که قانون مبنایی قرار دادی باشد. و آخر این که, مشروعیت الزامی حاکمیت ملت سیطره یابد)).(۲۳) وی در ادامه, این حقیقت تاریخی را به تاکید می افزاید که دموکراسی, زاییده عصر روشنگری است که به عنوان عصر ((نقد جدی حقایق اعتقادی)) است. یکی از متفکران جنبش سیاسی اسلامی معاصر, به زبان خاص این جنبش, چنین می گوید: دموکراسی در مفهوم غربی اش غالبا درباره حکومت های لاییک به کار برده می شود ;زیرا آنان گمان می برند که حکومت دینی به سلطان, هیبت و قداستی می بخشد و او را از حق الهی حکومت مطلقه برخوردار می کند و یا به گروهی - مانند کشیشان و راهبان - اجازه می دهد که ارتباط با خدا و مشروعیت بر آمده از او را به انحصار خود در آورند و آزادی عقیده و دانش را مصادره نموده و حق مخالفت را ممنوع کنند و همه این امور را ارتداد و کفر و فتنه بنامند و به جنگ های دینی بکشانند. از این رو, برای پیشگیری از طغیان حاکم و یا رجال دینی (کلیسا) به اسم دین, و برای پی ریزی آزادی و تسامح و صلح, دموکراسی بر نفی دین استوار شده است.(۲۴) ... ادامه دارد. پی نوشت ها* _ : مقاله فوق بخشی از کتاب: التیارات الاسلامیه و قضیه الدیمقراطیه, چاپ اول,(لبنان ,بیروت: مرکز دراسات الوحده العربیه ۱۹۹۶), صص ۱۸۴ـ ۱۳۹ با کمی حذف ۱. احسان سماره, مفهوم العداله الاجتماعیه فی الفکر الاسلامی المعاصر, چاپ دوم, (بیروت: دارالنهضه الاسلامیه, ۱۹۹۱), ص ۱۶۰. ۲ ـ تقی الدین النبهانی, نظام الحکم فی الاسلام, چاپ دوم, (القدس: منشورات حزب التحریر, ۱۹۵۳), ص ۹. منیر شفیق می گوید: حزب آزادی بخش با تاکید بر تصحیح مفاهیم, شناخته شده است. ر.ک: منیر شفیق, الفکر الاسلامی المعاصر و التحدیات, (تونس: دارالبراق, ۱۹۸۹), ص ۳۲. ۳ ـ مفهوم العداله الاجتماعیه فی الفکر الاسلام المعاصر, پیشین, ص ۱۵۵. ۴ ـ تقی الدین النبهانی, الشخصیته الاسلامیه, (القدس: منشورات حزب التحریر, بی تا), صص ۲۱۸ ـ ۲۱۹. ۵ ـ داریوش شایغان, النفس المبتوره: هاجس الغرب فی مجتمعاتنا, (لندن: دارالساقی, ۱۹۹۱), ص ۳۹. باید همین جا یاد آوری کنم که نسخه فارسی کتاب آقای شایگان که گویا آسیا در برابر غرب, باشد هنگام ترجمه این متن در دسترسم نبود. اگر نارسایی ای در ترجمه این بخش وجود دارد, یا از این قلم است و یا از مترجم عربی این کتاب(مترجم). ۶ ـ مالك بن نبی, القضایا الکبری, (دمشق: دارالفکر, ۱۹۹۱), صص ۱۳۴ ـ ۱۳۵. ۷ ـ همان, ص ۱۳۶. ۸ ـ همان, صص ۱۳۹ ـ ۱۶۴. ۹ ـ فهمی هویدی, الاسلام و الدیمقراطیه, المستقبل العربی, شماره ۱۶۶, سال ۱۵, (دسامبر ۱۹۹۲), ص ۴. ۱۰ ـ فهمی هویدی, الاسلام و الدیمقراطیه, (القاهره: مرکز الاهرام للترجمه و النشر, ۱۹۹۳), ص ۵. ۱۱ ـ همان, ص ۹. ۱۲ ـ همان, ص ۳۱. ۱۳ ـ همان, ص ۳۱. ۱۴ ـ یوسف القرضاوی, الحل الاسلامی... فریضه و ضروره, چاپ چهاردم, (بیروت: موسسه الرساله, ۱۹۹۳), ص ۹۵. ۱۵ ـ همان, ص ۱۰۴. ۱۶ ـ همان, ص ۱۰۷. ۱۷.بقره / ۸۵. ۱۸ ـ مأده / ۴۹ و ۵۰. ۱۹ ـ حسن الترابی, الشوری و الدیمقراطیه: اشکالات المصطلح و المفهوم, المستقبل العربی, شماره ۷۵, سال ۸, مه ۱۹۸۵, ص ۹. ۲۰ ـ فهمی الشناوای سعی کرده است این اصطلاح ترکیبی را جا بیاندازد. بنگرید: العالم, شماره ۳۸۰, مه ۱۹۹۱. ۲۱ ـ روزنامه المستقله, لندن, ۳۰ / ۵ / ۱۹۹۴, ص ۵. ۲۲ ـ ماکسیم رودنسون, الاسلام و الراسمالیه, ترجمه نزیه الحکیم, چاپ چهارم, (بیروت: دارالمطبقه, ۱۹۸۲), ص ۱۸۷. ۲۳ ـ النفس المبتوره, هاجس الغرب فی مجتمعاتنا, پیشین, ص ۳۹. ۲۴ ـ الشوری و الدیمقراطیه: اشکالات المصطلح و المفهوم, پیشین, ص ۱۴. منبع: فصلنامه علوم سیاسی /خ نویسنده: دکتر حیدر ابراهیم علی مترجم: مجید مرادی

شورا و دموکراسی در اندیشه اسلامی معاصر (۲)

شورا و دموکراسی در اندیشه اسلامی معاصر (۲) ۴ ـ اختلاف محتوای دموکراسی با آموزه های اسلام هنوز هم متفکران و نویسندگان مسلمان پیرامون اختلاف فلسفه و مضمون دموکراسی با آموزه های اسلام با اختلاف بر سر درجه سازگاری و ناسازی / گرد آمده اند. یکی از محققان بر آن است که دموکراسی در فهم نظری گفتمان اسلامی معاصر از آن, به چند محور تقسیم شده

است: دموکراسی به عنوان یک اصطلاح یا به عنوان یک مکتب و فلسفه, یا به عنوان نظریه ای در برابر دیکتاتوری و استبداد و به تبع این تقسیمات, با تایید نسبی یا گزینشی رو به رو می شود.(۲۵) دو گرایش نخست, در نزدیک دانستن این اصطلاح با فلسفه یا مذهب, اشتراک دارند. از این رو, بین پیدایی و محل رویش اصطلاح یا مذهب رابطه ای بر قرار می کند ;زیرا دموکراسی در نگاه بسیاری, جزیی از طرح سیطره تمدن غربی است و از آن رو که دموکراسی بر آمده از دل چنین طرحی است که کارش سرکوب و استعمار بوده و هنوز هم با ابزارهای جدید در پی کشاندن عرب ها و مسلمانان به دنبال خویش و تسلط بر آنان است, باید رد و طرد شود. به عنوان مثال در الجزایر, در حین تبلیغات انتخاباتی, پرده هایی بالا ـ رفت که دموکراسی را محکوم و(مردم را) به قانون اساسی و پیمان ملی فرا می خواند. این افراد, خواهان شورا و نظر خواهی از قرآن بودند و دموکراسی را کالا ـیی غربی و نظام حکومتی کفار می دانستند که در حافظه عربی / اسلامی با قهر و غلبه و فساد اخلاقی همراه است. (۲۶) اما حقیقت آن است که نمی توان ساده انگارانه, دموکراسی را تا حد اصطلاح یا مفهومی تقلیل داد که رد یا قبول شود. در این جا باید به اولویت های فکری و مفاهیم و انگاره های زیر بنایی دموکراسی رجوع کرد البته به رغم تعدد مواضع نسبت به دموکراسی و تنوع گرایش های منعطف و معتدل در تعامل با فرهنگ بیگانه و مکتب ها و اصطلاحات بیگانه, هیچ گاه معضله دموکراسی / شورا در اندیشه و واقعیت مسلمانان حل نشد و به عکس, تجربه های دست یابی اسلام گرایی به حکومت, ناممکن بودن سازگاری بین دموکراسی و شورا را ثابت کرده است. یکی از محققان, موضع گیری متفاوت نسبت به دموکراسی را چنین بیان می کند: ((ما در برابر جریان هایی هستیم که دموکراسی را رد می کند ;اما آنان یک تشکل هم رای نیستند ;بلکه در تجویز رد مطلق یا مقید و قبول مشروط و مقید آن متفاوتند. جریانی را می بینیم که اندیشه دموکراسی را به لحاظ نظری و بر اساس تصور و برداشتی که آن را ذاتی دموکراسی می داند, رد می کند. جریان دیگری معتقد است که ما اصلا نیازی به این اندیشه نداریم ;زیرا بدیل آن را که شوراست, داریم. این گرایش گاه در شعار و نه به لحاظ فکری, با دموکراسی تعامل بر قرار می کند. جریان دیگری را می بینیم که دموکراسی را به سبب ارتباط با سکولاریسم – که دین را از جامعه و سیاست دور می کند و یا به حاشیه می راند – رد و محکوم می کند.))(۲۷) و کسانی هم از آن رو دموکراسی را رد می کنند که عناصر شکل دهنده آن مانند: نظام حزبی, رای اکثریت, شیوه های مبارزه پارلمانی و تبلیغاتی انتخاباتی را مخالف اسلام می پندارند. و چه بسا دموکراسی را با شیوه زندگی غربی مرتبط بدانند. این جاست که بین آزادی و اباحی گری و ولنگاری خلط می شود. معتقدم مهم ترین نقطه های تضاد که موجب رد دموکراسی از سوی برخی اسلام گرایان می شود, اولویت داشتن اندیشه توحید و وحدت در اسلام است. توحید به معنای عبودیت محض نسبت به خداوند و پس از آن, وحدت امت اسلامی که اولویت دوم را داراست و گاه ایجاب می کند که آزادی فردی و اجتماعی قربانی شود ;زیرا با این گونه آزادیها, احتمال تفرقه و پراکندگی امت می رود. مورخ معاصر, عبدالعزیز الدوری, تحلیلی قابل قبول از زمینه تاریخی این نزاع ارأه می دهد که به فهم وضع کنونی کمک می کند. وی براین نکته تاکید می کند که دموکراسی غربی در ضمن شرایط سیاسی / اقتصادی / اجتماعی معینی پدید آمد و صرفا یک نظریه نبود. از سوی دیگر: ((وقتی به تاریخ عرب می نگریم, آرایی را می یابیم که براهمیت امت به عنوان اساس قدرت و بر اصل عدالت و اصل شورا تاکید می ورزد ;اما آیا این وضع پس از دوره های متعدد تاریخ عرب, به الزامات یک حکومت دموکراتیک انجامید؟(۲۸) جالب توجه است که این مفاهیم, فقط با هدف تحقق انسجام و هماهنگی و حفظ تمامیت امت مطرح می شده است. مثلا مفهوم عدالت به معنای دست یابی به آزادی و دموکراسی نیست و گرنه, مقوله ای به نام ((مستبدعادل)) را نمی شنیدیم. الدوری پس از بیان تاریخ خلافت اسلامی, بر این نکته تاکید می کند. وی می گوید: ((در پرتو تحولات عملی یاد شده, می توان به اندیشه اسلامی نظر افکند, هدف و کار کرد اندیشه اسلامی, تاکید بر مشروعیت تاریخی خلافت و اثبات اهمیت وحدت امت و پرهیز از فتنه و حفظ شریعت و اظهار مفهوم عدالت بوده))(۲۹) وی بر آن است که پیمان مدینه, ایجاد امت را اعلام کرد ;امتی که قانون اساسی اش, قرآن و سنت پیامبر و اهدافش عدالت و جهاد و حفظ

کیان امت و گسترش آن بود.(۳۰) این امر به معنای برپایی و تشکیل امتNation)) بود و نه تشکیل دولتState)). در ((قانون اساسی مدینه)), حتی از نهاد خلافت, سخنی به میان نیامده است. و این نهاد پس از وفات رسول خدا و به شکل آمیزه ای از سنت های قبیله ای عرب و آموزه های دین اسلام پدید آمد. از آنچه گذشت, روشن می شود که مفاهیم مرتبط با دموکراسی و دولت ملی جدید مانند: ملت, میهن و فرد دارای اهمیتی برابر با مفهوم محوری ((امت)) که اندیشه سیاسی اسلامی تا امروز هم پیرامون آن متمرکز شده, نیست. آرای طرفداران دولت اسلامی, بر دینی بودن این دولت اتفاق دارد و این مقتضی حاشیه نشینی و یا تعدیل عناصر زیربنایی فکری و سیاسی شکل دهنده مفهوم دموکراسی جدید است که بر سر شعار حکومت ملت بر ملت, برای ملت کوتاه نمیآمد و مقاصدی را که انقلاب فرانسه در نظر داشت ;یعنی: آزادی, برابری, برادری عینیت می بخشد. این مقاصد را مفهوم آزادی فردی تامین می کند که در دموکراسی لیبرال این چنین تعریف شده است: ((آزادی فردی به معنای استقلال و عدم دخالت قدرت در امور شخصی فرد است ;مگر به انگیزه تامین منفعت عمومی به رسمیت شناخته شده, در صورت تعارض منافع شخصی و عمومی))(۳۱) و در پایان, به دموکراسی یا دولت دموکراتیک می رسیم که مبنای فلسفی اش, این سخن هگل است که آن را عبارت از امکان آزادی انسانی می داند و صرفا, حالتی ذهنی یا موضع فکری یا احساس و یا فعل و حتی شیوه رفتاری معینی نمی شمارد و فرد را زمانی آزاد می داند که وی, عملا ـ منفعت اساسی خود را به عنوان موجودی انسانی تحقق بخشد. آزادی در مرز مشخص پایان نمی یابد ;زیرا تلاش مستمری برای تحقق فردیت(در جریان) است. خلاصه این که, هدف دولت دموکراتیک, توسعه آزادی انسانی است.(۳۲) بنابر این, دموکراسی, تعبیری از انسان مداریHumanism)) است. یعنی این که انسان, منبع و مرکز و محور هر چیزی است که به اندیشه و زندگی مربوط می شود و طبعا نظام حکومتی هم از این دست است. دموکراسی در کنار انسان محوری, به انسان می گوید که سرنوشت تو به دست خود توست ;اما برخی اسلام گرایان سیاسی این امر را شرک و مخالف توحید می دانند که همه امور را در انحصار قدرت و اراده الهی می بینند. محور اختلاف این است که مرز آزادی انسان کجاست؟ و آیا تعدد و تکثر, با اعتقاد به توحید منافات دارد؟ بسیاری تلاش کرده اند تا بین دموکراسی به عنوان ابزار و ساز و کار و دستگاه حکومتی و بین فلسفه لیبرالیسم که دموکراسی معاصر از آن روییده است, تفاوت قایل شوند و در پی آن, دموکراسی را مقبول عموم اسلام گرایان بر شمارند. یکی از محققان, این نظریه را چنین توضیح می دهد: ((موضع اسلامی, دموکراسی را به عنوان دستگاهی بر آمده از اراده توده مردم, مردود نمی داند ;بلکه فلسفه لیبرالیسم را رد می کند که بر نگرشی مادی از هستی و اولویت دادن به فرد, در مقابل اجتماع و به سود, در برابر اخلاق مبتنی است و (انسان را) به بالاترین نرخ بهره و تسلط بر هر ارزش دیگری در سطح فردی یا اجتماعی فرا می خواند, هر چند که منفعت فرد یا گروه خاص, به ویرانی همه جهان بیانجامد.))(۳۳) نویسنده, رد مبانی فلسفی دموکراسی از سوی اسلام گرایان را چنین ریشه یابی می کند که مفهوم آزادی در اروپا در عصر روشن گری بروز کرد و مشتمل بر دو عنصر است که هر دو مخالف اسلام است: ((نخست ;زمینه سکولاریستی آن و در پی این انکار, انگاره دینی از زندگی و انکار دخالت خداوند در زندگی فردی و اجتماعی بشر. دوم ;این که انسان, منبع هر قدرت و قانون گذاری و هر اصل اخلاقی است و بنابر این, تنها قانونی که انسان تابع آن است, قانون طبیعت است. بر اساس این انگاره, انسان مالک خویش و مسوول خود است و می تواند در جسم و عقل و رفتارش, بی اعتنا به هر قید اخلاقی یا اجتماعی یا سیاسی ـ جز قیودی که خودش خواست بدان ملتزم بماند ـ هر گونه که خواست تصرف کند.))(۳۴) شورا ;اختلاف بر سر محتوا و شروط جالب توجه است که مناقشه بر سر موضوع سازگاری یا ناسازگاری شورا و دموکراسی, در حالی جریان دارد که تعریف قاطع و جامع و مانعی از ماهیت شورا و عناصر و مقومات و تجلیات عینی آن وجود ندارد. می توان به یقین گفت که دو نظریه پرداز یا متفکر یا محقق یا نویسنده یافت نمی شود که فهم واحدی از شورا داشته باشند. می توانیم با الفنجری موافق باشیم که می گوید: ((به رغم وضوح آیات و احادیث و نمونه عملی و اجماع صحابه بر سر اصل شورا, هیچ اصلی از اصول اسلام را نمی توان یافت که فقها و

مجتهدان, آن اندازه اختلاف و تفاوت عقیده ای که بر سر اصل شورا داشته اند, بر سر آن اصول داشته باشند.))(۳۵) اختلاف بر سر موضوع شورا, از تفسیر واژه شروع می شود و به الزامی بودن یا تمرینی بودن, موضوعات قابل مشورت, ویژگی های اهل شورا و امکان یا عدم امکان ایجاد نهادهای شورایی امتداد می یابد. امور یاد شده محل مناقشه جریان ها و حرکت های اسلامی است که برخی, به دلیل برتریای که برای مفهوم شورا قایل اند, دموکراسی را مردود می دانند و برخی, مانند العقاد این دو اصطلاح را با هم نزدیک می بینند و اصطلاح دموکراسی اسلامی را بنا نهاده اند. موضع سوم, برترین مزایای موجود در این دو را با هم سازگار می کند. برای روشن شدن مفهوم شورا, از معنای لغویاش صرف نظر می کنیم و به مفهوم اصطلاحی اش می پردازیم. این واژه دوبار در قرآن یاد شده است: ((و الذین استجابوا لربهم و اقاموا الصلوه و امرهم شوری بینهم و مما رزقناهم ینفقون(;))۳۶) و کسانی که(ندای) پروردگارشان را پاسخ(مثبت) داده و نماز بر پا کرده اند و کاریشان در میانشان مشورت است به صورت مشورت در میان آنهاست و از آنچه روزیشان داده ایم, انفاق می کنند.)) و این آیه: ((فبما رحمه من الله لنت لهم و لو کنت فظا غلیظ القلب لانفضوا من حولک فاعف عنهم و استغفر لهم و شاورهم فی الامر فاذا عزمت فتوکل علی الله ان الله یحب المتوکلین(;))۳۷) ((پس به(برکت) رحمت الهی, با آنان نرم خو(پرمهر) شدی, و اگر تند خو و سخت دل بودی, قطعا از پیرامون تو پراکنده می شدند. پس, از آنان درگذر و برایشان آمرزش بخواه, و در کارها با آنان مشورت کن و چون تصمیم گرفتی, بر خدا توکل کن, زیرا خداوند توکل کنندگان را دوست می دارد.)) از این آیات تفاسیر مختلفی شده است. برخی, مقصود از مشورت در امور را به مشورت در امور جنگ تفسیر کرده اند ;اما مجال شورا طبق آرا و اجتهادات بسی وسیع تر است. یکی از نویسندگان چنین گفته است: ((شورا در به کارگیری و مقابله باحیله های جنگی و رویارویی دشمن لازم است و مسلمانان باید بین خود درباره اموری که وحی درباره آن نازل نشده و سنتی از پیامبر وجود ندارد, مشورت کنند. شورا در برخی امور دنیایی جایز است.))(۳۸) طبیعی است که این فهم یا تفسیر به پرسش از الزامی بودن شورا منجر شود ;زیرا شورا محدود به امور اجتهادی است که نصی درباره آن نیست و طبعا در این امور, اختلاف, فراوان خواهد بود ;برخلاف حدود شرعی و یا فرایض دینی که تابع هیچ گونه شور و مشورتی نیست. اگر هم واجب بودن شورا را نتیجه گرفتیم, اختلاف بر سر شیوه شورا باقی است و این که کسی به وجوب پای بندی به نتایج شورا ـ به سبب اختلاف شیوه عملی شوراـ قایل نشده است. از این روست که شورا در تاریخ سیاسی اسلام, اصلی تعطیل شده است و در تعیین شیوه حکومت و مشارکت و رابطه حاکمان و محکومان, به کار گرفته نشده است. این مسإله در بحث دموکراسی بسی مهم است. این توجیه در بیشتر نوشته های اسلامی گرایان و حتی نواندیشان اسلامی تکرار شده است. الشاوی می نویسد ;تعطیل اصل شورا در تاریخ دولت اسلامی منحصر به عرصه سیاست و حکومت است ;اما در عرصه قانون گذاری و فقه, علما و مجتهدان مسلمان با آزادی کامل و بدون دخالت دولت و حاکمان, شورایی عمل می کردند. دخالت در آزادی اجتهاد و حاکمیت شریعت تنها در عصر حاضر به چشم میآید ;از زمانی که نظریات معاصر را وارد کردیم که این مسإله, سبب شد حاکمان و هواخواهانشان از فرصت سوء استفاده نموده و در امر شریعت دخالت کنند و اجرای شریعت را با وضع قانون اساسی و قوانین جاری به تعطیلی بکشانند.(۳۹) آیا این سخن به معنای جدایی دین از سیاست در طول تاریخ نیست؟ الغنوشی تفسیر و ارزیابی دیگری از این وضع دوگانه و استمرار آن دارد که پذیرفتنی تر است ;اما هنگامی که وی از دوره پس از خلافت را شده و مشخصا دوره خلافت معاویه سخن می گوید, پیچیدگی قضیه بیشتر می شود. وی می نویسد: ((به مردم حق حکومت داده نشد. حکومت از مردم به غضب گرفته شد. حکومت با کودتا از مردم گرفته شد ;اما این کودتا کامل نبود. کودتا علیه شریعت نبود. علیه حاکمیت امت بود. این جا بود که چیره مسإله مبهم شد ;زیرا تا زمانی که حکومت, شإن شریعت را بزرگ می داشت, چنان می نمود که کودتایی انجام نشده است به ویژه آن که علما به سبب ترس از بروز فتنه به چنین حاکم چیره و خود کامه و مستبدی, مشروعیت می داند... امر بر همگان روشن نبود که کودتایی صورت گرفته ;زیرا دولت, قدرت شریعت را محترم می شمرد و اکثر علما با چنین دولتی بیعت می کردند.))(۴۰) روشن

است که مسلمانان, تفاوت بین خلافت را شده و پادشاهی ستمگر را درک می کردند ;اما در عین حال بدان گردن می نهادند و این امر, نقش ثانوی شورا در حکومت و اولویت دادن به شریعت را تبیین می کند ;چرا که دولت, تا زمانی که شریعت را اجرا می کرد, حتی اگر شورا را نادیده می گرفت, اسلامی به شمار میآمد. در الزامی بودن شورا درنگ می کنیم ;زیرا جریان گسترده و موثری معتقد به محدودیت شورا و از حد نصیحت فراتر نرفتن آن است. به لحاظ نص قرآنی و سنت نبوی, دلیلی که الزامی بودن شورا را ثابت کند, وجود ندارد. برخی از مفسران, این بخش از آیه را که می گوید: ((فاذا عزمت فتوکل علی الله ((;))و چون تصمیم گرفتی بر خدا توکل کن)) چنین تفسیر کرده اند که یعنی رسول خدا در پایان, حق تصمیم گیری نهایی را دارد ;چه این تصمیم با شورا موافق باشد و یا مخالف. این نظر را طبری و ابن اسحاق و قرطبی داده اند. طبری در تفسیر آیه می گوید: ((وقتی که ما قصد کرده ایم تا تو را پایدار و استوار بداریم و در امر دین و دنیا چیزی بر تو دشوار آید, برای انجام آنچه به تو فرمان داده ایم و مطابق آنچه فرمان داده ایم, اقدام کن ;چه نظر تو موافق نظر اصحاب مشورتت باشد یا مخالف.)) از ابن اسحاق هم چنین نقل شده که: ((هنگامی که در امری از امور دین درباره جهاد با دشمن ـ که کار آنان و تو جز با جهاد آن سامان نگیرد ـ تصمیمی گرفتی, پس به انجام آنچه بدان فرمان داری بشتاب ;خواه مخالف رإی اصحاب باشد یا موافق, فرقی نمی کند و به خدا توکل کن.)) برخی دیگر هم در تفسیر این آیه از آیات دیگری مدد جسته اند مانند: ((ان تطع اکثر من فی الارض یضلوک عن سبیل الله(;))(۴۱) اگر از بیشتر کسانی که در(این سر) زمین می باشند, پیروی کند, تو را از راه خدا گمراه می کنند. و: ((قل لایستوی الخبیث و الطیب و لو اعجبک کثره الخبیث))(۴۲) بگو: پلید و پاک یکسان نیستند, هر چند کثرت پلید(ها) تو را به شگفت آورد.)) برخی از محققان, به اعمال و مواضعی استناد می کنند که عدم الزام تاریخی شورا را آشکار می کند. از دوره خلافت راشده شواهدی وجود دارد که الزامی نبودن نظر شورا را می رساند. مثلا ابوبکر با نظر مشورتی همه صحابه و از جمله وزیر و مشاورش, عمر مخالت کرد که او را از جنگ با عرب های مرتدی که از پرداخت زکات سرباز زده بودند, باز داشته بودند. عمر ابن خطاب, اعتنایی به مشورت مردم و از جمله علی ابن ابی طالب و طلحه ابن عبید الله درباره سرداری سپاهی که برای جنگ با رومیان به شام می رفت, ننمود. همچنین با نظر شورای مسلمانان, درباره هدیه همسر هرقل مخالفت ورزید ;همان طور که عثمان ابن عفان نظر مهاجران و از جمله علی ابن ابی طالب را در مورد قصاص عبید الله ابن عمرابن خطاب در مقابل قتل ظالمانه سه بی گناه – جفینه, هرمزان و دختر ابولولو که پدرش (عمر) را کشته بود – نپذیرفت. و نیز نظر مشورتی صحابه و عموم مردم را درباره خود داری از توزیع بی رویه ثروت و قدرت در بین یاران و خاندان خویش نپذیرفت, تا آن که به همین سبب کشته شد(.امام) علی ابن ابی طالب(ع) هم نظر اصحاب و یاران خویش را نپذیرفت که او را به ابقای معاویه – هر چند به صورت موقت – در ولایت شام سفارش می کردند تا اوضاع آرام شود. وی این نظر مشورتی را نپذیرفت و بر نظر خویش پا فشاری کرد و تإکید نمود که: ((لا والله لا استعمل معاویه یومین ((;))نه به خدا حتی دو روز هم معاویه را به کار نخواهم گمارد.)) سپس در پاسخ اعتراض طلحه و زبیر که چرا به نظر مشورتی ایشان عمل نکرده, چنین می گوید: ((... نظرت الی کتاب الله و ما وضع لنا و امرنا بالحکم به فاتبعته و ما استن النبی فاقتدیته فلم احتج فی ذلک الی رإیکما و لا رإی غیر کما ((;))به کتاب خدا و آنچه که برای ما قرار داده و ما را به حکم بدان دستور داده, نگریستم و از آن پیروی کردم و به سنت پیامبر روی کردم و به آن اقتداکردم. پس در این کار نه به نظر شما و نه به نظر غیر شما نیازی نداشته ام.))(۴۳) در قرآن و سنت نبوی, چگونگی اجرای اصل شورا بیان نشده و ویژگی ها و تعداد اهل شورا هم مشخص نگردیده و این امور, به شرایط متغیر وانهاده شده است. مهدی فضل الله, این امر را چنین تفسیر می کند که: ((بنابر این, شورا در شیوه و راه معینی منحصر نیست ;یعنی این که شورا, نوعی نظام داخلی است که صرف نظر از مکان و زمان, با هر محیطی قابل تطبیق است و تعیین شکل و اجرای آن به جامعه وانهاده شده است.))(۴۴) گویی که نظریه پردازان مسلمان در نسبیت شورا و محدود بودن آن, به صرف استمزاج آرا یا پی بردن به رویکرد رفتاری و فکری جامعه و نه بیشتر اتفاق کرده اند. این, به معنای نبود چیزی به نام نهاد شورا در

دولت اسلامی و یا نظریه سیاسی اسلامی است. در نظر بسیاری از نظریه پردازان, شورا, فراتر از حد شیوه ای لطیف و انسانی در تعامل با مردم نیست ;چنان که بسیاری از مفسران در تفسیر آیه شورا گفته اند, شورا ((برای استحباب و جلب قلوب مومنان از راه ابراز قدردانی از آرا و احترام آنان است.)) مهدی فضل الله اضافه می کند که: ((این دسته با ذکر این که پیامبر, امر به مشورت با دختران (باکره) در مسإله ازدواجشان نموده نظر خود را تایید می کنند و مشورت با دختران را صرفا نوعی همدلی و همراهی و دوستی با آنان می دانند, تا چه رسد به ابراهیم خلیل که در انجام امر الهی به ذبح فرزندش, با او مشورت می کند ;هر چند وی, براجرای امر الهی - چه در صورت موافقت و چه مخالفت فرزندش - مطئمن بود.))(۴۵) برخی هم برآنند که شرایط تاریخی / اجتماعی شورا, سبب قطعی نهادینه نشدن آن بود ;زیرا دولت در مدینه از جهت تعداد شهروندان و روش اداره امور و مشورت با مردم بیشتر به دولت شهر(City - state))های یونان باستان شبیه بود. یکی از نویسندگان, از این وضعیت چنین یاد می کند: ((دولت پیامبر, دولت شهر بود. و خودایشان بر خورد مستقیم با مردم داشت و حتی از کسانی که در نماز جماعت حاضر نمی شدند, پرس وجو می کرد. حکومت به طور مستقیم اعمال می شد و همه مسلمانان در حل مسایل مشارکت داشتند و بین آنان و پیامبر, هیچ حجابی حایل نبود. و این وضع, مانع از وجود گروه برگزیده ای که دارای منزلت ویژه ای باشند و مردم پیرامونشان گردآیند, نبود. ماهیت وضع اجتماعی از یک سو و مشارکت این گروه خاص در ترویج دعوت و دفاع از آن از سوی دیگر, سبب عدم تمرکز این گروه شد. این وضعیت سبب سردرگمی اصل شورا شد و سبب شد که این اصل در قالب مجلسی با تعداد معینی از اعضا و تعیین شیوه انتخاب اهل شورا در نیاید.))(۴۶) نتیجه بنابر آنچه گفته آمد, سخن گفتن از موضع واحدی درباره مسإله دموکراسی که بین همه حرکت های سیاسی اسلامی معاصر مشترک باشد, بسیار دشوار است. مواضع, بسیار متعدد است و گاه به حد تناقض و تضاد می رسد ;زیرا گفتمان دموکراسی و تکثر و حقوق بشر به تازگی در عرصه فکری عربی / اسلامی, راه یافته است. واکنش های مثبتی را می بینم که با تحولات و تغییرات سریع در جهان تعامل برقرار می کند و به جهانی شدن نزدیک می شود. این تحولات, وجه دیگری هم دارد و آن, افزایش انتظارات و توقعات است و در پی آن, جنبش های اسلامی سیاسی خود را به عنوان فرشته نجات مطرح نموده و هیچ گاه در موضع رد و انکار قرار نمی گیرند. نظریه پردازان اسلامی در هر وضعیتی که هستند, با مقایسه نظریات خویش با وضع موجود از برتری الگوی اسلام سخن می گویند. مثلا محمد غزالی می گوید ;لطیف ترین دستاوردهای غرب در تمدن انسانی یا روش حکومتی اش, از آنچه که خلافت راشده در بیش از ۱۴ قرن پیش تحقق بخشیده اند, فراتر و برتر نیست.(۴۷) یا این که کسی چون ابوالمجد, با اطمینان می نویسد: ((به گمانم در تفسیر تاریخ گزاف نگفته ایم, اگر به صراحت اذعان کنیم که قانون اساسی مدینه که نخستین دولت اسلامی را در یثرب پدید آورد, به تعبیر امروزی, نخستین قانون قرار دادی در تاریخ است.))(۴۸) اسلام گرایان سیاسی, الگوی غربی سیاست و حکومت را هدف و نمونه آرمانی و معیار و مقیاسی قرار می دهند که سطح دموکراسی و سیر در مسیر دموکراسی, با آن سنجیده می شود. برخی هم معتقدند که مسلمانان باید ضرورتا جزیی از تحولات جهان جدید باشند و در این تحولات مشارکت ورزند و زیر پوشش هیچ عنوان و توجیهی, در برابر آن, موضع متضاد نگیرند ;زیرا توسعه و پیشرفت جدید به رغم عظمتش, سبب تکامل روابط انسان بین افراد و ملت ها نشده ;بلکه تنها با مسابقه بر سر تصاحب ثروت مادی و برخورداری انحصاری از آن همراه بوده است. ((این جا نقش اسلام به عنوان نظامی از ارزش ها که توازن بین افراد با یکدیگر و توازن بین انسان و خواسته های مادی و معنویاش را حفظ می کند, روشن می شود ;زیرا در احساس بحرانی که انسان معاصر در آن دست و پا می زند, باید انگیزه احیای ارزش های اساسی ای که از آسمان برای انسان ها آمده, بیدار شود.))(۴۹) جنبش های اسلامی, بدیل و یا راه رهایی حقیقی را عرضه کرده اند ;اما آیا توانسته اند مسإله دموکراسی را به شیوه ای هماهنگ با آنچه اعلان کرده اند, حل کنند؟ زیرا دموکراسی در آینده, شاخص انسانی محور بودن ترقی و توسعه به ویژه زمانی که به عرصه های اقتصادی و اجتماعی کشیده می شود, خواهد بود. مشکل جنبش های اسلامی این است که دموکراسی

را صرفا مجموعه ای از افکار می دانند ;در حالی که روندی تاریخی این افکار را به صحنه واقعیت کشانده است. یکی از محققان درباره اندیشه دموکراسی در نزد اسلام گرایان اصلاح طلب از زمان افغانی (سید جمال) و محمد عبده تا کنون, سوال جالبی را طرح کرده است. وی می پرسد: ((از چه رو دعوت به اصلاح در عرصه عملی دچار پریشانی و نارسایی شد ;اما در عرصه فکری درخشش خود را حفظ کرد؟)) و خود در پاسخ می گوید: ((که علت این امر در ماهیت نوگرایی نهفته است ;زیرا در اروپا - به عنوان مثال - نوگرایی از واقعیتی اجتماعی و با استفاده از ابزارهای تعامل با طبیعت برخاسته است ;اما در جوامع عربی / اسلامی(نوگرایی) از میدان اندیشه اجتماعی بر آمد و راهی به سوی عرصه اجتماعی باز نکرد.))(۵۰) پارادوکسی که مشاهده می شود, این است که روند نوگرایی محدود و کوتاهی که مسلمانان تجربه کردند, در شرایطی انجام شد که آزادی و دموکراسی مجال رشد نداشتند. از این رو, چنین به نظر می رسد که استبداد و دیکتاتوری جزء سرشت و سرنوشت طبیعی انسان این فرهنگ است ;یعنی گویی که او بالفطره دشمن دموکراسی است وژنی را با خود دارد که او را غیر دموکراتیک قرار داده است. جنبش های اسلامی ای که امروزه به و فور سر برآورده اند, باید به پرسش هایی از این دست پاسخ دهند که آیا: ((جوامع اسلامی معاصر که بر آمده از خط سیر اجتماعی و تاریخی گوناگون اند, به درجه ای از رشد سیاسی رسیده اند که اجازه بروز رفتارهایی برخاسته از تعدد احزاب یا رفتارهایی برخوردار از بدنه ای اجتماعی باتوان تإثیر گذاری بر اخلاقیات سیاسی مسلط - به گونه ای فعال - بدهد؟))(۵۱) فعالیت این جنبش ها تا کنون گویای آن است که از قرار دادن دموکراسی در چارچوب فعالیت و اندیشه دینی خود و یا به تعبیر دیگر, برگرفتن مفهوم دموکراسی بدون ازاله هویت آن, عاجز بوده اند. سوال اسلام گرایان این است که: آیا بر پایی نظام دموکراتیکی که اسلام گرایان را تار و مار کند, ممکن است؟ در حالی که سوالی که به نظر ما برای طرح در آینده, درست می باشد این است که: آیا تحقق پروژه اسلامی بدون تار و مار کردن و یا به حاشیه راندن کسانی که با نگرش مطلق و فراگیر آن نسبت به جهان مخالفند, امکان دارد؟ پایان. پی نوشت ها : ۲۵ ـ زکی احمد, الدیمقراطیه فی الخطاب الاسلامی الحدیث و المعاصر, المستقبل العربی, شماره ۱۶۴, سال ۱۵, اکتبر ۱۹۹۲), صص ۱۱۵ ـ ۱۲۱. ۲۶ ـ هویدی, الاسلام و الدیمقراطیه, پیشین, صص ۴ ـ ۵. ۲۷ ـ اسماعیل, التیارات الاسلامیه و قضیه الدیمقراطیه, رویه من خلال الحدث الجزأری, ورقه نقاش خلیفه, ص ۸۵. ۲۸ ـ عبدالعزیز الدوری, الدیمقراطیه فی فلسفه الحکم العربی, سلسله کتب المستقبل العربی, چاپ سوم, (بیروت: مرکز دراسات الوحده العربیه, ۱۹۸۶), ج ۴, ص ۱۹۱. ۲۹ ـ همان, ص ۱۹۸. ۳۰ ـ همان, ص ۱۹۳ به نقل از حمید الله محمد, مجموعه الوثأق الساسیه للعهد النبوی و الخلافه الراشده, (القاهره: لجنه التإلیف و الترجمه و النشر, ۱۹۴۱), ص ۲, به بعد. ۳۱ ـ ر.بدن ووف پورکو, المعجم النقدی لعلم الاجتماع, ترجمه سلیم حداد, (بیروت: الموسسه للدراسات و الترجمه و النشر, ۱۹۸۶), ص ۳۱۱. ۳۲ ـ میشل متیاس, هیجل و الدیمقراطیه, ترجمه امام عبدالفتاح امام, (بیروت: دارالحداثه, ۱۹۹۰), صص ۱۵ ـ ۱۶. ۳۳ ـ محمد یتیم و شعید شبار, الحرکه الاصولیه, آفاق (المغرب) شماره های ۵۳ ـ ۵۴ (مارس ۱۹۹۳), ص ۱۶۲. ۳۴ ـ همان. ۳۵ ـ احمد شوقی الفنجری, کیف نحکم بالاسلام فی دوله عصریه, (القاهره: الهیئه العامه للکتاب, ۱۹۹۰), ص ۱۹۳. ۳۶ ـ شوری / آیه ۳۸. ۳۷ ـ آل عمران / آیه ۱۵۹. ۳۸ ـ عماد الدین ابوالفدإ اسماعیل ابن عمر ابن کثیر القریشی, تفسیر القرآن العظیم معروف به تفسیر ابوالفدإ و ابن کثیر, (القاهره, مکتب مصر, بی تا), ج ۱, ص ۴۲۰ و ج ۴, ص ۴۱۸. ۳۹ ـ احمد عبد الفتاح بدر, مفهوم الشوری فی اعمال المفسرین, بی تا, بی نا, بی جا, ص ۳۳. ۴۰ ـ راشد الغنوشی, اقصإ الشریعه و الامه: تداعیات ;خوف الفتنه, المنطلق (لبنان) شماره ۱۱۰, ص ۳۱. ۴۱ ـ انعام, / ۱۱۶. ۴۲ ـ مأده / ۱۰۰. ۴۳ ـ در این بخش استفاده کردم از: مهدی فضل الله, الشوری, طبیعه الحاکمیه فی الاسلام, (بیروت: دارالاندلس, ۱۹۸۸), صص ۲۱۴ ـ ۲۱۸, و عبد الحمید اسماعیل الانصاری, الشوری بین التاثیر و التإثر, (القاهره:دارالشروق,۱۹۸۲),صص۲۶ـ۳۳. ۴۴ ـ همان, ص ۵۳. ۴۵ ـ همان, صص ۱۰۸ ـ ۱۰۹. نویسنده, به تفسیر مجمع البیان طبرسی, کشاف زمخشری, ابن کثیر, الدرلمنثور سیوطی و روح المعالی آلوسی استناد نموده است. ۴۶ ـ علی محمد لاغا, الشوری و الدیمقراطیه, بحث مقارن فی الاسس و

المنطلقات النظریه, (بیروت: الموسسه الجامعیه للدراسات و النشر و التوزیع, ۱۹۸۳), ص ۲۳. ۴۷ ـ محمد الغزالی, ازمه الشوری فی المجتمعات العربیه و الاسلامیه, (القاهره: دار الشرق الاوسط للنشر, ۱۹۹۰), صص ۳۵ ـ ۳۶. ۴۸ ـ کمال ابوالمجد, الدیمقراطیه و الشوری, العربی, شماره ۲۵۷, آوریل ۱۹۸۰, صص ۱۸ ـ ۱۹. ۴۹ ـ کمال ابوالمجد, رویه اسلامیه معاصره, اعلان مبادی, (القاهره: دار الشروق, ۱۹۹۱), صص ۲۱ ـ ۲۲. ۵۰ ـ فاتح عبدالجبار, معالم العقلانیه و الخرافه فی الفکر السیاسی العربی, (بیروت: دارالساقی, ۱۹۹۲), صص ۳۳ ـ ۳۴. ۵۱ ـ فرانسوابورجا, الاسلام السیاسی: صوت الجنوب, ترجمه لورین زکری, (القاهره: دارالعالم الثالث, ۱۹۹۲), ص ۱۳۶. منبع: فصلنامه علوم سیاسی /خ نویسنده: دکتر حیدر ابراهیم علی مترجم: مجید مرادی

پاسخ به سه شبهه مهم پیرامون ولایت فقیه (۱)

پاسخ به سه شبهه مهم پیرامون ولایت فقیه (۱) اشاره : آنچه در ذیل می آید پاسخ شبهاتی است پیرامون مسأله ی ولایت فقیه که به درخواست دوست عزیزی به نگارش درآمده است. (این شبهات توسط شخص ناشناسی در قسمت نظرات وبلاگ ایشان مطرح شده است.) قبل از بیان شبهات و ذکر پاسخ آن ها تذکر نکاتی لازم است : تذکر اول : شبهاتی که عموما پیرامون مسأله ی ولایت فقیه مطرح می شود دو دسته است : دسته ی اول شبهاتی علمی و فنی است که بالطبع پاسخ آن نیز علمی و فنی خواهد بود. اما دسته ی دوم شبهاتی است که صرفا تهمت و افترای بی مدرک و حرف های عوامانه و به اصطلاح کوچه بازاری است که هیچ ارزش علمی نداشته و نه تنها پاسخی ندارد که اگر کسی هم سعی بر ارائه ی پاسخی داشته باشد اولا : این پاسخ تنها می تواند پاسخی جدلی باشد و ثانیا : بطور حتم شخص شبهه کننده هم پاسخ را نخواهد پذیرفت ، چون اصولا او برای دریافت پاسخ ، سؤال نکرده بود بلکه تنها هدفش ایراد شبهه و به تبع آن فحاشی و ایراد تهمت و افترا بوده است. درمتن شبهات مورد اشاره ی ما نیز هردو نوع این شبهات موجودند لذا تنها به پاسخ شبهات دسته ی اول اقدام خواهد شد. تذکر دوم : بطور کلی شبهاتی که پیرامون دین اسلام مطرح می شوند شبهات جدیدی نیستند و همگی از صدر اسلام تا کنون مطرح بوده اند و این تنها شکل ظاهری آنهاست که به مرور زمان تغییر پیدا می کند که در دوره ما نیز همان شبهات تنها با تغییر آب و رنگ و اصطلاحات دهان پرکن تکرار شده است لذا اگر کسی واقعا به دنبال پاسخ بگردد و انگیزه ای جز حقیقت طلبی نداشته باشد با مراجعه به منابع مربوطه به آسانی پاسخ سؤال مورد نظر خود را خواهد یافت. مسأله ولایت فقیه نیز از این قاعده مستثنا نیست. امروز در باب ولایت فقیه هیچ شبهه ای که جدیدا مطرح شده باشد و عالمان بدان پاسخ نگفته باشند موجود نیست لذا مستشکل ما نیز اگر وقت خود را بجای جنجال بیهوده کمی صرف مطالعه ی آثار بزرگان از علما می کرد و بجای پرسه زدن در لابلای صفحات روزنامه های سیاسی و سایتهای جنجالی کمی هم به منابع صرفا علمی عنایت می نمود گرفتار چنین شبهات پیش پا افتاده و ضعیف نمی شد. لذا برای روشن شدن بیشتر این ادعا در ضمن پاسخ سوالات بعد از توضیحات کوتاهی پیرامون آن سوال به پاسخ های قدیمی علما به آن شبهه نیز اشاره خواهد شد. و در موارد لزوم عین عبارات نقل خواهد شد. تذکر سوم : در هر بحث علمی لازم است نکاتی ابتداءً روشن شود که از جمله ی آنها معتقدات مورد اشتراک است. اصولا با کسی که مثلا نبوت یا امامت را قبول ندارد نمی توان پیرامون ولایت فقیه بحث کرد ، بلکه باید ابتدا پیرامون نبوت و امامت با او بحث کرد و آنگاه ولایت فقیه. همینطور است کسی که مثلا اصول تشیع را قبول نداشته باشد یا اصول فقه و فقاهت را نپذیرفته باشد. عدم رعایت این نکته آفتی است که باعث می شود بسیاری از بحث ها بدون رسیدن به نتیجه ی مطلوب رها گشته و عقیم بماند. مستشکل محترم ما نیز متأسفانه دقیقا معتقدات خود را مشخص نکرده است لذا ما نظر او را پیرامون مسائلی که از نظر ترتیب علمی، مقدم بر بحث ولایت فقیه هستند ، به درستی نمی دانیم اما با توجه به اینکه مطلبی علیه دیگر اصول در کلام ایشان ذکر نشده و در جایی از کلامشان نیز به عصمت ائمه استناد شده و یا در جایی دیگر مخالفت بعضی از فقها را با مسأله ی ولایت فقیه سند مدعای خویش قرار داده است بنا را بر این می گذاریم که ایشان با دیگر اصول و مبانی مذهب

شیعه ی جعفری علیه السلام و با اصول فقه شیعه و بقول امام راحل با فقه جواهری مشکلی ندارند و تنها ایرادشان مسأله ی ولایت فقیه است. بدیهی است که اگر ایشان در مقدمات بحث نیز دچار اشکال باشند پاسخ های ما کافی نخواهد بود و اصولا ایشان باید ابتدا آن مشکلات را حل کنند و سپس به مسأله ی ولایت فقیه بپردازند تا ترتیب علمی بحث ها رعایت شده باشد. تذکر چهارم : با توجه به اینکه مستشکل محترم (همانند بسیاری از مدعیان فضل و دانش که در مقابل استدلالات محکم و متقن حضرت علامه مصباح یزدی درمانده شده و جز توهین و فحاشی حرفی برای گفتن ندارند) ، به نام مبارک آیت الله مصباح حساسیت دارند !!! حتی الامکان در پاسخ شبهات از نظرات ایشان استفاده نشده و به استشهاد به کلام دیگر بزرگواران از علما اکتفا گردیده است. و اما ذکر شبهات و پاسخ به آن ها : شبهه ی اول : در مورد ولایت فقیه بین علما " اجماع " نیست. پاسخ شبهه : اولا : بر فرض که این حرف صحیح باشد و عده ای از علما در طول دوران غیبت با این مسأله مخالفت کرده باشند این مسأله چیز جدیدی نخواهد بود و بقول حضرت آیت الله جوادی آملی : « در دین ، غیر از ضروریات اولیه و برخی از نظریات که با فاصله اندک ، به ضروریات منتهی می شوند ، بسیاری از مسائل نظری مورد اختلاف است. حتی در مبطلات و مصححات نماز ، شرایط و موانع نماز ، شرایط و موانع صحت صوم که امر روشنی در اسلام است ، باز می بینیم که در میان صاحب نظران اختلاف وجود دارد و چنین اختلافی بسیار طبیعی است ... در هر صورت ، تاریخ بشر و علوم بشری نشان داده است که در مسائل پیچیده ی نظری ، همگان توافق نداشته و ندارند و سیر تکاملی دارد. لیکن در جریان ولایت فقیه اگر به روح حاکم بر متون فقهی از یک سو و تفکر ناب فقیهان اسلام از سوی دیگر نگاه شود و از این منظر مورد بررسی قرار گیرد ، اختلاف بسیار کم خواهد شد.» (۱) اما بحث بر سر این است که آیا این دلیل توجیه خوبی برای مخالفت با این مسأله است ؟ شما به هر مسأله ی فقهی که نگاه کنید در طول تاریخ فقاهت ممکن است مخالفینی برای آن پیدا کنید ، اما آیا با این بهانه می توان احکام را زیر پا گذاشت ؟ اگر این حرف پذیرفته شود معنایش چیزی جز تعطیل دین نخواهد بود. مثلا ـ امروز مرجع تقلید من می گوید «فلان چیز» واجب است. من به کتب فقهی ای که در طول دوره ی غیبت امام عصر علیه السلام نوشته شده رجوع می کنم و چند فقیه را پیدا می کنم که با این مسأله مخالفند و به بهانه ی مخالفت این چند فقیه امر مرجعم را زیر پا می گذارم ! مجددا مرجع تقلیدم می گوید «بهمان چیز» واجب است و من باز هم به بهانه ی مخالفت فلان فقیه و به صرف این ادعا که « این مسأله اجماعی نیست » با آن مخالفت می کنم ! آیا چیزی از دین باقی می ماند مگر همان عده ی احکام قلیل که در کلام آیت الله جوادی با عنوان « ضروریات و نظریات منتهی به ضروریات » از آنها یاد شد ؟! و آیا اصولا من انسان متدینی هستم یا یک انسان هوس باز که بجای اطاعت از دستورات به دنبال توجیهی برای فرار از اجرای احکام است ؟! و از سویی دیگر اصولا برای عمل به احکام نیازی به اجماع نداریم. نکته ی جالب اینکه بسیاری از فقها در طول تاریخ بوده اند که اصلا اجماع را هم حجت نمی دانند لذا اگر این استدلال سست مستشکل محترم را بپذیریم باید خود اجماع هم حجت نباشد چون خود حجیت اجماع هم مسأله ای اختلافی است !!! ثانیا : این ادعای مستشکل که : « در مورد ولایت فقیه بین علما " اجماع " نیست.» اساسا ادعای باطلی است. و تا کنون چندین جلد کتاب از سوی محققین حوزه و دانشگاه در ابطال این حرف باطل به نگارش در آمده است که به عنوان نمونه کتاب « ولایت فقیه در اندیشه فقیهان » (۲) را می توان نام برد. لذا بحث ها و اختلاف هایی نیز که در این باره جریان دارد تنها به نحوه ی استدلال بر این مسأله و در موارد قلیلی به تعیین حدود و ثغور آن برمی گردد نه اصل مسأله. و اصولا اگر ولایت فقیه را نپذیریم چه راهی برای اجرای احکام اسلامی در جامعه باقی خواهد ماند ؟! و لذا همان دلیلی که حضور امام را بعد از پیامبر لازم می داند به همان دلیل در غیبت امام نیز، به ولی فقیه نیاز خواهیم داشت. بقول امام راحل : « دلیلی که بر ضرورت امامت اقامه می گردد ، عینا بر ضرورت تداوم ولایت در عصر غیبت دلالت دارد. و آن لزوم بر پا داشتن نظام و مسؤولیت اجرای عدالت اجتماعی است.» (۳) مگر آنکه اساسا مستشکل محترم دلیلی بر ضرورت امامت نیز در چنته نداشته باشد !!! آیت الله جوادی آملی در این باره می نویسند : « ما فقیهی نداریم که به صورت مطلق ، ولایت را برای فقیه قبول نداشته باشد. فقیهانی که می

گویند فقیه ولایت ندارد ، مقصودشان آن است که ابتداءً این سِمَت برای فقیه جعل نشده که او اقدام به تشکیل حکومت کند ، ولی همین فقیهان ، ولایت فقیه را از باب حِسْبه قبول دارند.اگر مردمی برای اجرای قوانین و دستورهای خداوند آماده باشند ، زمینه آماده است و حکومت اسلامی در چنین فرضی ، از مصالح مهم الهی است که بر زمین مانده و مطلوب شارع است. در این فرض ، کسی نگفته است که فقیه مسؤولیت ندارد و لازم نیست احکام الهی با وجود شرایط مساعد اجرا بشود ؛ حتی نازل ترین تفکر مخالف ولایت فقیه در میان عالمان و فقیهان نیز ولایت از باب حِسْبه را لازم می داند...» (۴) مگر اینکه مستشکل محترم کلمات فقها را بهتر از آیت الله جوادی درک کرده باشند !!! برای تکمیل بحث ذکر کلام یکی دیگر از محققین درباره ی این اشکال خالی از لطف نیست. ایشان می نویسند : « بر اساس تصریح برخی از فقهای بزرگ شیعه ، اصل ولایت فقیه ، مورد اتفاق یا حداقل از نظرات مشهور بین فقیهان شیعه است. مرحوم نراقی از علمای قرن سیزدهم (۱۲۴۵ هـ) می نویسد ": ولایت فقیه فی الجمله بین شیعیان اجماعی است و هیچ یک از فقها فی الجمله در ولایت فقیه اشکال نکرده است (".۵) ابن ادریس حلی از فقهای بزرگ قرن ششم هجری نیز می نویسد" : ائمه همه ی اختیارات خود را به فقهای شیعه واگذار کرده اند (".۶) صاحب جواهر (متوفای ۱۲۶۶ هـ) (۷) می فرماید " : کسی که در ولایت فقیه وسوسه کند ، طعم فقه را نچشیده است و معنا و رمز کلمات معصومین علیهم السلام را نفهمیده است (".۸) امام خمینی (ره) نیز در این زمینه می فرماید " : موضوع ولایت فقیه ، چیز تازه ای نیست که ما آورده باشیم ؛ بلکه این از اول مورد بحث بوده است. حکم میرزای شیرازی در حرمت تنباکو ، چون حکم حکومتی بود ... همه ی علما تبعیت کردند ... مرحوم کاشف الغطاء بسیاری از این مطالب را فرموده اند ... مرحوم نراقی همه ی شئون رسول الله را برای فقها ثابت می دانند. آقای نائینی نیز می فرمایند : این مطلب از مقبوله ی عمر بن حنظله استفاده می شود ... این مسأله تازگی ندارد (".۹) بنابراین عمده ی اختلاف ها در حدود و ثغور آن و چگونگی اثبات آن می باشد. حضرت آیت الله خامنه ای در این زمینه فرموده است" : ولایت فقیه و رهبری جامعه و اداره کردن شئون اجتماعی در هر عصر و زمان از ارکان مذهب حقه ی اثنی عشری است و ریشه در اصل امامت دارد. پس اگر کسی از راه دلیل خلاف آن را معتقد شود ، معذور است ؛ ولی در عین حال برای او جایز نیست که تفرقه و اختلاف ایجاد کند (".۱۰) » (۱۱) پی نوشت : (۱) آیت الله جوادی آملی ، ولایت فقیه ولایت فقاهت و عدالت ، ص ۳۵۵ و ۳۵۶ (۲) کتاب « ولایت فقیه در اندیشه ی فقیهان » توسط دکتر یعقوبعلی برجی در ۴۲۶ صفحه به نگارش در آمده و با همکاری دانشگاه امام صادق علیه السلام و سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاهها (سمت) در تابستان سال ۱۳۸۵ به زیور طبع آراسته شده است. ضمنا کتاب « پیشینه ها و مبانی ولایت فقیه نزد علمای شیعه » نوشته محسن حیدری هم کتاب خوبی در این زمینه است که نظرات ۲۵ تن از علمای بزرگ شیعه از شیخ مفید تا امام خمینی (ره) در آن آمده است. (۳) امام خمینی (ره) ، کتاب البیع ، ج ۲ ، ص ۴۶۱ (۴) آیت الله جوادی آملی ، ولایت فقیه ولایت فقاهت و عدالت ، ص ۴۰۶ (۵) ملا احمد نراقی ، عوائد الأیام ، ص ۱۸۶ (۶) ابن ادریس حلی ، سرائر ، ج ۲ ، ص ۲۵ (۷) عالم بزرگ شیعی و نویسنده ی معجم عظیم « جواهر الکلام » که کتاب ایشان جزء معتبرترین کتب فقهی عالم تشیع بشمار می رود و اکثر دروس خارج فقه حوزه بر مبنای کتاب ایشان برقرار است، و در جلالت قدر او همین بس که فقه مصطلح را فقه جواهری می نامند. (۸) جواهر الکلام ، ج ۲ ، ص ۳۹۸ (۹) امام خمینی (ره) ، ولایت فقیه ، ص ۱۱۲ و ۱۱۳ (۱۰) اجوبة الاستفتائات ، الجزء الاول ، ص ۱۸ ، دار الوسیله ، ۱۴۲۶ هـ . (۱۱) حمید رضا شاکرین ، پرسش ها و پاسخ های دانشجویی ، ج ۱۵ ، ص ۱۰۲ و ۱۰۳ /س نویسنده : کیوان عزتی منبع : اختصاصی راسخون

پاسخ به سه شبهه مهم پیرامون ولایت فقیه (۲)

پاسخ به سه شبهه مهم پیرامون ولایت فقیه (۲) شبهه ی دوم : این که می گوئید : «حکومت ولی فقیه در ماهیت و حقانیت هیچ فرقی با حکومت نبی و یا وصی معصوم نمی‌کند » نظر همه ی فقها نیست، بلکه نظر بخشی از فقها است. عده دیگر از علما این نحوه

ولایت فقیه که شما معتقدید را قبول ندارند. پاسخ شبهه : اولا : همانطور که در پاسخ سؤال قبل هم اشاره شد ، مستشکل تنها به دنبال فرار از مسئولیت است و تنها بهانه ای هم که می تواند برای این بی مسئولیتی بتراشد مخالفت بعضی از فقها است ! برای روشن شدن بطلان این عقیده به توضیح زیر توجه کنید : فرض کنید فقها در مسأله ی چگونگی ولایت فقیه دو نظر داشته باشند: دسته ی اول قائلند : ولایت فقیه همان ولایت رسول الله است. دسته ی دوم قائلند : ولایت فقیه همان ولایت رسول الله نیست. اگر کسی مثل مستشکل ما بگوید : قول اول باطل است چون دسته ی دوم با آن مخالفند ، خب بدیهی است که کسی هم بگوید که : قول دوم باطل است چون دسته ی اول با آن مخالفند ! این گونه سخیف استدلال کردن اوج بی اطلاعی مستشکل را به ما نشان می دهد. جالب اینکه همین مستشکل در جای دیگری از کلام خود ژست روشنفکری به خود گرفته و می نویسد : « ... چرا فکر می کنید باید چیزی را حتما فلان فرد بگوید تا به آن معتقد باشم ... چرا انسان ها را فاقد فکر مستقل میدانید؟ ...» بالاخره شما اهل استدلالید یا مقلد این و آن ؟! برای اینکه ببینیم کلام شخصی صحیح است یا غلط باید استدلال او را بشنویم و سپس آن را بپذیریم یا نقد کنیم. اینکه : فلان عقیده « نظر همه ی فقها نیست، بلکه نظر بخشی از فقها است.» استدلال نیست بلکه فرار از استدلال است. ثانیا : نکته ی دقیقی که مستشکل ما اصلا به آن توجه ندارد جایگاه و ترتیب مباحث است. اینکه آیا گستره ی ولایت فقیه همان گستره ی ولایت رسول الله است یا مضیق است بحثی است متفرع بر بحث از اصل اثبات ولایت فقیه. یعنی اول باید ثابت کنیم فقیه ولایت دارد یا نه سپس بحث کنیم که محدوده ی این ولایت کجاست. لذا بحث میزان وسعت ولایت فقیه از سوی کسی که اصل ولایت فقیه را قبول ندارد بحثی بی معناست. و این دلیلی است آشکار بر اینکه مستشکل ما به دنبال حق نیست بلکه تنها سعی در مچ گیری دارد ! ثالثا : همانطور که در بند قبل آمد بحث از میزان ولایت فقیه پس از آن است که با استفاده از ادله ی عقلی و نقلی مقام ولایت برای فقیه ثابت شده باشد. و همانطور که تمامی کسانی که ادله ی عقلی و نقلی را دیده باشند ، می دانند ؛ این ادله به اصطلاح علم اصول « مطلق » هستند و ولایت را بطور اطلاق برای فقیه ثابت می کنند. (۱۲) لذا اگر کسی معتقد به ولایت مقید باشد باید برای تقیید دلیل ارائه دهد. اما همانطور که آشکار است مستشکل ما چنین دلیلی ارائه نمی کند و اصولا توان ارائه ی چنین دلیل مقیّدی را ندارد. برای تکمیل بحث نمونه ای از استدلالات علما بر این موضوع را ذکر می کنیم : آیت الله جوادی آملی پس از ذکر مقدمات مبسوطی در این باره و اثبات اصل ولایت فقیه می نویسند : « از برهان ضرورت وجود ناظم و رهبر برای جامعه ی اسلامی و نیز نیابت فقیه جامع الشرایط از امام عصر علیه السلام در دوران غیبت آن حضرت و از آنچه در فصول گذشته گفته شد ، به خوبی روشن می گردد که ولی فقیه ، همه ی اختیارات پیامبر اکرم (ص) و امامان علیهم السلام در اداره ی جامعه را داراست ؛ زیرا او در غیبت امام عصر علیه السلام متولی دین است و باید اسلام را در همه ی ابعاد و احکام گوناگون اجتماعی اش اجرا نماید. حاکم اسلامی ، باید برای اجرای تمام احکام اسلامی ، حکومتی تشکیل دهد و در اجرای دستورهای اسلام ، تزاحم احکام را به وسیله ی تقدیم أهم بر مهم رفع کند. اجرای قوانین جزایی و اقتصادی و سائر شئون اسلام و جلوگیری از مفاسد و انحرافات جامعه ، از وظایف فقیه جامع الشرایط است که تحقق آنها نیازمند هماهنگی همه ی مردم و مدیریت متمرکز و حکومتی عادل و مقتدر است.» (۱۳) ایشان در ادامه بسیاری از اختیارات را برای ولی فقیه برمی شمارند و در پایان می نویسند : « ... بدون چنین وظائفی ، اجرای کامل و همه جانبه ی اسلام و اداره ی مطلوب جامعه ی اسلامی ، به آن گونه که مورد رضایت خداوند باشد ، امکان پذیر نیست.» (۱۴) برای اطلاع از ادله ی مورد اشاره ی آیت الله جوادی آملی به کتاب ایشان – ولایت فقیه ، ولایت فقاهت و عدالت – رجوع شود. آیت الله خوئی نیز در این باره که فقیه علاوه بر مسئولیت افتاء و قضاوت ، مسئولیت اجرای احکام انتظامی اسلام را نیز که از وظایف معصومین است بعهده دارد ، می نویسد : « به دو دلیل ، فقیه جامع الشرایط در عصر غیبت می تواند مجری احکام انتظامی اسلامی باشد : اولا : اجرای احکام انتظامی در راستای مصلحت عمومی تشریع گردیده تا جلو فساد گرفته شود و ظلم و ستم ، تجاوز و تعدّی ، فحشا و فجور و هرگونه تبهکاری و سرکشی در جامعه ریشه کن شود. و این نمی تواند مخصوص یک دوره ی

از زمان (زمان حضور) بوده باشد ، زیرا وجود مصلحت یاد شده در هر زمانی ، ایجاب می کند که احکام مربوطه همچنان ادامه داشته باشد. و حضور معصوم ، در این مصلحت که در راستای تأمین سعادت و سلامت زندگی جامعه در نظر گرفته شده ، مدخلیتی ندارد. ثانیا : از نظر فنی (مصطلحات علم اصول) دلائل احکام انتظامی اسلام ، اطلاق دارد (اطلاق ازمانی و احوالی) و نمی توان آن را مقید به زمان خاص یا حالت خاصی دانست و همین اطلاق ، چنین اقتضا دارد که در امتداد زمان نیز این احکام اجرا شود. ولی این که مخاطب به این تکلیف کیست ... در توقیع شریف آمده است : در پیش آمدها و رخدادها به فقیهانی که با گفتار ما آشنایی کامل دارند مراجعه کنید که آنان حجت ما بر شمایند ، همانگونه که من حجت خدایم. در روایت حفص بن غیاث نیز آمده است : « إقامة الحدود ، إلی مَن إلیه الحکم » این روایت ، به ضمیمه ی روایاتی که صدور حکم در عصر غیبت را شایسته ی فقهای جامع الشرایط می داند ، به خوبی دلالت دارد که اجرای احکام انتظامی در دوران غیبت بر عهده ی فقهای شایسته است.» (۱۵) به خاطر همین دلایل است که امام خمینی (ره) می فرمایند: « اصل این است که فقیهِ دارایِ شرایطِ حاکمیت - در عصر غیبت – همان اختیارات وسیع معصوم را داشته باشد ، مگر آنکه دلیل خاصی داشته باشیم که فلان امر از اختصاصات ولیّ معصوم است.» (۱۶) شبهه ی سوم : از لحاظ عقلی "علی مع الحق و الحق مع علی" بنابراین هر چه حضرت علی (ع) دستور داد و انجام داد عین دستور خداوند است و هر آنچه مد نظر خداوند سبحان بود، حضرت علی (ع) انجام داد؛ اما ولی فقیه معصوم نیست و لذا ممکن الخطا است و نمی توان گفت هر آنچه دستور داده یا عمل کرده است، دستور الهی است. ممکن است دستوری دهد که با فرمان الهی سازگار نمی باشد یا در جایی از دادن دستوری خودداری کند که نباید. پاسخ شبهه : این شبهه نیز به جای آن که استدلالی در خود داشته باشد ، تنها بیان مغالطه ای قدیمی است که بارها و بارها بدان پاسخ گفته شده است اما مستشکل ما نیز بدون توجه به این پاسخ ها فقط عین مغالطه را تکرار کرده است. اما توضیح پاسخ : ولایت مراتبی دارد و بسیاری از مراتب آن هیچ ارتباطی با عصمت ندارد ؛ مثل ولایت پدر بر فرزند ، شوهر بر زن ، قیّم بر صغیر و ... قرآن مجید مواردی از ولایت را ذکر می کند که لزوما مشروط به عصمت نیست ؛ مثلا می فرماید : « والمؤمنون و المؤمنات بعضهم أولیاء بعض » (۱۷) یا « أن الذین آمنوا و هاجروا ... أولئک بعضهم أولیاء بعض » (۱۸) از سوی دیگر یکی از اقسام ولایت « زعامت و رهبری سیاسی » است. اکنون این سؤال پدید می آید که آیا این مرتبه از ولایت ، عصمت می خواهد ؟ پاسخ آن است که وجود عصمت برای رهبر و پیشوای سیاسی ، بسیار خوب و مفید است و با وجود شخص معصوم ، هیچ فرد دیگری ، حق حکم رانی و ولایت ندارد. حال اگر شخص معصوم وجود نداشت و یا در غیبت به سر می برد ، چه باید کرد ؟ آیا امت اسلامی باید بدون رهبر باشد ؟ یا باید به رهبری و ولایت طاغوت تن دهند ؟ و یا باید بهترین کسی که از نظر علم ، زهد ، تقوا و مدیریت سیاسی ، کمترین فاصله را با معصوم دارد ، به رهبری برگزینند ؟ در واقع با وجود معصوم ، باید خود او رهبری کند و در عصر غیبت به نیابت از امام زمان (عج) ، ولی فقیه رهبری و زمام امور جامعه را به دست گیرد تا امت گرفتار هرج و مرج و آنارشیسم و یا ناچار به پیروی از طاغوت نشود. این مسأله هم از نظر عقلی پذیرفته شده و مورد تأیید است و هم نصوص دینی بر آن صحّه می گذارد. ناگفته نماند خطا دوگونه است : یکم. خطاهای فاحش و روشنی که حداقل برای عموم کارشناسان مسائل دینی ، سیاسی و اجتماعی ، بطلان آن روشن است. دوم. خطاهای پیچیده و کارشناسی که در میان کارشناسان نیز چندان روشن نیست و معمولاـ مورد اختلاف آرا و نظرات است. در این صورت نمی توان با قاطعیت حکم کرد که نظر کدام یک صحیح است ؛ زیرا هر کس بر اساس مبانی پذیرفته شده ی خود ، حکم می راند. این گونه موارد در مسائل اجتماعی و سیاسی زیاد به چشم می خورد و ولی فقیه هم یکی از آرای متفاوت را برمی گزیند.از طرف دیگر در چنین مواردی ، چاره ای جز این نیست که یک رأی ملاک عمل قرار گیرد ؛ زیرا کنش اجتماعی و سیاسی نیازمند وحدت رویه است و در غیر این صورت جامعه دچار هرج و مرج می شود. ضمن آنکه از نظر فکری ، راه تحلیل و نقد و بررسی سالم برای همگان باز است ؛ اما نظم و انضباط اجتماعی مستلزم وحدت رویه و عمل است ؛ همچنان که در تمام نظام های سیاسی این گونه عمل می شود و از آن گریزی

نیست. بنابراین در فرض فقدان معصوم یا غیبت او ، هیچ راهی برای به صفر رساندن خطا وجود ندارد. از طرفی نمی توان به آنارشیسم و هرج و مرج تن داد و لاجرم باید یک رأی مورد تبعیت قرار گیرد. گفتنی است که امامان علیهم السلام مرجعیت کامل دینی را در تمام ابعاد دارند و حجت واقعی خداوند می باشند. لازمه ی چنین چیزی مسلما عصمت است ؛ در حالی که مجتهد و ولی فقیه حجت ظاهری است و لازمه ی آن عصمت نیست ، بلکه عدالت و فقاهت است که نزدیک ترین مرتبه ی ممکن به عصمت می باشد. (۱۹) (۲۰) شنیدن پاسخ نقضی آیت الله جوادی آملی نیز درباره ی ولی منصوب و غیر معصوم خالی از لطف نیست ، ایشان می فرمایند : « ... وقتی که حضرت امیرالمؤمنین علیه السلام مالک اشتر را برای ولایت منصوب کرد یا حضرت حجت (عج) نواب چهارگانه داشت ، همین مسأله وجود داشت. در مسأله مرجعیت و قضاء نیز همین اشکال مطرح است و وجود خطا به نحو اجمال ، قطعی است ؛ زیرا اختلاف تباینی در فتوا یا قضاء (بین مجتهدان) ، نشانه ی خطای یکی از آنها خواهد بود. پس اگرچه فقیهان گاهی خطا می کنند ، ولی کسی در منصوب بودن آنان برای افتاء و قضاء بحثی ندارد. » (۲۱) و اما در پایان برای استفاده ی دیگر خوانندگان پاسخ علامه مصباح یزدی را به این شبهه بیان می کنیم. ایشان می فرمایند : « روشن است در میان معتقدان به ولایت فقیه هیچ کس معتقد به عصمت ولی فقیه نبوده و حتی چنین ادعایی نکرده است ، زیرا ما معتقدیم فقط پیامبران ، حضرت زهرا و امامان صلوات الله علیهم اجمعین معصومند. اکنون سؤال این است : با توجه به عدم عصمت ولی فقیه و احتمال خطا و اشتباه در او ، آیا این احتمال مانع اطاعت از وی می گردد ؟ به نظر می آید چنین ملازمه ای وجود ندارد یعنی چنان نیست که اگر کسی معصوم نبود ، اطاعت او لازم نباشد. اگر به سیره ی عملی شیعیان توجه کنیم ، می یابیم آنها بی چون و چرا از مراجع ، تقلید می کرده اند و به فتوای آنان عمل می نموده اند ، در حالی که هیچ کس معتقد به عصمت مراجع نبوده ، بلکه با تغییر فتوای مرجع می فهمیدند نه تنها او عصمت ندارد ، که قطعا اشتباه هم کرده است ، زیرا یا فتوای پیشین او خطا بوده یا فتوای جدیدش. همچنین از اختلاف فتاوای مراجع معلوم می شود بعضی ار انان دچار خطای در فتوا شده اند ، ولی با این حال هیچ کس اندک تردیدی در وجوب تقلید از مراجع ندارد. حال به سؤال مورد نظر خود بپردازیم. آیا احتمال خطا در ولی فقیه ، موجب عدم اطاعت از او می شود ؟ ضرورت اطاعت از حاکم یکی از دو رکن حکومت شکی نیست که هر جامعه ای نیازمند حکومت است و قوام حکومت به دو امر است. یکی حق حاکمیت ، یعنی کسانی حق داشته باشند دستور بدهند و فرمان صادر کنند ؛ و دیگری ضرورت اطاعت و فرمانبرداری. اگر یکی از این دو تحقق نیابد ، حکومتی به وجود نمی آید. حال اگر احتمال خطا ، مجوز سرپیچی از دستور حاکم باشد ، چنین احتمال هیچ گاه منتفی نیست ، اطاعت از حاکم هیچ گاه تحقق نخواهد یافت و یک رکن حکومت محقق نخواهد شد ، پس حکومت از بین خواهد رفت. اگر به روش خردمندان زندگی توجه کنیم ، می یابیم آنان در مواردی اطاعت را ضروری می دانند ، گرچه دستور دهنده را معصوم نمی دانند. فرض کنید فرماندهی در جنگ به سربازان خود دستوری بدهد ؛ اگر سربازان بخواهند به استناد اینکه احتمال دارد فرمانده خطا کند ، از دستورش سرپیچی نمایند ، آیا کار جنگ سامان خواهد گرفت ؟ آیا اقدام و حرکتی صورت می گیرد ؟ آیا شکست این گروه حتمی نیست ؟ پس تبعیت نکردن چنان زیانی دارد که با ضرر ناشی از پیروی از دستور اشتباه قابل مقایسه نیست. به عبارت دیگر اطاعت از فرمانده چنان منافعی دارد که با ضرر اندک ناشی از پیروی یک مورد دستور اشتباه قابل مقایسه نیست. همچنین زمانی که به پزشک متخصص مراجعه می کنید ، آیا احتمال خطا در تشخیص او می دهید ؟ با وجود چنین احتمالی از مراجعه به پزشک چشم نمی پوشید. اطاعت نکردن از حاکم موجب هرج و مرج و اختلال نظام جامعه می گردد. ضرر ناشی از این هرج و مرج بسیار بیشتر از ضرری است که گاه در اثر اطاعت از یک دستور اشتباه به جامعه وارد می شود. در تمام موارد مذکور روش خردمندان اعتنا نکردن به احتمالات ضعیف به هنگام عمل است. حال اگر به خصوصیات ولی فقیه توجه کنیم و در نظر داشته باشیم که حاکم اسلامی همیشه در هر کاری با صاحب نظران و متخصصان مشورت می کند و بعد تصمیم می گیرد و مردم هم وظیفه دارند از خیرخواهی و مصلحت اندیشی برای حاکم شرعی مضایقه نکنند

، احتمال خطا تا حد بسیاری کاهش می یابد و دیگر معقول نیست از دستور های او سرپیچی کنیم. انگیزه طرح مسأله معصوم نبودن ولی فقیه در پایان باید گفت اشکال عدم عصمت درباره ی هر حاکم و رئیس در هر حکومتی وارد است ، ولی اگر این اشکال در مورد نظام ولایت فقیه مطرح می گردد و در مورد نظام های دیگر این اشکال مطرح نمی شود ، ما را به این برداشت رهنمون می شود که غرض مطرح کنندگان از طرح اینگونه اشکالات شکست قداست رهبری نظام اسلامی است ، زیرا قداست رهبر در موارد بسیاری سد راه دشمنان و برهم زننده ی نقشه ی آنان بوده است. اگر با یک فرمان امام راحل قدس سره حصر آبادان شکسته شد ، به علت این بود که به ذهن هیچیک از رزمندگان خطور نکرده بود که مخالفت با امر ایشان جایز است یا نه. چون در اثر این قداست و لزوم اطاعت ، دشمنان به ناکامی رسیده اند ، این اشکالات طرح می شود. پس توجه داشته باشیم همه ی اشکالات برای دریافت جواب حق مطرح نمی گردد ، بلکه انگیزه این اشکال تراشی امور دیگری است.» (۲۲) با توجه به همه ی آنچه گفته شد در صورت احتمال صدور خطا در یک مسأله : اولا : فقهای خبره باید نظر دهند ، نه هر آدم معمولی بی اطلاع ؛ که اشتباه یک فقیه اهل فن را باید فقهای اهل فن تشخیص دهند. ثانیا : حفظ اساس حکومت از یک اشتباه ، بالاتر است و مقام ولایت نباید آسیب ببیند. ثالثا : شاید فقیه مصلحتی را تشخیص دهد که من و شما از آن غافلیم. و اصولا اگر امر دائر باشد بین اینکه یک جوان بی خبر از مسائل عدیده ی سیاسی و اجتماعی و احکام پیچیده ی فقهی و تخصصی ، در فهم خود اشتباه کرده باشد یا ولی فقیه جامع الشرایط که مسلط به اوضاع آشکار و نهان یک مملکت است ، بنظر شما کدامیک در خطا کردن اولی هستند ؟!!! (۲۳) در خانه اگر کس است ، یک حرف بس است! والسلام علی من اتبع الهدی پی نوشت : (۱۲) تا آن جایی که حقیر تتبع کرده ام روایاتی که برای اثبات ولایت مطلقه ی فقیه به آن ها استدلال شده است از این حیث اطلاق دارند به عنوان نمونه به اطلاق روایات زیر توجه کنید : الف – اللهم ارحم خلفائی ... الذین یأتون من بعدی یروون حدیثی و سنتی (بحار ج ۲ ص ۱۴۵ ح ۵) ب – الفقهاء امناء الرسل ... (کافی ج ۱ ص ۴۶ ح ۵) ج – لأن المؤمنین الفقهاء حصون الإسلام کحصون سور المدینة لها (کافی ج ۱ ص ۳۸ ح ۳) د – منزلة الفقیه فی هذا الوقت کمنزلة الأنبیاء فی بنی اسرائیل (بحار ج ۷۵ ص ۳۴۶ ح ۴) ه - ... فلیرضوا به حکما ، فإنی قد جعلته علیکم حاکما ... (کافی ج ۱ ص ۶۷ ح ۱۰) و ... (۱۳) آیت الله جوادی آملی ، ولایت فقیه ولایت فقاهت و عدالت ، ص ۲۴۸ و ۲۴۹ (۱۴) همان مدرک ، ص ۲۴۹ (۱۵) مبانی تکملة المنهاج ، ج ۱ ، ص ۲۲۴ – ۲۲۶ (۱۶) حکومت اسلامی ، ص ۵۶ و ۵۷ (۱۷) سوره توبه ، آیه ۷۱ (۱۸) سوره انفال ، آیه ۷۲ (۱۹) توجه شود که این حرف با مطالب قبلی که گفتیم ولایت فقیه همان ولایت پیامبر و ائمه است منافاتی ندارد. زیرا آن جا که از برابری ولایت صحبت می شد در محدوده ی ولایت تشریعی بود نه تمام اقسام ولایت از جمله ولایت تکوینی . کما اینکه در پاسخ شبهه ی دوم از زبان آیت الله جوادی آملی ذکر شد که : « همه ی اختیارات پیامبر اکرم (ص) و امامان علیهم السلام در اداره ی جامعه » یا در کلام آیت الله خوئی از آن به « اجرای احکام انتظامی اسلام » تعبیر شد. (۲۰) حمید رضا شاکرین ، پرسش ها و پاسخ های دانشجویی ، ج ۱۵ ، ص ۱۰۳ – ۱۰۵ (۲۱) آیت الله جوادی آملی ، ولایت فقیه ولایت فقاهت و عدالت ، ص ۳۹۸ (۲۲) آیت الله مصباح یزدی ، پرسش ها و پاسخ ها ، ج ۲ ، ص ۱۴ – ۱۶ (۲۳) این سه شبهه مهم ترین شبهاتی هستند که در کلام مستشکل بدانها اشاره شده بود. اما در متن مورد اشاره جدای از تهمت ها و ادعاهای بی دلیل پیرامون مقام معظم رهبری اشکالات جزئی دیگری هم بود که در قسمتی دیگر به آنها هم خواهیم پرداخت. در هر صورت درباره پاسخ به شبهات مطرح پیرامون ولایت فقیه کتب متعددی چاپ شده که خواننده ی طالب حقیقت می تواند با رجوع به آنها پاسخ تمامی سؤالات خود را بیابد. لذا انگیزه ی کسی که بجای مطالعه ی این کتب وقت خود را صرف جنجال سازی و شبهه پراکنی در محیط وبلاگی می کند نمی تواند حق طلبی باشد. چند کتاب خوب برای مطالعه : الف. ولایت فقیه ولایت فقاهت و عدالت ، نوشته : آیت الله جوادی آملی ب. پاسخ به شبهاتی پیرامون ولایت فقیه ، نوشته : علی شیرازی ج. پرسش ها و پاسخ ها ، جلد ۱ تا ۴ ، نوشته : آیت الله مصباح یزدی د. پرسش ها و پاسخ های دانشجویی ، جلد ۱۵ ، نوشته : حمید رضا شاکرین هـ نظریه سیاسی اسلام ، ۲ جلد ،

نوشته : آیت الله مصباح یزدی و. نظریه حقوقی اسلام ، ۲ جلد ، نوشته : آیت الله مصباح یزدی ز. پیشینه ها و مبانی ولایت فقیه ، نوشته : محسن حیدری /س نویسنده : کیوان عزتی منبع : اختصاصی راسخون

گروه افتا یا شورای رهبری

گروه افتا یا شورای رهبری اشاره : اکنون با گذشت نزدیک به سه دهه از انقلاب شکوهمند و بی نظیر اسلامی در ایران، طبیعی است که اصول و عملکردهای این نظام مورد بررسی عالمانه قرار گیرد تا جایی برای دست درازی نامحرمان نباشد. این نوشتار به بررسی گوشه کوچکی از مباحث مطرح درباره ولایت فقیه و فردی و شورایی بودن آن می پردازد. اصل مترقی ولایت فقیه ، برگرفته از ریشه های ناب و همه جانبه نگر فقه شیعه ، از چنان استواری برخوردار است که دست اندازی کوته اندیشان به شاخسار آن نمی رسد. امروز دیگر نمی توان منکر ولایت فقیه و توانایی های آن شد و نسبت به مسایل اجتماعی و سیاسی بی نظر بود. ادعای پیروی از تشیع به مثابه یک نظام کامل ، به جز ارایه سامانه ای چند منظوره و کاربردی راه دیگری نمی گذارد. نگاه دگم ، شرم آلود، بسته و منفعلانه به مذهب در عصری که خمینی کبیر « ره » آن را دگرگون کرده و تاریخش را رقم زده ، رنگ باخته و جایی برای توهم و خرافه باقی نگذاشته است. در جهان شهر امروز ، باز تولید اندیشه های ناب آسمانی پیراسته از زنگارهای خاک خورده، اکسیری حیات بخش برای فطرت های زندانی پیچ و مهره شده است. ولایت فقیه ، با دو عنصر ولایت و فقاهت ، بی شک رکنی در عالم تشیع و اصلی مؤثر در جهان اسلام و نقطه عطفی در دنیا است. از این رو هر آنچه پیرامون آن گفته می شود؛ از نقد و رد گرفته تا اقتراح و تأیید، باید با لحاظ این جایگاه و شأن ، بیان شود. یکی از نکته های ظریف ، که به گونه ای آرام در میان اقوال و نقل های شناور است و شاید نتوان گوینده مشخصی برای آن یافت ، مسئله شورایی بودن ولایت فقیه است. شاید تصریح متن قانون اساسی ، (پیش از اصلاح) بر امکان شورایی بودن این اصل ، شائبه استواری این گزینه را بنمایاند اما همان ویرایش دوم و تأیید و تصویب، پایداری آن را به چالش کشید. نظر به اصل مترقی ولایت فقیه با آن همه اهمیت که گوشه ای از آن ، گفته آمد و نیز با مطالعه کتاب ساده و گویای بنیان گذار نظام اسلامی در این باره ، پرسشی برخی اذهان را مشغول می کند که چگونه است امروز با گذشت سال ها از اجرای این اصل و اعتراف دوست و دشمن به رفیع و رکین بودن این اصل ، بعضی همچنان پیگیر طرح شورایی بودن آن هستند ؟ آشکار است که تصمیم گیری، تسلط بر امور و ابلاغ دستور ، چنانچه از دایره گسترده ای صادر شود، آفت های بسیاری دارد که با اصل مدیریت جامعه در تضاد است. در یک نهاد بسیار کوچک اقتصادی، هیئت مدیره که از سهام داران بزرگ هستند، همواره برای مدیریت از یک فرد قوی به عنوان مدیر اجرایی بهره می گیرند که خود عضو هیئت مدیره و سهام دار است ، زیرا اداره امور یک شرکت یا کارخانه با چند صدایی مدیران ، امکان پذیر نیست. سیاست گذاری کلان ، وقوف بر مسایل شرعی و فقهی ، تنظیم روابط قوای سه گانه و احاطه بر امور لشکری و کشوری ؛ از کمترین مسئولیت های ولی فقیه است که نمی توان به سادگی با طرح شورایی شدن این مقام از پیامدهای آن صرف نظر کرد. با مرور وظایف مصرح ولی فقیه در قانون اساسی ، به راحتی می توان از بایستگی مدیریت واحد کشور ، خبردار شد. وظایفی چون : تعیین سیاست های کلی نظام ، نظارت بر حسن اجرای آن ، فرمان همه پرسی ، فرماندهی کل نیروهای مسلح ، اعلام جنگ و صلح و بسیج نیروها ، نصب و عزل و قبول استعفای فقهای شورای نگهبان ، عالی ترین مقام قوه قضاییه ، رییس سازمان صدا و سیما ، رییس ستاد مشترک ، فرمانده کل سپاه، فرماندهان عالی نیروهای نظامی و انتظامی و حل اختلاف و تنظیم روابط قوای سه گانه ، حل معضلات نظام که از طرق عادی قابل حل نیست ، امضاء حکم ریاست جمهوری ، عزل رییس جمهور و عفو یا تخفیف مجازات محکومیت. به راستی چگونه می توان با اداره شورایی کشور ، مهم ترین اصل نظام مقدس جمهوری اسلامی ، یعنی ولایت مطلق فقیه را پاس داشت ؟ مقامی که سوای قانون (که به بخشی از شئون آن اشاره کرده) ارزش و اعتبار خاصی در مکتب شیعه و زمان غیبت دارد و « ولایت امر و امامت

امت » را عهده دار است ؟ جالب این جاست که گزینه شورای رهبری در متن پیشین قانون اساسی ، پس از ذکر شرایط رهبر ، بدین صورت مطرح شده بود: « در صورتی که هیچ فقیهی دارای چنین اکثریتی نباشد ، رهبر یا شورای رهبری مرکب از فقهای واجد شرایط بالا طبق اصل یکصد و هفتم عهده دار آن می گردد. » به خوبی پیداست که حتی در متن سابق ، اولویت با انتخاب یک فرد بوده و تنها برای رفع اشکال احتمالی در نبود مرجعی که اکثر شرایط را داشته باشد ، شورای رهبری متشکل از سه یا پنج مرجع ، مطرح شده است. این احتمال ضعیف نیز با حذف شرط مرجعیت ، برطرف شده زیرا دامنه انتخاب را بین مجتهدان واجد شرایط گسترده است و گزینش یک نفر که امتیاز بیشتری داشته باشد ، دست یافتنی است. از این نکته نباید غافل بود که تکیه بر واحد بودن مدیر جامعه به معنای اقتدار گرایی و خود کامگی نیست تا بهانه شبهه افکنی عده ای شود چه آن که با تمهیدات قانون و شرایطی که برای رهبر لحاظ شده ، کمترین احتمال لغزش را در بین مسؤلان نظام داراست. بدیهی است که مشورت با صاحب نظران چه به صورت قانونی مثل مجمع تشخیص مصلحت نظام و مجلس شورای اسلامی و دیگر مسؤلان لشکری و کشوری و چه غیر رسمی با اشخاص حقیقی و حقوقی معتبر ، برای کشورداری لازم است ، اما جایگاه ولایت فقیه می طلبد که یک نفر بر صدر امور نشسته و زعامت کند. نکته ظریف تری نیز در گفت و شنودها به گوش می رسد که باید با دقت به کالبد شکافی آن پرداخت ؛ نظر حضرت امام علیه السلام ، متن قانونی اساسی و عملکرد سیاسی نظام و به ویژه مجلس خبرگان درباره انتخاب رهبری ، معلوم و بی شک و شبهه است اما باید دید طرح مسئله «شورای افتا» چه مدخلیتی به موضوع رهبری دارد ؟ این احتمال وجود دارد که عنوان نمودن چنین مطلبی ، صرف پیشنهاد برای پژوهش ، مشاوره و صدور اجماعی فتوا در امور حکومتی باشد. احتمال دوم این که سخن از شورای فتوا و خلط آن با شورای رهبری (که شاید مورد نظر پیشنهاد دهندگان نبوده) برای جا انداختن این مسئله است که یک فقیه شأنیت صدور فتوا برای حکومت و اجرای آن را ندارد. همچنین بعید نیست طراحان این نظریه ، در صددند در اذهان عمومی ، مرحله گذاری از حکومت ولی فقیه به صدارت نخبگان ایجاد کنند. احتمال اول ، محل تأمل و بحث و نظر است اما نه در افکار عمومی و مطبوعات. این که عده ای از علما در لجنه ای علمی به تدوین مباحث حکومتی اسلام پرداخته و به نظر صائبی هم برسند و آن را در اختیار مقامات مسئول بگذارند تا پس از تأیید ولی فقیه به اجرا گذاشته شود، نیکوست ، اما باید به راهکارهای اجرایی شدن و پیامدهای منفی و مثبت آن نیز اندیشید. اما احتمال دوم . در نگاه اول ، انگیزه طرح آن را پر رنگ می کند. سابقه رهبری پیامبر گونه حضرت امام خمینی رحمه الله و رهبری فرزانه آیت الله خامنه ای (حفظه الله) جای تردیدی باقی نمی گذارد که با تمهیدات قانون اساسی و حساسیت های موجود ، شخصی به رهبری برگزیده می شود که نسبت به دیگران از امتیازاتی برخوردار است و یکی از آن ها تسلط بر مبانی فقهی حکومت اسلامی است. چیزی که به هر دلیل از حیث نظری در تاریخ حوزه های علمیه ، چندان به آن پرداخته نشده و پیروزی انقلاب اسلامی ، فرصتی برای بازگشت اندیشمندانه و با وسعت دید به منابع شرع را فراهم آورده است. به دیگر سخن نگاه حکومتی به آموزه های قرآن و سنت به خاطر شرایط گذشته ، کمتر مورد توجه بوده و تنها در حد مباحث سیره و تاریخ باقی مانده است و ما اکنون در آغاز راه نظریه پردازی و تجربه حکومت اسلامی در زمان غیبت هستیم نه در پایان آن. بنابر این کشف و گزینش فقیه جامع الشرایط برای رهبری ، از بین کسانی که به احکام حکومتی واقف بوده و شجاعت و تدبیر لازم را نیز دارند، جای گزینه شورا را باقی نمی گذارد ، هر چند بهره مندی از انظار علمای سلف و معاصر ، راهگشا خواهد بود. و اما احتمال سوم ، دیدگاه صاحبان نظریه شورا درباره ولایت فقیه را به چالش می کشد ؛ زیرا روح اصل ولایت فقیه با ذات شورای نخبگان در یک راستا دیده نمی شود. ولی فقیه شخصیتی معتبر در نزد شیعه و فقه مکتب اهل بیت علیهم السلام است ، اما شورایی مرکب از نخبگان که قطعا در قدم اول ، فقیهان هستند ، نمی توانند دارای این مقام باشند و از عهده ی مسئولیت کلان و متمرکز آن برآیند. نکته آخر این که به صلاح اسلام ، نظام ، کشور ، مسئولان و مردم است که سخن گفتن از اصل مترقی ولایت فقیه ، به کرسی های نظریه پردازی مجامع علمی سپرده شود و از طرح این مباحث در فضای مسموم و دشمن شاد کن پرهیز گردد تا

نه از انقلاب و سرمایه های آن هزینه شود و نه خاطر ملت عزیز ایران پریشان شود.چنان باد و چنین مباد! منبع: فصلنامه ی پویا شماره ی ۲ /خ نویسنده:حامد عبداللهی

سیری در سیره حکومتیِ امام علی (ع) (۱)

سیری در سیره حکومتیِ امام علی (ع) (۱) نویسنده: محمّد محمّدی ری شهری شایسته ترین رهبر سیاسی پس از پیامبر(صلّی الله علیه و آله و سلّم) منابع فریقین , اتّفاق دارند که امیرمؤمنان(علیه السّلام) , پس از پیامبر اسلام, بهترین و شایسته ترین فرد برای اداره جامعه اسلامی بود. این موضوع, به تفصیل در جلد دوم موسوعهٔ الامام علی بن أبی طالب(علیه السّلام) فی الکتاب والسنهٔ والتاریخ, اثبات شده است که به یک نمونه از اسناد آن در این جا اشاره می کنیم. در بسیاری از مصادر معتبر فریقین آمده که افراد مختلفی به عنوان نامزد خلافت, نزد پیامبر اسلام(صلّی الله علیه و آله و سلّم) مطرح شدند ;امّا آن حضرت نپذیرفت, تا این که نام علی بن أبی طالب(علیه السّلام) ذکر شد. پیامبر اسلام فرمود: أما والّذی نفسی بیده لئن أطاعوه لیدخلنّ الجنَّهٔ أجمعین أکتعین.۱ و در نقل دیگر آمده: والذی لا إله غیره لو بایعتموه و أطعتموه أدخلتُکم الجنّهٔ أکتعین.۲ و در نقل سوم آمده: لا یفعلون, ولو فعلوا دخلوا الجنّهٔ أجمعین.۳ نه تنها پیامبر اسلامْ بارها تصریح کرده بود که علی(علیه السّلام) شایسته ترین فرد برای رهبری پس از اوست, بلکه رقبای سیاسی امام که جای او را گرفتند نیز این حقیقت را می پذیرفتند. در جلد سوم موسوعه, داستان ارزیابی خلیفه دوم را از نامزدهای خلافت پس از خود, تحت عنوان «رأی عمر فی من رشّحهم للخلافهٔ», از منابع شیعه و سنّی نقل کرده ایم که وقتی از عمر, درباره افراد شورای شش نفری ـ که برای تعیین خلیفه پس از خود تعیین کرده بود ـ سؤال می شود, برای هر یک, عیب و نقصی ذکر می کند. درباره عبدالرحمان بن عوف می گوید: «رجلٌ مُمْسِک ;او مردی بخیل است». درباره سعد بن ابی وقّاص می گوید: «مؤمنٌ ضعیف ;مؤمنی ناتوان است». درباره طلحه می گوید: «رجلٌ یناول للشرف والمدیح ...;متکبر است و دنبال پول و ستایش مردم». درباره زبیر می گوید: «یومٌ انسانٌ و یومٌ شیطان ;یک روز, انسان است و روز دیگر, شیطان». درباره عثمان, چنین اظهار نظر می کند: «إن ولیَ حمل ابن أبی معیط و بنیِ أمیه علی رقاب الناس ...;اگر به حکومت برسد, ابن ابی معیط و و بنی امیه را بر مردمْ مسلّط می کند». امّا وقتی نام علی(علیه السّلام) برای خلافت بُرده می شود, چنین تصریح می کند: لو ولیَهم تحّملهم علی منهج الطریق, فأخذ المحجهٔ الواضحهٔ.۴ و در روایتی دیگر آمده که گفت: لئن وَلِیَهم لیأخذنّهم بمرّ الحق.۵ و در حدیثی دیگر آمده: اما إن ولیَ أمرهم حملهم علی المحجّهٔ البیضاء والصراط المستقیم.۶ امّا با این وصف, این که چرا او نگذاشت علی(علیه السّلام) زمام امور را به دست بگیرد, دلایل دیگری داشت که درجای خود, مورد بحث و بررسی قرار گرفته است.۷ باری! امام علی(علیه السّلام) پس از بیست و پنج سال, بالأخره زمام امور را در جامعه اسلامی به دست گرفت و بر کشور پهناوری حکومت کرد که در زمان پیامبر اسلام وجود نداشت و در فضایی از مخالفت های داخلی درگیر شد که پیامبر(صلّی الله علیه و آله و سلّم) در آن قرار نگرفته بود. اکنون حکومتی که می خواهد از حکومت علوی الگو بگیرد, در نخستین گام, باید ببیند که: علی(علیه السّلام) , چگونه حکومت کرد؟ مبانی او در حکومت, چه بود؟ و در زمینه های مختلف اداری, سیاسی, فرهنگی, اقتصادی, امنیتی, جنگی, قضایی و بین المللی, از کدام سیاستْ پیروی می کرد؟ علاوه بر این, اصلاحات مهدوی نیز همان اصلاحات علوی است و بقیهٔ اللّه الاعظم و نیز هنگام ظهور, سیره جدش امیرالمؤمنین(علیه السّلام) را تعقیب خواهد کرد.۸ مهم ترین نکات پژوهشی در سیره حکومتی امام علی (علیه السّلام) به نظر می رسد که مهم ترین نکاتی که در مورد سیره حکومتی امام علی(علیه السّلام) باید مورد پژوهش قرار گیرند, عبارت اند از: ۱ـ مبانی حکومت امام علی(علیه السّلام) , ۲ـ سیره امام در اصلاحات, ۳ـ دلایل تنها ماندن امام و عدم استمرار سیاست های ایشان در جامعه اسلامی, ۴ـ و بالاخره, این که: آیا سیره حکومتی امام علی(علیه السّلام) , قابل الگوگیری است یا نه؟ منابعی که می تواند پژوهشگران را در پاسخ به این چند پرسش و امثال آنها یاری دهد, در موسوعهٔ الإمام علیّ بن أبی طالب(علیه السّلام)

فی الکتاب و السنهٔ و التاریخ, گرد آوری شده است. در دیداری که اخیراً همراه با همکاران مرکز تحقیقات دارالحدیث با مقام معظم رهبری داشتیم,۹ ایشان فرمودند که این موسوعه (دانش نامه), باید به عنوان منبع کتاب های گوناگون درباره ابعاد شخصیتی امام علی(علیه السّلام) برای اقشار مختلف جامعه, مورد بهره برداری قرار گیرد. باری ;موسوعهٔ الامام علی(علیه السّلام) , از غنی ترین منابع تحقیق درباره سیره حکومتی آن امام همام است. آنچه در این همایش, موضوع بررسی ماست, «سیری در سیره حکومتی امام علی(علیه السّلام) » است ;امّا «تبیین» سیره حکومتی ایشان, فرصتی دیگر می طلبد.۱۰ اکنون با عنایت به این مقدمه, به سه محور اساسی از سیره حکومتی علی(علیه السّلام) که برای امروز ما بسیار آموزنده اند, اشاره داریم: ۱. مردُمداری در حکومت علوی بقا و تداوم حکومت ها, رابطه مستقیم با رضایت مردم دارد. از این رو, مردمداری, برای زمامداران, یک سیاست اجتناب ناپذیر است. در این جا ما می خواهیم جایگاه مردمداری و تأمین رضایت مردم را از نگاه امام علی(علیه السّلام) و در سیره حکومتی او مورد بررسی قرار دهیم. در این زمینه, ذکر چند نکته, قابل توجّه است: الف. اهتمام به رضایت عموم مردم برخلاف آنان که تصوّر می کنند امام علی(علیه السّلام) , به رضایت عامّه مردم توجه نداشت و چنین می پندارند که رضای مردم, در برابر رضای خداوند متعال است, در سیره حکومتی علوی , تأمین رضایت توده های مردم, یکی از اصول مهم سیاسی برای کشور داری است. از نگاه امام علی(علیه السّلام) , تأمین خواسته های مشروع مردم و راضی ساختن آنان, نه تنها در برابر رضای خداوند نیست, بلکه در جهت تأمین رضای حق تعالی است. امام(علیه السّلام) در عهدنامه معروف خود به مالک اشتر , چنین توصیه می کند: لیکُن أحب الأمور إلیک أوسطها فی الحق و أعمها فی العدل و أجمعها لرضا الرعیهٔ, فإن سخط العامهٔ یجحف برضا الخاصهٔ و إن سخط الخاصّهٔ یُغتفر مع رضا العامهٔ.۱۱ باید از کارها آن را بیشتر دوست بداری که نه از حق بگذرد و نه فرو مانَد, و عدالت را فراگیرنده بُود و رضایت مردم را بهتر تأمین نماید ;چرا که نارضایتی عمومی, رضایت خواص را بی اثر گردانَد و نارضایتی خواص, اگر عامّه مردم راضی باشند, زیانبار نخواهد بود. و در بخش دیگری از این عهدنامه آمده است: و اشعر قلبک الرحمهٔ للرعیهٔ والمحبهٔ لهم و اللطف بهم ...فإنّهم صنفان: إمّا أخ لک فی الدین أو نظیر لک فی الخلق.۱۲ قلب خود را با مهربانی و محبّت و لطف به مردم بپوشان که آنان, دو دسته اند: یا برادر دینی توانند و یا در آفرینش, همانند تو. سیره عملی امام نیز چنین بود و همه کسانی که در حکومت او زندگی می کردند, از مهر و محبّت او برخوردار بودند, تا آن جا که در مورد خلخالی که از یک زن غیر مسلمان تحت حکومت او به غارت می رود, می فرماید: اگر به خاطر این حادثه, مسلمانی از تأسّف بمیرد , ملامت نخواهد شد ;بلکه از نگاه من, سزاوار و بجاست.۱۳ نکته ای که جالب است به آن اشاره شود, این است که در نقل تحف العقول از عهدنامه مالک اشتر, نکات مهم و ارزنده ای وجود دارد که در نهج البلاغه, نیامده است.۱۴ یکی از آن موارد, این است که امام خطاب به مالک می فرماید: فاعمل فیما ولیت عمل من یحبّ أن یدّخر حسن الثناء من الرعیهٔ والمثوبهٔ عن اللّه و رضا من الإمام.۱۵ یعنی در نظام اسلامی , مسئولان و کارگزاران, باید به گونه ای عمل کنند که هم مردم از آنان تعریف کنند, هم خدا را راضی نمایند و هم رهبر را. به سخن دیگر , رضای مردم در نظام اسلامی, در راستای رضای خداوند متعال است و تلاش برای تحصیل آن, لازم و ضروری. ب. مردم سالاری دینی در سیره علوی مردمداری در سیره علوی, همان است که در ادبیات سیاسی امروز, از آن به مردم سالاری دینی تعبیر می شود. تفاوت مردم سالاری دینی با مردم سالاری غیر دینی, این است که در مردم سالاری غیر دینی, خواستِ مردم مورد توجّه دستگاه حاکم است ;امّا در مردم سالاری دینی, نیاز مردم. به دیگر سخن, نظامی که مبتنی بر مردم سالاری غیر دینی است, رضایت مردم را از حکومت, در تأمین خواست آنان جستجو می کند ;چه خواست آنان با منافع واقعی آنان منطبق باشد و چه نباشد و حتی ضدّ منافع واقعی آنان باشد. مثلاً اگر اکثر مردم, خواهان مجاز بودن استعمال مواد مخدّر باشند, در حکومتی که مبتنی بر مردم سالاری غیر دینی است, استعمال موارد مخدّر, قانونی خواهد شد ;امّا در حکومتی که مبتنی بر مردم سالاری دینی است, تأمین منافع واقعی جامعه, بر تأمین خواست آنان تقدّم دارد و مردم سالاری و مردمداری و تأمین رضایت مردم, از طریق تأمین نیازهای واقعی آنان تحقّق پیدا می کند. هنگامی

که امـام علی(علیه السّـلام) محمـد بن ابی بکر را به حکومت مصـر منصوب کرد, ضـمن رهنمودهـایی به او نوشت: ولاـ تُسـخط اللّه برضـی أحد من خلقه ;فإنّ فی اللّه خلفاً من غیره, و لیس من اللّه خلف فی غیره.۱۶ برای راضی کردن هیچ کس خداوند را ناراضی مکن ;زیرا (رضایت) خـدا جایگزین رضایت غیر او خواهـد شـد ;امّا هیـچ چیز جایگزین رضایت خـدا نخواهـد شـد. تأمین رضایت خداونـد متعال, در واقع, تأمین نیازهای واقعی جامعه است, هر چنـد برخلاف میل جامعه باشـد ;چرا که خداونـد, نیازی به انسان ها ندارد که با تأمین خشـنودی آنان خشـنود شود و در صورت عدم تأمین رضایتشان ناراضـی گردد. نکته مهمّی که امام در این سـخنْ بـدان اشـارت فرموده , این است که در مردم سالاری دینی, هر چنـد در برخی موارد, خواستِ مردم مورد توجّه حکومت نیست ;امّا منافع واقعی آنان , تأمین می شود و رضایت مردم, دیر یا زود , حاصل خواهد شد و حکومت, ضـربه نخواهد خورد و به تعبیر زیبای علی(علیه السّـلام) , رضایت خداونـد متعال, جایگزین رضایت غیر او خواهد شد. امّا حکومتی که خواست مردم را در نظر می گیرد و به نیازهـای واقعی آنـان توجّه نمی کنـد, هر چنـد رضـایت عاجـل آنـان را فراهم سـازد, لیکن عـدم تأمین نیازهای واقعی جامعه , سرانجامْ آن حکومت را از پای در خواهـد آورد. ج. تعارض اصـلاحات و مردمداری یکی از نکات بسیار مهم و آموزنده در سیره حکومتی علوی, سیاست امام در مورد تعارض اصـلاحات و مردمداری است. امام علی(علیه السّـلام) , فلسفه پذیرفتن بیعت مردم را ایجـاد اصـلاحات در جامعه اسـلامی اعلام کرده بود ;امّا اصـلاحات, بـدون وجود زمینه اجتماعی امکان پـذیر نیست. پس از کشـته شـدن عثمان, زمینه اصـلاحات اداری و اقتصادی به دلیل قیام مردم علیه این گونه مفاسـد, فراهم بود. از این رو, امام(علیه السّـلام) با همـه مشـکلاتی کـه اصـلاحات اداری و اقتصـادی در پی داشت, از همـان روزهـای نخست حکـومت, سیاست اصـلاحات اداری و اقتصادی را با قاطعیت تمام به اجرا گذاشت ;اما بخشـی از اصطلاحات فرهنگی , زمینه اجتماعی نداشت و لذا انجام دادن آنها , فوراً امکان پذیر نبود و نیاز به زمان داشت تا حکومت علوی تثبیت شود. امام علی(علیه السّـلام) در این باره می فرمود: لو اسـتوت قَدمایَ من هذه المَداحض, لغیّرت أشیاء.۱۷ اگر دوپایم در این لغزشـگاهْ استوار مانَد, چیزهایی را دگرگون می کنم. امام علی(علیه السّلام) به آسانی و به فوریت نمی توانست با فرهنگی که مردم در طول بیست و پنج سال با آن خو گرفته بودنـد, مبارزه کنـد ;چرا که این پیکـار, نارضایتی تودهای مردم و اختلاف امّت را در پی داشت. امام(ع) در یک سـخنرانی که برای جمعی از خواص خود داشت و مرحوم کلینی در جلد هشتم الکافی آورده و ما در جلد چهارم موسوعه امام علی(علیه السّلام) تحت عنوان «تعذّر بعض الإصلاحات» آن را نقل کرده ایم, ضـمن تحلیل ارزنده ای, بخشـی از انحرافات فرهنگی جامعه اسلامی آن روز را بیان کرده و توضیح داده است که اگر می توانسـتم, این انحرافات را اصـلاح می کردم ;اما به دلیل این که زمینه اجتماعی فراهم نیست, از آن صـرف نظر می کنم. بنـابراین, در تعـارض اصـلاحات فرهنگی بـا مردمـداری, در سیره علـوی, به دلیـل فراهم نبودن زمینه مبـارزه بـا انحرافـات فرهنگی, مردمـداری مقـدّم می شود و انجـام دادن بخشـی از اصـلاحات فرهنگی, به فرصت منـاسبْ موکول می گردد. همچنین امام از برخی اصـلاحات قضایی نیز به همین دلیل,چشمپوشـی کرده به شُریح دستور داد: اقض کما کنت تقضی , حتی تجتمع أمر الناس.۱۸ همان طور که (در حکومت های گذشـته) قضاوت می کردی قضاوت کن, تا وحدت کلمه مردم, خدشه دار نشود. ۲. به رسمیت شناختن حقـوق مردم در حکـومت علـوی یکی دیگر از محورهـای مهم و آموزنـده در سـیره حکومـتی علـوی که امروز خیلی کـاربرد دارد, اعتراف به حقوق مردم است: یکی از چیزهایی که رضایت عموم بدان بستگی دارد , این است که حکومت (/حاکم) با چه دیده ای به توده مردم و به خودش نگـاه می کنـد: بـا این چشم که آنها برده و مملوک انـد و خود , مالك و صاحب اختیار است؟ و یا با این چشم که آنها صاحب حق انـد و او خود, تنها وکیل و امین و نماینـده است؟ در صورت اوّل , هر خدمتی انجام دهد, از نوع تیماری است که مالك یك حیوان برای حیوان خویش انجام می دهـد, و در صورت دوم , از نوع خـدمتی است که یك امین صالـح انجام می دهـد. اعـتراف حکومت به حقوق واقعی مردم و احـتراز از هر نوع عملی که مُشعر بر نفی حـاکمیت آنهـا باشـد, از شـرایط اوّلیه جلب رضا و اطمینان آنان است.۱۹ استاد شهید مطهری(رحمت الله علیه) در تحلیلی عالمانه, یکی از علل عمده گرایش به مادّیگری

را در قرون جدیـد, این انـدیشه خطرناك و گمراه کننـده می دانـد که مسـئولیت در برابر خدا, مسـتلزم عدم مسـئولیت در برابر خلق است و حق اللّه, جانشـین حق النّاس است و حق حـاکمیت ملّی, مساوی است با بی خـدایی: در قرون جدیـد ـ چنان که می دانیم ـ , نهضتی بر ضدّ مـذهب در اروپـا برپا شـد و کم و بیش , دامنه اش به بیرون دنیای مسـیحیت هم کشـیده شـد. گرایش این نهضت به طرف مـادّیگری بود. وقتی که علل و ریشه های این امر را جسـتجو می کنیم, می بینیم یکی از آنها نارسایی مفاهیم کلیسایی, از نظر حقوق سیاسـی است. اربـاب کلیسـا و همچنین برخی فیلسوفان اروپایی, نوعی پیونـد تصـنّعی میان «اعتقاد به خـدا» از یک طرف , و «سـلب حقوق سیاسـی و تثبیت حکومت های اسـتبدادی» از طرف دیگر, برقرار کردنـد. طبعاً نوعی ارتباط مثبت میان «دموکراسـی و حکومت مردم بر مردم» و «بی خـدایی» فرض شـد. چنین فرض شـد که یا باید خدا را بپذیریم و حق حکومت را از طرف او تفویض شـده به افراد معیّنی که هیـچ نوعی امتیاز روشـنی ندارنـد, تلقّی کنیم و یا خـدا را نفی کنیم تا بتوانیم خود را ذی حق بـدانیم. از نظر روانشناسـی مـذهبی, یکی از موجبـات عقبگرد مـذهبی , این است که اولیـای مـذهب, میـان مـذهب و یک نیاز طبیعی, تضاد برقرار کنند ;مخصوصاً هنگامی که آن نیاز , در سطح افکار عمومی ظاهر شود. درست در مرحله ای که استبدادها و اختناق ها در اروپا به اوج خود رسـیده بود و مردم, تشـنه این اندیشه بودند که حقّ حاکمیت, از آنِ مردم است, (از سوی) کلیسا یا طرفداران کلیسا و یا با اتّکـا به افکـار کلیسـا , این فکر عرضه شـد که مردم در زمینه حکـومت, فقـط تکلیـف و وظیفه دارنـد, نه حـق. همین کـافی بود که تشـنگان آزادی و دموکراسـی و حکـومت را بر ضـد کلیسـا, بلکه بر ضـد دین و خـدا به طور کلّی, برانگیزد. این طرز تفکر, هم در غرب و هم در شـرق, ریشه ای بسـیار قدیمی دارد.۲۰ براسـاس این تفکّر خطرناك, مردم, هیـچ گونه حقّی بر امام و رهبر ندارنـد و ولا یـت و رهبری دینی, مسـاوی است با سـلب حقوق سیاسـی و اجتماعی مردم, و در یک جمله, رهبر, مخـدوم است و مردمْ همگی خـادم! بـدیهی است حکومـتی که بر مبنـای این فلسـفه حرکت کنـد , فاقـد پشـتوانه مردمی است و رهبری که دارای چنین اعتقـادی درباره حقوق مردم باشـد, از رضایت و حمایت مردم برخوردار نخواهد بود. ادامه دارد .... پی نوشت : ۱. ر.ك: موسوعهٔ الامام علیّ بن أبی طـالب(علیه السّـلام) , ج۲, ص۱۳۸. ۲. همـان جا. ۳. همان, ص۱۳۹. ۴. همان, ج۳, ص۹۹. ۵. همان, ص۱۰۴. ۶. همان , ص۱۰۳. ۷. همان, ص۶۶: «الذرائع فی قرار السقیفهٔ». ۸. این مسئله, به طور جداگانه, در همایش پژوهشـی (امر به معروف و نهی از منکر), قرار گرفت. ۹. در این دیدار که در آسـتانه میلاد فرخنده حضـرت امیرالمؤمنین (۱۲رجب۱۴۲۱برابر با ۱۹ مهر ۱۳۷۹) انجام گرفت, اوّلین دوره موسوعـهٔ الامام علی(ع) تقدیم ایشان گردید. ۱۰. ر.ك: سیاست نامه امام علی(ع). ۱۱. نهج البلاغه, نامه۵۳. ۱۲. همـان جا. ۱۳. همـان, خطبه ۱۲۷. ۱۴. ایـن تفـاوت هـا در موسوعـهٔ الامـام علی(ع) آورده ایـم, ر.ك: ج۴, ص۲۲۵ و ۲۳۳ و ۲۳۴ (پاورقی ها). ۱۵.تحف العقول, ص۱۳۸. ۱۶. نهج البلاغه, نامه۲۷. ۱۷. ر.ك: موسوعهٔ الامام علی(ع), ج۴, ص۱۲۱(ح۱۳۵۰) و ۲۶۴ (ح۱۶۷۷) . ۱۸. همـــان, ص۲۶۴(ح۱۶۷۶) . ۱۹. ســیری در نهــج البلاــغه, مرتضــی مطّهری, ص۱۱۸ . ۲۰. همـــان, ص۱۱۹. منبع:www.hadith.net /س

سیری در سیره حکومتیِ امام علی (ع) (۲)

سیری در سـیره حکومتیِ امام علی (ع) (۲) نویسـنده: محمّد محمّدی ری شـهری حقوق متقابل مردم و رهبری از نگاه امام علی(علیه السّـلام) , نه تنهـا حقّ رهبری سیاسـی منافاتی با حقوق مردم نـدارد, بلکه حقّ رهبر سیاسـی مردم, در گرو ادای حقوق آنان از سوی رهبر است و مردم, در صورتی موظّف به اطـاعت و حمایت از رهبر هسـتند که حقوق آنان در نظام تحت فرمان او رعایت شود. امام علی(علیه السّـلام) در این زمینه چنین فرموده است: أمّا بعد ;فقد جعل اللّه سـبحانه لی علیکم حقّاً بولایهٔ أمرکم, ولکم علیَّ من الحقّ مثـل الّـذی لی علیکم , فـالحقّ أوسع الأشـیاء فی التواصف و أضـیَقها فی التنـاصف, لایجری لأحـد إلا جری علیه, و لایجری علیه إلاّ جری له.۲۱ امّـا بعـد ;همانـا خداونـد سـبحان با سـرپرستی و ولایت در کارهایتان, حقّی برای من بر عهـده شـما گذاشـته است و در

مقابل, برای شما نیز همانند آن, حقّی بر گردن من نهاده است. پس حق , در مقام توصیف , از همه چیزها فراخ تر و در مقام انصاف در عمل, تنگ ترین و باریک ترین است. حق به سود کسی نیست, مگر آن که به زیان او نیز هست, و بر زیان کسی نیست, مگر این که به سود او نیز خواهد بود. آن حضرت, در سخنی دیگر, حقوق متقابل مردم و رهبری را چنین بیان می کند: حقٌّ علی الإمام أن یحکم بما أنزل اللّه و أن یؤدّی الأمانهٔ ;فإذا فعل فحقٌّ علی الناس أن یسمعوا له و أن یطیعوا, و أن یجیبوا اذا دُعوا.۲۲ بر امامْ لازم است که طبق آنچه خداوند مقرّر کرده است, حکومت کند و امانتی را که خداوند به او سپرده است, ادا نماید. هر گاه چنین کرد, بر مردمْ واجب است که سخنش را بپذیرند و فرمانش را اطاعت کنند و هنگامی که فراخوانده می شوند, اجابت نمایند. در سیره حکومتی علوی, نه تنها حقوق مردم در برابر حقوق خدا نیست و نه تنها حقوق رهبر در گرو حقوق مردم است ;بلکه حقوق مردم, مقدّم بر حقوق خداوند متعال است. علی(علیه السّلام) در این باره می فرماید: جعل اللّه حقوق عباده مقدمهً لحقوقه ;فمن قام بحقوق عباد اللّه, کان ذلک مؤدّیاً إلی القیام بحقوق اللّه.۲۳ خداوند, حقوق بندگان خود را بر حقوق خود, مقدّم داشت. پس کسی که برای ادای حقوق بندگان خدا قیام کند, این اقدام, به قیام برای ادای حقوق الهی می انجامد. ۳. حقّ انتقاد در حکومت علوی حقّ انتقاد, حقّی است برای برپاداشتن سایر حقوق. احیای این حق, می تواند از استبداد ـ که خطرناک ترین آفت حکومت ها است ـ پیشگیری کند. در جامعه ای که انتقادْ آزاد است, مردم می توانند ضعف ها و کاستی های مدیران حاکم را بازگو کنند, دولت مردان بهتر می توانند نقاط ضعف کارهای خود را مشاهده کنند و با فساد و بی عدالتی به مبارزه برخیزند و خدمات ارزنده تری ارائه نمایند. عکس آن نیز صادق است ;زیرا نبودن حقّ انتقاد, زمینه را برای رشد چاپلوسان و تملّق گویانْ باز می کند, نقاط ضعف حکومتْ پنهان می مانَد, فساد و تباهی در دستگاه های دولتی رشد می کند و ارزش ها و در رأس آنها عدالت اجتماعی از بین می رود. امام علی(علیه السّلام) پس از پیامبراکرم, رهبری «کامل» و بنابر دلایل محکم, «معصوم» بود و درستی آرا و اندیشه ها و اقدامات او تردید ناپذیر است ;ولی در عین حال, نه تنها به مردم اجازه می داد که از او انتقاد کنند, بلکه به جِد از ایشان می خواست که از تملّق گویی و چاپلوسی ـ که عادتی همگانی در برخورد با رهبران جبّار و مستکبر است ـ اجتناب ورزند و اگر برخی آرا و دیدگاه ها و یا کارهای او را نادرست می دانند, بی پروا از او انتقاد نمایند و مطمئن باشند که او از انتقاد, نمی رنجد ;بلکه از تملّق گویی و ستایش بی جا رنج می برد. شگفت انگیزتر این که امام(علیه السّلام) , حقّ مردم در انتقاد به خود را نه تنها در شرایط عادی و طبیعی جامعه اسلامی مطرح می کند, بلکه در حسّاس ترین شرایط حکومت و در سخت ترین جنگ هایی که در زمان زمامداری او اتّفاق افتاد, یعنی در بحبوحه جنگ صفّین, مطرح کرده است. امام علی(علیه السّلام) ضمن یک سخنرانی هیجان انگیز, مطالبی درباره حقوق متقابل رهبر و مردم, نقش این حقوق در تداوم و یا سقوط دولت ها, و تأکید بر لزوم رعایت حقوق رهبر از سوی مردم, بیان کرد. یکی از یاران امام که از این سخنان, سختْ هیجان زده شده بود, ضمن اظهار فرمانبرداری, به شیوه همه ستایشگران, به تفصیل از امام تمجید و تعریف کرد. امام علی(علیه السّلام) بی آن که تحت تأثیر مدّاحی ها و ستایش های او قرار گیرد و یا حتی شرایط حسّاس موجود را مدّ نظر قرار دهد, فرمود ...: إنّ مِن أسخفِ حالات الولاهِٔ عند صالح الناس أن یظنّ بهم حُبُّ الفخر, و یُوضَعَ أمرُهم عَلی الکِبْر, و قد کرهتُ أن یکون جَالَ فی ظنّکم أنّی أحبّ الإطراء و استماع الثناء, و لستُ بحمد اللّه کذالک, و لو کنتُ اُحِبُّ أن یُقالَ ذلک لترکته انحطاطاً للّه سبحانه ... ...فلا تُکلّمونی بما تُکلَّمُ به الجبابرهٔ, و لا تتحفَّظوا منّی بما یُتحفّظُ به عند أهل البادِرَهٔ, و لا تُخالِطونی بالمصانَعَهٔ, و لا تَظُنُّوا بی استثقالاً فی حقٍّ قیل لی, و لا التماس إعظامٍ لنفسی, فإنّه من استثقل الحقّ أن یقال له أو العدل أن یُعرَض علیه کان العمل بهما أثقلَ علیه.۲۴ در دیده مردم پارسا, زشت ترین خوی زمامداران این است که بخواهند مردم, آنان را دوستدار بزرگ منشی شمارند و کارهایشان را به حساب کبر و خودخواهی بگذارند ;و خوش ندارم که در خاطر شما بگذرد که من دوستدار ستودنم و خواهان ستایش شنودن. سپاس خدای را که چنین نیستم و اگر ستایش خواه بودم, آن را به خاطر فروتنی در پیشگاه خدا وامی گذاردم. پس به زبانی که با گردنکشان سخن می گویند, با من سخن

مگوییـد ;و چنان که از حاکمان تنـد خو کناره می جوینـد, از من کناره مجوییـد. برای من ظاهرسازی و خودنمایی نکنیـد ;و بر من گمـان مبَریـد کـه اگر حرف حقّی بگوییـد, پـذیرفتنش بر من سـنگین و دشـوار است ;و خیـال نکنیـد که من می خـواهم که بزرگم شمارید ;زیرا آن کسـی که شـنیدن سخن حق و یا نمایاندن عدل بر او سنگین آید, اجرای حق و عدل بر وی سنگین تر می نماید. و سرانجام, از سـخنان خود, چنین نتیجه می گیرد که: فلا تکفّوا عن مقالةٍ بحقّ أو مشورةٍ بعدل, فإنّی لستُ فی نفسی بفوق أن اُخطّئ و لا أمَن ذلک من فعلی إلاّ أن یکفی اللّه من نفسی ما هو أملک به منّی...۲۵ پس, از گفتن حق یا رایزنی در عدالتْ خودداری نکنید, که من نه برتر از آنم که خطـا کنم, و نه در کـار خویش از خطا ایمنم, مگر آن که خداونـد مرا کفایت کنـد که از من بر آن تواناتر است. امام علی(علیه السّـلام) در این کلام, تصـریح می کنـد که اگر کفایت خـدایی و حفظ و عصـمت الهی برای او وجود نداشـته باشـد, خطـا کردن وی نیز ممکن است و بـا این که از مصـونیت الهی برخـوردار است, از مردم می خواهـد که شخصـیت سیاسـی و معنوی او مـانع از انتقاد آنان نباشـد ;و تأکیـد می کنـد که اگر در حکومت او کاری را نادرست تشـخیص دادنـد, حتماً به او تـذکّر دهند. به سخن دیگر, امام در پاسخ به آن ستایشگر, از یک سو, عادت زشت ثناگویی و مدّاحی از امرا و رجال سیاسی را در جامعه اسـلامی قاطعانه محکوم می کند و از سوی دیگر, می خواهد روح انتقاد کردن و ژرف نگری در اعمال مسئولان نظام اسلامی را در مردمْ پرورش دهـد, حـتی اگر این مسـئول در بالاـترین سـطح نظـام (یعنی امـام معصـوم) باشـد ;و در عمـل نیز پـذیرش انتقـاد را در مـدیریت اسـلامی رایج گردانَد. البته این بدان معنا نیست که امام علی(علیه السّـلام) اجازه می داد تا مخالفان سیاسـی از روش انتقاد پـذیری او سوء اسـتفاده کننـد و به بهـانه حقّ انتقاد, اساس حکومتش را متزلزل سازنـد. سیره علوی در برخورد با انتقادهای ویرانگر سیره امام علی(علیه السّـلام) در برخورد با انتقادهایی که از سوی مخالفان سیاسـی او مطرح می شـد نیز بسیار قابل تأمّل و آموزنـده اسـت. بـه دلیـل شـرایط خـاصّ حکـومت امـام و پیـدایش جریـان هـای سیاسـی گونـاگون در برابر او, سـندهای تـاریخی فراوانی از برخوردهـای آن بزرگوار بـا انتقادهای مخالفان در دست است که می توانـد الگو و مبنایی برای برخورد با مخالفان سیاسـی در نظام های اسـلامی باشـد. ناکثین, قاسـطین و مارقین, سه گروه عمده سیاسـی مخالفِ امام علی(علیه السّـلام) در دوران حکومت کوتاه او بودند که به امام و روش حکومت او اعتراض داشتند و نارضایتی خود را به اشکال گوناگون, ابراز می کردند. سیره امام در برخورد بـا اعتراضـات این سه جریـان سیاسـی, به خـوبی نشـان می دهـد که اگر او به طـور رسـمی از مردم می خواهـد انتقادهـای خود را با صراحت بیان کننـد, مقصودش هر گونه انتقاد نیست. مقصود آن نیست که افراد قدرت طلب و کینه توز و توطئه گر می توانند برای رسیدن به مقاصد سیاسی خود, به بهانه آزادی بیان و قلم, هر آنچه می خواهند, بگویند و بنویسند و نظام اسلامی را تضعیف کنند و رهبری آن را زیر سؤال ببرند. به طور کلّی, شـیوه برخورد امام با ناکثین, قاسـطین و مارقین, متناسب با روشی بود که در ابراز انتقاد, بر می گزیدند. برای نمونه, نگاهی گذرا به انتقاد مارقین و برخورد امام با آنان می کنیم. انتقاد مارقین مارقین, خوارج و یا شُراۀ, نام گروهی از مخالفـان سرسـخت امـام علی(علیه السّـلام) است که حرکت خود را علیه امـام, بـا انتقـاد به مـاجرای «حَکَمین» در جنگ صفّین آغـاز کردنـد و به تدریـج, به صورت یـک حزب سیاسـی و یک فرقه مـذهبی با اصول عقایـد خاصّ خود درآمدنـد. به طور اجمـال, داسـتان حکمین, از این قرار بود که در جنگ صـفّین, در حالی که سپاه امام علی(علیه السّـلام) با پیروزی نهایی فاصـله ای چنـدان نـداشت, معاویه که خود را در آسـتانه شـکست نهایی می دیـد, با مشورت عمرو بن عاص, دست به نیرنگ ماهرانه ای زد و دسـتور داد که قرآن هـا را بر سـر نیزه هـا کننـد و بگوینـد: ای مردم! مـا اهـل قبله و قرآنیم. بیاییـد این کتـاب را میان خود به داوری بگـذاریم. امـام به سـپاه خود دسـتور داد که حمله را قطع نکننـد که این, حیله ای بیش نیست و معاویه و یارانش دشـمن قرآن انـد و اکنون, برای پیشـگیری از شـکست قطعی خود, به قرآن متوسّل شـده انـد. جمعی ازمقدّس نماهای نادان ـ که تعدادشان نیز در سپاه امام کم نبود ـ به یکـدیگر اشاره کردنـد که: «علی چه می گویـد؟ با قرآن بجنگیم؟! نه فقط نمی جنگیم, بلکه جنگ با قرآن, خود منکری است که باید با آن مبارزه کنیم!». بدین ترتیب و با این بهانه, از فرمان امام(علیه السّـلام) سر باز زدند و مانع از اجرای دستور

ایشان شدند. مالک اشتر با نیروهای تحت فرماندهی خود, در نزدیکی های قرارگاه فرماندهی معاویه به شدّت مشغول نبرد بود و چیزی نمانده بود که قرارگاه دشمن را تصرّف کند و جنگ, به سود سپاهیان امام, خاتمه یابد. خوارج, امام را تحت فشار قرار دادند که اگر جنگ را متوقّف نکند, آنها از پشت, حمله خواهند کرد. اصرار امام بر ادامه جنگ نیز بی فایده بود. سرانجام, امام به مالکْ پیام داد که جنگ را متوقّف و صحنه را ترک کند. مالک, جواب داد که اگر اجازه ادامه جنگ را فقط برای چند دقیقه دیگر, جنگ به نفع سپاهیان اسلام پایان می پذیرد و دشمن, نابود می گردد. مارقین, امام(ع) را تهدید به مرگ کردند. امام, بار دیگر برای مالکْ پیام داد که اگر می خواهی علی را زنده ببینی, بازگرد. جنگ, متوقّف شد تا قرآن را حاکم قرار دهند. اکنون باید دو نفر به نمایندگی از دو سپاه, براساس حکم قرآن, تکلیف جنگ را یکسره کنند. امام علی(علیه السّلام) فرمود تا آنان نماینده خود را معین کنند. معاویه, عمرو بن عاص, سیاستمدار حرفه ای معروف را معیّن کرد. امام هم کسانی چون عبداللّه بن عباس, مالک اشتر و یا افرادی را که در هوش و ذکاوت و تدبیر و سیاستْ همتای آنها باشند, پیشنهاد کرد ;امّا آن جمعیت نادان, ابو موسی اشعری را که فردی بی تدبیر بود و با امام(علیه السّلام) میانه خوبی نداشت, انتخاب و بر نمایندگی او پافشاری کردند و امام را مجبور کردند تا ابوموسی را به مجلس حَکمیت بفرستد. سرانجام, عمرو بن عاص, پس از چند ماه, ابوموسی را فریب داد و با این بهانه که برای رعایت مصلحت جامعه مسلمانان باید علی و معاویه, هر دو را از خلافتْ خلع کنیم, آن احمق را بر منبر فرستاد. ابو موسی, امام را از خلافتْ خلع کرد. عمرو بن عاص, بر منبر نشست و گفت: «سخنان ابوموسی را شنیدید که علی را از خلافت خلع کرد. من نیز او را از خلافتْ خلع می کنم و معاویه را به خلافت, نصب می نمایم!». مجلس بر هم خورد. مردم به ابو موسی حمله کردند و او به ناچار گریخت. خوارج که این رسوایی را خود به بار آورده بودند, نزد امام آمدند و گفتند: «نفهمیدیم که تن به حکمیت دادیم. هم تو کافر شده ای و هم ما. ما توبه کردیم. تو هم توبه کن!»۲۶ امام در این جا در برابر خواسته آنان, با تمام توان, مقاومت کرد و زیرِ بار این اعتراف نرفت و در برابرشان ایستادگی کرد. از این جا انتقاد شدید این گروه از امام آغاز شد. هرگاه موقعیتی پیش می آمد, بخصوص در مجامع عمومی, و حتّی در حضور امام, از او انتقاد می کردند و به طور علنی علیه او شعار می دادند که: «لاحُکمَ إلاّ للّه!». بنابراین, انتقاد مارقین به امام علی(علیه السّلام) از این جا آغاز شد که: چرا او در ماجرای حکمین, به خطای خود, اعتراف نکرده و از کفر, توبه نکرده است! این اعتراض, به تدریج, سبب مخالفت سیاسی و سپس موجب برخورد مسلّحانه آنان با امام شد. امام و منتقدان جاهل و متعصّب مسئله مهم در رفتار امام با مارقین, این است که امام, با این منتقدان جاهل و متعصّب, چگونه برخورد کرد؟ برای رهنمود گرفتن از سیره عملی امام در برخورد با مارقین, به عنوان مقدمه, توجّه به دو نکته ضروری است: ۱. تردیدی نیست که انتقاد مارقین به امام و اصرار آنان برای اعتراف گرفتن از آن حضرت در مورد خطایی که خودشان مرتکب آن شده بودند, گناهی بزرگ و آشکار است. ۲. چهره های مقدّس و روحانی نمای مارقین, شعارهای فریبنده و هواداران فراوان آنان و سرانجام, فضای نامطلوب سیاسی جامعه در عصر حکومت امام(علیه السّلام) , موانع مهمّی بود که جلوگیری از انتقادات ویرانگر آنان را با مشکل مواجه می ساخت. با این حال, امام علی(علیه السّلام) در زمینه مبارزه تند تبلیغاتی علیه آنان, تا آن جا که مارقینْ دست به شمشیر نبرده بودند, فرصتی را از دست نداد ;امّا هنگامی که در برابر حکومت اسلامی مسلّحانه ایستادند, همه آنان (بجز چند تن) را از دم شمشیر عدالت گذراند. امام در مبارزه تبلیغاتی خود, این منتقدان سیاسی را به عنوان بدترینِ مردم معرّفی می کرد: ثمّ أنتم شِرارُ الناس و من رَمَی به الشیطانُ مَرامِیَه و ضَرَبَ به تِیهَهُ.۲۷ پس شما بدترین مردمید و آلت دست شیطان, و موجب گمراهی این و آن. روزی امام در کوفه در یک سخنرانی, داستان تأسف انگیز حکمین را برای مردمْ تعریف می کرد. یکی از حاضران برخاست و گفت: «یا امیرالمؤمنین! نخستْ ما را از تن دادن به حکمیّت, نهی فرمودی ;امّا پس از آن پذیرفتی و بدان فرمان دادی. ما نفهمیدیم کدام یک از این دو روش جا بوده است؟». امام با شنیدن این سخن, از شدّت تأسّف, دست هایش را بر هم کوبید و فرمود: هذا جزاء من ترک العُقدة.۲۸ این, سزای کسی است که جانب دور اندیشی را نپاید. مقصود امام, سپاه خویش بود

که فرمان او را نپذیرفتند و فریب معاویه را خوردند. اشعث بن قیس۲۹ که از مخالفان سیاسی امام بود, چنان پنداشت که امام, خود را می گوید. لذا فرصت را غنیمت شمرد و به عنوان اعتراض در پاسخ به امام, فریاد زد: هذه علیك, لا لك!۳۰ این (پاسخ), به زیان توست, نه به سود تو! اشعث, با این سخن می خواست به حضّار القا کند که باید امام را سرزنش کرد که حکمیت و داوری را پذیرفت, نه کسانی که او را وادار به پذیرش کردند. امام, با شنیدن زیاده گویی اشعث, نگاه تندی به او افکند و فرمود: ما یُدریک ما عَلَیَّ مِمّا لی! علیك لعنةُ اللّه و لعنةُ اللاعنین! حائكٌ ابن حائكٍ, منافقٌ ابنُ كافرٍ! واللّهِ لقد أسَرَك الكُفرُ مرّةً و الإسلام اُخری, فما فَدَاكَ من واحدةٍ منهما مالُك ولا عسبُك و إنَّ امرأً دلَّ علی قومه السیفَ و ساقَ إلیهمُ الحَتْفَ لَحَرِیٌّ أن یَمقُتَهُ الأقرب و لا یأمَنَهُ الأبعدُ.۳۱ تو چه می دانی که چه بر زیان من است و چه به سود من؟! نفرین خدا و نفرین کنندگان بر تو باد! درغگوی درغگوزاده!۳۲ منافق کافر زاده! تو یک بار در زمان کفر و یک بار در دوران حکومت اسلام به اسارت درآمدی, و در هر دو بار, نه مال تو برایت سودمند بود و نه تبارت کارساز. آری! آن که خویشاوندانش را گرفتار تیغ دشمن سازد و آنها را در کام مرگ بَرَد, سزاوار است که آشنا, کینه او به دل گیرد, و بیگانه, به او اطمینان نکند. پی نوشت : ۲۱. نهج البلاغه, خطبه ۲۱۶. ۲۲. کنزالعمّال, ح۱۴۳۱۳ ;جامع البیان, الطبری, ج۵, ص ۲۰۰ . ۲۳. موسوعه الامام علی(ع), ج۴, ص۲۳۱. ۲۴. نهج البلاغه, خطبه ۲۱۶. ۲۵. همان جا. ۲۶. ر.ک: جاذبه و دافعه علی(ع), ص۱۱۸ـ۱۲۰. ۲۷. نهج البلاغه, خطبه ۱۲۷. ۲۸. مصادر نهج البلاغة و أسانیده, سیّد عبدالزهراء الحسینی, ج۱, ص۳۶۷ـ۳۶۸. ۲۹. وی از مخالفان و منافقان داخلی حکومت امام علی(ع) بود. او همراه خوارج, در بحبوحه جنگ صفین, حکمیت و حَکَم را بر امام علی(ع) تحمیل کرد و در قتل امام علی(ع) نقش داشت. دخترش امام حسن(ع) را مسموم کرد و پسرش در قتل امام حسین(ع) دخیل بود. ۳۰. نهج البلاغه, خطبه ۱۹. ۳۱. همان جا. ۳۲ .جمله «حائكٌ بن حائك» به معنای: «جولاـ و جولازاده» و «منحرف و منحرف زاده» و «متکبّر و متکبرزاده» و «دروغگو و دروغگوزاده» تفسیر شده است. ر.ک: شرح أبن ابی الحدید ;مصادر نهج البلاغة ;و ...منبع:www.hadith.net /س

تأملی در فقه شورا و مشورت

تأملی در فقه شورا و مشورت نویسنده: سید علی میرموسوی توفیق الشاوی, فقه الشوری والاستشاره, الطبقه الثانیه,(قاهره), الوفاء للطباعه والنشر ۱۹۹۲م/ ۱۴۱۳ق در میان آثار مربوط به فقه سیاسی اهل سنت, کتاب ((دکتر توفیق الشاوی)), دارای نوآوری هایی می باشد. با گرم شدن مباحث مربوط به دمکراسی در جهان اسلام, پاره ای از اندیشمندان مسلمان معاصر عرب, درصدد برآمدند تا با بازنگری در متون دینی, الگویی ویژه را برگزینند که هم بتواند پاسخگوی نیازهای زمانه باشد و هم با معارف و ارزشهای دینی سازگار باشد. این امر سبب شد تا بحث پیرامون مفهوم شورا در نظرگاه اسلام, اهمیت یابد و شماری از این اندیشمندان الگوی فوق را در این مفهوم یافتند و دراین باره, آثاری تدوین یافت. کتاب ((فقه الشوری والاستشاره)) با نگاهی نو به مفهوم شورا و قلمرو عرصه های آن, در راستای تدوین نظریه ای فراگیر پیرامون (شورا) نگاشته شده است که در این نوشتار مورد توصیف واقع می شود. ۱ـ مولف معتقد است که واژه شورا نشانگر دو مفهوم است ;یکی عام و دیگری خاص. مفهوم عام شورا هرگونه همفکری و تبادل نظر را در بر می گیرد, هرچند که فاقد جنبه الزامی باشد. مفهوم محدود و خاص شورا, نشانگر پیمانی الزامی است که از سوی مجموعه ای از افراد (جماعت) صادر می شود.(۱) نویسنده درصدد است تا نظریه خود را پیرامون مفهوم عام شورا سامان دهد.(۲) هدف او از این تلاش, این است که از متون دینی, نظریه و روشی استخراج کند که بین حفظ شریعت و التزام آن از سویی و نقش مردم از سوی دیگر جمع نماید. از نظر او, نه نظامهای استبدادی به گونه ای که در تاریخ خلافت اسلامی وجود داشت و نه دمکراسی به شیوه غربی آن, قادر به این کار نیستند ;در حالی که نظام شورا توانایی این امر را داراست.(۳) ۲ـایده اصلی شاوی این است که شورا, اصل و روشی است که اسلام در همه ابعاد حیات جمعی آن را به رسمیت شناخته است. در عرصه حیات فردی و

زنـدگی خصوصـی نیز همکـاری و تبادل نظر توصـیه شـده است, هرچنـد التزام به نتایـج آن ضـرورت نـدارد. از اینرو, وی در بیشتر مباحث کتاب خود, درصدد مقایسه شورا و امتیازات آن با دمکراسیهای غربی از یک سو و نظامهای کمونیستی از سوی دیگر است. از نظر او, تمـایز بین انواع شورا, اولین گام در بررسـی و تبیین حکم آن است و اشـتباه بسـیاری از پژوهشـگران ناشـی از همین عـدم تمایز است و همین امر, موجب پیـدایش آرای متناقض پیرامون وجوب یا عدم وجوب و الزامی یا غیر الزامی بودن آن گردیده است. شـاوی به سه نوع اصـلی اشاره می کنـد: ۱ـ ((اسـتشاره)) یـا ((مشورت اختیـاری)) که امری اخلاقـی است و در حوزه مسائـل و امور خصوصـی و شخصـی بدان توصـیه شده است و پیروی از آن, جنبه الزامی ندارد. این قسم, شامل مشورت در امور عمومی که اختیار آن به یـک نفر یـا یک نهاد و گروه واگـذار شـده, نیز می شود. ۲ـ شـورایی (اجتمـاعی) که مربـوط به امور عمومی بوده و منتهی به اتخـاذ تصـمیم و قراردادی اجتمـاعی می گردد. ایـن قسـم از شـورا واجـب و پیروی از نـتیجه آن الزامی است. ۳ـ مشـورت در فقه و اجتهاد: این نوع از شورا ما بین دو قسم اول قرار می گیرد. وی معتقـد است کسانی که حکم به عدم وجوب شورا و غیر الزامی بودن آن کرده اند, به قسم اول نظر داشـته اند ;ولی حکم آن را به قسم دوم نیز سـرایت داده اند و کسانی که حکم به وجوب مطلق کرده اند ;بر عکس دسـته قبل عمل کرده اند. بنابراین تمایز بین این اقسام ضروری است. ((نتیجه بی توجهی به این تفاوت, این شده است که لفـظ شـورا بـدون اضـافه کردن قیـدی به آن, در هر دو نـوع اختیـاری و وجـوبی به کـار رود و این امر به صـدور حکم یکسـانی (وجوب و الزام) در مورد آنهـا منجر شـده است و پژوهشـگران را دو دسـته کرده است. دسـته ای, حکم شورای اجتمـاعی را بر همه حالاـت مترتب ساخته انـد و دسـته ای دیگر, حکم استشاره یا مشورت اختیاری فردی را بر همه حالات روا دانسـته انـد و این امر به یک جدال بی نتیجه انجامیده است)).(۴) شاوی برای نوع اول واژه ((استشاره)) را برگزیده و برای نوع دوم واژه ((شورا)) را مناسب می داند. ۴ـ از دیدگاه مولف, موضوع شورا یکی از موضوعات اصیل و عمیق و گسترده فقه اسلامی است و ثمره آن منحصر در فقه اسـلامی نبوده ;بلکه در حقوق عمومی و حقوق بین الملل نیز کاربرد فراوانی دارد. دو قلمرو اصـلی شورا, یکی فقه اسـلامی است و یکی نظـام سیاسـی و به دلیـل اسـتقلال حوزه شـریعت از حکومت در تاریـخ اسـلام, شورا در فقه, اصالت خود را حفظ کرده است; هرچند در حوزه سیاست این اصل تعطیل گردید و به فراموشی سپرده شد. بر این اساس, مباحث شورا در فقه به دو بخش منقسم می گردد ;یکی بحـث از اجمـاع و اجتهـاد در فقـه است کـه جایگـاه آن در علـم اصـول می باشـد و دوم بحث از نقش آن در گزینش زمامداران و نظارت بر ایشان است که جایگاه آن در مبحث نظام حکومت و دولت, در علم فروع می باشد. به نظر شاوی لازم اسـت تا بررسـی جامع و شاملی بین این دو بحث را جمع کنـد و در این راسـتا, وی مباحث کتاب خویش را در سه فصل اصـلی مطرح می سـازد (که از هر یـک به عنوان ((کتاب)) یاد می کنـد): اول: شورا در شـریعت و فقه و یا شـریعت شورا دوم: شورا در حکومت و یا امت شورا سوم: آینـده شورا در فصل اول, از رابطه متقابل بین شورا و شـریعت بحث می کند. از سویی فقه الشوری و احکام آن, از مصادر شـریعت گرفته می شود و از سوی دیگر, شورا به عنوان روشـی برای استنباط احکام شریعت از طریق اجماع و اجتهاد, دارای نقش می باشـد و به همین دلیل فصل اول به دو بخش کلی تقسـیم می شود یکی ((شورا و احکام آن در شـریعت)) و دوم ((جایگاه شورا در منابع فقه: اجماع و اجتهاد)). در فصل دوم یا کتاب دوم مباحثی چون سرشت و مبانی شورا. مبانی قانونی و نقش قرارداد در شورا و بررسـی نظام ناقص شورایی که در آن جایگاه شورا در حاکمیت, تحت الشعاع قرار گرفته است, اختصاص دارد. و در فصل سوم, وضـعیت کنونی شورا در جوامع اسـلامی و تصـمیماتی که در این رابطه برای آینـده بایستی اتخاذ کرد, مورد بحث قرار گرفته است. نظر به گستردگی مطالـب کتـاب و برخی از زوایـد, در ادامه, به توصـیف اجمـالی و بیـان اهم نکات مطرح شـده در فصول و ابواب آن می پردازیم. شـریعت شورا عنوان فوق, برای فصـل اول از این کتـاب انتخـاب شـده است. در این فصـل, ابتـدا مبانی دینی شـورا در منـابع اسـلامی بیـان می گردد. هـدفی که در این بخش دنبـال می شود, اسـتخراج نظریه ای اسـلامی پیرامون شورا است و مولف به دنبال اثبات این است که شورا یک اصل و روش اسـلامی است و دارای مزایایی نسبت به دمکراسیهای غربی می باشد. در

این راستا, به ادله قرانی شورا استناد می شود. نکته جالب در این قسمت, استناد به آیات امر به معروف و نهی از منکر برای اثبات اصل شورا است. شاوی کوشش می کند, ثابت کند امر به معروف و نهی از منکر, تنها از طریق شورا قابل اجرا است و به این ترتیب شورا به عنوان مقدمه لازم برای تحقق این واجب, واجب است. وی معتقد است, بدون شورا راه برای سوء استفاده از این اصل و تجاوز حاکمان به حقوق مردم یا افراد به حقوق یکدیگر باز می شود. بخش دیگری از این فصل, به بیان احکام مشورت یا استشاره و شورا اختصاص یافته است. در این بخش, مولف ابتدا انواع مشورت و شورا را متمایز ساخته و سپس به بیان احکام آنها می پردازد. در بحث از شورای اجتماعی نیز میان وجوب و الزام, تفاوت می گذارد. منظور از وجوب, ضرورت تشکیل شورا و اتخاذ تصمیم از این طریق می باشد ;ولی الزام نشانگر ضرورت پیروی از نتایج شورا است. از نظر وی, میان وجوب شورا و الزامی بودن پیروی از حاصل و نتیجه آن, تلازم وجوب ندارد و امکان وجود اولی بدون دومی منتفی نیست.(۵) بخش سوم از این فصل به بررسی جایگاه شورا در منابع شریعت اسلام اختصاص یافته است. از نظر نویسنده, شورا هم از طریق اجماع و هم از ناحیه اجتهاد در استنباط احکام شریعت دارای نقش می باشد. در ادامه, بحث گسترده ای پیرامون اجماع و اجتهاد مطرح گردیده و فروعات بسیاری در این رابطه مورد بررسی قرار گرفته است. در بحث از اجماع, ضمن بیان عناصر تشکیل دهنده آن (اتفاق, منسوب به دقت و در عرصه مسائل فقهی) تفاوت آن با شورا در عرصه سیاسی در دو مورد, ذکر می شود: ۱ـ حوزه اجماع, مسائل مربوط به فقه و قانونگذاری اسلامی است ۲ـ اجماع مستلزم اتفاق می باشد. سپس جایگاه اجماع در میان سایر منابع شریعت بیان می گردد و مرتبه اجماع پس از کتاب و سنت قرار می گیرد. مولف انواع اجماعها را نیز درجه بندی کرده و میزان اعتبار هر یک را بیان می دارد. شاوی سپس پیشنهاد ((سنهوری)) و ((دهلوی)) برای تشکیل مجلس اجماع را نقد می کند و معتقد است خطر اینکه چنین مجلسی تحت سیطره حکومت درآید و به استقلال شریعت لطمه وارد آورد, بسیار است. موضوع دیگری که در این قسمت مطرح شده, قانونگذاری است. مولف ابتدا بین قوانین وصفی رایج در نظامهای مدرن و قانونگذاری بر اساس شریعت اسلامی تفاوت می گذارد و معتقد است در جوامع اسلامی, قانونی کردن احکام شریعت امری ضروری است و در عین حال دارای مخاطراتی نیز می باشد; بنابراین دارای شرایطی می باشد. وی چالشهای موجود در زمینه قانونگذاری در چارچوب احکام شریعت را بیان کرده و راه حلهایی برای آن ارائه می دهد. قسمت دوم از کتاب با عنوان ((امه الشوری)) به بحث از جایگاه شورا در امت مسلمان اختصاص دارد. این قسمت دارای دو فصل می باشد ;در فصل اول, به بررسی آزادی به عنوان جوهر و ماهیت اصلی شورا می پردازد و در فصل دیگر, نظام حکومتی مبتنی بر شورا را مورد کنکاش قرار می دهد. از نظر مولف, تاریخ دولتهای اسلامی طبق این نظر به دو بخش قابل تقسیم است ;یکی, حکومت کامل شورایی و دیگری حکومتهایی که در آن شورا به طور ناقص (تنها در عرصه تشریع و فقه) وجود داشته است. در دسته اول, حاکمان بر اساس تصمیم متخذ از ناحیه شورا, به عنوان جانشین امت عهده دار فرمانروایی می شوند و مشروعیت این شورا در صورتی است که افراد به طور کاملا آزادانه در آن شرکت کنند ;هرچند این آزادی بایستی در چارچوب شریعت باشد در غیر این صورت حکومت راشده نبوده و بایستی برای تبدیل آن به راشده تلاش کرد. یکی از نکات قابل توجه در این قسمت, این است که نویسنده سعی کرده است با استناد به اصل شورا, پایه ای برای اصل آزادی در اسلام تإسیس کند. از نظر وی, شناسایی اصل شورا, مستلزم شناسایی شخصیت مستقل و آزاد افراد به طور پیشینی است. بنابراین اصل آزادی از یک امر ایجابی استنباط می شود نه از اصل عدم ولایت. ((جوهر شورا در اسلام آزادی است. چون بنیان شورا بر این است که آزادی افراد اصیل است و به همین جهت, حق ابراز نظر خود را همانند دیگران دارا هستند و حق انتقاد دیدگاه دیگران و تعیین حکام را دارا می باشند و هرگاه کسی از آزادی بهره مند نباشد, نظر او نیز ارزشی ندارد و لذا مفهومی برای مشارکت او در مشاوره و همفکری و تبادل نظر قابل تصور نیست)).(۶) ((... بنابراین فرمانروایی, در مرتبه بعدی نسبت به آزادی و حقوق افراد قرار دارد)).(۷) به نظر شاوی, این یکی از امتیازات اسلام نسبت به دمکراسی است ;چون در دمکراسی, فرد در اکثریت ذوب می شود و آزادی او تحت

الشعاع اکثریت واقع می شود. به همین دلیل است که در پرتو اصل شورا, حق فرد مقدم بر جامعه می شود. بر همین اساس, وی معتقد است رای شورا برای فرمانروا جنبه الزامی دارد و به انتقاد از کسانی می پردازد که پیروی از نتیجه شورا را بر حاکم ضروری نمی دانند. نقد دیدگاه عبدالرزاق شاوی در ادامه به نقد دیدگاه ((عبدالرزاق)) پرداخته است. در این زمینه, وی ابتدا به مقایسه نظرگاه ((سنهوری)) با عبدالرزاق می پردازد و نقطه اشتراک هر دو را در ضرورت حکومت بیان می دارد. اختلاف سنهوری با عبدالرزاق بر سر این است که از نظر سنهوری, اسلام مبانی معینی برای حکومت وضع کرده است و مسلمانان را به مراعات آنها ملزم ساخته است ;ولی عبدالرزاق بر عکس معتقد است که اسلام هیچ نوع نظام خاص سیاسی را پیشنهاد نکرده است. شاوی, از اطلاق کلام عبدالرزاق استفاده می کند که هر نوع حکومتی اگرچه استبدادی باشد به نظر او با اسلام سازگار است و به این ترتیب وی, شورای آزاد را به عنوان یکی از مبانی حکومت در اسلام انکار می کند. بدین ترتیب, عبدالرزاق به جای معرفی یک نظام حکومتی سازگار با اصول اسلامی که بتواند جانشین نظام خلافت شود, به کلی آن را انکار و زحمت تحقیق را از خود سلب کرده و راه را برای سکولاریسم و دور شدن حکومت از ارزشهای دینی فراهم می سازد. در حالی که به نظر شاوی, اصل شورا, بهترین اصلی است که مبنای حکومت در اسلام را تشکیل می دهد. در اینجا, دیدگاه مولف کاملا- قابل ایراد است ;چرا که هدف عبدالرزاق این است که مسائل حوزه سیاست را از قلمرو انتظارات از دین, خارج کرده و آن را در حوزه عقل بشری قرار دهد و این مساله با پذیرش پاره ای از ارزشهای کلی در دین اسلام که نظام سیاسی مکلف به رعایت آن است, منافاتی ندارد. ((همانا این موارد, مسائل سیاسی صرف می باشد که دین درباره آنها دخالتی نکرده است, نه شناسایی کرده و نه انکار نموده است, نه بدانها فرمان داده و نه از آنها نهی کرده است ;بلکه آنها را برای ما قرار داده است تا به احکام عقل خود و تجربه های امتها و قواعد سیاسی رجوع کنیم)).(۸) به نظر می رسد التزام به اصل شورا نیز به نوعی بازگشت به همین کلام باشد ;چون در سایه این اصل, تعیین شکل حکومت و قواعد اداره آن با عقل انسانها, مشخص می شود. ((اصل شورا در اسلام معنایش این است که به افکار و نظریات افراد و گروهها, در تصمیم گیریهای اجتماعی و تعیین نمودن آن حق مشارکت داده شود)).(۹) آزادی تشکیل گروهها, جمعیتها و احزاب در این رابطه, دیدگاه شاوی به طور خلاصه این است: ((شورا تنها در چارچوب نظام حزبی حاصل نمی شود و انحصار گفتگو و فرمانروایی را در چارچوب احزاب روا نمی شمارد ;بلکه اصل شورا, حق اظهار نظر و دفاع از آن را برای همه افراد در جامعه به رسمیت می شناسد ;حال چه اینکه فرد عضو حزب باشد یا اینکه مستقل باشد)).(۱۰) وی در تحلیل احزاب, بیشتر به ابعاد منفی آنها می اندیشد و معتقد است در جوامع مدرن احزاب جانشین کلیساهای قرون وسطی شده اند ;به همین دلیل است است که نظامهای فاشیستی و دیکتاتوری, در قالب همین نظامهای حزبی ظهور یافته اند. در نهایت شاوی می گوید: ((به نظر ما, در واقع, شورا منافاتی با نظام حزبی ندارد, ولی آن را به اصول شریعت مقید می سازد, شریعتی که هم از تفریطی که منجر به تعدد احزاب می شود, باز می دارد و هم از افراط در قالب نظام تک حزبی, نهی می کند)).(۱۱) تحلیل شاوی در مورد احزاب نشانگر این است که اصل شورا به امر تازه ای در باب احزاب منجر نمی شود به همین دلیل, سبک بحث وی بیشتر عقلانی است تا شرعی. ایستایی اصول و آزادی مقررات و سازماندهی فصل ششم کتاب با عنوان فوق آغاز می شود و مقصود این است که بر اساس مبانی دینی اسلام, اصول ثابت شورا, راه را برای تعیین شیوه تحقق آن مسدود نمی سازد ;بلکه کیفیت و تنظیم قواعد و اجرای آن بر اساس مقتضیات زمان و مکان و با استمداد از عقل و معارف بشری شخص می شود. هرچند در اسلام برتری از آن شریعت و خداست ;ولی این امر سبب نمی شود که در نظام اسلامی نوعی تئوکراسی از قبیل آنچه در مسیحیت بود, بوجود آید. تئوکراسی مسیحی به معنای فضیلت صنف و دسته خاصی برای اجرای احکام الهی هرگز در اسلام پذیرفته نیست. شاوی در این فصل کوشش می کند تا این ادعا را مدلل سازد. به نظر وی, ادعای طرفداران سکولاریسم در مورد اسلام, مصداق ندارد ;چون سلطه شریعت به معنای سلطه طبقه خاصی بر جامعه نخواهد بود و اساسا در اسلام, سلطه دینی وجود ندارد و به همین دلیل, بحث از جدا ساختن

سلطه دینی از سلطه مدنی, مفهوم نمی یابد. ((صحبت از جدایی بین فرمانروایی دینی از فرمانروایی مدنی, تنها در اروپای مسیحی جایی دارد ;چون کلیسا از سلطه دینی و قانونگذاری بهره مند است)).(۱۲) شاوی, متهم شدن سنهوری به طرفداری از علمانیت را ناشی از افکار سلطه دینی می داند و این را شاهدی برای مدعای خود ذکر می کند. ((سنهوری در کتابش بر این نکته تإکید می کند که اجرای شریعت اسلام, موجب بر پایی یک حکومت مدنی است و جامعه را از برپایی هر نوع حکومت خداسالارانه نگهداری می کند)).(۱۳) اصلی که موجب جدایی حکومت اسلامی از تئوکراسی می شود, استقلال شریعت از حکومت و جدایی کامل بین امر تشریع و امر حکومت می باشد, بدین ترتیب منبع مشروعیت حکام تنها اراده مردم است. شاوی به پیروی از استاد خویش, سنهوری مواردی را که حکومت اسلامی در ارتباط با شوون دین برپای دارد, به اختصاصات یا اختیارات حکومت تعبیر می کند و بین اختیارات و سلطه فرق می گذارد. چون اختیار صرفا یک شإن اجرایی است و برای همه احکام نیز وجود دارد. شورایی بودن امامت در این قسمت مولف درصدد اثبات این امر است که: ((امامت در فقه همانند امامت در حکومت مبتنی بر رضایت توده مردم توسط یک شورای آزاد می باشد.))(۱۴) استدلال وی در مورد شورایی بودن امامت در فقه, این است که امامت افرادی مثل ابوحنیفه و شافعی, مالک و حنبل توسط سلاطین شناسایی نشد ;بلکه این جمهور و توده مردم بودند که بر اساس شناخت خویش, از آنان پیروی و آنان را امام قرار دادند. علاوه بر این, امامت فقها صرفا در امر افتإ است و این موجب جدایی و استقلال شریعت از حکومت و استقلال علما از حکام می باشد. مولف در اینجا تعریضی به نظرگاه شیعه درباره امامت دارد و بر آن است که نظریه ولایت فقیه امام به دلیل اعتبار انتخاب مردم به جای وصیت, گام بسیار مهمی در تقریب فقه شیعه و فقه سنت برداشته است. دیدگاه وی در این باره در صورتی صحیح است که نظریه امام را ولایت انتخابی فقیه بدانیم در حالی که در قرائت مشهور و رایج, نظریه امام ولایت انتصابی فقیه بوده است.(۱۵) نقش شورا و رإی مردم در امامت فقهی بدین ترتیب است که علما تنها حق افتإ دارند, ولی قدرت الزام کسی را ندارند و این الزام در سایه پذیرش و پیروی مردم به وسیله شورا حاصل می شود. بنابراین علما حتی سلطه تشریعی نیز دارا نیستند. به همین دلیل است که هیچ تشکیلاتی از سوی علما به عنوان متولیان شریعت تشکیل نشده است. تفکیک امامت سیاسی از امامت فقهی در این بخش دو بحث مطرح شده است ;یکی اینکه آیا اطلاق امام به حکام, جایز است یا اینکه صرفا در مورد مجتهدین در فقه می توان به کار برد. از دیدگاه مولف چون ولایت سیاسی بر اساس شورا است و شرط اجتهاد برای زمامدار لازم نیست, لذا اطلاق امام به او جایز نیست. بحث دیگر اینکه آیا جمع روایات در الگوی آرمانی لازم است یا نه؟ به نظر وی در دوران خلافت راشده, نمونه ای از این جمع وجود داشته است ;ولی در شرایط فعلی ممکن نیست, خصوصا با پیشرفتها و پیچیدگیهای جهان امروز, تخصص در فقه با تخصص در امر اداره سیاست, قابل جمع نیست. بحثی که در اینجا قابل طرح می باشد, این است که با تفکیک امر امامت آیا یکی بر دیگری برتری دارد و این برتری از آن کیست؟ پاسخ واقع گرایانه به این پرسش از نظر شاوی چنین است: ((در شرایط جدایی ولایت سیاسی از امامت فقهی, بایستی یک موازنه دقیق بین عمل فقها در عرصه فقه و اجتهاد و ولایت حکام در عرصه سیاست وجود داشته باشد. امامان فقهی, کلام آخر را در حوزه شریعت و فقه مطرح کنند و سلاطین حرف آخر را در عرصه سیاست بزنند)).(۱۶) ایراد این پاسخ این است که ملاک تمایز مسائل دو حوزه مشخص نیست و از این جهت, امکان تداخل وجود دارد. به هر حال مولف بر تفکیک دو حوزه فوق اصرار دارد. حتی در صورتی که فقیه جامع الشرایط عهده دار ولایت سیاسی باشد, حوزه اختیارات وی شامل مسائل مربوط به شریعت نمی باشد. مولف سپس به بحث از قلمرو آزادی در تعیین مقررات و سازماندهی شورا می پردازد و بار دیگر تفکیک شورا در عرصه فقه و سیاست را مطرح می کند. بحث بعدی وی در ارتباط با نقش مشاوره آزاد و مستمر در عرصه فقه است. و در نهایت این نکته را مطرح می کند که التزام شورا به شریعت مانع از تحول حکومت اسلامی به دیکتاتوری است. قسمت بعدی کتاب با عنوان ((حکومت الشوری)) آغاز و دارای دو فصل است در فصل اول, ویژگیهایی که موجب برتری حکومت شورایی است, مطرح می شود. در این زمینه, ابتدا وجوه تمایز نظام

شورایی و نظام دمکراتیک بیان گردیده است. و سپس به نقش قرارداد اجتماعی در حکومت شورایی پرداخته شده و مباحثی نظیر بیعت مطرح گردیده است. بحث از تحول نظامهای سیاسی در جهان قدیم و جدید, بحث دیگری است که مولف به آن می پردازد و در این راستا انواع نظامهای سیاسی را در طول جهان مورد بررسی اجمالی قرار می دهد. پس از این بحث دمکراسی اسلامی و ویژگیهای آن مطرح و در ارتباط با رقابت در حکومت اسلامی مطالبی بیان شده است. در فصل هشتم به اصل مقاومت در برابر حکومت طغیانگر اشاره و سپس اصل ضرورت مطرح می گردد و مراد از اصل ضرورت به نظر نویسنده, این است که هرگاه مقاومت در برابر حاکم طاغوت موجب بروز فتنه و ریخته شدن خونها شود, و چاره ای جز پذیرش نظام استبدادی نباشد, بر اساس اصل ضرورت تن دادن به چنین حکومتی جایز است. بخش اخیر کتاب با عنوان ((مستقبل الشوری)) آغاز می شود. در این بخش, نویسنده ابتدا کوشش می کند که وضعیت موجود جوامع اسلامی و مخالفت این وضعیت با اصل شورا و مبانی آن را بیان دارد. سپس با توجه به شروع جریان بیداری اسلامی به تحلیل وضع مطلوب و چگونگی دستیابی به آن می پردازد. نقد و ارزیابی کتاب ۱ـ با توجه به مطالب و محتوی کتاب, تلاش نویسنده برای استنباط و استخراج نظریه ای دینی برای اجتماع و نظام سیاسی مشخص می گردد و از این جهت قابل تقدیر است. ویژگی مهم این نظریه, آشتی بین حق مردم و التزام به شریعت در تعیین سرنوشت اجتماع است و با تلاش نائینی قابل مقایسه است. ۲ـ نکته دیگر اینکه تإکید شاوی بر جایگاه گفتگو در شورا و نیز دو اصل آزادی بیان و نقد و برابری همگان در اظهار نظر و مناقشه در ادله دیگران, بحثهای متفکرانی نظیر ((هابرماس)) در ((وضعیت کلامی ایدهآل)) و ((جان راولز)) در نظریه عدالت را تداعی می کند. به عبارت دیگر, نویسنده به طور ناخودآگاه, تلاش کرده است تا از اصل شورا در شریعت و منابع دینی اسلامی, اصول آزادی و برابری را استخراج کرده و مبنای ایجابی برای آن بیابد. ۳ـ اصرار بر تمایز بین اصل شورا و دمکراسی از جمله مواردی است که در سراسر کتاب به چشم می خورد. نویسنده وجوه مختلف این تمایز را مطرح می سازد و در برخی از موارد نظیر مقید بودن شورا به شریعت, گفتار او رواست. ولی در پاره ای موارد نشان از پیش داوریهای غلط و عدم احاطه وی نسبت به مدلهای دمکراسی در غرب دارد. دمکراسی نیز همانند شورا می تواند به عنوان یک اصل و روش مطرح و با التزام به دین نیز سازگار باشد. به علاوه الگوی دمکراسی مطلق آرمانی غیر قابل حصول بوده و از این جهت مقایسه شورا با آن غیر واقع بینانه به نظر می رسد. ۴ـ از نظرات نویسنده, ارتباط با آزادی سازماندهی و تنظیم مقررات شورا می توان دریافت که تطبیق اصل شورا با مقتضیات مختلف زمانی و مکانی, بر عهده عقل بشری نهاده شده است و از این رو جزئیات آن را, اجتهاد افراد است که تعیین می کند. چنین برداشتی الگوی شورایی را یک الگوی دمکراتیک تلقی می کند و بحث نویسنده پیرامون اختلاف در مفهوم را به یک دعوای لفظی تقلیل می دهد. ۵ـ جایگاه شورا در منابع فقه بحث جدیدی است که توسط مولف مطرح شده است. از نظر وی, اجماع و اجتهاد در سایه شورا محقق می شود و از این جهت شورا را می توان یکی از منابع شریعت برشمرد. تازگی بحث به این دلیل است که از سیاق ادله اقامه شده پیرامون اجماع و اجتهاد در فقه اهل سنت, چنین برمیآید که برداشت فوق مدنظر پیشینیان نبوده است. در عین حال این برداشت قابل نقد نیز هست ;چرا که اجماع به معنای اتفاق امت همیشه مبتنی بر شورا نبوده و چه بسا ناشی از یک سیره عقلایی و یا عرف باشد و توسعه مفهوم شورا به حدی که قابل اطلاق بر این دو باشد, قدری بعید به نظر می رسد. از سوی دیگر, تاریخ فقه, نشانگر تفرد فقها و عدم التزام آنان به شورا در مقام افتا بوده است. ۶ـ نقطه ضعف دیگر اثر شاوی در بعد استدلالی آن است. همانگونه که از عنوان کتاب برمیآید, موضوع بحث فقهی بوده و لذا رعایت سبک مباحث فقهی در آن ضروری است. در حالی که برای خواننده مشخص می شود از استدلالات موجود در کتب فقهی و روش شناسی مباحث فقهی, کمتر پیروی شده است و سبک مباحث بیشتر جنبه عقلی دارد. در مجموع ادعاهای بسیاری در جاهای مختلف کتاب طرح شده است که اثبات آن در چارچوب استدلال فقهی مشکل به نظر می رسد. ۷ـ زیاده گویی و تکرار مکررات به حدی است که حجم کتاب را نسبت به محتوای آن دو چندان و بلکه بیشتر ساخته است. خواننده با مشاهده این وضعیت نسبت به دقت و وزانت

مباحث دچار تردید و در مواجهه با بسیاری مطالب, تندخوانی را ترجیح می دهد. علاوه بر این پاره ای از مطالب از موضوع بحث خارج و ارتباط آن با سایر مباحث کاملا فرعی است. ۸ـ دیدگاه او در ارتباط با نظریه ولایت فقیه و جدا ساختن آن از مبنای نصب و امامت, حاکی از برداشت محدود وی دارد. قرائت وی از نظریه امام خمینی(ره) و تاکید بر عنصر انتخاب در نظریه ایشان, نشانگر عدم اطلاع وی از مبنای ولایت فقیه امام است. پی نوشتها: ۱. توفیق الشاوی, فقه الشوری و الاستشاره, ص ۷. ۲. همان, ص۷. ۳. همان, صص ۱۰ ـ ۱۴. ۴. همان, ص۱۱۲. ۵. این بحث موضوع مستقلی است. برای اطلاع بیشتر ر.ک: محمد عبدالقادر ابوفارس, حکم الشوری فی الاسلام و نتیجتها دارالقرآن, عمان, ۱۹۸۸م ـ ۱۴۰۸ق. ۶. فقه الشوری و الاستشاره, ص۲۹۱. ۷. همان, ص۲۹۵. ۸. عبدالرزاق, الاسلام و اصول الحکم, ص۲۰۱. ۹. توفیق الشاوی, فقه الشوری والاستشاره, ص۳۵۰. ۱۰. همان, ص۳۵۲. ۱۱. همان, ص۳۵۴. ۱۲. همان, ص۳۶۵. ۱۳. همان, ص۳۶۵. ۱۴. همان, ص۳۷۰. ۱۵. برای اطلاع بیشتر ر.ک: محسن کدیور, نظریه های دولت در فقه شیعه, طرح نو, ۱۳۷۶. ۱۶. توفیق الشاوی, فقه الشوری والاستشاره, ص۳۸۳. منبع: فصلنامه علوم سیاسی /خ

رهبری در فرهنگ اسلامی ازدیدگاه شهید علامه مطهری(رحمت الله علیه)

رهبری در فرهنگ اسلامی ازدیدگاه شهید علامه مطهری(رحمت الله علیه) نویسنده: سید صمصام الدین قوامی از جمله مباحثی که استاد مطهری درآثار خود به خوبی به آن پرداخته، مساله رهبری اسلامی است که به شکلی ریشه ای و براساس معارف پایه ای دین، به تنقیح آن همت گماشته است. ایشان رهبری را مرادف امامت معرفی می کند؛ همانگونه که نبوت و راهنمایی را به یک معنا می داند. براین اساس، رهبری برخاسته از اصول دین و امری مبتنی بر اعتقادات بنیادین اسلامی است و با توجه به جایگاه ویژه ای که امر رهبری درنظریه های نوین مدیریت پیدا کرده، تا آنجا که آن را عنصری فراتر از مدیریت می دانند(درعین حال که درخلال مباحث مدیریت طرح می شود) ضرورت پردازش نظریه رهبری دراسلام جلوه بیش تری می یابد و می تواند کمک خوبی به مدیریت پژوهان نیز به حساب آید. اصلی ترین نظریه و دیدگاه استاد شهید مطهری درخصوص رهبری را می توان در «یادداشتهای رهبری و مدیریت» ایشان جستجو کرد که درحقیقت هسته مرکزی بحث به حساب می آید و شاخ وبرگ مطلب را درآثار دیگرش یافت. آن شهید عزیز، منابع مورد نظر خود دربحث رهبری را با ارجاع به آنها روشن نموده و کار پژوهشگر را آسان کرده است. وی در این یادداشتها مطالب ویژه رهبری را از سایر آثار خویش برگزیده و با دادن نشانی، به محقق این امکان را می دهد که به توسعه بحث درچهارچوب دیدگاه استاد شهید همت گمارد. ۱- تعریف رهبری درکاوشی دقیق و جامع، با عنوان «پدیده رهبری»، که توسط یکی از پردازشگران نظریه رهبری تنظیم شده است، تعریف های رهبری اجتماعی ازدیدگاه دانشمندان مغرب زمین را طبقه بندی می کند. تعاریف رهبری در این تلاش به ۱۲ گروه طبقه بندی شده و در هر گروه، تعدادی از تعاریف که وجه مشترک دارند، به عنوان نمونه عرضه گردیده است. کوشش برای این طبقه بندی به منزله جزو ضروری شناخت دقیق رهبری قلمداد شده است. درپایان نتیجه گیری شده که تعریفها در واقع بیانگر ابعاد گوناگون پدیده رهبری هستند و برحسب کاربرد، ممکن است از یک تعریف خاص و یا تعریفی مرکب از این ابعاد استفاده گردد. (۱) استاد شهید مطهری دراین زمینه می نویسد: «رهبری و مدیریت درعرف امروز، با همه توسعه و شمولی که پیدا کرده است، اگر بخواهیم مرادف و همانندی برای آنها در مصطلحات اسلامی پیدا کنیم، باید بگوییم: ارشاد (۲) و رشد یا هدایت و رشد. قدرت رهبری همان قدرت بر هدایت و ارشاد است در اصطلاحات اسلامی.»(۳) این تعریف، درمقابل آن حجم از تعاریف طبقه بندی شده، می تواند روشن کننده غوامض باشد. پردازش استاد شهید نسبت به تعریف خویش، بر این روشنگری می افزاید. ایشان درتعریف رشد که هسته اصلی تعریف است، می نویسد: «رشد در اصطلاح عرف و معمولی ما، یک کیفیت جسمی است و وصف اندام است. قامتها و اندام ها در اصطلاح و درعرف امروز فارسی، متصف به صفت رشد می شود ولی در اصطلاح فقه اسلامی یک کیفیت روحی است یعنی نوعی بلوغ است درمقابل بلوغ

جسمی. می گویند کودک پس از بلوغ جسمی، باید بلوغ روحی نیز پیدا کند تا ثروت را دراختیارش بگذاریم و می گویند تنها بلوغ جسمی برای ازدواج کافی نیست، رشد یعنی بلوغ روحی نیز لازم است. مقصود از رشد و بلوغ روحی شایستگی و قدرت تشخیص، درک سود و زیان و لیاقت اداره و بهره برداری است به عبارت دیگر، رشد عبارت است از شایستگی ولیاقت برای نگه داری و استفاده و بهره برداری صحیح از وسایل و سرمایه های حیات.»(۴) درجای دیگر می افزاید: «یکی از سرمایه ها و بلکه مهم ترین سرمایه ها، سرمایه های انسانی است و اداره این سرمایه، نگه داری آن، هدر ندادن آن، استفاده و بهره برداری صحیح از آن، رشد (است).» (۵) درجای دیگر می افزاید:(۶) «رشد بهره برداری ازسرمایه های انسانی و اداره و به کارگرفتن آنها و پرورش دادن آن ها و بهره برداری از آنها و سامان دادن و سازمان دادن به آن نیروها و آزاد کردن و حرارت بخشیدن و از سردی افسردگی وجمود خارج کردن آنها و باز کردن آنها: یعنی پاره کردن زنجیرهای معنوی و روحی آنها که (... ویضع عنهم اصرهم و الاغلال التی کانت علیهم...). (۷) این چنین رشدی همان است که امروز به نام مدیریت و یا رهبری نامیده می شود.» با قدری دقت درتعریف بالا و پردازش آن، که می تواند«نظریه رشد» قلمداد شود. نقطه اشتراک تمامی تعاریف طبقه بندی شده، که عبارت شد «از یک فرایند نفوذ، که بدان وسیله نفوذ ارادی رهبر به پیروان اعمال می گردد» (۸) دراین تعریف دیده می شود، بلکه فرآیند نفوذ را هم و حتی برآیند را نیز مشاهده می کنیم. ۲-خاستگاه رهبری همانگونه که گفته شد، منشأ و اساس رهبری، اصل امامت است؛ استاد می نویسد: «میان نبوت و امامت فرق است، اولی راهنمایی است و دومی رهبری، همچنانکه راهنمایی دینی نوعی رهنمایی است که از افق غیب باید رسیده باشد؛ یعنی راهنما باید غیبی باشد. رهبری نیز این چنین است و اینکه پیامبر خدا صلی الله علیه و آله و برخی پیامبران دیگر، هم راهنما بوده اند و هم رهبر و ختم نبوت، ختم راهنمایی الهی است نه ختم رهبری الهی... وظیفه نبی تبلیغ است؛ «و ما علی الرسول الاالبلاغ» ولی وظیفه امام این است که ولایت و سرپرستی و رهبری کند بر کسانی که رهبری او را پذیرفته اند.» (۹) «شیعه همانگونه که نبوت؛ یعنی راهنمایی دینی را از جانب خدا می داند، رهبری دینی را نیز من جانب الله می داند. در این جهت میان راهنمایی و رهبری تفکیک نمی کند. پیامبران بزرگ، هم راهنما بوده اند هم رهبر. ختم نبوت ختم راهنمایی الهی، با ارائه برنامه و راه است، اما ختم رهبری الهی نیست.» (۱۰) «نبوت از نوع راهنمایی و امامت از نوع رهبری است و این دو، مورد اعامین من وجه هستند. ممکن است کسی فقط راهنما باشد و رهبر نباشد؛ مانند همه مبلغان درست ما (روشن است آنانکه تبلیغشان نادرست است از بحث خارج اند) اینها کناری ایستاده و راه و چاه را به دیگران ارائه می کنند و می گویند «تو خواه از سخنم پند گیر و خواه ملال»، ممکن است به عکس، کسی رهبر باشد ولی راهنما نباشد؛ یعنی راهی است آشکار و هدفی است مشخص ولی نیاز به نیرویی است که قدرتها را متمرکز و متشکل کند و سازمان بخشد و نیروهای خفته را بیدار و ناشکفته را به سوی سازندگی و ابتکار بسیج کند. همچنانکه ممکن است یک شخص در آن واحد، هم رهبر باشد هم راهنما.» (۱۱) در عبارات بالا امامت مرادف رهبری گرفته شده؛ یعنی راهی که نبی و پیامبر نشان داده است، توسط رهبر و پیروان رهبر طی می شود. شاید بتوان گفت که نبوت «ارائه طریق» و امامت «ایصال الی المطلوب» است. (۱۲) این بحث که پیش از انقلاب در حسینیه ارشاد، توسط استاد بیان شده، تحلیلی است از امامت در مقابل عالمان اهل سنت که امامت را منحصر در حکومت و رهبری سیاسی- اجتماعی می دانند که در آن نیاز به نص نیست، تا تنصیص پیامبر نسبت به امام بعدی را نفی کنند.(۱۳) استاد در کتاب امامت و رهبری، که ملهم امامت مرحوم محمدتقی شریعتی است، (۱۴) سعی بر این دارد که از کتاب خلافت و امامت را فراتر و کامل تر از مبنای رهبری ظاهری یا حکومت بداند. او می نویسد: «حکومت یکی از شاخه های امامت است. امروز این اشتباه خیلی تکرار می شود؛ تا می گویند امامت، متوجه مساله حکومت می شوند، در حالیکه مساله حکومت از فروع و یکی از شاخه های خیلی کوچک مساله امامت است.» (۱۵) در کتاب ولاءها و ولایت ها، ایشان برای امامت چهار شأن ولایی قائل شده اند، (۱۶) که عبارتند از: «ولاء محبت، ولاء مرجعیت، ولاء زعامت و ولاء تصرف» که مراد از ولاء محبت، دوست داشتن امام است که توسط پیامبر صلی الله علیه و آله خواسته شده (۱۷)

و مراد از ولایت مرجعیت، همان برتری و تسلط علمی است که امام دارد و همگان در مسایل خود بایـد به ایشان رجوع کنند و سوم ولاء تصـرف است که نوعی ولایت تکوینی است که به اذن خدا می تواند در عالم وجود تصرف کند و نهایتا ولاء زعامت است که در حقیقت شاخه رهبری اجتماعی امامت است که این مقاله، آن را مطمح نظر خود دارد. ولی به هرحال مساله رهبری تبلور و تجلی امامت به معنای عام است. استاد اصـرار دارد که اهل سنت امامت را منحصر در بعد ولاء زعامت کرده اند تا بگویند نیاز به تنصیص نبی صـلی الله علیه و آله نیست؛ «با این معنا از امامت، حق با اهل سـنت است. حضـرت حجت در زمان غیبت که نمی توانند زمامدار مسلمین باشند.» (۱۸) بـا معنـای فراگیر از امامت که اسـتاد بیان می کننـد، رهبری اجتماعی در عین اصولی بودن، می توانـد از فروع محسوب شود. به هرحال خاسـتگاه رهبری در فرهنگ اسـلامی ریشه در فرهنگ وسـیع و عمیق امامت دارد و از شـعبه های ولایت و هـدایت توحیـدی است که در نبوت و امـامت تجلی می یابـد و ظـاهرترین شـکل آن، رهبری اجتمـاعی است. بر این اساس، رهبری اسـلامی دارای چنین پشـتوانه غنی بـاطنی و معنوی بوده و متصـدیان آن بایـد از چنین اعتقـادات و التزامات علمی و عملی برخوردار باشند. ۳- ضرورت رهبری استاد در حاشیه کتاب «از کجا آغاز کنیم» (۱۹) می نگارند: «یکی از نتایج منطق دیالکتیک این است که نیاز جامعه را به هـدایت و رهبری نفی می کند. حداکثر نیاز جامعه به روشـنفکر و رهبر طبق این منطق این است که توده را واقف به ناهنجـاری هـا و تضادها و نابرابری ها بکنـد و تضاد موجود در جامعه را وارد شـعور توده نمایـد تا حرکت دیالکتیکی ایجاد شود. و چون حرکت جبری است و عبور از «تز» و «آنتی تز» و «سـنتز» لایتخلف است، جامعه خود به خود راهش را طی می کند و به تکامل منتهی می گردد.» و سپس در پاسـخ می گویند: (۲۰) «جـامعه بیش از هر چیز نیـاز به رهبری و هـدایت و امامت دارد، لازمه جبری تضادها تکامل نیست، تکامل بـدون هـدایت و پیشوایی و رهنمایی و رهبری غیرمیسر است.» «اساسـی ترین مسائل ارباب امامت این است که مولود چه نیازی است؟» (۲۱) «مساله دیگر مساله نیاز به رهبر و رهبری است که این بیت القصیده و زیر بنای تعلیمات انبیاء است در مـذهب شـیعه مسـئله امـامت مبتنی بر اصـل نیاز به رهبری یک مقام معصوم و فوق خطا است.»(۲۲) «حـدیثی معروف که از ورقه نقل کرده ایم، از رسول خدا صلی الله علیه و آله است که فرمود: اگر دو نفر (یا سه نفر) در سفر بودید، یکی را به عنوان رئیس و مدیر خود انتخاب کنید. نشان می دهد که اسـلام نیاز انسان به رهبری و نظم را تا چه اندازه اهمیت می دهد.»(۲۳) قطع این مرحله بی همرهی خضـر مکن ظلمـات است بترس از خطر گمراهی «هلک من لیس له حکیم یرشـده...»(۲۴) «بشـر به رهبری هم نیاز دارد. نیازمنـد است به افراد یا گروه یا دسـتگاهی که قوا و نیروهای وی را بسیج کننـد. حرکت دهند. سامان و سازمان بخشـند.»(۲۵) «این سرمایه های انسانی، یعنی انسان ها، نیازمنـد به مـدیریت و رهبری و اکتشاف و اسـتخراج هسـتند، همچنانکه نفت نیازمند اکتشاف و اسـتخراج و تصـفیه و بهره برداری است. بشر به عکس حیوانات که مجهز به نیروی خودکار غریزه اند، فاقد غریزه است و در هدایت نیازمند به تحصـیل و اکتساب و به عبارت دیگر نیازمند به راهنمایی و رهبری است و مسـئله نیازمندی بشـر به رهبری اساس تعلیمات انبیاء و فلسـفه بعثت انبیاء است. بعثت رسول الله براساس فلسـفه نیازمنـدی بشـر به راهنمایی و رهبری و مـدیریت است.»(۲۶) عبارات پیشـین، ضمن تبیین مجدد خاستگاه رهبری، ضرورت و نیاز به رهبری را به خوبی روشن می کند. به ظاهر، افزون بر طرفداران نظریه دیالکتیـک که نیـاز به رهـبری را زیر سـؤال می برنـد و پاسـخ خود را از اسـتاد گرفتنـد، خوارج نهروان نیز از جمله مخالفـان نیـاز به رهبری هسـتند. ایشان درمقاله دهم از سلسله مقالات سیری در نهج البلاغه(۲۷) تصـریح می کنند که نظر خوارج مبنی بر اینکه قرآن کافی است و نیازی به حکومت و دسـتگاه مـدیریت و رهبری نیست، غلط است و با اشاره به جمله امیرالمؤمنین علیه السـلام(۲۸) که به آنها فرمود: «مردم را از فرمانروایی نیک یا بـد چاره ای نیست» نتیجه می گیرد که (۲۹) «دستگاه حکومت از آن جهت «حکومت» نامیـده می شود که حافـظ امنیت داخلی و خـارجی است و مجری قانون است و از آن جهت «امامت» نامیـده می شود که مشـتمل بر رهبری است، نیروها را به حرکت درمی آورد و بسیج می کند و سازمان می بخشد و استعدادها را شکوفا می کند.» بنابراین، از دید اسـتاد شـهید، نیاز به حکومتی که به رخ خوارج کشـیده شد، درباطن همان نیاز به رهبری است. جالـب است که استاد پاسخ مخالفان

جدید (طرفداران دیالکتیک) و قدیم (خوارج) را در نیاز به رهبری با یک آهنگ پاسخ می دهد و آن نیاز انسان ها به هدایت و راهنمایی است که بعثت انبیا هم بر همین اساس از طرف خداوند صورت گرفته است. ۴. اصول رهبری استاد در تبیین اصول رهبری، اعتنای زیادی به کتاب «دیباچه ای بر رهبری» اثر دکتر ناصرالدین صاحب الزمانی دارد و با نقل کلمات ایشان، به اصول ۳ گانه ای در رهبری اشاره می کند: (۳۰) ۱- اهمیت انسان و ذخایر سرشار و نیروهای نهفته او. ۲- نیاز به رهبری برای اکتشاف و استخراج این ذخایر (عدم کفایت غریزه). ۳- شناخت قوانین و مکانیسم های پیچیده روح انسان (به عنوان کلید رمز تسلط بر دلها). استاد این اصول را با عبارات گوناگون، در چند جای آثار مربوط به رهبری بیان می کند و در حقیقت نیاز انسان به رهبر و راهنما، به حکم این سه اصل است که غیر از ملاک نیاز به حکومت است.(۳۱) استاد در یک عبارت به شکل اجمال به هر سه اصل اشاره می کند: «نیاز به مدیریت (رهبری) انسان ها، بیش از حیوانات است، گله گوسفند، اداره اش با یک چوپان بی سواد است که مراتع را بشناسد، آبخورها را بشناسد، مانع تفرق شود، مانع گرگ شود، احیاناً اگر گوسفندی مریض شد معالجه کند، اما گوسفند دنیای مرموز روحی ندارد، گوسفند نیروهای سرگردان ذخیره شده ندارد، گوسفند قوانین پیچیده روحی که لازم است شناخته شود، ندارد. گوسفند خلیفه الله و مظهر صفات اسماء و صفات الهی و دارای احسن تقویم نیست، به همین دلیل بیش از آنچه گوسفند نیازمند به چوپان است، انسان نیازمند به رهبر است و بیش از تفاوت سطحی چوپان و گوسفند تفاوت سطحی رهبر انسان با خود انسان لازم است، یعنی راهنمایان و رهبران الهی.»(۳۲) استاد در بیان تفصیلی اصول چنین می نویسد:(۳۳) «در اسلام اهتمام به هر سه اصل، به نحو روشن دیده می شود. اصل اول: اهمیت ذخایر انسانی آن چیزی است که دراسلام راجع به مقام انسان آمده است که خلیفه الله و مسجود ملائکه و دارای روح الهی است و پیامبران آمده اند که دفائن عقول را ظاهر کنند و اینکه: ای انسان، «خلقت الاشیاء لاجلک و خلقتک لاجلی» «... و سخرلکم ما فی السموات و مافی الارض...»(۳۴) «... خلق لکم ما فی الارض جمیعاً...»(۳۵) «و جعلنا لکم فیها معایش...»(۳۶)، «... هو انشاکم من الارض و استعمرکم فیها...».(۳۷) و اصل دوم همان است که گفتیم اساس فلسفه بعثت انبیاست (در بحث نیاز به رهبری، به شکل مستوفی به آن پرداخته شد) و اصل سوم این است که انسانها به مثابه صندوق رمز هستند، گشودن کتاب روح و جلب همکاری آنها بیش از هر چیز آگاهی و ظرافت می خواهد نه زور و قوانین، قوانین رفتار انسانی را باید مثل قوانین فیزیک و شیمی و فیزیولوژی کشف کرد، نه وضع.»(۳۸) استاد معتقد است که برای درک توجه اسلام به اصول رهبری، باید دو راه را طی کرد:(۳۹) ۱- مطالعه سیره (۴۰) اولیا، به خصوص سیره نبوی و علوی. استاد مدعی است که سیره رهبری علوی و نبوی، دارای مشخصه های زیر است: الف- کاملا بر اصول دقیق رهبری منطبق است. ب- نتایجی که گرفته اند بی سابقه است. ج- علت موفقیت آنها عبارت است از: در اختیار داشتن کلید رمز، که از جانب خدای انسان به آنها ارزانی شده است. د- این سیره ها متنوع اند در لشکرکشی، در سیاست و در تبلیغ، ولی در اصول رهبری مشترک اند. ه- دانش اداره کردن انسان. ۲- مطالعه دستورات اسلام در مورد رهبری. دستورالعمل های آن بزرگواران به نمایندگان خود، در مقام رهبری مردم، مثل آنچه که رسول اکرم صلی الله علیه و آله به معاذبن جبل فرمود، که در سیره ابن هشام آمده است:(۴۱) «یسر و لاتعسر و بشر و لاتنفر و صل بهم صلاه اضعفهم». «بر آنها نه سخت، که آسان گیر. با سخت گیری نمی توان بر کسی رهبری کرد. بشارت بده، مزایای دنیوی و اخروی اسلام را به مردم بگو. نویدهای اسلام را گوشزد کن. میل آنها را برانگیز، ترغیبشان کن. از راه تخویف و ایجاد هراس وارد نشو. کاری نکن که مردم احساس تنفر کنند و مراقب ضعیف ترین مامومین باش.»(۴۲) «و همچنین، مخصوصا دستورالعمل های امیرالمؤمنین علیه السلام به حکام و والیان خود را نصب العین خویش قرار ده؛ مانند آنچه که به عثمان بن حنیف، قثم بن عباس، محمدبن ابی بکر، ابن عباس و بالاخص آنچه به مالک اشتر نوشته است، که صدها نکته روانی و اجتماعی مربوط به مدیریت و رهبری و اصول و فروع آن می توان کشف کرد. متأسفانه، فلسفه این دستورها را نمی دانیم، فلسفه اساسی زهد را که مربوط است به متد رهبری، نمی دانیم و همه را حمل بر دنیا گریزی و از زندگی گریزی می کنیم.»(۴۳) در مجموع، استاد معتقد است که تا

اهمیت انسان دانسته نشود، راز و رمزش ناشناخته می ماند، نیاز و رهبرخواهی او محرز نگردد، نمی توان رهبری واقعی انسانها را مدعی شد- و رهبری در فرهنگ اسلامی، در سیره عملی و نظری معصومین علیه السلام مبتنی بر اعمال این اصول سه گانه بوده و هر کس می خواهد با فرهنگی اسلامی رهبری کند، باید این اصول را مراعات کند و برای مراعات این اصول، راهی جز مطالعه سیره معصومین و دستورات آنها در مقام رهبری نیست، باید این سیره نظری و عملی معصومان مطالعه شود تا شناخته شود و با اقتباس از آنها، به رهبری انسانها پرداخت و خود و آنها را به رشد و تعالی سوق داد. ۵- شرایط رهبری الف- پیش قدمی ب- همدردی(زندگی در سطح عامه) ج- قدرت سازمان بخشی د- شناخت لیاقت افراد برای کارهای محوله ه- مؤمن ساختن افراد به هدف کلی اجتماعی و- جذب و علاقه و محبت به افراد. ز- شناخت وضعیت زمانی ح- ایمان و اعتماد به هدف ط- ایمان و اعتماد به موقعیت، عدم تردید و دودلی، اعتماد به نفس (رسول خدا و ایمان و موفقیتش در رسالت- ایضا ایمان امام حسین به نتیجه کارش) ی- حسن تشخیص ک- سرعت تشخیص ل- قاطعیت م- تصمیم (عدم تردید و دودلی در انتخاب کارها، همچنانکه نسبت به اصل هدف نیز نباید مردد و دودل باشد) ن- شهامت و عدم هراس از عواقب اقدام س- پیش بینی ع- اقدامات احتیاطی برای شکست ف- ظرفیت تحمل عقاید مخالف؛ سعه صدر (آله الرئاسه سعه الصدر) ص- شهامت قبول مسئولیت شکست ق- تقسیم مناسب کار و نیروی انسانی – از همه بالاتر قوت اراده و شخصیت و تحت تاثیر قرار دادن اراده ها و تسخیر اراده ها که بی اختیار از اراده او تبعیت کنند و این با نوعی قدرت القا و تلقین همراه است. این جهت بود که رسول خدا را دارای قدرت مرموز جادو می دانستند، حال آنکه عظمت شخصیت بود.(۴۴) استاد تقریبا تمام شرایط پیش گفته را از کتاب دیباچه ای بر رهبری (۴۵) نقل می کند، البته با قدری اختلاف و به دنبال آن برخی شرایط منفی را نیز ازآ ن منبع می آورد که عبارتند از: فقدان اعتماد به نفس، تردید و شک در اخذ تصمیم، هراس از عواقب احتمالی هر اقدام (در مقابل شهامت اقدام)، دست و پا گم کردن در برابر پیشامدهای ناگهانی، عدم تحمل انتقاد و عقاید مخالف، فقدان شکیبایی برای نیل به مقصود، عقده ریاست و قبضه گری (انحصارطلبی) داشتن، از هر کس اطاعت کورکورانه خواستن، خودستایی، مردم گریزی، روگردانی از مطالعه و اخذ اطلاعات، افسردگی از پیشرفت دیگران، بی اعتنایی به نیازمندیهای انسانی و عاطفی مردم. و در پایان، نویسنده کتاب می نویسد: «هر کسی که شرایط بالا را فاقد باشد، قادر نخواهد بود نیروهای شگرف و ناشکفته خلق ها را به سوی سازندگی و ابتکار بسیج دهد و بی سامانیها را سامان بخشد.»(۴۶) از آنجا که روش استاد شهید این است که در پایان هر یادداشت، اگر نقدی داشته باشد صریح می نویسد، مشخص می شود که شرایط مندرج در کتاب دیباچه ای بر رهبری، مورد پذیرش ایشان است. اکنون مناسب است شرح بعضی از شرایط بالا از قلم استاد اشاره شود. ایمان و اعتقاد به هدف «یکی از شرایط رهبر، ایمان و اعتماد به نفس و به عبارت دیگر ایمان به موفقیت است؛ آنچنانکه رسول الله صلی الله علیه و آله در روزهای اول رسالت خود سخن از اطاعت رم و ایران به میان می آورد و مورد تمسخر قریش و بی هاشم قرار می گرفت «آمن الرسول بما انزل الیه من ربه...»(۴۷) امام حسین علیه السلام نیز به قیام خود و نتیجه آن ایمان و اطمینان داشت که در این راه به ابوهره ازدی یا دیگری فرمود: اینان مرا خواهند کشت اما بعد «اذل من قوم الامه بافرام المرئه» خواهند شد.»(۴۸) همدردی در کتاب سیری در نهج البلاغه(۴۹) بحث مفصلی درخصوص زهد توسط استاد طرح شده که فلسفه آن بیان همدردی رهبر با مردم است.(۵۰) وی می نویسد(۵۱): هم دردی و شرکت در غم دیگران، مخصوصا در مورد پیشوایان است که چشم ها به آنان دوخته است، اهمیت بسزایی دارد. علی علیه السلام در دوره خلافت، بیش از هر وقت دیگر زاهدانه زندگی می کرد و می فرمود: «خداوند بر پیشوایان دادگر فرض کرده است که زندگی خود را با طبقه ضعیف تطبیق دهند که رنج فقر، مستمندان را ناراحت نکند».(۵۲) و هم آن حضرت می فرمود: «آیا به عنوان و لقب امیرالمؤمنین علیه السلام که روی من نهاده و مرا با آن خطاب می کنند، خودم را قانع سازم و در سختی های روزگار با مؤمنین شرکت نداشته باشم و یا در فقیرانه زندگی کردن، امام و پیشوای آنها نباشم؟...»(۵۳) علی علیه السلام اگر شخص دیگری را می دید که این اندازه بر خود سخت می گیرد، او

را سرزنش می کرد و هنگامی که با اعتراض روبرو می شد که پس تو خودت چرا این اندازه بر خودت تنگ می گیری؟! پاسخ می داد: «من مانند شما نیستم، پیشوایان وظیفه جداگانه ای دارند(چنانچه از گفتگوی آن حضرت با عاصم بن زیاد حارث پیدا است).(۵۴) در همین راستا، استاد شهید(۵۵) از جلد نهم بحار، به نقل از کافی، از امیرالمؤمنین علیه السلام روایت می کند که می فرمود: «خداوند مرا پیشوای خلق قرار داده است و به همین سبب بر من فرض کرده است که زندگی خود را در خوراك و پوشاك، در حد ضعیف ترین طبقات اجتماعی قرار دهم تا از طرفی مایه تسکین آلام فقیر و از طرف دیگر سبب جلوگیری از طغیان غنی گردد».(۵۶) و در پایان نتیجه می گیرد(۵۷) «زهدهای ناشی از همدردی و شرکت در غم دیگران به هیچ وجه با رهبانیت هم ریشگی ندارد و مبنی بر گریز از اجتماع نیست بلکه راهی است برای تسکین آلام مردمان.» جلب علاقه و محبت افراد استاد در کتاب جاذبه و دافعه علی علیه السلام می نویسد: (۵۸) نیروی محبت، از نظر اجتماعی نیروی عظیم و موثری است. بهترین اجتماع ها آن است که با نیروی محبت اداره شود: محبت زعیم و زمامدار به مردم و محبت و ارادت مردم به زعیم و زمامدار. علاقه و محبت زمامدار عامل بزرگی است برای ثبات و ادامه حیات حکومت و تا عامل محبت نباشد رهبر نمی تواند و یا بسیار دشوار است که اجتماعی را رهبری کند و مردم را افرادی با انضباط و قانونی تربیت نماید ولو این که عدالت و مساوات را در آن اجتماع برقرار کند. مردم آنگاه قانونی خواهند بود که از زمامدارشان علاقه ببینند و آن علاقه هاست که مردم را به پیروی و اطاعت می کشد. قرآن کریم خطاب به پیغمبر (ص) می فرماید: (۵۹) «به موجب لطف و رحمت الهی، تو برایشان نرم دل شدی که اگر تندخوی و سخت دل بودی از پیرامونت پراکنده می شدند، پس از آنان درگذر و برایشان آمرزش بخواه و در کار با آنها مشورت کن.» در این جا علت گرایش مردم به پیغمبر صلی الله علیه و آله را علاقه و مهری دانسته که نبی گرامی صلی الله علیه و آله نسبت به آنها مبذول می داشت. «امیرالمومنین علیه السلام نیز در فرمان خویش به مالك اشتر، درباره رفتار با مردم چنین توصیه می کند: (۶۰) «احساس مهر و محبت مردم را و ملاطفت با آنها را در دلت بیدار کن. از عفو و گذشت به آنان بهره ای بده، همچنان که دوست داری خداوند از عفو و گذشتش تو را بهره مند گرداند. قلب زمامدار بایستی کانون مهر و محبت باشد نسبت به ملت. قدرت و زور کافی نیست، با قدرت و زور می توان مردم را گوسفندوار راند ولی نمی توان نیروهای نهفته آنان را بیدار کرد و به کار انداخت. نه تنها قدرت و زور کافی نیست، عدالت هم اگر خشك اجرا شود کافی نیست بلکه زمامدار همچون پدری مهربان باید قلبا مردم را دوست بدارد و نسبت به آنان مهر بورزد. باید شخصیتی جاذبه دار باشد و نسبت به آنها مهر بورزد و هم باید دارای شخصیتی جاذبه دار و ارادت آفرین باشد تا بتواند اراده و همت آنان و نیروهای عظیم انسانی آنان را در پیشبرد هدف مقدس خود به خدمت بگیرد.» (۶۱) اما استاد در جای دیگر می نویسد: «محبتی که خدا به رسولش دستور می دهد، (۶۲) آن نیست که با هر کسی مطابق میل و خوشایند او عمل کنیم، با او طوری رفتار کنیم که خوشش بیاید و لزوما به سوی ما کشیده شود. محبت این نیست که هر کسی را در تمایلاتش آزاد بگذاریم و یا تمایلات او را امضا کنیم. این محبت نیست نفاق و دورویی است. محبت آن است که با حقیقت توام باشد. محبت خیر رساندن است.» (۶۳) در جای دیگر می نویسد: «علی از مردانی است که هم جاذبه دارد و هم دافعه و جاذبه و دافعه او سخت نیرومند است. شاید در تمام قرون و اعصار جاذبه و دافعه ای به نیرومندی جاذبه و دافعه علی پیدا نکنیم. دوستانی دارد، عجیب و تاریخی، فداکار، با گذشت و...» (۶۴) «و به همین شدت دشمنان سرسخت دارد؛ دشمنانی که از نام او به خود می پیچند. علی از صورت یك فرد بیرون است و به صورت یك مکتب موجود است، به همین جهت گروهی را به خود می کشد و گروهی را از خود طرد می نماید. آری علی شخصیت دو نیرویی است.» (۶۵) تاکید ما بر نظریه استاد نسبت به رهبری علی علیه السلام با این توجه است که پیشتر فرمود برای درك توجه اسلام به اصول رهبری، باید سیره علوی و نبوی را شناخت، (۶۶) لذا وقتی از شرایط رهبری علی علیه السلام سخن می گوییم، در حقیقت از نظر استاد، شرایط رهبری اسلامی را بیان کرده ایم. بنابراین، باید اینگونه گفت که یکی از شرایط رهبری، جاذبه و دافعه حقیقی و نیرومند است، نه فقط جلب و علاقه محبت مردم. ظرفیت

تحمل عقاید مخالف این عنوان، یکی دیگر از شـرایط رهبری است. در این زمینه استاد می نویسد: «امیرالمومنین با خوارج در منتهی درجه آزادی و دموکراسـی رفتار کرد، این مطلب در تاریـخ زنـدگی علی عجیب نیست اما در دنیا کمتر نمونه دارد. آنها در همه جا در اظهار عقیـده آزاد بودند.» (۶۷) از شـرح سایر شـرایط به علت اختصار مقاله صـرف نظر می کنیم. ۶- روش رهبری اسـتاد در این زمینه معتقـد است: «شـیوه رهبری، ممکن است مسـتبدانه، تحمیلی و صـد درصد فردی باشد و ممکن است شورایی و هم اندیشانه و همکـارانه باشـد. البته در افراد عادی لازمه شـیوه فردی و مسـتبدانه این است که فرد تمام دسـتورها و سـیاست لازم را خود به پیروان خود دیکته کنـد و به مشورت تن ندهد، تشویق و یا توبیخ اتفاقی پیروان در درجه اول منوط به دادرسـی و احساس شخصـی خود او باشـد و به قول «دیباچه ای بر رهبری» صـفحه ۷۷: رهبر خود سالار باشـد.» (۶۸) و لازمه رهبری مشورتی و همکـارانه این است که رهبر راه حلهای لازم را از خلال پیشـنهاد پیروان خود کشف کنـد و به قول آن کتاب (دیباچه ای بر رهبری) مردم سالار باشـد. ولی علاوه بر آنچه در بالا گفته شد: یعنی قطع نظر از نیاز رهبر به اینکه راه حلهای مشکلات خود را از پیشـنهادهای پیروان خود کشـف کنـد، رهبری مشورتی مسـتلزم شخصـیت دادن به پیروان و به حساب آوردن آنها است و هرگونه حقارتی را از آنها دور می سازد و این جهت، بیشتر آنها را به همکاری و پیروی تشویق و نیروهای آنها را بسیج می سازد. ایشان معتقدند «آیه کریمه فبما رحمه من الله لنت لهم و لو کنت فظـا غلیظ القلب لانفضوا من حولک فاعف عنهم و اسـتغفر لهم و شاورهم فی الامر فاذا عزمت فتوکل علی الله...» (۶۹) نقش رهبری خلاق و فعال رسول الله صلی الله علیه و آله را روشن می کند.» (۷۰) از جمع دو عبارت بالا مناسب ترین شیوه در رهبری از نظر اسـتاد، همان شـیوه شورایی و هم انـدیشانه است که نمونه بارز آن در رهبری خلاق و فعال رسول الله صـلی الله علیه و آله جلوه گر است. ۷- رهبری و حقوق مردم در یکی از مقالات کتاب «سیری در نهج البلاغه» در این رابطه آمده است: «احتیاجات بشـر در آب و نـان و جـامه و خـانه، خلاصه نمی شود. یک اسب یا یک کبوتر را می توان با سیر نگه داشـتن و فراهم کردن وسـیله آسایش تن، راضی نگه داشت ولی برای جلب رضایت انسان عوامل روانی به همان اندازه می تواند مؤثر باشد که عوامل جسمانی.» (۷۱) حکومت هـا ممکن است از نظر تـامین حوایـج مـادی مردم یکسـان عمـل کننـد، در عین حال از نظر جلب و تحصـیل رضایت عمومی یکسان نتیجه نگیرند، بدان جهت که یکی حوایج روانی اجتماعی را برمی آورد و دیگری چنین نمی کند. یکی از چیزهایی که رضایت عموم بدان بسـتگی دارد، این است که حکومت با چه دیدی به توده مردم و به خود می نگرد با این نگاه که آنها برده و مملوک و خود مالک و صاحب اختیار است؟ و یا با این نگاه که آنها صاحب حق انـد و او خود، تنها وکیل و امین و نماینـده است؟ در صورت نخست هر خدمتی انجام دهد، از نوع تیماری است که مالک یک حیوان برای حیوان انجام می دهد و در صورت دوم از نوع خـدمتی است که یک امین صالـح انجام می دهد. اعتراف حکومت به حقوق واقعی مردم و احتراز از هر نوع عملی که مشـعر بر نفی حاکمیت آنها باشد، از شـرایط اولیه جلب رضایت و اطمینان آنان است. در ادامه مطلب فوق، اسـتاد شـهید از پیوند تصـنعی که کلیسا میان اعتقاد به خـدا و نفی حق حاکمیت مردم و بالالزام میان حق حاکمیت مردم و نفی خـدا برقرار کرد، یاد می کنـد و آن را عامل مهمی در روگرداندن مردم از دین و مذهب می داند، در حقیقت اصل «مردم برای رهبر و نه رهبر برای مردم» تثبیت شد. (۷۲) «اصـل رهبر برای مردم، نه مردم برای رهبر.» اسـتاد به جای اصل تأسـیس شـده توسط رهبران کلیسا، اصل مترقی و انسانی دیگری را جـایگزین می کنـد که نـاظر بر اعـتراف به حقوق مردم در رهـبری اسـلامی است. ایشـان از قول ژان ژاک روسو می نویسـد: «فیلون (حکیم یونـانی اسـکندرانی در قرن اول میلادی) نقل می کنـد که کالیگولا (امپراتور خونخواه رم) می گفته است: همان قسـمی که چوپان طبیعتاً بر گله های خود برتری دارد قائـدین قوم جنساً بر زیردسـتان یا رعایا خویش تفوق دارنـد و از اسـتدلال خود نتیجه می گرفته است که آنها نظیر خـدایان، و رعایا نظیر چهارپایان می باشـند.» (۷۳) اسـتاد در ادامه مبـاحث فوق، از فیلسوفانی نظیر «هابز» و گرسیوس (۷۴) و نیز خود روسو عبـاراتی می آورد و در یـک جمع بنـدی حاصل این نظریات را منشأ انـدیشه ای خطرناک و گمراه کننـده می دانـد که در قرن جدید میان بعضـی از دانشـمندان اروپایی پدید آمد که در گرایش گروهی به ماتریالیسم سـهم بسـزایی

دارد. و خلاصه آن، مساوی بودن حق حاکمیت ملی یابی خدایی بود و این اندیشه که مردم برای رهبرند و نه مردم برای رهبر. (۷۵) ایشان معتقد است رهبری در فرهنگ اسلامی کاملاً برعکس است: «در منطق قرآن امام و حکمران، امین و پاسبان حقوق مردم و مسئول در برابر آنهاست، از این رو (حکمران و مردم) اگر بناست یکی برای دیگری باشد، این حکمران است که برای توده محکوم است نه توده محکوم برای حکمران. سعدی همین معنی را بیان کرده، آنجا که گفته است: گوسفند از برای چوپان نیست بلکه چوپان از برای خدمت اوست.» (۷۶) در کتاب امامت و رهبری، در تفسیر عبارات سیری در نهج البلاغه چنین می گوید: «در آن مقاله گفتیم (۷۷) که واژه رعیت، علی رغم مفهوم منفوری که اخیراً در زبان فارسی پیدا کرده، متضمن مفهوم حاکم و رهبر برای مردم است نه مردم برای رهبر و حاکم. و ایضاً گفتیم (۷۸) که از آیه کریمه (ان الله یامرکم ان تودوا الامانات الی اهلها و اذا حکمتم بین الناس ان تحکموا بالعدل) بهترین مفهوم اینکه حاکم امانت دار مردم است و به عبارت دیگر، اصل رهبر برای مردم و نه مردم برای رهبر، استفاده می شود.» (۷۹) ایشان در همین باره می نویسد: «برخی معتقدند علت اینکه پیامبران حنیف، همه یا اکثرشان مبعوثان چوپان بوده اند، این است که عملاً ـ تمرین رهبری کنند و مخصوصاً فاصله فکری آنها با امت، آنان را از رهبری مأیوس نکند، ولی البته هر رهبری فطری غیرمعصوم، نیازمند به تجربه و تعلم و اکتساب است، وقتی که پیامبران تمرین چوپانی می کنند تکلیف دیگران روشن است.» (۸۰) بدیهی است نظریه استاد در مورد چوپان و گوسفند برای رهبری و مردم، متضمن توهین به مردم نیست بلکه در راستای همان اصل حیاتی (رهبر برای مردم) است. ۸- جایگاه خطیر رهبری استاد در این خصوص می نویسد: «اما مطلبی که مسخره است و از بی خبری مردم، حکایت می کند، این است که هرکس که مدتی فقه و اصول خواند و اطلاعات محدودی را در همین زمینه کسب کرد و رساله ای نوشت، فورا مریدها می نویسند «رهبر عالی قدر مذهب تشیع» به همین دلیل، مسئله مرجع به جای «رهبر»، یکی از اساسی ترین مشکلات جهان شیعه است و باید ان شاء الله در یک مقاله ای تحت عنوان «یکی از مشکلات اساسی روحانیت» این مطلب را ذکر کنیم، نیروهای شیعه را همین نقطه جمود جامد کرده است که جامعه را، که حداکثر صلاحیت آنها در ابلاغ فقه است به جای رهبر می گیرند و حال آنکه ابلاغ فتوا جانشینی مقام نبوت و رسالت (در قسمتی از احکام) است اما رهبری جانشینی مقام امامت است (که هم عهده دار ابلاغ فتوا است و هم عهده دار زعامت مسلمین) .» (۸۱) عبارات فوق مرزبندی دقیق رهبری و مرجعیت را نشان می دهد و نیز برتری مقام رهبری بر مقام مرجعیت را بیان می کند. و در حقیقت بیانگر مطلبی است که اگر خوب درک شود، از خلط وظایف و اختیارات جلوگیری می گردد. به هر حال، از دید استاد، رهبری از شاخه های شجره طیبه نبوت و امامت است که به ریشه توحید استوار است و حالتی مقدس به خود می گیرد و شرایط خاصی برای تصدی آن وجود دارد و با همه عظمت، در خدمت مردم وبرای مردم است و با آنها مشورت می کند. مستبد نیست و مثل چوپان و راعی است که رعیت و ملت را به سمت تعالی هدایت می کند و رشد می دهد و اصولاً رهبری اسلامی یعنی رشد و ارشاد. پی نوشت ها در روزنامه موجود است. منبع: روزنامه کیهان /س

حکومت اسلامی و مرزهای سیاسی

حکومت اسلامی و مرزهای سیاسی نویسنده:دکتر محمد جواد لاریجانی در شماره‌ء اول نشریه وزین حکومت اسلامی مقاله ای بسیار مهم و پرمغز از استاد محترم آیه الله مصباح یزدی ـ دام ظله العالی ـ تحت عنوان اختیارات ولی فقیه درخارج از مرزها به طبع رسیده است که بهانه‌ء حقیر برای یادداشت فعلی می باشد. از آن جا که استاد محترم در مقاله خود مطالب مهمی را به اختصار بیان فرموده اند, می توان نوشتار حقیر را نوعی شرح بر برخی قسمت های آن دانست. مرزهای سیاسی: مصلحت و توجیه عقلایی الف) امروز جمعیت کره‌ء زمین در میان عناصر اجتماعی خاصی به اسم کشور تقسیم شده اند و هر کشور دارای حکومتی است و در خانواده‌ء بین المللی دارای شانی و با دیگر اعضا, شبکه ای از روابط را داراست. از جمله ویژ گی های این کشورها داشتن سرزمین

معین است که حدود آن ها با مرزهای سیاسی مشخص می شود. مرزهای سیاسی امروز, محصول حوادث تاریخی متعددی است که طی سال ها و قرن های گذشته اتفاق افتاده است. اما گذشته از دلایل آن حوادث و بر حق یا بر باطل بودن عناصر اصلی جریان های سابق, مردم دنیا به این اصل مهم رسیده اند که: باید مرزهای کشورها را محترم شمرد و حکومت ها باید سعی کنند با احترام به حاکمیت سایر کشورها منافع برون مرزی خود را دنبال نمایند. استدلال عمده برای این حکم, مصلحتی است یعنی اگر غیر آن باشد نتیجه اش جنگ و خون ریزی است و این امر حتی اگر منافع موقتی برای برخی کشورها دربر داشته باشد۱نهایتا به ضرر همه است. سازمان ها وقوانین بین المللی همه بر این اساس استوارشده اند. ب) علمای علم سیاست, ضمن قبول مصلحت اندیشی فوق, از دیرباز سعی کرده اند توجیه درستی از مرزبندی سیاسی پیداکنند. انگیزهء آنان در این کاوش نظری عمدتا دو مطلب بوده است: اول این که: اگر فرض کنیم همهء مردم, زمام کار را به دست عقلا بدهند, در آن صورت چه نوع تقسیم بندی درست و معقولی به جای وضع قبلی می توان ارائه کرد؟ دوم۱:مرزهای سیاسی امروز محصول لشکرکشی ها و جاه طلبی های حکومت های خودکامه و زورمدار سابق (و لاحق!) و نوعی خروج ازحالت طبیعی و چه بسا سرچشمه گرفتاریهای متعددی بین جوامع بشری است. لذا, اگر مبنای درست, کشف شود و به تدریج همه بدان مذعن شوند, می توان سیری تدریجی به سوی حالت معقول به راه انداخت که در زمان مناسب مرزبندی سیاسی عقلایی را تحقق بخشد. ج) کاوش های نظری در این مورد را می توانیم به سه دسته تقسیم کنیم: دستهء اول: علمایی که سعی کرده اند با ارائهء مفهوم ملیتNationality)) آن را مبنای مرزبندی قراردهند. این مسلک غالب در فکر سیاسی قرون نوزدهم و بیستم بوده است و فقط در دهه های آخر قرن جاری میلادی است که تردید دربارهء آن در ادبیات فلسفه سیاسی غرب ظاهر شده است.۱ دستهء دوم: تلاش برای ترسیم حدود عقلایی یک کشورState)) بر اساس کارآمدی حکومت است. این مسلک از ارسطو آغازشد و عمدتا در ادبیات مدرن به دست فراموشی سپرده شده است. دستهء سوم: تلاش برای ترسیم حدود کشور بر اساس اقتضای عقلانیت مشترک است که باید قویترین مبنا در بحث مرزها شمرده شود, اگرچه غالب سیاستمداران با آن سر خوشی ندارند! مسائل ملیت الف) اتکا به مفهوم ملیت برای ترسیم حدود کشورها مسلک مختار فلاسفه لیبرال است و در طول چهار قرن گذشته کتاب ها و رساله های متعددی در غرب دربارهء حدود این مفهوم و کاربردهای آن در غرب نگارش یافته است. قطع نظر از اختلاف دیدگاه های مطرح شده می توانیم تئوری کلاسیک ملیت را در سه اصل زیر خلاصه کنیم: اصل اول: ملیت ماهیت تاریخی دارد و درنتیجه, امری جعلی نیست و مردمی که دارای یک ملیت مشترک هستند, دارای اشتراکات متعددی مانند زبان, فرهنگ و دین و امثال این ها می باشند. سرزمین مشترک هم غالبا جزء این اشتراکات محسوب می شود. اصل دوم: ملیت امری محترم و مقدس است و احترام به آن باید همگانی باشد. مردم صاحب یک ملیت مشترک باید ضمن مقدس شمردن ملیت خود در راه حفظ آن از هیچ امری (حتی فداکردن جان خود!) دریغ نورزند. اصل سوم: حق مسلم هر ملیتی این است که حکومت خود را داشته باشد. ب) علی رغم ضعف های اساسی که متفکران لیبرال در استدلال برای مبنای فوق با آن روبه رو بوده اند, ملیت گرایی در قرون هیجدهم و نوزدهم و نیمه اول قرن بیستم را باید پایه تاسیس اغلب حکومت های اروپایی امروز به شمار آورد! و باید گفت روشنفکران و اصحاب قلم سهم مهمی درعمومی کردن مسلک ملیت گرایی داشته اند. از جمله مشکلات نظری که تئوری ملیت با آن روبه رو است می توان به دو مورد مهم زیر اشاره نمود: اشکال اول: مربوط به وضع اقلیت ها است این مشکل را باید قدیمی ترین مشکل فکر سیاسی لیبرال دانست. فرض کنید جمعیت کوچکی از ملیت آلمانی در وسط سرزمین لهستانی ها در شهری زندگی می کنند لهستانی ها و آلمانی ها حکومت های خاص خود را دارند اما با این اقلیت چه بایدکرد؟ اگر بخواهیم آنان را مستقل کنیم (یا به آلمانی ها بپیوندند) حفظ امنیت لهستان دچار مشکل مهمی خواهدشد. از سوی دیگر فکر لیبرال, شهروند درجه دو را هم رفض می کند به عبارت دیگر, اقلیت مذکور, علی رغم این که رسما شهروند درجه یک به حساب میآیند, اما به خاطر اقلیت بودن عملا نمی توانند هیچ قدرتی را در جامعه لهستان از طریق دموکراتیک که مبتنی بر رای

عمومی است, به دستآورند. اشکال دوم: جان فشانی برای حفظ ملیت با اصالت فردی در تعارض کامل است, زیرا حکومت دلیل وجودی خود را از ژاندارمی آزادیهای فردی به دست میآورد تا انسان ها بتوانند در محدوده‌ء قانونی هرچه می خواهند بکنند. فداشدن برای ملیت نقض این غرض است.۲ ج) اشکال اول قدیمی است و برای علاج آن نسخه‌ء خودمختاری (و تشکیلات فدرالی برای دولت) ارائه شده است. این امر به معنای عدول از اصل سوم, یعنی حق استقلال سیاسی برای ملیت ها است. درنتیجه در همه‌ء اصول ایجاد تردید می نماید مثلا فداکاری برای خودمختاری معنانـدارد. تردید در اصل اول که مدعی ماهیت تاریخی برای ملیت است تکان دهنده تر است! فرض کنید حکومتی دارای بخش های خودمختار متعددی باشد در آن صورت چه چیزی باید وحدت حکومت را قوام دهد؟ تجربه‌ء جدید تشکیل دولت آمریکا اصل اول تئوی کلاسیک ملیت را تغییرداد مبتنی بر نظر جدید, ملیت می تواند جعلی باشد همانند ملیت آمریکایی که به کوره‌ء ذوب فرهنگ ها تشبیه شده است یعنی همه‌ء ملیت ها باید در ملیت جدیدی مبتنی بر زبان انگلیسی, تفکر لیبرال و منش آمریکایی! ذوب شوند. رهبران سیاسی این تجربه معتقدبودند که با سرمایه گذاری در نحوه‌ء آموزشی و تبلیغات می توان در طی یکی دو نسل ملیت جدیدی را شکل داد که اساس وحدت کشور جدید باشد. تجربه‌ء مارکسیست ها در شوروی سابق هم دقیقا همین بود. آن ها زبان روسی و مکتب مارکسیسم ـ لنینیسم را مبنای ملیت جدید قراردادند. اما تجربه‌ء جدید با مشکلات فراوانی روبه رو شده است: در مبانی نظری, نیاز برای داشتن توجیه در تعریف ملیت جعلی, سیستم لیبرال را با بن بست روبه رو کرده است: چرا زبان انگلیسی یا روسی, چرا فکر لیبرال یا مارکسیسم, چرا منش آمریکایی یا روسی؟ در تحقق خارجی هم شکست این تز کم تر از میدان فکر و نظر نبوده است: همگان شاهد تجربه روسی بودیم و تجربه‌ء آمریکایی هم جامعه ای پرتنش و پر از تبعیض ارائه داده است. اروپایی ها در تجدیدنظر در تئوری ملیت کلاسیک, به فرمول تعدد ملیت ها رسیده اند که نمونه بارز آن کشور سوئیس است: چند زبان رسمی, چند ملیت و. د) پس از برخورد با مسائل فوق و عناصر دیگری که فعلاـ مجال بحث آن ها نیست۳, توجه متفکران سیاسی لیبرال به تئوری جدیدی جلب شده است که در آن مرزهای سیاسی موجود به تدریج کم رنگ شده و جهان به سوی نظم مدنی واحدی سیر خواهدکرد که در آن ارزش های لیبرال مبنای روابط مدنی خواهدبود. البته عجیب نیست که سیاستمداران آمریکایی و غربی از این تئوری بیش ترین استقبال را بکنند. برای آن ها چه بهتر از جهانی که توسط کلوپ غرب اداره شود!۴ مرزهای سیاسی و کارآمدی حکومت الف) مسلک معروف دیگر در مورد مبنای نظری مرزهای سیاسی استفاده از عنصر کارآمدی حکومت است. اگرچه این نظر در آرای سقراط و افلاطون بیان شده است, لیکن ارائه مدون آن با ارسطو است. ارسطو خود را در موضع طراحی نظری حکومت قرارمی دهد و از خود می پرسد: حدود و ثغور حکومتی که تمامی امور آن بر مبنای عقلایی استوار باشد (مدینه یا شهر سیاسی در اصطلاح ارسطو), چگونه باید تحدید شود؟ در کتاب سیاست سه ویژگی مهم برای حکومت بیان شده است: اول: حکومت باید خودکفا باشد دوم: حکومت باید قادر به دفاع معقول از خود باشد سوم: حکومت باید بتواند با شهروندان ارتباط برقرارکند. ارسطو سعی می کند از این سه اصل حدود عقلایی شهر سیاسی را (که همان حکومت عقلایی یک کشور است) استنباط نماید. ب) لازم است در اصول ذکرشده تاملی بکنیم: خودکفایی در نظر ارسطو مادی نیست بلکه مدیریتی است یعنی مردم یک کشور می توانند عمدتا بازرگان باشند و اصلا چیز مهمی تولیدنکنند! اما حکومت باید در همه‌ء اموری که برای سعادت شهروندان ضروری است برنامه ریزی و مدیریت نماید, و هیچ امری بدون تصدی یا مقررات نباشد. مسئله‌ء دفاع همواره در اندیشه‌ء سیاسی عنصر اساسی در وظایف حکومت بوده است. از نظر ارسطو کشورها باید آن قدر بزرگ باشند که بتوان از آن دفاع کرد و آن قدر کوچک نباشند که نتوان عده و عده لازم را برای دفاع تمهیدنمود. البته وی با فرزانگی درمی یابد که دفاع الزاما و ضرورتا متکی به قدرت نظامی نیست, بلکه باید از امکانات سیاسی و اقتصادی هم در این امر کمک گرفت مثلا گاه می توان با خرج کردن و یا با برقراری اتحادیه های سیاسی با رقبای دشمن, وی را از تهاجم بازداشت.۵ در عین حال داشتن حداقلی از توان نظامی هم ضروری است. عنصر ارتباطات هم از ابداعات ارسطو است وی

معتقد است, بزرگی شهر باید تا حدی باشد که اگر حاکم مردم را در میدانی جمع کند بتواند سخنش را به گوش همه برساند! ج) همان طور که از توضیحات فوق روشن می شود, محور مرزبندی حکومت ها امکان مملکت داری حاکمان وانجام وظایف توسط آنان است و بدین خاطر تئوری مرزبندی بر اساس کارآمدی خوانده می شود. لیکن نتایج این مبنا بستگی فراوانی به وضع علوم و فنون و امکانات هر زمان دارد مثلا در آخر قرن بیستم, می توان گفت ارتباطات دیگر نمی تواند حدی را برای وسعت کشور الزام نماید, یا سلاح های اتمی بازدارندگی بالایی را ممکن می سازند که نقش و اهمیت تعداد سربازان را کاملا تغییر می دهد. مدیریت یا سازمان دهی حکومت هم می تواند صرفا ابعاد بدیهی را حذف کند والا امروز جمعیت کشورها از صدهزار تا بالغ بر یک میلیارد تغییر می نماید! ماهیت حکومت و مسئله مرزها الف) اکنون, پس از توضیح اجمالی درباره‌ء دو مسلک معروف در باب مرزبندی سیاسی, به بیان تئوری سومی که مبتنی بر ماهیت حکومت است, می پردازیم به عبارت دیگر, همه‌ء ویژگی های حکومت باید از ماهیت آن سرچشمه بگیرد و در این مورد مسئله مرزها مستثنانیست. روش بحث چنین است: ابتدا فرض می کنیم که زمام امور کاملا به عقل سپرده شده و حدود حکومت ها را در چنین وضعیت ایده‌آلی به دست میآوریم. مرحله‌ء دوم در بحث این است که سیر از وضعیت موجود به سوی آن صورت کمالی را اولا: چگونه می بینیم؟ و ثانیا: چه راه هایی می تواند داشته باشد؟ نقطه‌ء آغاز بحث, سوال مهمی است: حکومت چیست؟ حکومت تجمع عاملی است که در آن عقلانیت جامعی مشترک است. این حکم را با توضیحات زیر مورد توجه قراردهید. اولاـ انسان ها که می توانند به صورت فردی مصدر عمل ارادی باشند, جمعا هم می توانند حیثیت عامل بودن پیداکنند (وجود تجمع عامل). ثانیا: تجمع عامل, دو رکن اساسی دارد: عقلانیت مشترک و سازمان دهی مسلط. ثالثا: عقلانیت(Rationality) مبنای عمل است (چه فردی و چه جمعی) بر اساس عقلانیتلا جایگاه عمل در شبکه‌ء مقاصد و طرق نیل بدان ها روشن می شود. عقلانیت جامع آن است که در این شبکه آن قدر بالارود تا ربط عمل را به سعادت حقیقی انسان پیداکند. عقلانیت های دیگر که صرفا مقاصدی را دنبال می کنند عقلانیت جزئی خوانده می شوند. رابعا: مشروعیت باید سیطره‌ء سازمان دهی را توجیه نماید, و این توجیه باید بر اساس عقلانیت جمعی مشترک باشد. کارآمدی جنبه دیگری از سازمان دهی را ـکه همانا مربوط به انجام وظایف حکومت است ـ بیان می نماید. آن چه در بالا به اختصار آورده ایم, اصول مسلک خاصی در باب حکومت است که آن را تئوری ذاتی حکومت نامیده ایم.۶ تئوری ذاتی حکومت در پاسخ به سوال های اساسی فلسفه سیاسی از قدرت و استحکام چشمگیری برخوردار است که در این مقاله مسئله‌ء مرزهای سیاسی را به عنوان نمونه میآوریم. ب) همان طور که قبلا اشاره کردیم, همه‌ء خصوصیات حکومت و نظام مدنی باید از ماهیت حکومت استنباطشود لذا مسئله‌ء حدود کشورها و مسائل متفرع بر آن هم از این جمله اند. از تئوری ذاتی حکومت چنین به دست میآید که در حکومت دو رکن مهم وجوددارد: عقلانیت مشترک و سازمان دهی. البته گرویدن مردم به عقلانیتی خاص, مسئله ای جدا از حقانیت آن عقلانیت است, این گروش را باید پدیده ای اجتماعی با علل گوناگون قلمدادکرد. از سوی دیگر ظهور سازمان دهی هم تابع امکانات است و هم شدت و ضعف دارد. از این رو, به خلاف مبانی قدیمی در باب حکومت که مرزهای جغرافیایی معینی را طلب می کردند, تئوری ذاتی حکومت مرزها را با شدت و ضعف (با قوت مدرج) مطرح می کند! به عبارت دیگر, مرزهای جغرافیایی, مرزهای حقیقی عنصر حکومت نیستند!۷ برای تحقق حکومت, مطابق این مسلک, ابتدا باید عقلانیتی جامع در میان جمعی از مردم فراگیر شود و سپس سازمان دهی خاصی سیطره پیداکند. داشتن یک سرزمین ویژه, کمک بزرگی به استقرار سازمان دهی حکومتی می کند, اما به هیچ وجه شرط ضروری ذاتی آن نیست! از سوی دیگر سیطره‌ء سازمان دهی می تواند در میان طرفداران آن عقلانیت, درجات متفاوتی از ظهور را دارا باشد. اکنون این مبنای نظری عام را به کار می گیریم تا مسئله‌ء مرزها را در نظام اسلامی مورد تجزیه و تحلیل قراردهیم. ج) تعالیم اسلامی (که در معارف مختلفی از قبیل فقه, تفسیر, اخلاق, عرفان و کلام و منطوی است) مبنای روشنی برای عمل ارائه می دهد که ما آن را عقلانیت اسلامی می نامیم. حکومت اسلامی یعنی تجمع عاملی که بر اساس این عقلانیت مشترک

تشکیل شده است. بدیهی است که صرفا گرویدن به این عقلانیت باعث تشکیل حکومت نمی شود, بلکه لازمهء آن تسلط سازماندهی خاص حکومتی (شامل سه رکن رهبری, نظام تصمیم گیری و تقسیم کار) است. این سیطره می تواند در یک سرزمین معین در برهه ای از تاریخ کامل و تمام عیار باشد و در سایر نقاطی که امت اسلامی پراکنده هستند با درجات ضعیف تر وجود داشته باشد. اگرچه نمی توانیم در آن نقاط از سیطرهء حکومت صحبت کنیم, لیکن در عین حال وجود درجات خاصی از آن سازمان دهی هم قابل انکار نیست. طبیعی است سرزمینی که در آن حکومت اسلامی, به معنای سازمان دهی کامل آن۱ مسلط شده است, دارای موقعیت ممتازی می باشد که ما در آثار خود آن را ام القری نامیده ایم.۸ ویژگی مهم و اصلی ام القری در این است که در آن سرزمین اولاـ حکومت اسلامی مستقر شده است و ثانیا: صلاحیت و گسترهء رهبری ام القری نسبت به کل امت اسلامی است یعنی این رهبری, لیاقت ولایت بر کل امت را دارد, اگرچه فعلا سازمان دهی محدود به سرزمین ام القری تحقق یافته است. مسائل مربوط به ((ام القری)) ظاهرشدن ام القری مسائل متعددی را به همراه دارد که ذیلا به برخی از آن ها اشاره می کنیم: الف) همان طور که اشاره کردیم در سازمان دهی حکومتی ام القری رهبری از لحاظ صلاحیت در سطح امت اسلامی است. این امر به همراه خود الزاماتی را دارد: اولا: اگر مردم ام القری نقشی در به قدرت رسیدن رهبری دارند باید در انتخاب (بیعت) خود همواره صلاحیت رهبری کل امت را در نظر بگیرند مثلاـ اگر حکومت اسلامی در ایران امروز را ام القری دارالاسلام بدانیم (که حقیقتا چنین است), در آن صورت شورای خبرگان رهبری در معرفی رهبر به مردم باید فرد لایق رهبری کل امت اسلامی را در نظر بگیرند. این امر آن قدر جدی است که فرد مذکور می تواند ایرانی هم نباشد. ثانیا: رهبر ام القری اگرچه در سرزمین محدودی سیطرهء رسمی دارد, لیکن همهء امت اسلامی باید تولی او را به عهده گیرند. ب) شکست یا پیروزی ام القری, شکست و پیروزی اسلام است, لذا اگر ام القری مورد تعرض قرارگیرد, همه امت اسلامی باید برای دفاع از آن قیام نماید مگر آن که عده و عده موجود کفایت نماید. امت اسلامی مجموعه مردمی هستند که اسلام را برای مبنای عمل خود برگزیده اند و بدان ایمان آورده اند. بنابراین, هر فرد از امت نسبت به ام القری مسئولیت دارد حتی اگر فرسنگ ها دور, در بلاد کفر زندگی کند. ج) رهبری ام القری نسبت به کل امت اسلامی مسئولیت دارد, لذا منافع ملی ام القری و استراتژی ملی آن (برای نیل بدان منافع) با سایر کشورها متفاوت است, زیرا صلاح امت اسلامی در محاسبات آن نقش روشن دارد. ممکن است کسی بگوید: مطابق ادعای فوق, اگر قائل هستید که ایران اسلامی امروز ام القری جهان اسلام است, پس هرچه درآمد نفتی دارید بین یک میلیارد مسلمان تقسیم کنید نه این که فقط در ایران خرج نمایید. در پاسخ می گوییم: ایران اسلامی ام القری امت و مصالح امت اسلامی در مصالح ام القری به نحو اصولی ظهورداردِ, اگر خرج درآمد نفتی ایران در سایر نقاط به نفع امت اسلامی باشد, مسلما باید این کار صورت بگیرد و یا تا حدی که این نفع, آشکار است باید عمل شود. اگر امروز چنین عملی صورت نمی گیرد دقیقا به این دلیل است که این کار به ضرر آشکار دنیای اسلام است اگر ما درآمد نفتی ایران را صرف سایر نقاط کنیم, ایران اسلامی ضعیف و فشل می شود و چون این سرزمین اکنون ام القری است پس ضعف۱ ازهم گسیختگی آن, باید ازهم گسیختگی امت اسلامی به حساب بیاید. درنتیجه: نه تنها صرف درآمدهای نفتی ایران برای ام القری موجه است که اگر درآمد سایر نقاط را هم صرف ام القری کنیم به خطا نرفته ایم. د) فرض کنید در دو کشور الف و ب از دنیای اسلام, دو فقیه جامع شرایط قیام کرده و حکومت های اسلامی تشکیل داده اند. آیا تداخلی بین سیطرهء دو فقیه فوق پیدانمی شود؟ و اگر می شود چگونه باید حل گردد؟ در پاسخ باید بگوییم که روابط این دو کشور و فقهای در راس آن ها باید در حالت های مختلف بررسی گردد: حالت اول: فرض می کنیم کشور الف, ام القری است. در آن صورت همهء امت اسلامی باید به او اقتداکنند و حکومت کشور ب تماما تحت اختیار وی قرارگیرد. یعنی فقیهی که در راس کشور ب است, با توجه به فرض صلاحیت رهبری کشور الف در سطح کل امت اسلامی, باید تنفیذ ولایت خود را از فقیه رهبر ام القری بگیرد. حالت دوم: هردو فقیه از لحاظ صلاحیت در میان امت اسلامی شانی مساوی دارند لذا باید شورای رهبری امت را تشکیل

دهند و این شورا بر هر دو کشور سیطره کامل داشته باشد و امت اسلامی هم به این نهاد رهبری اقتداکند. حالت سوم: هیچ یک از دو فقیه حاکم ـدرحالی که در میان مردم خود بالیاقت تر هستند ـ لیاقت رهبری در سطح امت را ندارند و در میان امت فرد دیگری برای این کار صلاحیت دارد, لذا بر آن دو فقیه است که هردو به ولایت آن فرد لایق تن دردهند. هـ) در مطالب بالا همواره صحبت از بایدها کرده ایم. مقصود ما از باید الزام بر اساس عقلانیت اسلامی است. از سوی دیگر نحوهء اقدام به این بایدها خود مقوله مجزایی است مثلا معنای دقیق لیاقت چیست؟ آیا لیاقت ویژگی ثابتی است یا می تواند تغییرکند؟ در آن صورت با چه روشی باید لیاقت را مراقبه کرد؟ عنصر معروف بودن در آن چه نقشی دارد؟ چگونه باید لایق ترها را شناخت؟ لایقها باید توسط چه کسانی شناسایی و چگونه به مردم معرفی شوند؟ این ها اموری است که می توانند راه های انجام مختلف داشته باشند و بر اساس زمان تکامل پیدانمایند. ملاحظات نهایی الف) عقلانیت لیبرال که امروز پایهء تمدن غربی است, به نحو طبیعی به سوی تجزیهء واحدهای انسانی گرایش دارد, زیرا در این عقلانیت, رشد انسانی این است که بتواند در حوزه ای هرچه وسیع تر آزادانه عمل کند و نقش حکومت در تمهید این وضعیت است. از سوی دیگر, ساختار اقتصادی ـ اجتماعی نظام لیبرال بیش ترین نفع را از جهانی شدن می برد! و درواقع در مقابل معارضه ایدئولوژیک صریح احساس ضعف می نماید. به همین دلیل است که سیاستمداران تمدن غربی امروز مهم ترین رسالت خود را در استقرار نظمی سیاسی ـ اقتصادی بر اساس فکر لیبرال در سرتاسر جهان می بینند. دنیای ایدهآل آنان مجموعه ای از انسان ها است که در مشی زندگی عرفی خود کاملا این دنیایی (سکولار) فکرمی کنند, یعنی افرادی کاردان, وقت شناس و حسابگر هستند و ضمنا بسیار پرتسامح. هرکس در خانه خود هرچه می خواهد انجام می دهد فقط عبور از مرزهای حقوق فردی خلاف است. در دنیای ایدهآل آنان هرکس به دین خود است و دین کلا به خانه ها فرستاده شده است, مگر مذهب سکولار لیبرالیسم. دنیای مورد علاقهء سیاستمداران امروز غربی طبقه ای است: در راس آن کلوپ, کشورهای اروپایی ـ آمریکایی که دارای اقتصاد و صنعت پیشرفته هستند قراردارند و بقیه به این کلوپ تاسی می کنند. در یک کلام, تمدن غربی امروز نه تنها منافع خود را در جهان گشایی می بیند, بلکه تداوم حیات و سیطره جهانی خود را بدان منوط می داند. ب) در مقابل عقلانیت غربی, امروز عقلانیت اسلامی سر بلند کرده است که از دید اندیشمندان لیبرال زنگ خطر جدی محسوب می شود. لیبرال ها تصور می کردند که بعد از شکست مارکسیسم دیگر نباید رقیبی در میدان باشد و لذا فروپاشی امپراتوری شوروی را فتح الفتوح تمدن غربی می نامند. عقلانیت اسلامی اقتضای تشکیل امت واحده با حکومت واحد در میان امت دارد. این امر البته نقطه اوج تمدن جدید اسلامی خواهدبود و نباید فاصلهء وضع امروز امت اسلامی را با آن نقطه دست کم بگیریم و لذا معقول است اگر مراحل متعددی را برای رسیدن به آن نقطه قایل شویم: در مرحله اول: لزوم پیداشدن آگاهی و توجه به احیای اسلام به عنوان راه درست برای زندگی فردی و جمعی است. مرحله دوم: تلاش برای تاسیس حکومت های اسلامی در کشورهای مختلف و متعدد فعلی دنیای اسلام است. طبیعی است که این تلاش باید عمدتا توسط مردم هر کشور صورت گیرد و در هرجا به تناسب وضعیت است: گاهی می توان از امکانات موجود مانند انتخابات پارلمان و غیره استفاده کرد و گاهی باید نهضت را با ریختن به خیابان ها به نتیجه رساند. تجربهء الجزایر و مصر نشان داده است که سیاستمداران غربی در مقابله با نهضت احیای اسلام از هیچ خشونتی دریغ ندارند و شعارهای حقوق بشر و امثال آن صرفا در جهت منافع غربی ها است و نه مسلمانان! مرحله امروزین نهضت همین مرحله است. مرحله سوم: هنگامی آغاز می شود که مردم کشورهای متعدد و مهم جهان اسلام قادر به تاسیس حکومت اسلامی شده باشند در آن صورت باید حکومت های اسلامی به سوی اندراج در یک حکومت واحد در میان امت حرکت نمایند و سازمان دهی جدیدی را به وجود آورند. با توجه به اختلافات ریشه دار در دنیای اسلام و وجود علمای متحجر و دنیاپرست و دسائس کفار و تحصیل کرده های دل باختهء تمدن غرب, باید گفت انبوهی از مشکلات بر سر راه دیده می شود. در این جا است که ما باید به مبنای مهمی در عقلانیت اسلامی خود توجه کنیم و آن ضرورت انجام وظیفه است توفیق از سوی خدای سبحان میآید.ان شاءالله پی

نوشت : ۱. یکی از محققان بنام معاصر در زمینه مسائل ملیت و ملیت گرایی ای.دی.اسمیت (A.D. Smith))است که در این باره آثار گران بهایی عرضه نموده است. کتاب زیر یکی از آن ها است که مورد استفاده حقیر در این رساله می باشد: (Smith.A.D Theories of Nationalism ۲nd edition (London: Duckworth ۱۹۸۳ ۲. ر.ک به: محمدجواد لاریجانی, کاوشهای نظری در سیاست خارجی (تهران: انتشارات علمی و فرهنگی, ۱۳۷۴) ص۲۴۶. ۳. محمدجواد لاریجانی, نظم بازی گونه (تهران: انتشارات اطلاعات, ۱۳۷۱), ص۷۲. ۴. برای نقد چهار تئوری معروف در این زمینه ر.ک: محمدجواد لاریجانی کاوشهای نظری در سیاست خارجی, ص۲۶۳. ۵. ر.ک به: نقد ارسطو از آراء فالیاس Phaleas)): Aristotle,"Politics",in The Works of Aristotle,Volume II,(Chicago: (The University of Chicago,the Great Books ۱۹۵۲ ۶. محمدجواد لاریجانی, حکومت: بحثی در مشروعیت و کارآمدی (تهران: انتشارات سروش ۱۳۷۴) . ۷. محمدجواد لاریجانی کاوشهای نظری در سیاست خارجی, ص۲۵۶. ۸. محمدجواد لاریجانی, مقولاتی در استراتژی ملی (تهران: مرکز ترجمه و نشر کتاب, ۱۳۶۷), ص۲۵. منبع:فصلنامه حکومت اسلامی شماره ۲

مؤلفه های کارآمدی حکومت از دیدگاه امام کاظم(علیه السلام)

مؤلفه های کارآمدی حکومت از دیدگاه امام کاظم(علیه السلام) نویسنده:حامد گیلانی اشاره: در بررسی حیات پر بار امام هفتم- حضرت موسی بن جعفر (علیه ا لسلام) - یکی از عمده ترین موضوعاتی که کمتر به آن پرداخته شده، تحلیل زوایای مختلف مخالفت امام(ع) با حاکمیت جور و نیز تلاش ایشان برای تحقق حکومت اسلامی است؛ امری که توانست برخورد شدید با آن حضرت را برای حاکمان ظالم بنی عباس، توجیه سازد. در مورد اقدامهای سیاسی و سلطنت ستیزی امام کاظم(ع)، اگر هیچ دلیل و مدرک و نیز شواهد و قراینی نداشته باشیم، زندانی شدنهای پیاپی و شهادت آن حضرت توسط دستگاه حاکم، می تواند محکم ترین دلیل بر این حقیقت تاریخی قرار گیرد که امام(ع)، برای تحقق یک حکومت عدل اسلامی، تلاش می کرده اند. می توان گفت، اصولاً امام کاظم(ع) و سایر امامان معصوم(ع)، اگر فقط به امر تبلیغ فردی، عبادت شخصی و یا به تدریس و تربیت شاگردان بسنده می کردند، چنین برخوردهایی با آنان صورت نمی گرفت و پیوسته مورد احترام خلفای زمان خود واقع می شدند؛ ولی واقعیتهای تاریخی و نوع برخوردی که با ائمه(ع) صورت می گرفت، تماماً گواه آن است که آن بزرگواران هرگز چنین نکرده و برای تحقق حکومت دینی، از هیچ اقدامی فروگذار نکرده اند. روزنامه قدس در آستانه میلاد پرفروغ آن امام عظیم الشأن، بر آن شد تا در گفتگویی با عبدالرحیم اباذری، یکی از محققان و نویسندگان کشورمان، ضرورت تشکیل حکومت اسلامی در اندیشه های امام موسی کاظم(ع) را مورد بحث و بررسی قرار دهد که در ادامه می خوانید: اباذری که خود از پژوهشگران حوزه تاریخ اسلامی است، تاکنون دهها کتاب و مقاله را به رشته تحریر در آورده است. وی هم اینک با کمک و همراهی چند نفر از محققان و نویسندگان، مجله" آیینه رشد "را که ویژه مدیران کشوری است، منتشر می سازد. اگر مایل باشید، بحث را با ضرورت تشکیل حکومت دینی در اسلام و تأثیر آن بر حاکمیت ارزشهای الهی در جامعه آغاز کنیم. خدمت رسانی واقعی و هدایت مطلوب مردم، تنها از طریق تشکیل حکومت اسلامی، بر پایه سازماندهی اساسی و گسترده و بر محور تعلیم و تربیت اسلامی امکان پذیر است. تجربه های تاریخی به خوبی نشان می دهد که بدون تشکیل حکومتی بر اساس تعالیم اسلامی، خدمت و هدایت مردم - که هدف از آفرینش نیز همین است- یا اصلاً متصور نیست و یا خیلی صوری، مقطعی و ناقص می باشد و در نهایت، آرمانهای پیامبران و امامان معصوم(ع)، چنان که باید و شاید، تحقق نمی یابد. بنابراین، تبلیغ و ارشاد و هدایت مردم، قطع نظر از تشکیل حکومت دینی و یا در زیر سایه حاکمیتهای جائر و ظالم، به منزله" آب در هاون کوبیدن "است. تلاشهای مذهبی، فرهنگی و تشکیل جلسات دینی در کشورها و مناطقی که از حاکمیت صحیح اسلامی بهره مند نیستند، به چشمه های زلال، پاک و گوارایی می ماند که در مسیر

رودخانه خروشان و آلوده به خار و خاشاک، قرار گرفته باشند. طبیعی است، این چشمه ها هر چند زلال و پاک باشند، در برابر آن سیل آلوده و بنیان کن رودخانه، تاب مقاومت نداشته و سرانجام، آلوده و در آن هضم خواهند شد. بنابراین، چون حرکت کلی نظام و سردمداران در حکومتهای غیر الهی، همواره به سوی تباهی و سیاهی است، تلاشهای دینی و مذهبی هر قدر هم گسترده و چشمگیر باشد، بالاخره آن طور که انتظار می رود، نمی تواند کارآمد و مفید باشد. اگر چه در جای خود بی تأثیر نیست، ولی چنانکه در رژیم های ستمشاهی گذشته هم به اثبات رسید، این فعالیتها و تلاشها بتدریج در حرکت کلی نظام طاغوتی، هضم می شدند. دیدگاه و نظر امامان شیعه(ع) در این رابطه چیست؟ تردیدی نیست که آن بزرگواران، این مهم را به طور پیوسته در اولویت برنامه های خود داشتند تا بدین ترتیب، حرکت کلی جامعه را از تباهی باز داشته و به سمت رستگاری و تکامل سوق دهند، زیرا "الناس فی دین ملوکهم "یک اصل مسلم و انکارناپذیر است. یعنی تا رهبران جامعه اصلاح نشوند، اصلاح مردم ممکن نیست؛ چنانکه سیره عملی پیامبران و امامان(ع) نیز بر این موضوع تأکید دارد. در این راه پرفراز و نشیب، بعضی از پیامبران و امامان(ع)، همچون رسول عظیم الشأن اسلام(ص) و امام علی(ع)، موفق به تشکیل حکومت شدند و از این رهگذر خدمات شایانی در راستای هدایت و تکامل بشر ارائه دادند، ولی با کمال تأسف باید گفت که اغلب آنان به دلایل مختلف، نتوانستند به این مهم عینیت بخشند. بناچار به اولویتهای بعدی و ثانوی از قبیل تعلیم و تربیت شاگردان به صورت فردی و مقطعی پرداختند و بدین وسیله هدایت جامعه اسلامی را بر عهده گرفتند. در عین حال، هرگز از این موضوع مهم یعنی تشکیل حکومت اسلامی غافل نبودند و همواره در جهت زمینه سازی برای تحقق یک حکومت عدل الهی در تلاش و تکاپو به سر می بردند. حتی در مورد امام سجاد(ع) هم که بیشتر به دعا و عبادت شهرت یافته اند، باید گفت که ایشان نیز در لابلای صحیفه سجادیه و با زبان دعا، به ضرورت حکومت الهی تأکید دارند. آیا می توان هراس خلفای عباسی از اقدامهای امام کاظم(ع) و نوع مواجهه و برخوردی را که با ایشان داشتند، از همین منظر جستجو کرد؟ بله، کاملاً! وقتی زندگی امام هفتم(ع) را از این جهت مورد بررسی و دقت قرار می دهیم، به خوبی در می یابیم که خلفای عباسی (مهدی، هادی و هارون) که معاصر آن حضرت بودند، به شدت از حرکتهای سیاسی امام در اضطراب به سر می بردند. بعضی شواهد تاریخی از جمله حمایت ضمنی امام(ع) از قیام حسین شهید نشان می دهد که نگرانی عباسیان، چندان هم بی ربط نبوده است. پس از این واقعه است که مشاهده می کنیم، هادی عباسی آن حضرت را تهدید به مرگ می کند. از لابلای کتابهای تاریخی می توان دریافت که این حرکتهای امام(ع)، برای خلفای عباسی چنان نگران کننده بود که آنان حضرت را بیش از ده بار جهت بازجویی و توضیح به قصر دارالعماره فرا خواندند. البته این تنها گوشه ای از مواردی است که مورخان، موفق به ثبت آن شده اند. به یقین، احضارها و بازجویی ها، بیش از این بوده است. حتی نوشته اند که در یکی از موارد، وقتی فعالیتهای سیاسی امام برای مهدی عباسی غیر قابل تحمل می شود، به" حمید بن قحطبه "دستور می دهد فردا امام(ع) را به قتل برساند، اما خود وی شب در عالم خواب، با تهدید امام علی(ع) مواجه گشته و از ترس، دستور خود را پس می گیرد. در زمان هارون الرشید هم، کنترل و تعقیب امام(ع) در ابعاد مختلف به اوج می رسد. وقتی هارون از تمایل توده مردم به امام(ع) باخبر می شود و اینکه آنها وجوه شرعیه و مالیات اسلامی را مخفیانه به آن حضرت ارسال می دارند، احساس خطر کرده و آن حضرت را به دارالعماره احضار می نماید و در این مورد، امام را بازخواست می کند و می گوید: این تو هستی که مردم در پشت پرده با تو میثاق می بندند و حاکمیت تو را می پذیرند؟! حضرت شجاعانه در برابر هارون می ایستد و در جواب می فرماید: تو فقط در ظاهر به جسم مردم حکومت می کنی، ولی من در اعماق جان و دل آنان جای دارم. یکی از ترفندهای مهم خلفای بنی عباس، استفاده ابزاری از خویشاوندی با رسول ا...(ص) بود. امری که با توسل به آن، حتی از برخورد با ائمه(ع) هم دریغ نداشتند. درباره این اقدام و دلایل آن، چه تحلیل روشنی وجود دارد؟ اصولاً عباسیان با همین شعار - یعنی با شعار خویشاوندی پیامبر(ص)- بود که علیه امویان قیام کردند و بر سر کار آمدند. آنها پس از حاکمیت نیز بارها و بارها از این شعار بهره برداری می کردند و نمونه های متعدد تاریخی می توان در

مورد این موضوع سراغ گرفت. بنی عباس از نسل " عباس بن عبدالمطلب "بودند و از این رو پسرعموی پیامبر(ص) شمرده می شدند. آنان به خاطر حکومت و تحقق اهداف شوم، حتی امامان شیعه(ع) را جزو فرزندان پیامبر(ص) نمی دانستند و به شدت تبلیغ می کردند که فرزندی از طریق دختر (حضرت زهرا"س) "حاصل نمی شود و در فرزندی ملاک، جد پدری است نه جد مادری. در واقع از این طریق تلاش داشتند تا حاکمیت خود را تثبیت و ولایت و امامت ائمه(ع) را نفی نمایند. نکته جالب توجه اینکه امام کاظم(ع) هم در مقابل این تبلیغ انحرافی عباسیان ساکت نمی نشست. روزی هارون الرشید، امام(ع) را به دربار طلبید و در جمع سردمداران حکومت، در این مورد از حضرت توضیح خواست. امام کاظم(ع) با استناد به آیه ۸۴ از سوره انعام، که خداوند حضرت عیسی(ع) را از طریق مریم(س)، فرزند ابراهیم معرفی می کند، خود را از طریق حضرت فاطمه(س)، فرزند پیامبر خواند. در فراز دیگری از تاریخ آمده است که روزی هارون وارد مدینه شد و به زیارت قبر پیامبر(ص) رفت. وی در حالی که مردم زیادی در اطرافش بودند، رو به مرقد شریف پیامبر(ص) گفت": السلام علیك یا بن عم؛ سلام بر تو ای پسر عمو "!منظورش این بود که به مردم بفهماند که او به عنوان خویشاوند پیامبر(ص)، بر آنها حق حاکمیت دارد. در این میان امام کاظم(ع)، از میان جمعیت برخاست و خطاب به قبر پیامبر(ص) عرض کرد": السلام علیك یا رسول ا...، السلام علیك یا ابتاه "در روایت آمده است که در این هنگام، رنگ هارون از شدت خشم و عصبانیت، به شدت تغییر یافت. شبیه این ماجرا یک بار دیگر هم تکرار شد و امام کاظم(ع)، این بار هم خیلی صریح موضع گرفتند و امکان دفاع از هارون سلب شد. وی با شرمندگی خطاب به یکی از نزدیکانش به نام عیسی بن جعفر می گوید: دیدی چگونه حق حاکمیت پدرش را به اثبات رساند؟! این نمونه ها نشان می دهد که حکام بنی عباس با سوء استفاده از خویشاوندی پیامبر(ص) نه تنها در جهت تثبیت حکومت غیرمشروع خود قدم برمی داشتند، بلکه جسارت را به حدی رسانده بودند که در مقابل ائمه معصومین(ع) موضع گرفته و آنان را فرزندان رسول ا...(ص)، نمی دانستند. گفتید که امامان شیعه(ع)، حتی در اوج محدودیت هم از اندیشه تشکیل حکومت دینی عدول نکرده اند. تاریخ درباره موضعگیری امام کاظم(ع) در این زمینه، چه نظری دارد؟ برای تبیین و اثبات این هدف محوری امام(ع)، ناگزیر به طرح چند نمونه از موضعگیری های سیاسی و صریح ایشان در این زمینه هستیم. به عنوان مثال، در یکی از مواردی که امام کاظم(ع) را به قصر خلیفه عباسی احضار کرده بودند، هارون الرشید با غرور و تکبر از امام پرسید: این قصر از آن کیست؟ وی با این سؤال می خواست جاه و جلال ظاهری خود را به رخ حضرت بکشد. حضرت کاظم(ع) هم خیلی صریح در جواب فرمود: این منزل، منزل فاسقان است. پس از آن ادامه دادند که": این خانه در حال آبادی از صاحب اصلی گرفته شد و هر وقت زمینه باز پس گیری و عمران و آبادی آن فراهم شد، بیدرنگ آن را پس خواهد گرفت ".از همین جمله امام(ع) می توان استفاده کرد که آن حضرت، به دنبال زمینه سازی برای باز پس گیری حکومت از دست ظالمان و تشکیل حکومت عدل اسلامی در میان مردم بوده اند. در نمونه دیگری از این احضارها داریم که هارون الرشید خطاب به امام کاظم(ع) اظهار داشت، می خواهد فدك را به آن حضرت باز گرداند. شاید منظورش این بود که امام(ع) را از هدف اصلی باز بدارد. امام(ع) نخست جواب ندادند و هارون دوباره اصرار کرد. امام(ع) فرمودند: در صورتی حاضرم فدك را تحویل بگیرم که آن را با تمام حدودش به من باز پس دهی. هارون گفت: حدود آن را مشخص کن. امام فرمود: اگر حدود را بگویم، فدك را تحویل نخواهی داد. هارون قسم یاد کرد که چنین خواهد کرد. امام کاظم(ع)، حد اول را منطقه "عدن "معرفی کرد. حد دوم را سمرقند و بخارا خواند، حد سوم را سرزمین آفریقا ذکر کرد و حد چهارم را دریای خزر و منطقه ارمنیه قلمداد نمود که در واقع شامل تمام قلمرو حکومت اسلامی تحت سلطه عباسیان می شد. آنگاه چهره هارون برافروخته و خشمناك شد و رو به امام گفت: پس برای ما چیزی باقی نمی ماند و مجلس هم در این لحظه به هم خورد و متشنج شد. حضرت کاظم(ع) با این بیان، در واقع به هارون و دیگران فهماند که ماجرای فدك، یك امر فردی و خانوادگی نیست، بلکه غصب فدك، سمبل تصرف عدوانی حق حاکمیت اهل بیت(ع) نسبت به اداره امور مسلمانان و جامعه اسلامی است. امری که به دست بنی امیه و

بنی عباس، مورد غصب و تجاوز قرار گرفته است. آیا احساس نمی کنید که موضوع تلاش های امام(ع) برای تشکیل حکومت در تبیین زندگانی پربرکت ایشان تا حدودی مورد غفلت قرار گرفته است؟ همین طور است! اصولاً عمده مخالفتها و برخورد بنی عباس با امام کاظم(ع) از اندیشه های ناب ایشان برای تحقق حکومت اسلامی و نیز از فعالیتهای سیاسی فراگیر و گسترده امام(ع) بر ضد خلفای جور حکایت دارد. امری که تحمل عباسیان را به سر آورده و احساس خطر جدی آنان را موجب شده بود؛ لذا بنا به منطق همیشگی خویش، به زندان و تبعید امام(ع) روی آوردند. آن حضرت مدتی در زندان مهدی عباسی بود. بعد اندکی در عصر خلافت هادی و بیشتر هم در زمان هارون الرشید زندانی شد. مدت زندانی شدن آن بزرگوار را، چهار سال، هفت سال، ده سال و تا چهارده سال هم نوشته اند. به نوشته مرحوم شیخ عباس قمی، به دستور هارون، امام هفتم به مدت یک سال در بصره زندانی بود. بعد از آن به بغداد منتقل شد و به مدت بیش از ده سال، در زندان هارون به سر برد. آنچه که مسلم است، اینکه اغلب عمر شریف آن امام همام، در زندانها سپری شده که طبق شواهد تاریخی، در همین ایام حضور امام در زندان نیز، بارها هارون قصد جان ایشان را کرده است. در مورد فعالیتهای سیاسی امام(ع) و مخالفت او با حکومت عباسیان، چه دلیلی را محکم تر از زندانهای پی در پی و در نهایت شهادت ایشان می توان ذکر کرد؟ ایشان همواره در خط مقدم مبارزه و پیکار با جبهه کفر، شرك و نفاق به سرکردگی خاندان عباسی قرار داشت. آنان برای موجودیت و حاکمیت غیر مشروع خود، از ناحیه امام(ع)، احساس خطر جدی می کردند و همین امر کافی بود که چنین برخورد خصمانه و ناجوانمردانه ای را در حق آن حضرت روا دارند. سؤالی که مطرح می شود این است که برای تحقق این مهم، چه شیوه هایی مد نظر امام(ع) قرار داشت؟ به نظر می رسد امام کاظم(ع)، اگر چه در واقع و در مقام ثبوت از جانب خداوند برای امامت و رهبری امت برگزیده شده بود، ولی در مقام اثبات و اجرا، در تلاش بود تا مردم را به رشد و آگاهی لازم و کافی برساند و آنها با علم و آگاهی و با علاقه، شعور و اختیار کامل خویش، آن حضرت را به امامت و رهبری خویش انتخاب نمایند و به حاکمیت او تن دهند. این همان سیره عملی پیامبر(ص) و حضرت علی(ع) بود. پیامبر اولین شخصیتی بود که به رأی مردم اعتنا کرد و مردمسالاری دینی را در حاکمیتهای اسلامی نهادینه نمود. قبل از اسلام، حکومتهای پادشاهی و سلطنتی، هیچ ارزش و اهمیتی به آرای مردم نمی داد و این اسلام و پیامبر(ص) بود که مشورت با مردم و بیعت و رضایت آنها را به رسمیت شناخت. در ماجرای غدیر، وقتی پیامبر(ص)، امام علی(ع) را به جانشینی خویش برگزید، بلافاصله رأی و بیعت مردم را خواستار شد و مردم با اختیار کامل، به جانشینی آن حضرت رضایت دادند. خود آن حضرت پس از ۲۵ سال خانه نشینی، بالاخره با آرای قاطع مردم، به رهبری آنان دست یافت، اگر چه در واقع در آن ۲۵ سال هم، امام و رهبر آنان بود. امام کاظم(ع) نیز بیشتر به دنبال آن بود که مقبولیت و گرایش مردمی در سایه رشد و آگاهی آنان عینیت یابد، اگر چه بنا به دلایل و موانع مختلف، در این راه موفق نشد، ولی همانند پدران و جد بزرگوارش، به خوبی می دانست که مقبولیت مردمی، شرط اثباتی امامت و رهبری است و اگر این شرط تحقق یابد، در مرحله اجرا و مدیریت، مشکلی نخواهد بود. آن حضرت به توده مردم، به دیده احترام می نگریست. روزی هارون الرشید از آن حضرت پرسید: به من خبر آوردند که شما می گویید: مسلمانان و مردم، نوکران و کنیزان شمایند و شما بر آنها مالك هستید، آیا این حرف درست است و شما چنین اعتقادی دارید؟ امام(ع) فوراً برآشفت و در جواب فرمود: این دروغ محض است که به ما نسبت می دهند. در حالی که ما بردگان و کنیزان را می خریم و بعد در راه خدا آزاد می کنیم. اگر مالك بودیم، نیازی به این کار نبود. علاوه بر این، ما با آنها بر سر یک سفره می نشینیم، با هم غذا می خوریم، دختران و پسران آنها را دختران و پسران خود خطاب می کنیم و با جمیع مردم، چنین رفتاری داریم. اما ادعای ما این است که اهلبیت و امامان شیعه(ع)، بر جمیع خلایق، ولایت دینی و حق امامت و رهبری دارند و این، غیر از سلطنت و پادشاهی است که برخی جاهلان این دو را با هم خلط می کنند و قدرت تفکیک آن دو را از هم ندارند. اگرچه امام کاظم(ع) در آن عصر آشفته نتوانست به تشکیل حکومت دلخواه خویش دست یابد، ولی پس از ۱۴ قرن، یکی از فرزندان آن امام همام، با الهام از همان شیوه مبارزاتی امام هفتم(ع)، قد علم

کرد و پس از سالها تلاش، مقاومت و خون دل خوردن، توانست مقبولیت عامه مردم را در سطح گسترده به سوی خود جلب نماید. یـک رژیم دو هزار و پانصد ساله را از بیخ و بن برکند و حکومت جمهوری اسلامی ایران را به جای آن بنیان نهد. امام(ره) در فروردین سال ۵۸ طی همه پرسی تاریخی، حکومت جمهوری اسلامی را به آرای ملت ایران گذاشت. معظم له با الهام از سیره امامان معصوم و حضرت کاظم(ع)، خواست به بیعت، رضایت و مقبولیت مردمی ارج گذارد و مردم را در سرنوشت خودشان سهیم و فهیم نگهدارد. چنانکه در حکومت جهانی منجی عالم بشریت حضرت مهدی(عج) نیز این سیره، عملی خواهد شد. زیرا مقبولیت و گرایش مردم در سطح جهانی، شرط اساسی برای به وجود آمدن این حکومت است و ما اگر آرزوی تحقق و تشکیل چنین حکومتی را داریم باید از همین امروز با الهام از مکتب امام کاظم(ع)، تلاش کنیم تا زمینه گرایش مردمی و مقبولیت عمومی برای پذیرش چنین حکومتی در سطح جهانی، عینیت یابد و مردم، با عشق و علاقه و شور و اختیار کامل، به دنبال آن باشند. آن وقت است که ظهور و حضور آن امام بزرگ، در میان امت، حتمی خواهد شد. منبع: روزنامه قدس

حفظ نظام و استمرار نهضت در کلام امام راحل

حفظ نظام و استمرار نهضت در کلام امام راحل * حفظ این جمهوری اسلامی از اعظم فرایض است. * حفظ نظام از واجبات شرعیه و عقلیه است. * ملت بزرگ اسلامی مصمم است به نهضت اسلامی خود ادامه دهد و اجازه دخالت خیانتکاران را در کشور خود ندهد. * ما برایمان واجب عقلی است، واجب شرعی است که در این موقع دنبال بکنیم و این نهضتی که ایران بپا کرده است به آخر برسانیم. * به ملت عزیز ایران توصیه می کنم که نعمتی که با جهاد عظیم خودتان و خون جوانان برومندتان به دست آوردید، همچون عزیزترین امور قدرش را بدانید و از آن حفاظت و پاسداری نمایید. * به ملت شریف ایران وصیت می کنم که در جهان، حجم تحمل زحمتها و رنجها و فداکاریها و جان نثاریها و محرومیتها، مناسب حجم بزرگی مقصود و ارزشمندی و علّو رتبه آن است. * وقتی مقصد الهی شد، راه هر چه مشکل باشد ــ چون مقصد الهی است ــ باید به نظر آسان باشد. * ما اگر حق را نصرت ننماییم نباید در انتظار نصرت حق باشیم. * شما بدانید: هر چه تبلیغات دنیا و شیاطین دنیا برضد شما می گویند، دلیل بر قدرت شماست. * تا این نهضت هست از هیچ (چیز) نترسید، و اصلاً ترس در دل خود راه ندهید. * مشکلات (به) دنبال هر انقلابی اجتناب نا پذیر است، لکن مشکلاتی نیست که نشود جبران کرد. * باید در حفظ دین مقدس و اسلام عزیز و جمهوری اسلامی استقامت کنیم، و مشکلات را با استقبال و استقامت انقلابی رفع نماییم. * خدا می داند که اگر این نهضت شکست بخورد، تا آخر دیگر ایران روی خوش به خودش نمی بیند. * اگر ایران شکست بخورد شرق شکست خورده است.اگر ایران شکست بخورد مستضعفین شکست خورده اند. * اگر این نهضت بخوابد، این آتشی که در دل مردم روشن شده است، اگر این بخوابد و این آتش خاموش بشود، دیگر امکان ندارد این نهضت پیدا بشود یا شبیه آن پیدا بشود. * اگر به واسط ?بعضی از جهالت ها لطمه ای به این نهضت بزرگ وارد بشود، مُعاقَبید پیش خدای تبارک و تعالی، توبه تان مشکل است قبول بشود؛ چون به حیثیت اسلام لطمه وارد می شود. * همه به فکر این خون های به نا حق ریخته باشید، به فکر این معلولین عزیزمان باشید به فکر این آوارگان جنگ باشید و به فکر پیشرفت اسلام؛ نه به فکر اینکه «من باید و تو نباید!» ، «من هستم و تو نیستی!». * امروز روزی است که اگر ــ خدای نخواسته ــ ما در این نهضت شکست بخوریم، شکست خوردیم تا آخر. * ملت با تمام قوا باید در مقابل دسیسه ها مقاومت کند. * اگر شما گمان کنید که دیگر پیروز شدید و باید بروید سراغ کسب و کارتان، و بی اعتنا باشید راجع به مقدراتتان ، من خوف این را دارم که شکست بخورید. * امروز هم شما نباید از کید ساحران و وسوسه خنّاسان غافل باشید. * قوی باشید! برومند باشید! و از هیاهوی دنیا هیچ وقت به خودتان هراس راه ندهید. منبع: www.imam-khomeini-isf.com /خ

درباره مرکز تحقیقات رایانه‌ای قائمیه اصفهان

بسم الله الرحمن الرحیم جاهِدُوا بِأَمْوالِکُمْ وَ أَنْفُسِکُمْ فی سَبیلِ اللَّهِ ذلِکُمْ خَیْرٌ لَکُمْ إِنْ کُنْتُمْ تَعْلَمُونَ (سوره توبه آیه ۴۱) با اموال و جانهای خود، در راه خدا جهاد نمایید؛ این برای شما بهتر است اگر بدانید حضرت رضا (علیه السّلام): خدا رحم نماید بنده‌ای که امر ما را زنده (و برپا) دارد ... علوم و دانشهای ما را یاد گیرد و به مردم یاد دهد، زیرا مردم اگر سخنان نیکوی ما را (بی آنکه چیزی از آن کاسته و یا بر آن بیافزایند) بدانند هر آینه از ما پیروی (و طبق آن عمل) می کنند بنادر البحار-ترجمه و شرح خلاصه دو جلد بحار الانوار ص ۱۵۹ بنیانگذار مجتمع فرهنگی مذهبی قائمیه اصفهان شهید آیت الله شمس آبادی (ره) یکی از علمای برجسته شهر اصفهان بودند که در دلدادگی به اهلبیت (علیهم السلام) بخصوص حضرت علی بن موسی الرضا (علیه السلام) و امام عصر (عجل الله تعالی فرجه الشریف) شهره بوده و لذا با نظر و درایت خود در سال ۱۳۴۰ هجری شمسی بنیانگذار مرکز و راهی شد که هیچ وقت چراغ آن خاموش نشد و هر روز قوی تر و بهتر راهش را ادامه می دهند. مرکز تحقیقات قائمیه اصفهان از سال ۱۳۸۵ هجری شمسی تحت اشراف حضرت آیت الله حاج سید حسن امامی (قدس سره الشریف) و با فعالیت خالصانه و شبانه روزی تیمی مرکب از فرهیختگان حوزه و دانشگاه، فعالیت خود را در زمینه های مختلف مذهبی، فرهنگی و علمی آغاز نموده است. اهداف :دفاع از حریم شیعه و بسط فرهنگ و معارف ناب ثقلین (کتاب الله و اهل البیت علیهم السلام) تقویت انگیزه جوانان و عامه مردم نسبت به بررسی دقیق تر مسائل دینی، جایگزین کردن مطالب سودمند به جای بلوتوث های بی محتوا در تلفن های همراه و رایانه ها ایجاد بستر جامع مطالعاتی بر اساس معارف قرآن کریم و اهل بیت علیهم السّلام با انگیزه نشر معارف، سرویس دهی به محققین و طلاب، گسترش فرهنگ مطالعه و غنی کردن اوقات فراغت علاقمندان به نرم افزار های علوم اسلامی، در دسترس بودن منابع لازم جهت سهولت رفع ابهام و شبهات منتشره در جامعه عدالت اجتماعی: با استفاده از ابزار نو می توان بصورت تصاعدی در نشر و پخش آن همت گمارد و از طرفی عدالت اجتماعی در تزریق امکانات را در سطح کشور و باز از جهتی نشر فرهنگ اسلامی ایرانی را در سطح جهان سرعت بخشید. از جمله فعالیتهای گسترده مرکز : الف)چاپ و نشر ده ها عنوان کتاب، جزوه و ماهنامه همراه با برگزاری مسابقه کتابخوانی ب)تولید صدها نرم افزار تحقیقاتی و کتابخانه ای قابل اجرا در رایانه و گوشی تلفن سهمراه ج)تولید نمایشگاه های سه بعدی، پانوراما ، انیمیشن ، بازیهای رایانه ای و ... اماکن مذهبی، گردشگری و... د)ایجاد سایت اینترنتی قائمیه www.ghaemiyeh.com جهت دانلود رایگان نرم افزار های تلفن همراه و چندین سایت مذهبی دیگر ه)تولید محصولات نمایشی، سخنرانی و ... جهت نمایش در شبکه های ماهواره ای و)راه اندازی و پشتیبانی علمی سامانه پاسخ گویی به سوالات شرعی، اخلاقی و اعتقادی (خط ۲۳۵۰۵۲۴) ز)طراحی سیستم های حسابداری ، رسانه ساز ، موبایل ساز ، سامانه خودکار و دستی بلوتوث، وب کیوسک ، SMS و... ح)همکاری افتخاری با دهها مرکز حقیقی و حقوقی از جمله بیوت آیات عظام، حوزه های علمیه، دانشگاهها، اماکن مذهبی مانند مسجد جمکران و ... ط)برگزاری همایش ها، و اجرای طرح مهد، ویژه کودکان و نوجوانان شرکت کننده در جلسه ی)برگزاری دوره های آموزشی ویژه عموم و دوره های تربیت مربی (حضوری و مجازی) در طول سال دفتر مرکزی: اصفهان/خ مسجد سید/ حد فاصل خیابان پنج رمضان و چهارراه وفائی / مجتمع فرهنگی مذهبی قائمیه اصفهان تاریخ تأسیس: ۱۳۸۵ شماره ثبت : ۲۳۷۳ شناسه ملی : ۱۰۸۶۰۱۵۲۰۲۶ وب سایت: www.ghaemiyeh.com ایمیل: Info@ghaemiyeh.com فروشگاه اینترنتی: www.eslamshop.com تلفن ۲۵-۲۳۵۷۰۲۳- (۰۳۱۱) فکس ۲۳۵۷۰۲۲ (۰۳۱۱) دفتر تهران ۸۸۳۱۸۷۲۲ (۰۲۱) بازرگانی و فروش ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹ امور کاربران ۲۳۳۳۰۴۵(۰۳۱۱) نکته قابل توجه اینکه بودجه این مرکز؛ مردمی ، غیر دولتی و غیر انتفاعی با همت عده ای خیر اندیش اداره و تامین گردیده و لی جوابگوی حجم رو به رشد و وسیع فعالیت مذهبی و علمی حاضر و طرح های توسعه ای فرهنگی نیست، از اینرو این مرکز به فضل و کرم صاحب اصلی

این خانه (قائمیه) امید داشته و امیدواریم حضرت بقیه الله الاعظم عجل الله تعالی فرجه الشریف توفیق روزافزونی را شامل همگان بنماید تا در صورت امکان در این امر مهم ما را یاری نمایندانشاالله. شماره حساب ۶۲۱۰۶۰۹۵۳ ، شماره کارت :۶۲۷۳-۵۳۳۱-۳۰۴۵-۱۹۷۳و شماره حساب شبا : IR۹۰-۰۱۸۰-۰۰۰۰-۰۰۰۰-۰۶۲۱-۰۶۰۹-۵۳به نام مرکز تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان نزد بانک تجارت شعبه اصفهان – خیابان مسجد سید ارزش کار فکری و عقیدتی الاحتجاج - به سندش، از امام حسین علیه السلام -: هر کس عهده دار یتیمی از ما شود که محنتِ غیبت ما، او را از ما جدا کرده است و از علوم ما که به دستش رسیده، به او سهمی دهد تا ارشاد و هدایتش کند، خداوند به او می‌فرماید: «ای بنده بزرگوار شریک کننده برادرش! من در کَرَم کردن، از تو سزاوارترم. فرشتگان من! برای او در بهشت، به عدد هر حرفی که یاد داده است، هزار هزار، کاخ قرار دهید و از دیگر نعمت‌ها، آنچه را که لایق اوست، به آنها ضمیمه کنید». التفسیر المنسوب إلی الإمام العسکری علیه السلام: امام حسین علیه السلام به مردی فرمود: «کدام یک را دوست‌تر می‌داری: مردی اراده کشتن بینوایی ضعیف را دارد و تو او را از دستش می‌رَهانی، یا مردی ناصبی اراده گمراه کردن مؤمنی بینوا و ضعیف از پیروان ما را دارد، امّا تو دریچه‌ای [از علم] را بر او می‌گشایی که آن بینوا، خود را بِدان، نگاه می‌دارد و با حجّت‌های خدای متعال، خصم خویش را ساکت می‌سازد و او را می‌شکند؟». [سپس] فرمود: «حتماً رهاندن این مؤمن بینوا از دست آن ناصبی. بی‌گمان، خدای متعال می‌فرماید: «و هر که او را زنده کند، گویی همه مردم را زنده کرده است»؛ یعنی هر که او را زنده کند و از کفر به ایمان، ارشاد کند، گویی همه مردم را زنده کرده است، پیش از آن که آنان را با شمشیرهای تیز بکشد». مسند زید: امام حسین علیه السلام فرمود: «هر کس انسانی را از گمراهی به معرفت حق، فرا بخواند و او اجابت کند، اجری مانند آزاد کردن بنده دارد».



قائمیه
مرکز تحقیقات رایانه‌ای
اصفهان
WWW
برای داشتن کتابخانه های تخصصی
دیگر به سایت این مرکز به نشـــانی
www.Ghaemiyeh.com
www.Ghaemiyeh.net
www.Ghaemiyeh.org
www.Ghaemiyeh.ir
مراجعه و برای سفارش با ما تماس بگیرید.
۰۹۱۳ ۲۰۰۰ ۱۰۹